N12<523606978 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

ISSN 0039–1492 6518

STIMMEN DER ZEIT

224,1
2006
1-432

Heft 1
Januar 2006

M. Sievernich
Multikulturalismus am Ende
Ch. Böttigheimer
Der Papst – Hilfe oder Stolperstein der Ökumene?
M. Motté
Literatur gegen das Vergessen
Ch. Kummer
Evolution und Schöpfung
H. H. Henrix
Jesus Christus im jüdisch-christlichen Dialog
P. Neuner
Gegen eine Legendenbildung im „Fall Berger“

Bücher: Menschenrechte

Verlag Herder Freiburg

206007
Gh 2449
ZID

INHALT

Michael Sievernich SJ	Multikulturalismus am Ende	1
Christoph Böttigheimer	Der Papst – Hilfe oder Stolperstein der Ökumene?	3
Magda Motté	Literatur gegen das Vergessen	18
Christian Kummer SJ	Evolution und Schöpfung. Zur Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie	31
Hans Hermann Henrix	Jesus Christus im jüdisch-christlichen Dialog	43

UMSCHAU

Peter Neuner	Gegen eine Legendenbildung im „Fall Berger“	57

BESPRECHUNGEN

Menschenrechte	61
Theologie und Literatur	68

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt – Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, Ulmer Hof, 85072 Eichstätt – Prof. Dr. Magda Motté, II. Rote-Haag-Weg 24, 52076 Aachen – Prof. Dr. Christian Kummer, Kaulbachstraße 31a, 80539 München – Dr. Hans Hermann Henrix, Leonhardtstraße 18-20, 52064 Aachen – Prof. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München.

STIMMEN DER ZEIT · 224. BAND · 131. 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 50,– €, für Studenten 37,50 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. inkl. MwSt. zzgl. 3,90 € Versand (D); Einzelheft 9,95 € zzgl. 2,90 € Versand – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-4 22/-3 79 (für Deutschland und Österreich); Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1 (für die Schweiz) – Kündigungstermin: vier Wochen zum Ende des Berechnungszeitraumes – Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Bebelstraße 11, 79108 Freiburg. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt.

Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis.

Abkürzungen in den Anmerkungen nach Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 11.

STIMMEN DER ZEIT

12/2006 – www.stimmen-der-zeit.de

STIMMEN DER ZEIT

224. BAND

2006

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2449 – 224,1

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 50,– €, für Studenten 37,50 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. zzgl. Porto; Einzelheft 9,95 € – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-4 22/-3 79 (für Deutschland und Österreich); Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1 (für die Schweiz) – Kündigungstermin: vier Wochen zum Ende des Berechnungszeitraumes – Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Bebelstraße 11, 79108 Freiburg. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Abkürzungen in den Anmerkungen nach Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 11.

INHALT DES 224. BANDS

Althaus, Dieter: Für ein Solidarisches Bürgergeld 723
Altrichter, Michal: Die Rahner-Rezeption in Böhmen* 196
Amaladoss, Michael: Im Dienst des interreligiösen Dialogs in Indien ..... S 57
Batlogg, Andreas R.: Das Vermächtnis des Kardinals. Franz Königs postumes Plädoyer für Dialog* 344
– Kirche am Ball 361
– Jesuitenjubiläum 505
– Ewiges Leben 721
Beck, Christian: Deus caritas est. Sozialethische Anmerkungen zur ersten Enzyklika Papst Benedikts XVI. 219
Beinert, Wolfgang: Heilige Stätten im Christentum 112
Berger, Klaus: Nichts als neue Legenden?* 279
Blüm, Norbert: Christliche Sozialbewegung in der Bewährung 450
Bormann, Franz-Josef: Das Böse und die Moraltheologie* 566
Böttigheimer, Christoph: Der Papst – Hilfe oder Stolperstein der Ökumene? 3
– Ökumenische Hermeneutik. Vom Theoriedefizit der ökumenischen Bewegung 397
– Anglikanisch-katholische Konsensökumene* 779
Brieskorn, Norbert: Vom Recht in Zeiten des Terrors 145
– Menschenrecht auf Abtreibung? ..... S 793
Calvez, Jean-Yves: Die Gesellschaft Jesu und die Päpste 8
Cremer, Thomas – Klier-Choroba, Anna-Barbara: Ist Altern heilbar? Alternsforschung zwischen Heilsversprechen und biologischer Erkenntnis 379
Czerny, Michael F.: Afrika im Kampf gegen Aids 531
Deckers, Daniel: Aus der eigenen Quelle trinken. Der Orden des heiligen Ignatius von außen betrachtet ..... S 33
Delgado, Mariano: Spanische Inquisition und Buchzensur 461
Demel, Sabine: Von der Kulturmission zur Glaubensmission. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils 435
Edenhofer, Ottmar: Eine Ethik der Nachhaltigkeit. Die deutschen Bischöfe zu den Gefahren des Klimawandels 752
Finkelde, Dominik: Paulus im Widerstreit* 636
Gellner, Christoph: Wer machte dem Menschen das böse Blut? Kain und Abel in der Gegenwartsliteratur 407
Gerhards, Albert: Tradition versus Schrift? Die Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam" und die deutsche Einheitsübersetzung 821
Grom, Bernhard: Religion – nur ein Evolutionsvorteil? 433
– Erfolgreich altern 649
– Ignatius von Loyola und die Psychologen ..... S 68
Grünzweig, Dorothea: Gerard Manley Hopkins – Die Wortreiche der Augen. Einblicke in sein Werk durch die Übersetzung seiner Gedichte 611
Hainz, Michael: Milieuüberschreitende Evangelisierung. Sinus-Studie 2005* 562
Haslbeck, Barbara: Solwodi – Solidarität mit Frauen in Not. Lea Ackermanns Kampf gegen Frauenhandel* 423
Hauser, Richard: Überwindung der Geburtenkrise* 138

Heimbach-Steins, Marianne: Menschenrechte der Frauen. Universaler Anspruch und kontextbezogene Konkretisierung ... 546
Hengsbach, Friedhelm: Gerechtigkeit – auf den Spuren der Gleichheit ... 516
Henrix, Hans Hermann: Jesus Christus im jüdisch-christlichen Dialog ... 43
Hildmann, Philipp W.: Von Novalis für Europa lernen? ... 334
Hofer, Katharina: Entsteht in Afrika ein militantes Christentum? Zur öffentlichen Rolle des Evangelikalismus in Afrika südlich der Sahara ... 162
Hösle, Vittorio: Wissenschaftsentwicklung in den USA. Aus dem Archiv des Institute for Advanced Study in Princeton ... 303
Jonsson, Ulf: Neue Offenheit für Religion in Schweden? ... 101
Kasper, Walter Kardinal: Kardinal Karl Lehmann zu Ehren ... 507
Keller, Albert: Der eingebildete Atheist ... 289
Klier-Choroba, Anna-Barbara – Cremer, Thomas: Ist Altern heilbar? Alternsforschung zwischen Heilsversprechen und biologischer Erkenntnis ... 379
Krätzl, Helmut: Ein Bischof blickt zurück ... 729
Kummer, Christian: Evolution und Schöpfung. Zur Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie ... 31
Kuschel, Karl-Josef: Wohin steuert Benedikt XVI.? ... 291
Licharz, Werner: Leo Baeck – Brückenbauer zwischen Juden und Christen ... 767
Lucchetti Bingemer, Maria Clara: Den Frauen zuhören. Glauben fördern und Gerechtigkeit schaffen ... 44
Maier, Hans: Kirche in der Demokratie ... 579
Maier, Martin: Europa in der Denkpause ... 73
– Subsidiarität und Donum vitae ... 577
– Ignatius von Loyola – Peter Faber – Franz Xaver ... 1
– Freundschaft mit den Armen. Überlegungen zur Sendung der Gesellschaft Jesu in der Welt von heute ... S 20
Martini, Carlo Maria Kardinal: Der Dienst des Jesuitenordens in der Kirche heute ... S 3
Meuthrath, Annette: Theologie aus der Sicht asiatischer Frauen ... 253
Meyer zu Schlochtern, Josef: Dorothee von Windheim – Malerei jenseits der Malerei ... 317
Morasch, Gudrun: Für eine gemeinsame Familienarbeit. Zur Bedeutung mehrerer Bezugspersonen für die (früh-)kindliche Entwicklung ... 475
Motté, Magda: Literatur gegen das Vergessen ... 18
– Leon de Winter und Harry Mulisch. Auseinandersetzung zweier niederländischer Juden mit der Vergangenheit ... 691
Müller, Johannes SJ – Wallacher, Johannes: Europa unter dem Anspruch globaler Solidarität ... 89
– Schutz für religiöse Symbole? ... 217
Neuhaus, Gerd: Christlich und pluralistisch zugleich? Zu Perry Schmidt-Leukels „Gott ohne Grenzen"* ... 348
Neuner, Peter: Gegen eine Legendenbildung im „Fall Berger"* ... 57
– Abschließende Stellungnahme zur Debatte mit Klaus Berger* ... 281
Oduncu, Fuat S.: Freiheit zum Tod oder Unfreiheit zum Leben? ... 597
Oswald, Julius: Neue Literatur zum Jesuitenorden* ... S 81
Praetorius, Ina: Die Welt als Haushalt. Plädoyer für eine postpatriarchale Symbolik des Zusammenlebens ... 757
Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: Dietrich Bonhoeffer – Weltdienst als Heilsdienst ... 75
– Dietrich Bonhoeffer – Literatur zum 100. Geburtstag* ... 843
Reuter, Lars: Hintergründe zum dänischen Karikaturenstreit ... 239
Ribhegge, Wilhelm: Der Europäer Erasmus im Briefwechsel mit Polen ... 266

Rutishauser, Christian M.: Vom Religionspluralismus zum Dialog. Interreligiöse Initiativen in der Schweiz ... 795
Sajak, Clauß Peter: Diktatur des Relativismus? Vom schulischen Umgang mit Differenzen ... 187
Schaeffler, Richard: Lesen im Buch der Welt. Ein Weg philosophischen Sprechens von Gott .. 363
Schattenburg, Lothar: Sigmund Freud und die Psychoanalyse heute. Würdigung zu seinem 150. Geburtstag ... 809
Schatz, Klaus: „Stimmen der Zeit" im Kirchenkonflikt. Eine innerjesuitische Auseinandersetzung vor 80 Jahren ... 14
Schmied, Gerhard: Religion in der Schweiz* ... 485
Schnabl, Christa: Im Gespräch mit Hannah Arendt. Inspirationen für eine politische Ethik ... 651
Schneider, Ursula: Friedensinitiativen und Friedenspotentiale in Israel/Palästina* ... 706
Schreiner, Klaus: Der Vatikan und die verbotenen Bücher* ... 847
Schwens-Harrant, Brigitte: Erzählen nach dem Entsetzen. Literatur über den 11. September 2001 und seine Folgen ... 125
– Risse, Reisen, Religionen. Romane aus dem Jahr 2006 ... 830
Sievernich, Michael: Multikulturalismus am Ende ... 1
Teufel, Erwin: Europa in eine bessere Verfassung bringen ... 587
Thuswaldner, Gregor: Christliche Ethik und Literaturwissenschaft. Stanley Hauerwas' Beitrag zur gegenwärtigen Debatte* ... 201
Troll, Christian W.: Progressives Denken im zeitgenössischen Islam. Ein kritischer Überblick ... 176
Trutwin, Werner: Das Judentum im Religionsunterricht. Rückblick und Ausblick ... 228
Wallacher, Johannes – Müller, Johannes: Europa unter dem Anspruch globaler Solidarität ... 89
Weber, Hermann: Europäischer Hochschulraum und die Kirche ... 680
Weismayer, Josef: Die Kirchenkritik der Mystiker* ... 710
Wessler, Heinz Werner: Indiens Einheit in Vielfalt. Zwischen traditionellem Multikulturalismus und modernem Nationalismus ... 667
Wimmer, Ruprecht: Mission und Theater. Ein Forschungsprojekt zum Jesuitentheater ... 629
Zollner, Hans: Was Psychologen dürfen und sollen. Berufsethische Reflexionen* ... 487

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

Beiträge aus dem Heft Spezial 2–2006 „Jesuiten in der Welt von heute" sind mit S vor der Seitenzahl gekennzeichnet.

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Andreas R. Batlogg: Kirche am Ball 361
Michael Hainz: Milieuüberschreitende Evangelisierung. Sinus-Studie 2005* 562
Walter Kardinal Kasper: Kardinal Karl Lehmann zu Ehren 507
Helmut Krätzl: Ein Bischof blickt zurück 729
Hans Maier: Kirche in der Demokratie 579
Martin Maier: Subsidiarität und Donum vitae 577
Josef Weismayer: Die Kirchenkritik der Mystiker* 710

II. THEOLOGIE

Michal Altrichter: Die Rahner-Rezeption in Böhmen* 196
Andreas R. Batlogg: Das Vermächtnis des Kardinals. Franz Königs postumes Plädoyer für Dialog* 344
– Ewiges Leben 721
Klaus Berger: Nichts als neue Legenden?* 279
Franz-Josef Bormann: Das Böse und die Moraltheologie* 566
Albert Gerhards: Tradition versus Schrift? Die Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam" und die deutsche Einheitsübersetzung 821
Albert Keller: Der eingebildete Atheist 289
Annette Meuthrath: Theologie aus der Sicht asiatischer Frauen 253
Peter Neuner: Gegen eine Legendenbildung im „Fall Berger"* 57
– Abschließende Stellungnahme zur Debatte mit Klaus Berger* 281

III. WELTKIRCHE

Wolfgang Beinert: Heilige Stätten im Christentum 112
Sabine Demel: Von der Kulturmission zur Glaubensmission. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils 435
Katharina Hofer: Entsteht in Afrika ein militantes Christentum? Zur öffentlichen Rolle des Evangelikalismus in Afrika südlich der Sahara 162
Ulf Jonsson: Neue Offenheit für Religion in Schweden? 101
Karl-Josef Kuschel: Wohin steuert Benedikt XVI.? 291
Maria Clara Lucchetti Bingemer: Den Frauen zuhören. Glauben fördern und Gerechtigkeit schaffen ..... S 44
Gerhard Schmied: Religion in der Schweiz* 485

IV. ÖKUMENE

Christoph Böttigheimer: Der Papst – Hilfe oder Stolperstein der Ökumene? 24
– Ökumenische Hermeneutik. Vom Theoriedefizit der ökumenischen Bewegung 392
– Anglikanisch-katholische Konsensökumene* 779
Gunter M. Prüller-Jagenteufel: Dietrich Bonhoeffer – Weltdienst als Heilsdienst 75
– Dietrich Bonhoeffer – Literatur zum 100. Geburtstag* 843

V. INTERRELIGIÖSER DIALOG

Michael Amaladoss: Im Dienst des interreligiösen Dialogs in Indien ..... S 57
Hans Hermann Henrix: Jesus Christus im jüdisch-christlichen Dialog 43
Werner Licharz: Leo Baeck – Brückenbauer zwischen Juden und Christen 767
Gerd Neuhaus: Christlich und pluralistisch zugleich? Zu Perry Schmidt-Leukels „Gott ohne Grenzen"* 348
Christian M. Rutishauser: Vom Religionspluralismus zum Dialog. Interreligiöse Initiativen in der Schweiz 795
Christian W. Troll: Progressives Denken im zeitgenössischen Islam. Ein kritischer Überblick 176
Werner Trutwin: Das Judentum im Religionsunterricht. Rückblick und Ausblick 228

VI. ETHIK

Ottmar Edenhofer: Eine Ethik der Nachhaltigkeit. Die deutschen Bischöfe zu den Gefahren des Klimawandels 742
Anna-Barbara Klier-Choroba – Thomas Cremer: Ist Altern heilbar? Alternsforschung zwischen Heilsversprechen und biologischer Erkenntnis 379
Fuat S. Oduncu: Freiheit zum Tod oder Unfreiheit zum Leben? 597

VII. GESCHICHTE

Mariano Delgado: Spanische Inquisition und Buchzensur 461
Wilhelm Ribhegge: Der Europäer Erasmus im Briefwechsel mit Polen 266
Klaus Schreiner: Der Vatikan und die verbotenen Bücher* 847

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Norbert Brieskorn: Vom Recht in Zeiten des Terrors 145
– Menschenrecht auf Abtreibung? 793
Bernhard Grom: Erfolgreich altern 649
Richard Hauser: Überwindung der Geburtenkrise* 138
Vittorio Hösle: Wissenschaftsentwicklung in den USA. Aus dem Archiv des Institute for Advanced Study in Princeton 303
Clauß Peter Sajak: Diktatur des Relativismus? Vom schulischen Umgang mit Differenzen 187
Ursula Schneider: Friedensinitiativen und Friedenspotentiale in Israel/Palästina* 706
Michael Sievernich: Multikulturalismus am Ende 1
Heinz Werner Wessler: Indiens Einheit in Vielfalt. Zwischen traditionellem Multikulturalismus und modernem Nationalismus 667

IX. SOZIALETHIK

Dieter Althaus: Für ein Solidarisches Bürgergeld 723
Christian Beck: Deus caritas est. Sozialethische Anmerkungen zur ersten Enzyklika Papst Benedikts XVI. 219
Norbert Blüm: Christliche Sozialbewegung in der Bewährung 450
Friedhelm Hengsbach: Gerechtigkeit – auf den Spuren der Gleichheit 516

Gudrun Morasch: Für eine gemeinsame Familienarbeit. Zur Bedeutung mehrerer Bezugspersonen für die (früh-)kindliche Entwicklung 475
Ina Praetorius: Die Welt als Haushalt. Plädoyer für eine postpatriarchale Symbolik des Zusammenlebens 757

X. EUROPA

Philipp W. Hildmann: Von Novalis für Europa lernen? 334
Martin Maier: Europa in der Denkpause 73
Johannes Müller – Johannes Wallacher: Europa unter dem Anspruch globaler Solidarität 89
Erwin Teufel: Europa in eine bessere Verfassung bringen 587
Hermann Weber: Europäischer Hochschulraum und die Kirche 680

XI. GLOBALISIERUNG

Michael F. Czerny: Afrika im Kampf gegen Aids 531
Barbara Haslbeck: Solwodi – Solidarität mit Frauen in Not. Lea Ackermanns Kampf gegen Frauenhandel* 423
Marianne Heimbach-Steins: Menschenrechte der Frauen. Universaler Anspruch und kontextbezogene Konkretisierung 546
Johannes Müller: Schutz für religiöse Symbole? 271
Lars Reuter: Hintergründe zum dänischen Karikaturenstreit 239

XII. PHILOSOPHIE

Dominik Finkelde: Paulus im Widerstreit* 636
Bernhard Grom: Religion – nur ein Evolutionsvorteil? 433
Christian Kummer: Evolution und Schöpfung. Zur Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie 31
Richard Schaeffler: Lesen im Buch der Welt. Ein Weg philosophischen Sprechens von Gott 363
Christa Schnabl: Im Gespräch mit Hannah Arendt. Inspirationen für eine politische Ethik 651

XIII. PSYCHOLOGIE

Bernhard Grom: Ignatius von Loyola und die Psychologen ..... S 68
Lothar Schattenburg: Sigmund Freud und die Psychoanalyse heute. Würdigung zu seinem 150. Geburtstag 809
Hans Zollner: Was Psychologen dürfen und sollen. Berufsethische Reflexionen* 487

XIV. LITERATUR – LYRIK – KUNST

Christoph Gellner: Wer machte dem Menschen das böse Blut? Kain und Abel in der Gegenwartsliteratur 407
Dorothea Grünzweig: Gerard Manley Hopkins – Die Wortreiche der Augen. Einblicke in sein Werk durch die Übersetzung seiner Gedichte 611
Josef Meyer zu Schlochtern: Dorothee von Windheim – Malerei jenseits der Malerei 317
Magda Motté: Literatur gegen das Vergessen 18

– Leon de Winter und Harry Mulisch. Auseinandersetzung zweier niederländischer Juden mit der Vergangenheit ... 691
Brigitte Schwens-Harrant: Erzählen nach dem Entsetzen. Literatur über den 11. September 2001 und seine Folgen ... 125
– Risse, Reisen, Religionen. Romane aus dem Jahr 2006 ... 830
Gregor Thuswaldner: Christliche Ethik und Literaturwissenschaft. Stanley Hauerwas' Beitrag zur gegenwärtigen Debatte* ... 201

XV. JESUITEN

Andreas R. Batlogg: Jesuitenjubiläum ... 505
Jean-Yves Calvez: Die Gesellschaft Jesu und die Päpste ... S 8
Daniel Deckers: Aus der eigenen Quelle trinken. Der Orden des heiligen Ignatius von außen betrachtet ... S 33
Martin Maier: Ignatius von Loyola – Peter Faber – Franz Xaver ... S 1
– Freundschaft mit den Armen. Überlegungen zur Sendung der Gesellschaft Jesu in der Welt von heute ... S 20
Carlo Maria Kardinal Martini: Der Dienst des Jesuitenordens in der Kirche heute ... S 3
Julius Oswald: Neue Literatur zum Jesuitenorden* ... S 81
Klaus Schatz: „Stimmen der Zeit" im Kirchenkonflikt. Eine innerjesuitische Auseinandersetzung vor 80 Jahren ... 14
Ruprecht Wimmer: Mission und Theater. Ein Forschungsprojekt zum Jesuitentheater ... 629

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

Beiträge aus dem Heft Spezial 2–2006 „Jesuiten in der Welt von heute" sind mit S vor der Seitenzahl gekennzeichnet.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Befreiungstheologie 283
Erwachsenenbildung 787
Ethik 208
Globale Gerechtigkeit 850
Hans Urs von Balthasar 720
Hirnforschung 358
Interreligiöser Dialog 639
Jesuiten 571
Kirche und Nationalsozialismus 643
Kirche 429
Literatur 141
Menschenrechte 61
Naturwissenschaft 285
Ökologie 430
Philosophie 783
Politik 502
Psychologische Lebenshilfe 493
Religion 713
Sozialethik 785
Spiritualität 789
Theologie und Literatur 68
Theologie 206, 354

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abtreibung 793
Ackermann, Lea 423
Afrika 162, 531
Agamben, Giorgio 636
Aids 531
AKP-Staaten 91
Alternsforschung 379, 649
Amnesty international 793
Anglikanisch-katholischer Dialog 779
Antisemitismus 20, 229
Apostolat, intellektuelles S 7, S 39
Arendt, Hannah 651
Armut S 20
Arrupe, Pedro S 1
Asien 253
Atheismus 289
Auschwitz 653

Badiou, Alain 636
Baeck, Leo 767
Benedikt XVI. 3, 74, 187, 219, 236, 291, 350, 680
Berger, Klaus 57, 279
Berufsethik, psychotherapeutische 487
Bevölkerungsentwicklung 138
Bibelübersetzung 821
Bildungsmigration 682
Birgitta von Schweden 107
Blumenberg, Hans 363
Bologna-Prozeß 680
Bonhoeffer, Dietrich 75, 843
Brudermord 407
Buchzensur 461, 847
Buddhismus 797
Bürgergeld 723

Caritas 222
Christentum, militantes 162
Christliche Soziallehre 451
Christologie 46, 80
Communio-Ekklesiologie 8
Cotonou-Vertrag 93

Darwin, Charles 31
De Winter, Leon 691
Demographischer Wandel 379
Demokratie 187, 581
Deus caritas est 219, 301
Dialog, interkultureller 441
Dialog, interreligiöser 795, S 57
Dialog, jüdisch-christlicher 43
Diskriminierung 532
Don Quijote 461
Donum vitae 577, 584

Einheit der Kirchen 400
Einheit in Vielfalt 667
Einheitsübersetzung 823
Ekklesiologie 80
Ellacuría, Ignacio S 30
Emissionsrechte 749
Energieverbrauch 748
Entwicklungspolitik 89
Erasmus von Rotterdam 266
Ethik, christliche 84, 201
Ethik, politische 663, 742
Europa 73, 89, 334, 587
Europäische Ökumenische Versammlung 74
Europäische Verfassung 73, 587
Euthanasie 599
Evangelikalismus 162
Evolutionsbiologie 381, 433
Evolutionstheorie 32
Exerzitien, ignatianische S 5, S 24, S 74

Faber, Peter S 1, S 81, 505
Familienarbeit 475, 757
Feministische Theologie 257
Flexner, Abraham 305
Folter 145
Franz Xaver S 1, S 82, 505
Frauen S 44, 254
Frauenhandel 423
Frauenrechte 546
Freud, Sigmund 809
Freundschaft mit den Armen S 20
Fußball 361, 427

Geburtenkrise 138
Gehorsamsgelübde S 8
Gender-Kategorie 550
Gerechtigkeit S 41, 451, 516, 556
Gesellschaftspolitik 138
Gewalt gegen Frauen S 46
Gewaltbereitschaft 129
Gewalt, interreligiöse S 64
Grass, Günter 20
Grundsicherung 726

Habermas, Jürgen 296
Hauerwas, Stanley 201
Hein, Christoph 22
Hermeneutik 181, 369, 392
Hick, John 349
Hinduismus S 57, 668
Hochschulpastoral 684
Holocaust 18, 691
Homo oeconomicus 761
Hopkins, Gerard Manley 611

Identität, kulturelle 554
Ignatius von Loyola S 1, S 20, S 49, S 68, S 81, 505
Index 463, 837
Indien S 57, 667, 831
Inkarnation 47
Inkulturation 439
Inquisition 461, 847
Intelligent-Design-Theorie 34
Islam S 60, 172, 176, 217, 251, 795
Israel 706

Johannes Paul II. S 14, 108, 345, 731
Judentum 44, 116, 228, 767

Kant, Immanuel 376

Karikaturenstreit 217, 239
Karl V. 267
Kindererziehung 480
Kirchenkonflikt 147
Kirchensteuer S 38
Klimapolitik 742
Knitter, Paul 349
König, Franz 344, 730
Koran 181
Krätzl, Helmut 729
Kreationismus 31
Kreuzzüge 122
Küng, Hans 291
Kuss, Otto 57, 279

Laien 581
Lateinamerika S 44
Lehmann, Karl 507
Lehrautorität 185
LER, Lebensgestaltung – Ethik – Religion 234
Lernen, interreligiöses 192
Lippert, Peter 153
Literaturwissenschaft 201
Liturgiereform 821
Lomé-Abkommen 92
Luther, Martin 270
Lyrik 407, 611

Mariologie 779
Marktökonomie 762
Martini, Carlo Maria S 3
Medienanalyse 564
Medienpädagogik 629
Menschenrechte 524, 546
Menschwerdung S 23
Migration 249, 308
Mission 435, 629
Mohammed 246
Moraltheologie 566
Mulisch, Harry 691
Multikulturalismus 1, 667
Muslime 1, 177, 247, 832
Mütter, berufstätige 480
Mystik 710

Nachhaltigkeit 742
Nächstenliebe 221
Nationalismus 667
Nationalsozialismus 21, 76, 410, 695, 771
Neuner, Josef S 57
Neuner, Peter 279
Niederlande 691
Novalis 334

Ökumene 3, 392, 513, 779
Ordenskrise S 34
Ordnung, symbolische 758
Ossowski, Leonie 20
Österreich 731
Ostkirchen, katholische 446

Palästina 121, 706
Palliativmedizin 605
Patientenautonomie 597
Paul VI. S 9
Paulus 636
Pius XII. 577
Plädoyer für Dialog 344
Polen 266
Princeton University 303
Pro Oriente 347
Projekt Weltethos 293
Prostitution 362, 423
Przywara, Erich 150
Psychoanalyse 809

Rahner, Karl 508
Rahner-Rezeption 196
Relativismus 187
Religionsfreiheit 218, 440, 800
Religionskonflikte 169
Religionssoziologie 485
Religionstheologie, pluralistische 348
Religionsunterricht 190, 228, 734
Romero, Oscar S 28, 225

Säkularisierung 104
Schöpfungstheologie 39
Schule 189, 734
Schweden 101
Schweiz 485, 795
Sen, Amartya 558
Sentire cum ecclesia 149
Sexualität 534
Shoah 409
Sinus-Studie 2005 562
Solidarität, globale 89
Solwodi 423
Soziale Gerechtigkeit 224, 522
Sozialpolitik 450, 724
Sozialreform 527
Sozialstaat 723
Spiritualität, ignatianische S 37, 631
Staatskirchensystem 104
Sterbehilfe 597
Stigmatisierung 532
Subsidiarität 577, 592
Symbole, religiöse 217

Terroranschläge 126, 830
Theater 629
Theologie der Frauen 260
Theologie, kontextuelle S 66
Tod 721, 830

Umweltökonomie 745
Unfehlbarkeit 10
Universitäten 303
Unterscheidung der Geister S 6, S 78
USA 32, 303

Vatikan 847
Verteilungsgerechtigkeit 518, 542
Völkermord 419
Volk-Gottes-Theologie 442

Welthaushalt 764
Weltjugendtag 2005 300
Windheim von, Dorothee 317
Wissenschaftspolitik 303
Würzburger Synode 585

Žižek, Slavoj 636
Zweites Vatikanisches Konzil 729
Zygmunt I. 267

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Ackermann, Lea – Bell, Inge – Koelges, Barbara: Verkauft, versklavt, zum Sex gezwungen. 423

Ackermann, Lea – Filter, Cornelia: Um Gottes willen, Lea! 423

Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt – ein Kommentar zum Römerbrief. 637

Albrecht, Christoph: Den Unterdrückten eine Stimme geben. 283

Die Bibel in den Worten der Dichter. Hg. v. Bertram Kircher. 70

Das Bild der Menschenrechte. Hg. v. Walter Kälin, Lars Müller u. Judith Wyttenbach. 67

Biser, Eugen: Der obdachlose Gott. 206

Böhr, Christoph: Friedrich Spee und Christian Thomasius über Vernunft und Vorurteil. 571

Butterwegge, Christoph – Klundt, Michael – Zeng, Matthias: Kinderarmut in Ost- und Westdeutschland. 213

Campiche, Roland J.: Die zwei Gesichter der Religion. 485

Christliche Sozialethik. Hg. v. Marianne Heimbach-Steins. 2 Bde. 785

Delacampagne, Christian: Die Geschichte des Rassismus. 66

Demel, Sabine – Heinz, Hanspeter – Pöpperl, Christian: „Löscht den Geist nicht aus". 429

Dubach, Alfred – Fuchs, Brigitte: Ein neues Modell von Religion. 485

Ebertz, Michael N.: Die Zivilisierung Gottes. 357

Ein deutscher Missionar bei den Sioux-Indianern: Der Sprachforscher, Ethnologe und Sammler Eugen Büchel / Eugene Buechel (1874–1954). Hg. v. Karl Markus Kreis. 574

Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung. Hg. v. Martin Joe Ibeh u. Joachim Wiemeyer. 856

Erbrich, Paul: Grenzen des Wachstums im Widerstreit der Meinungen. 430

Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität. Hg. v. Rudolf Englert u. Stephan Leimgruber. 787

EthikJahrbuch 2004. Hg. v. Norbert Copray. 208

Fair Future. Hg. v. Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie. 852

Feld, Helmut: Ignatius von Loyola. S 84

Feldmann, Christian: Frère Roger, Taizé. 791

Froese, Regine: Zwei Religionen – eine Familie. 639

Fussek, Claus – Loerzer, Sven: Alt und abgeschoben. 496

Gellner, Christoph: Schriftsteller lesen die Bibel. 70

George, Susan: Change it! 862

Görres, Ida Friederike: Der Geopferte. 355

Gruber, Hubert: Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945. 643

Hacker, Katharina: Die Habenichtse. 835

Hagencord, Rainer: Diesseits von Eden. 287

Handke, Peter: Gestern unterwegs. 142

Hegerl, Ulrich – Althaus, David – Reiners, Holger: Das Rätsel Depression. 494

Hengsbach, Friedhelm: Das Reformspektakel. 211

Henrix, Hans Hermann: Gottes Ja zu Israel. 642

Hervieu-Léger, Danièle: Pilger und Konvertiten. 714

Holl, Adolf: Der lachende Christus. 207

Ignatius von Loyola: Bericht des Pilgers. Hg. v. Michael Sievernich. S 81

Jahrbuch Menschenrechte 2005. Hg. v. Deutschen Institut für Menschenrechte. 63

Die Jesuiten in Wien. Hg. v. Herbert Karner u. Werner Telesko. 573

Kallwass, Angelika – Rusch, Caroline: Das Burnout-Syndrom. 500

Karahasan, Dževad: Der nächtliche Rat. 832

Kateregga, Badru D. – Shenk, David W.: Woran ich glaube. 640
Die Kirchenkritik der Mystiker. Hg. v. Mariano Delgado u. Gotthard Fuchs. 2 Bde. 710
Klasen, Stephan u. a.: Globalisierung und Armut. 851
König, Franz Kardinal: Offen für Gott – Offen für die Welt. Hg. v. Christa Pongratz-Lippitt. 344
Konzepte der Elternbildung – eine kritische Übersicht. Hg. v. Sigrid Tschöpe-Scheffler. 788
Die Kunst Gottes verstehen. Hg. v. Magnus Striet u. Jan-Heiner Tück. 717
Kurzke, Hermann – Wirion, Jacques: Unglaubensgespräche. 713

Langenhorst, Georg: Theologie & Literatur. 68
Lewitscharoff, Sibylle: Consummatus. 839
Linke, Detlef B.: Das Gehirn – Schlüssel zur Unendlichkeit. 358
Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hg. v. Walter Kardinal Kasper. 718
Löser, Werner: Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar. 716

Marion, Jean-Luc: Die Öffnung des Sichtbaren. 784
Menschenrechte und Entwicklungszusammenarbeit. Hg. v. Ulla Solchow u. Franz-Josef Hutter 62
Menschenrechte. Hg. v. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel u. Frano Prcela. 61
Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005". Hg. v. der Medien-Dienstleistungs GmbH in Kooperation mit der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e. V. 562
Mission und Theater. Hg. v. Adrian Hsia u. Ruprecht Wimmer. 629, S 83
Mosetter, Kurt – Mosetter, Reiner: Die neue ADHS-Therapie. 499

Nack, Cornelia: Zwischen Liebe, Wut und Pflichtgefühl. 497
Nayak, Anand: Anthony de Mello. 789
Nooteboom, Cees: Paradies verloren. 143
Nuber, Ursula: Was Paare wissen müssen. 501
Nüsslein-Volhard, Christiane: Das Werden des Lebens. 285

Option für die Armen. Hg. v. Clemens Sedmak. 855

Petersen, Thomas – Mayer, Tilman: Der Wert der Freiheit. 209
Piper, Ernst: Alfred Rosenberg. 646

Ransmayr, Christoph: Der fliegende Berg. 838
Rentsch, Thomas: Gott. 783
Roth, Philip: Jedermann. 841
Rushdie, Salman: Shalimar der Narr. 833

Sachs, Jeffrey D.: Das Ende der Armut. 859
Schirrmacher, Christine – Spuler-Stegemann, Ursula: Frauen und die Scharia. 64
Schmidbauer, Wolfgang: Lebensgefühl Angst. 493
Schmidt, Walter: Option für die Armen? 854
Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. 535
Das Schweigen brechen. Hg. v. Hyondok Choe u. Annette Meuthrath. 257
Schweizer, Erika: Geistliche Geschwisterschaft. 354
Sendung, Eroberung, Begegnung. Hg. v. Johannes Meier. S 82
Solidarität mit Frauen in Not. Hg. v. Lea Ackermann u. Reiner Engelmann. 423
Spee, Friedrich: „Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng". Hg. v. Theo G. M. van Oorschot. 572
Streeruwitz, Marlene: Entfernung. 837
Sutor, Bernhard: Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden. 214

Trojanow, Ilija: Der Weltensammler. 830

Updike, John: Terrorist. 834

Victor, Barbara: Beten im Oval Office. 501

Wardetzki, Bärbel: Kränkung am Arbeitsplatz. 498
Weltentwicklungsbericht 2006. Hg. v. d. Weltbank. 850
Wimmer, Stefan Jakob – Leimgruber, Stephan: Von Adam bis Muhammad. 641
Wingen, Max: Die Geburtenkrise ist überwindbar. 138

Wir tragen die Farbe der Erde. Hg. v. Freddy Dutz, Bärbel Fünfsinn u. Sabine Plonz. 284
Wolf, Christa: Mit anderem Blick. 141
Wolf, Hubert: Index. 847
Wolff, Jürgen H.: Entwicklungshilfe: Ein hilfreiches Gewerbe? 858
Wollasch, Hans-Josef: Gertrud Luckner. 647
Zaretsky, Eli: Freuds Jahrhundert. 811
Ziegler, Jean: Das Imperium der Schande. 861
Zolli, Eugenio: Der Rabbi von Rom. 644
Zur größeren Ehre Gottes. Hg. v. Thomas Gertler, Stephan Ch. Kessler u. Willi Lambert. S 81

Multikulturalismus am Ende

In der jüngeren Vergangenheit bildete der Multikulturalismus eine Facette jenes politischen Zeitgeistes, der sich an weltoffener Toleranz nicht übertreffen lassen wollte, allerdings um den Preis der Geringschätzung oder gar Diskreditierung der eigenen kulturellen und religiösen Tradition. Daß Menschen unterschiedlicher soziokultureller Prägung in der Gesellschaft friedlich zusammenleben (müssen), ist eine Selbstverständlichkeit, die in einer Stadt wie Frankfurt am Main mit 25 Prozent Ausländeranteil auch selbstverständlich gelebt wird. Wenn der Multikulturalismus jedoch normativ die Gleichheit aller vertretenen Kulturen behauptet, die keiner hegemonialen „Leitkultur" eingeordnet werden dürften, dann stellt dieser prinzipielle Relativismus nicht nur Grundwerte der europäischen Kernkultur zur Disposition, sondern behindert auch nötige Assimilationsprozesse. Das faktische Nebeneinander wird derart mit konkurrierenden Geltungsansprüchen aufgeladen, daß die ideologische Versteinerung der Differenz die Bildung von Parallelgesellschaften begünstigt und wechselseitig flexible Synthesen von Eigenem und Fremdem behindert. Dieser Prozeß trifft weniger diejenigen, die durch Sprachkenntnis, Bildung, Fleiß oder unternehmerischen Erfolg zu kulturellen Grenzgängern wurden und sich integrieren können, sondern vor allem jene, die Mangel an Bildung und Ausbildung, an Arbeit und Initiative, an Sprachvermögen und Erfolg in ihren Ghettos festhält und der Verführung durch Gewaltbereitschaft und Haß auf die umgebende Kultur aussetzt.

Mit Beginn des neuen Jahrhunderts scheint der Multikulturalismus seinen Zenit überschritten zu haben und einer neuen kulturellen Nachdenklichkeit Platz zu machen. Dazu nötigen Ereignisse, welche bisherige multikulturelle Konzepte fragwürdig erscheinen lassen. Vorläufiger Endpunkt dieser Entwicklungen waren die Ausbrüche von Gewalt in den Trabantenstädten von Paris und anderer französischer Städte, als jugendliche Gewalttäter nicht nur Tausende von Autos ihrer Nachbarn abfackelten, sondern auch ihre eigenen Schulen, Sozialeinrichtungen und Läden mit vorgefertigten Brandsätzen in Flammen aufgehen ließen. Dabei wurde offenbar, daß gesetzliche Maßnahmen wie Notstandsverordnungen und polizeiliche wie Patrouillen und Verhaftungen zwar mit Mühe die äußerliche Ordnung wieder herstellen können, ohne indes die Probleme jenes angestauten Hasses zu lösen, den der französische Philosoph André Glucksmann auf den grassierenden Nihilismus zurückführt, der sich auch im Nein zur Europäischen Verfassung niederschlage.

Daß in Frankreich nach demographischen Schätzungen etwa vier Millionen Muslime meist nordafrikanischer Herkunft leben und acht Prozent der Bevölkerung

ausmachen, geht auf die koloniale Vergangenheit des Landes zurück. In Deutschland, wo man mit etwa vier Prozent muslimischer Bevölkerung rechnet, stellt sich die Lage historisch anders da. Vor 50 Jahren, im Dezember 1955, schloß die Bundesrepublik Deutschland den ersten Anwerbevertrag mit Italien, um den Arbeitskräftemangel zu beheben. Bis zum Anwerbestopp 1973 folgten weitere Verträge mit Griechenland, Spanien, der Türkei, Marokko, Portugal, Tunesien und dem ehemaligen Jugoslawien. Diese Einwanderung ging nicht auf koloniales Erbe zurück, sondern folgte der Arbeitsmarktlage und markiert den Beginn moderner Arbeitsmigration. Es war, nach einem Wort von Georg Simmel, nicht der Fremde, der heute kommt und morgen geht, sondern der Fremde, „der heute kommt und morgen bleibt". Daß dieses Bleiben zum Teil gelingen konnte, geht nicht zuletzt auf das Bemühen der katholischen Kirche zurück, die einen erheblichen Anteil an der Integration der ausländischen „Gastarbeiter" vor allem aus Italien, Spanien, Jugoslawien und Portugal leistete. Da es in der Kirche keine Ausländer gibt, stellte sie Seelsorger zur Verfügung, organisierte karitative Hilfestellung und gründete muttersprachliche Gemeinden, die oft bis heute existieren.

Die europäische Kernkultur, an der bei aller Vielfalt die Länder dieses Kontinents teilhaben, ist selbst aus einer Pluralität zusammengewachsen und umfaßt die Botschaft der vier Hügel: das Erbe des Judentums (Sinai), das christliche Evangelium vom Heil in Christus (Golgota), das griechische Denken (Areopag) und das römische Recht (Kapitol). Dieses Amalgam kultureller und religiöser Traditionen bildet – nach langen und leidvollen Erfahrungen – jene Kernkultur, in der Personwürde und Menschenrechte durch die Herrschaft des für alle geltenden Rechts geschützt werden, aber auch die Prinzipien eines gedeihlichen Miteinanders formuliert wurden: von der Monogamie, die durch Konsens der Partner zustandekommt, bis zur dialogischen Konvivenz der Religionen und zur toleranten Anerkennung des Anderen, soweit dessen Kultur mit dem Recht und den basalen Grundwerten kompatibel ist.

Zum europäischen Orientierungswissen gehört die Einsicht, daß der fremde Andere nicht nur ein besonderes Schutzrecht genießt (Ex 22, 20), sondern aufgrund der schöpfungsmäßigen Einheit des Menschengeschlechts die gleiche Würde besitzt. Durch die Anerkennung des Anderen als ebenbürtigem Geschöpf bleibt zwar die Differenz zwischen Griechen und Juden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen bestehen, wird aber zugleich „in Christus" überstiegen (Gal 3, 28). Der beste Beitrag zur interkulturellen und interreligiösen Integration dürfte darin bestehen, daß die Europäer aus ihrer Ecke herauskommen und mit dem christlichen Kern ihrer eigenen Kultur wieder ernst machen. Nur wer Position bezieht, kann tolerant sein. Nur wer in seiner Kultur verwurzelt ist, kann den Anderen interkulturell anerkennen. Nur wer die religiöse Gleich-Gültigkeit hinter sich läßt, vermag die religiöse Dimension der Kultur richtig einzuschätzen. *Michael Sievernich SJ*

Gh 2469

Christoph Böttigheimer

Der Papst – Hilfe oder Stolperstein der Ökumene?

Zu Beginn seines Pontifikats machte Papst Benedikt XVI. programmatisch deutlich, daß für ihn die Ökumene ein vordringliches Ziel sein werde. In seiner Predigt zur Amtseinführung erinnert er an die Worte des Johannesevangeliums, wonach das Netz nach dem reichen Fischfang nicht zerrissen ist: „Und obwohl es so viele waren, zerriß das Netz nicht" (Joh 21,11). Daran anknüpfend sagte der neue Papst:

„Ach, lieber Herr, nun ist es doch zerrissen, möchten wir klagend sagen. Aber nein – klagen wir nicht! Freuen wir uns über die Verheißung, die nicht trügt, und tun wir das Unsrige, auf der Spur der Verheißung zu gehen, der Einheit entgegen. Erinnern wir bittend und bettelnd den Herrn daran: Ja, Herr, gedenke deiner Zusage. Laß einen Hirten und eine Herde sein. Laß dein Netz nicht zerreißen, und hilf uns, Diener der Einheit zu sein!"[1]

In der letzten Bitte mag man bereits einen Hinweis auf das eigene Selbstverständnis erkennen sowie einen Anklang an die Ökumeneenzyklika „Ut unum sint" von Papst Johannes Paul II. vom 25. Mai 1995, die den „Dienst des Bischofs von Rom an der Einheit"[2] breit entfaltet.

Im Rahmen des römischen Patronatstags Peter und Paul gab Benedikt XVI. zu verstehen, daß der Papstprimat ein Dienstamt und eine Hilfe sei und deshalb gerade keinen „Stolperstein für die Ökumene" darstelle. Diese Äußerung deckt sich mit seiner Predigt zur Amtseinführung, sie läßt aber dennoch aufhorchen, da sie dem widerspricht, was Papst Paul VI. am 28. April 1967 auf der Jahresversammlung des Päpstlichen Sekretariats für die Einheit der Christen erklärte: „Der Papst, wir wissen es, ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene."[3] Diese beiden päpstlichen Selbstbekundungen stehen sich diametral entgegen: Ist der Papst nun Hilfe oder Stolperstein der Ökumene? Vermitteln kann vielleicht die Bemerkung von Johannes Paul II. in seiner Ökumeneenzyklika „Ut unum sint":

„Als Bischof von Rom weiß ich sehr wohl …, daß die volle und sichtbare Gemeinschaft aller Gemeinschaften, in denen kraft der Treue Gottes sein Geist wohnt, der brennende Wunsch Christi ist. Ich bin überzeugt, diesbezüglich eine besondere Verantwortung zu haben", nämlich „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet."[4]

Johannes Paul II. war sich trotz aller ökumenischen Hoffnungen der theologischen Schwierigkeiten in der Primatsfrage bewußt.

Benedikt XVI. möchte sein Amt nicht als Hemmschuh für die Ökumene verstanden wissen: „Das Petrusamt des Bischofs von Rom (soll) nicht als Hindernis, sondern als Hilfe auf dem Weg zur Einheit gesehen werde(n)", denn „als Bischof von Rom nehme der Papst einen ‚einzigartigen und unverzichtbaren Dienst für die Universalkirche' wahr", einen Dienst „an der katholischen Gemeinschaft"[5]. „Der Petrusdienst sei ‚ständiges und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit der Bischöfe und aller Gläubigen'", näherhin käme dem Primat die Aufgabe zu, „die legitimen Verschiedenheiten" in der Kirche zu schützen und „darüber (zu wachen), daß die Besonderheiten der Einheit nicht schaden, sondern dienen"[6].

Ohne die interkonfessionellen Kontroversen um das Papstamt zu thematisieren, hebt Benedikt XVI. vor allem auf die ökumenische Chance ab, die sein Amt birgt, und gibt so seinem eigenen Amtsverständnis Ausdruck: der kirchlichen Einheit dienen zu wollen. Doch unter welchen Voraussetzungen ist ein päpstlicher Dienst an der gesamtkirchlichen Einheit auch für andere Kirchen akzeptabel? Welche konfessionellen Vorbehalte bestehen gegenüber dem historischen Papsttum? Wie müßte das bestehende Papsttum modifiziert werden, um auch von nicht römisch-katholischen Kirchen anerkannt zu werden? Diesen Fragen gehen die folgenden Überlegungen nach.

Petrusdienst unter ökumenischer Perspektive

Martin Luthers Kritik am konkreten Papsttum wuchs in dem Maß, wie er spürte, daß sich der Papst allein das Recht zumaß, die Schrift auszulegen, er neue Glaubensartikel als heilnotwendig ausgab und seine Zustimmung zur Rechtfertigungslehre verweigerte. Da sich der Papst dem Schriftargument gegenüber unzugänglich und überhaupt reformunwillig erwies, sah sich der Reformator vor die Frage gestellt, „ob (nicht) der Papst der Antichrist selbst ist oder ein Apostel des Antichristen; elendiglich wird Christus, d.h. die Wahrheit von ihm in den Dekreten gekreuzigt."[7] Im Zug der Bannandrohungsbulle (15. April 1520) und der hartnäckigen Verurteilung reformatorischer Anliegen durch Rom wurde für Luther aus der Frage „Gewißheit"[8]. Doch auch jetzt war er gegenüber dem Papsttum nicht völlig verschlossen. Denn sollte der Papst die Rechtfertigungslehre als evangeliumsgemäß anerkennen, dann würde er ihn „den Allerheiligsten nennen; ich würde nicht nur seine Füße küssen, sondern ihn auf Händen tragen, wenn wir nur das erreichen könnten, daß Gott allein durch die Gnade rechtfertigt"[9]. Das freilich geschah nicht. Stattdessen wurde in der Kontroverstheologie die Papstfrage auf beiden Seiten zu einem der Hauptargumente.

In den letzten Jahrzehnten wurde trotz dieser schwierigen Ausgangslage die kontroverstheologische Frage des päpstlichen Primats zum Gesprächsgegenstand in verschiedenen ökumenischen Dialogrunden. Dabei konnten in dieser Streitfrage teils weitreichende und erstaunliche Übereinkünfte erzielt werden. Überblickt man

die bisherige ökumenische Primatsdiskussion, so schälen sich unterschiedliche Fragenkreise heraus, die kontrovers diskutiert werden. Von grundlegender Bedeutung sind insbesondere die Fragen, was die Kirche von Gott her konstituiert, ob also der Primat „iure divino" zum Wesen der Kirche gehört, und wenn ja, welche Aufgaben bzw. welche juridischen und theologischen Vollmachten ihm zukommen.

Vertrat noch das Trienter Konzil die Ansicht, daß der Apostel Petrus „von Christus, dem Herrn," zum „sichtbare(n) Haupt der ganzen streitenden Kirche" eingesetzt wurde und von ihm „direkt und unmittelbar" „den wahren und eigentlichen Jurisdiktionsprimat" empfangen hat (DH 3055), so wird heute auch auf römisch-katholischer Seite wesentlich differenzierter argumentiert. Aufgrund theologischer (vor allem exegetischer) Forschungsergebnisse steht außer Zweifel, daß der historische Jesus selbst keinen Primat gestiftet hat. Gleichwohl finden sich im Neuen Testament verschiedene theologische Bilder bzw. Typologien, die mit Petrus verbunden werden und diesen in ekklesialer Hinsicht von den anderen Jüngern abheben. Petrus war wohl „der Bedeutendste unter den Gefährten Jesu", nahm er doch in ekklesiologischen Entscheidungen eine „Schlüsselrolle" bzw. innerhalb des Apostelkreises – trotz seines Versagens – eine ekklesiale „Sonderstellung" ein, „die auf die Beziehung des Petrus zu Jesu während dessen öffentlichen Wirkens und als auferstandener Herr zurückgeführt werden kann"[10]. Im neutestamentlichen Petrusverständnis spiegelt sich wider, daß Petrus in der Urkirche als ein ekklesial maßgebliches Symbol angesehen wurde. In Petrus kann darum eine Legitimationsgestalt zur Begründung der Notwendigkeit einer gesamtkirchlichen Funktion erkannt werden, die unter anderem den besonderen Auftrag impliziert, die Brüder zu stärken (Lk 22,32).

Vor dem Hintergrund des exegetischen Befunds kann von einem Petrusdienst, einem Dienst an der Einheit (Joh 21,17; Mt 16,18) gesprochen werden. Damit sind indes noch längst nicht alle Fragen beantwortet: Kam die petrinische Funktion allein Petrus als dem Sprecher des Zwölferkreises zu oder auch allen anderen Aposteln? Anders gefragt: Kann von der Sonderstellung des Apostels Petrus ein Petrusamt in der und für die Kirche abgeleitet werden, das bestimmte Vollmachten sowie eine Sukzession impliziert? „Daß der selige Petrus im Primat über die gesamte Kirche fortdauernd Nachfolger" hat und „der Römische Bischof ... Nachfolger des seligen Petrus in ebendiesem Primat" ist, wird zwar wiederum vom Trienter Konzil gelehrt (DH 3058), kann aber anhand des biblischen Zeugnisses allein nicht eindeutig belegt werden. Denn die neutestamentlichen Texte berichten von keiner expliziten Weitergabe der Führungsrolle Petri.

Selbst das bekannte und oft zitierte, aber keineswegs unumstrittene Felsenwort Mt 16, 18, das seit Leo I. (440–461) in der Papsttheologie eine wesentliche Rolle spielt, gibt hier keine eindeutige Antwort. Diese Perikope wurde in der Geschichte höchst unterschiedlich, zumeist sehr konfessionsspezifisch ausgelegt. Lutherischerseits wurde und wird immer wieder darauf verwiesen, daß hier lediglich vom Grund

der Kirche, nicht aber vom Papsttum die Rede sei: „Nicht Petrus ist hier als der bezeichnet, der die Kirche baut, sondern Jesus Christus. Petrus ist der ‚Felsengrund', auf den Christus seine Kirche bauen will. Grundlegung und Bau sind zweierlei. Der Grund ist einmalig, das Bauen geht weiter."[11] Was Petrus zugesprochen wird, gilt der ganzen Kirche und ist in allen ihren Ämtern wirksam. Auch ist nicht Petrus als der Bekenner für die Christusnachfolge entscheidend, sondern das Christusbekenntnis, wie es Petrus ausgesprochen hat.

Eine neutestamentlich-petrinische Begründung des Papsttums, die auch die Kirchen reformatorischer Tradition überzeugt, kann schwerlich gelingen. Zwar wird der Apostel Petrus durch eine gewisse Sonderstellung charakterisiert. Doch schon die Nachfolgerfrage im allgemeinen und die Petrusnachfolge der römischen Bischöfe im besonderen muß exegetisch offen bleiben. Damit hängt die Frage der legitimen Entwicklung des Petrusdienstes im Papstamt („Perpetuitas") von der theologischen Gewichtung der kirchlichen Tradition ab, in der sich das Petrusamt als Papstamt auszubilden begann. Doch auch hier ist sogleich einschränkend hinzuzufügen, daß den Bischöfen Roms bis in das dritte Jahrhundert hinein der Gedanke fremd war, Nachfolger Petri zu sein bzw. einen Primat auszuüben – und das, obschon die Kirche Roms bereits in dieser Zeit einen gewissen Vorrang genoß. Die Frage lautet deshalb: Kann das, was sich biblisch nicht eindeutig belegen läßt – ein universales Einheitsamt, sich aber in Lehre und Leben der Kirche langsam auszubilden begann, dennoch zum Wesen der Kirche gehören, also den Status eines göttlichen Rechts („ius divinum") beanspruchen? Damit sind wir unmittelbar auf die kontroverstheologische Streitfrage nach dem Verhältnis von Schrift- und Traditionsprinzip verwiesen.

Die Frage, ob die Schrift das einzige theologische Kriterium darstellt, ist nach wie vor offen. Sie konnte selbst im Zug der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (31. 10. 1999) nicht abschließend geklärt werden. Damit bleibt auch die Frage nach der göttlichen Einsetzung des Papsttums, d. h. nach seinem für die Kirche konstitutiven Charakter strittig. Während römisch-katholischerseits das Papsttum „eine von Gott gewollte Fortführung der Funktionen darstellt, die von Petrus beziehungsweise den anderen Aposteln entsprechend den verschiedenen neutestamentlichen Traditionen ausgeübt worden sind"[12], „das Papsttum (also) im wahren Sinne ‚von Gott gestiftet'" ist und dessen Rezeption, weil „von Gott für seine Kirche gewollt", „zwingend"[13] bzw. „wesentlich" ist und folglich zum „esse" der Kirche gehört[14], so bestritt schon Luther, daß der Papst „iure divino" Haupt der Christenheit ist[15]. Er besitze keine Superiorität über andere Bischöfe[16]. Auch für Melanchthon war der Papst nicht „iure divino" Oberhaupt der Christenheit, wohl aber schloß er „um des Friedens und der allgemeinen Einheit willen" nicht aus, daß der Papst „iure humano" einen Vorsitz über die Bischöfe führen, also ein universales Leitungsamt ausüben könne[17]. An dieser reformatorischen Haltung hat sich bis heute nichts geändert: Für die Kirchen reformatorischer Tradition gilt eine päpstli-

che Kirchenverfassung als für das Wesen der Kirche und damit für ihr eigenes Kirchesein nicht konstitutiv.

Die Frage, ob der römische Papst „iure divino" Oberhaupt der Kirche Jesu Christi ist, trennt die römisch-katholische Kirche von allen anderen Konfessionen. Sie stellt mit den entscheidendsten Kontroverspunkt dar, steht doch in der Kontroverse um die göttliche Stiftung des Papstamtes letztlich das jeweilige Kirchenverständnis auf dem Spiel. Hilfreich mag der Hinweis sein, daß in dieser Streitfrage die scholastische Unterscheidung zwischen „ius divinum" und „ius humanum" heute nicht mehr greift, wurde doch der Begriff „göttlichen Rechts" oftmals sehr unterschiedlich gebraucht und waren doch für Theologie, Struktur und Funktion des historischen Papstamtes neben theologischen Faktoren auch soziale, politische, wirtschaftliche usw. ausschlaggebend. Ist heute mit den Begriffen „ius divinum" und „ius humanum" sorgfältig zu verfahren und vermögen diese nicht eo ipso eine kontroverstheologische Divergenz zu markieren, so wird dennoch die Frage, ob der Primat des Papstes zum Wesen der Kirche gehört und darum notwendig ist oder eine lediglich mögliche und zweckmäßige Funktion verkörpert, bislang zwischen den Konfessionen höchst kontrovers diskutiert.

Daß um der Einheit der Kirche willen ein petrinisches Amt sinnvoll und durchaus evangeliumsgemäß ist, wird selbst von lutherischen Theologen immer wieder eingeräumt. Allerdings kann für sie die petrinische Funktion mehr als nur in einer einzigen, allein gültigen Form ausgeübt werden, also nicht ausschließlich vom Papst. Das Petrusamt dient „der Förderung oder Bewahrung des Einsseins der Kirche durch Symbolisierung der Einheit und durch Erleichterung der Kommunikation, gegenseitiger Unterstützung oder Korrektur und durch Zusammenarbeit in der Sendung der Kirche", wobei diese Funktion grundsätzlich „*von einer Person, einem Amtsträger oder einer Ortskirche im Blick auf die Kirche als ganze*" [18] ausgeübt werden kann.

Damit kommt neben der „ius-divinum"-Problematik ein weiterer Problemkreis in den Blick, der gleichfalls das geschichtlich gewordene Papsttum betrifft: Ist es wirklich die einzige konkrete Form des Petrusamtes? Welche Ausprägung des Papstamtes innerhalb der zweitausendjährigen Kirchengeschichte ist maßgebend? Auch hier fällt die Antwort nicht leicht, da zum einen die Bilder, die im NT dem Apostel Petrus zugedacht werden, entwicklungsoffen sind und daher das spätere Papsttum nicht eindeutig beinhalten. Zum andern ist „das päpstliche Amt ... mit dem Anspruch auf summa potestas und infallibilitas eine relativ späte kirchengeschichtliche Erscheinung" [19]. Die Prärogativen des Jurisdiktionsprimats und der Lehrunfehlbarkeit wurden erst auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1870) definitiv festgeschrieben und doch wird die extreme Papaltheorie des Ersten Vatikanums zum „Wesentliche(n)" [20] des Papsttums gezählt. Primats- und Unfehlbarkeitsdogma stoßen aber auf evangelischer wie auch orthodoxer Seite auf heftige Kritik; sie verunmöglichen grundsätzlich ein universales Amt der Einheit durch den Papst.

Jurisdiktionsprimat und Communio-Ekklesiologie

In der ökumenischen Diskussion zeichnet sich eine gewisse Offenheit für einen universalkirchlichen Petrusdienst ab, was freilich die Akzeptanz der zwei Papstdogmen keineswegs einschließt. So hängt die Frage, ob das Papsttum von nicht römisch-katholischen Kirchen als gesamtkirchlicher Einheitsdienst begriffen und akzeptiert werden kann, mit davon ab, ob es gelingt, die geschichtliche Gestalt des Papsttums „durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums" unterzuordnen[21]. Römisch-katholischerseits bedeutet dies, das Papsttum im Geist konziliarer Ekklesiologie zu erneuern. Bestimmend für die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums ist der Communio-Gedanke, aus welchem sich die Prinzipien der legitimen Vielfalt, der Kollegialität, der Konziliarität sowie der Subsidiarität ableiten[22].

Die Communio-Ekklesiologie besagt, daß die Kirche „in und aus" Teilkirchen auferbaut wird (LG 23), welche „zur Fülle in Einheit zusammenwirken" (LG 13) sollen, was eine Einheit in legitimer Verschiedenheit, eine „katholische" Einheit und keine Uniformität begründet. Da die Einheit der Kirche letztlich allem menschlichen Tun vorausliegt und von Menschen weder gestiftet noch zerstört werden kann, vermag sie auch vom Papst nicht jurisdiktionell verordnet, sondern nur dadurch gefördert zu werden, daß die Teilkirchen im Glauben gestärkt werden und für ihre Treue zum apostolischen Ursprung Sorge getragen wird. Weil ferner die Gesamtkirche nicht über den Partikularkirchen steht, darum hat sich der päpstliche Primat in seinem Dienst an der Einheit der Teilkirchen bzw. deren Einigung in der Koinonia der Universalkirche allein auf das „Notwendige" zu beschränken und darüber hinaus die „verschiedenen Einrichtungen und Lebensäußerungen" der Lokal- bzw. Schwesterkirchen zu respektieren (UR 18).

Mit dem Prinzip der Katholizität korrespondiert das der bischöflichen Kollegialität: Die Bischöfe sind nicht Stellvertreter des Römischen Bischofs, sondern erhalten ihre Vollmacht unmittelbar von Jesus Christus selbst und leiten darum relativ eigenständig und unmittelbar ihre Teilkirchen, die im Verbund mit der Gesamtkirche je für sich Leib Christi, Kirche sind (CD 11). Die Gesamtkirche wird somit „vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet" (LG 8), so daß die höchste Vollmacht in der Kirche sowohl dem Bischofskollegium als auch dem päpstlichen Primat zukommt (LG 21ff.). Weil beide Formen der einen obersten Gewalt zu Jesus Christus gleich unmittelbar sind, sind sie wechselseitig aufeinander verwiesen und ist die Kirche sowohl episkopal, kollegial als auch papal verfaßt: Da es nur ein Subjekt höchster kirchlicher Vollmacht gibt, hört der Papst selbst dann, wenn er für sich („seorsim") von der obersten Leitungsgewalt Gebrauch macht, nicht auf, Haupt des Bischofskollegiums zu sein, wie umgekehrt der Episkopat nicht ohne sein primatiales Haupt vollmächtig zu handeln vermag. Für dieses Kollegialitätsprinzip Sorge zu tragen, fällt insbesondere dem

Papst zu, da er seinen Integrationsdienst nur unter Mitwirkung („synergeia") des Episkopats und dessen Jurisdiktion auszuüben vermag: „Nackte Vollmacht kann und darf in der Kirche nur der äußerste Grenzfall sein." [23]

Mit dem Prinzip der Kollegialität korrespondiert das der Konziliarität: Mit der Rezeption der Communio-Theologie hat das Zweite Vatikanum nicht nur das Bischofsamt aufgewertet, sondern zugleich auch die kollegiale Verantwortungsstruktur der Kirche und deren konziliar-synodalen Charakter wiederentdeckt, was sich vor allem in der Betonung nationaler Bischofskonferenzen bzw. Bischofssynoden niederschlägt (LG 23; CD 38). Weil sich in diesen synodalen Zwischeninstanzen die episkopale Vollmacht auf kollegiale Weise zum Ausdruck bringt, ist ihnen eine theologische Bedeutung zu eigen und müßte ihnen im Grund auch eine wirkliche Entscheidungskompetenz zugebilligt werden. Demnach ist die Kirche triadisch strukturiert (Einzelbischof, Bischofsverbände, Universalkirche mit Papst). Dies hat das primatiale Haupt der Kirche immer wieder neu transparent zu machen, möchte er dem primatial-kollegialen Charakter kirchlicher Vollmacht gerecht werden.

Zur Kirche als Communio gehört ferner das der Soziallehre entnommene Prinzip der Subsidiarität, wonach jede kleinere Einheit kirchlichen Lebens ihre Aufgaben selbst erfüllen soll, soweit sie dazu fähig ist. Demnach soll das petrinisch/primatiale Amt in die Abläufe kleinerer kirchlicher Einheiten nur dann eingreifen, wenn diese an ihre Grenzen stoßen und für die Einheit der Kirche notwendige Aufgaben nicht mehr zu leisten vermögen. Dieses Subsidiaritätsprinzip trägt unter anderem der Subjekthaftigkeit und Freiheit aller Getauften Rechnung, der Eigenständigkeit der Teilkirchen wie auch dem theologischen Gewicht nationaler Bischofskonferenzen.

Katholizität, Kollegialität bzw. Konziliarität und Subsidiarität sind Prinzipien, welche aus dem Wesen einer kommunial verfaßten Kirche erwachsen und mit denen die Vollmachten päpstlicher Amtsführung zu korrespondieren haben, ist doch der Papst wesensmäßig an jene Bedingungen gebunden, die durch die communialen Kirchenstrukturen vorgegeben sind. Sie hat er zu schützen und immer wieder neu manifest werden zu lassen. Um die Befürchtung nicht römisch-katholischer Kirchen vor einem „absolutistischen", nicht-evangeliumsgemäßen Jurisdiktionsprimat zu zerstreuen, wäre es notwendig, daß die communialen Prinzipien, die dem in der Koinonia stehenden Papstamt inhärent sind, den Primat nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich binden. Das Papstamt müßte auf rechtswirksame Weise mit Hilfe des Kollegialitätsprinzips in das communiale Gefüge der Kirche reintegriert werden: Der papalen Autorität muß die kollegiale als selbständiges Korrektiv gegenüberstellt werden. Primat und episkopale Kollegialität haben sich wechselseitig zu bedingen bzw. freizugeben.

Wird der Jurisdiktionsprimat in die kollegialen, synodalen und subsidiären Verantwortungsstrukturen verpflichtend eingebunden, dann erfährt das Papsttum eine „theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung" [24] gemäß einer Communio-/Koinonia-Ekklesiologie, wie sie heute für die Ökumene von entschei-

dender Bedeutung ist. Es würde als Petrusamt der Einheit der Gesamtkirche im Sinn einer communialen Gemeinschaft aller Kirchen in versöhnter Verschiedenheit dienen. Dominiert darüber hinaus die pastorale Funktion des Papsttums über die Amtsvollmachten, so könnte aus dem päpstlichen Primat tatsächlich ein ökumenischer, pastoraler Dienstprimat werden, ein interkonfessionell anerkanntes Dienst- und Wächteramt für das Bleiben der Kirche in Glaube und Liebe.

Infallibilität und kollegiale bzw. mehrgliedrige Lehrverantwortung

Die Konfessionen eint die Überzeugung, daß der Kirche Jesu Christi eine Unzerstörbarkeit verheißen ist, näherhin eine Irrtumsfreiheit im Glauben. Doch auf welche Weise wird diese konkret? Ein universales Lehramt wird von den anderen Konfessionskirchen nicht generell ausgeschlossen. Als Sprecheramt der Christenheit hätte der Pastoralprimat auch für die Verkündigung der Kirche Verantwortung zu tragen; gegebenenfalls obliegt ihm, eine Neuformulierung der Lehre vorzunehmen bzw. „im Namen der Kirche (verbindlich zu) sprechen“[25]. Das kann nach lutherischer Auffassung aber nicht ohne das Kriterium kirchlicher Rezeption erfolgen, d.h. ohne die Gesamtverantwortung aller Getauften.

Das Dogma päpstlicher Infallibilität unterliegt zwar engeren Kriterien als das der universalen Jurisdiktion. Dennoch aber wäre es auch hier erforderlich, die „ex sese“-Formulierung von 1870 im Geist des Zweiten Vatikanums authentisch fortzuschreiben. Weil es das gesamte Volk Gottes ist, das den „heiligen Schatz des Wortes Gottes“ in seiner Reinheit bewahrt (DV 10), müßte der Lehrprimat rechtskräftig in den Glauben der Kirche als dem Subjekt der Unfehlbarkeit eingebunden, d.h. in konziliar-synodale Verantwortungsstrukturen integriert werden. Insofern der päpstliche Lehrprimat an den „sensus fidei“ der Gläubigen und deren Infallibilität im Glauben (LG 12) rückgebunden ist, wäre die primatiale Lehrautorität enger mit dem freilich nicht ganz einfachen Phänomen der Rezeption zu vermitteln, was dem Anliegen nicht römisch-katholischer Kirchen Rechnung tragen würde. Die Gläubigen müssen in den päpstlichen Lehrentscheidungen ihren eigenen apostolischen Glauben wiedererkennen können, ohne hierbei freilich zu verkennen, daß die Wahrheit im Evangelium und nicht im Konsens gründet, so wie auch der päpstliche Lehrprimat unter dem Primat des Wortes Gottes steht (DV 10).

In den ökumenischen Gesprächen fällt auf, daß die Frage nach der päpstlichen Unfehlbarkeit unterschiedliche Schwierigkeiten bereitet. Zwar lehnen es reformatorische Theologen ebenso wie anglikanische ab, den Wirkungsbereich des Heiligen Geistes bzw. die Lehrunfehlbarkeit an eine bestimmte Institution bzw. Person zu binden und bauen in bezug auf die Bewahrung der apostolischen Wahrheit stattdessen auf die Autorität des Wortes Gottes, die im Wort und Sakrament sichtbar wird. Doch während der ökumenische Dialog in den USA abschließend feststellt, daß

aufgrund der Konvergenzen eine genaue Bestimmung der Lehrdifferenzen in der Frage der Unfehlbarkeit schwierig sei, sind demgegenüber im anglikanisch/römisch-katholischen Gespräch die noch offenen Fragen weniger im Bereich päpstlicher Jurisdiktion als vielmehr gerade in dem der Unfehlbarkeit angesiedelt. Übereinstimmung herrscht dagegen im Wunsch nach praktischen Schritten, nach einer „lehramtliche(n) Gegenseitigkeit“[26]: gegenseitiges Akzeptieren in der Verkündigung des Evangeliums bzw. Aufeinanderhören bei der Lehrformulierung.

Im Zeitalter des Ökumenismus kann keine Kirche in ihrem Lehren das Zeugnis anderer Kirchen übergehen. So kommt es nicht nur darauf an, die Frage eines gemeinsamen kirchlichen Lehramtes ökumenisch weiterzuverfolgen, sondern schon jetzt die apostolische Botschaft dort, wo es möglich ist, gemeinsam zu bezeugen und darüber hinaus nach weiteren Formen und Methoden verbindlichen ökumenischen Lehrens zu suchen. Auf diese Weise würde der Öffentlichkeit verdeutlicht, wie nahe sich die Kirchen bereits gekommen sind und wie ernst sie die Ökumene um der Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses willen nehmen.

Lateinisches Patriarchat und universalkirchlicher Einheitsdienst

Die gegenwärtige evangelische Theologie hält heute an Luthers Papstkritik, die einst im „Antichrist“-Verdikt gipfelte, nicht mehr fest – im Gegenteil: Sie wird bedauert und zurückgenommen. Dennoch aber bleibt die Erinnerung an die Unterdrückung der Wahrheit und der Freiheit des Evangeliums durch das Papsttum im 16. Jahrhundert lebendig, was die ökumenische Diskussion um das Papstamt emotional belastet. Nichtsdestoweniger beginnt auch in den Kirchen reformatorischer Tradition ein Nachdenken über das Erfordernis eines universalen Einheitsdienstes in der Kirche bzw. über „die Bedeutung personaler Verantwortung für die Gemeinschaft und Einheit der Kirche“[27]. Es ist eine wachsende Gesprächsbereitschaft über ein der universalen Einheit und Sendung der Kirche dienendes Amt beobachtbar. Denn „die nichtrömischen Kirchen (haben) bisher kein überzeugendes Modell vorgelebt, wie die Einheit der Kirche sichtbare Gestalt gewinnen könnte“[28].

Umgekehrt wächst auch römisch-katholischerseits das Bewußtsein für die „Notwendigkeit eines differenzierten Verständnisses des Papsttums innerhalb der universalen Kirche“[29]. Die Papaltheorie des Ersten Vatikanums muß neu überdacht werden, schon allein deshalb, weil sich aufgrund der geschichtlich unterschiedlichen Konkretisierungen des Papstamtes mehr als nur eine Rechtsgestalt anbietet. Das Konzil sah das Papstamt unter einem rein juridischen Aspekt und sprach ihm folgerichtig weitreichende juridische Prärogativen zu, ohne freilich die episkopale Verantwortung gänzlich zu negieren. Wird diese juridische Sichtweise mit der konziliaren Communio-Ekklesiologie verbindlich vermittelt, so ändert dies aber nichts an dem Umstand, daß die Papaltheorie des Ersten Vatikanums für die reformatori-

schen wie auch orthodoxen Kirchen inakzeptabel ist. Sie machen ihr eigenes Kirchesein nicht nur von keiner päpstlichen Kirchenverfassung abhängig, sondern lehnen die rechtliche Form des heutigen Papsttums grundsätzlich ab. Nur wenn diese Amtsstruktur nicht als für alle verpflichtend erachtet, d.h. wenn anderen Kirchen die Freiheit zugestanden wird, diese Amtsstruktur als eine mögliche Form kirchlicher Struktur zu verstehen, wird es möglich sein, in der Frage nach dem Papstamt als einem Dienstamt an der Einheit der Kirche ökumenisch voranzuschreiten.

Schon vor 20 Jahren erwog Kardinal Joseph Ratzinger, den Dienst im Petrusamt vom Patriarchat der lateinischen Kirche mit dem ihm auf dem Ersten Vatikanum „iure divino" zugeschriebenen Prärogativen zu unterscheiden:

„Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde."[30]

Demnach muß die extreme Papaltheorie des Ersten Vatikanums, die in der Hierarchie der Wahrheiten eine geringe Stellung einnimmt, nicht für alle christlichen Kirchen verbindlich sein und kann eine unterschiedliche Ausübung des Papstprimats zwischen Ost und West als legitim erachtet werden. Diese Differenzierung bedeutet, zwischen den verschiedenen Ämtern, welche der Bischof von Rom als Kirchen- und Staatsoberhaupt in Personalunion ausübt, deutlich zu trennen und ihre Kompetenzen zu entflechten.

Den gesamtkirchlichen Einheitsdienst vom Patriarchat des lateinischen Westens zu unterscheiden bedeutet, die universalkirchliche Perspektive römisch-katholischer Ekklesiologie nicht auf die Gesamtkirche anzuwenden, sondern auch der altkirchlichen, bis heute in der Orthodoxie erhaltenen Patriarchalstruktur im Rahmen des Petrusdienstes zu ihrem Recht zu verhelfen. Ortskirchen-Modell und Schwesterkirchen-Modell müssen miteinander versöhnt werden, was nur gelingen kann, wenn die Papaltheorie des Ersten Vatikanums nicht für alle als verbindlich erklärt wird[31]. Die monarchische Struktur der römisch-katholischen Kirche kann nicht ausschließliche Bedingung von Kirchengemeinschaft sein. Soll die Patriarchalstruktur, die im ersten Jahrtausend bestimmend war und es in der Orthodoxie bis heute geblieben ist, wieder zum Tragen kommen, dann sind die Kirchen des Ostens im vollen ekklesiologischen Sinn als Schwesterkirchen der römisch-katholischen Kirche anzuerkennen. In eben diesem Sinn räumte Papst Paul VI. bei den Begegnungen mit Patriarch Athenagoras I. am 25. Juli 1967 ein, daß der Ausdruck „Schwesterkirchen" treffend die Beziehung zwischen beiden Kirchen kennzeichnet, die „während Jahrhunderten" bestand, und gebrauchte diesen Ausdruck nun wieder bewußt für beide Kirchen:

„Dieses Leben von Schwesterkirchen haben wir jahrhundertelang gelebt und miteinander die Ökumenischen Konzilien gefeiert, die das Glaubensgut gegen jede Veränderung verteidigten. Nun schenkt uns nach langen Meinungsverschiedenheiten und Zwistigkeiten Gott die Gnade, daß unsere Kirchen sich wiederum als Schwesterkirchen erkennen trotz der Schwierigkeiten, die in früheren Zeiten zwischen uns entstanden sind."[32]

Wie sehr die Überlegungen auf nicht römisch-katholischer Seite in die Richtung eines Systems der Autokephalie hin zu einer Koinonia von Schwesterkirchen gehen, verdeutlichte die gemischte theologische Kommission auf ihrer fünften Vollversammlung:

„Unter dieser Blickrichtung auf die Gemeinschaft der Ortskirchen könnte das Thema des Primats im Gesamt der Kirche und vor allem das des Primats des Bischofs von Rom angegangen werden." [33]

Im Evangelischen Erwachsenenkatechismus wird ebenfalls die Primatsfrage im Kontext des Schwesterkirchen-Modells zur Sprache gebracht:

„Auch für die lutherische Kirche, wie für andere Schwesterkirchen im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, schließt die Hoffnung auf volle Gemeinschaft die Hoffnung auf ein Papsttum unter dem Evangelium, im Rahmen der Erneuerung aller unserer Kirchen, ein." [34]

Nicht zuletzt wird auch im jüngsten Dokument der katholisch-evangelischen Ökumene die Primatsfrage mit der „Gestalt der Kirche als *communio* von Schwesterkirchen (LG 23)" [35] in Verbindung gebracht; der Petrusdienst wird als Dienst an „der Einheit der Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften" [36] verstanden. Tatsächlich ist es sowohl auf orthodoxer wie auch auf evangelischer Seite keineswegs abwegig, den Bischof von Rom als universalen Repräsentanten und Sprecher der Christenheit und sein Amt als Pastoralprimat der Christenheit zu akzeptieren, sofern eine universalkirchliche Koinonia von Schwesterkirchen im Hintergrund steht, d.h. die verschiedenen Kirchen als in der Würde gleich geachtet werden und der Bischof von Rom den Ehrenvorsitz einnimmt, also als Erster der Ehre nach den Vorsitz der Liebe ausübt. Er hätte dann der Gesamtkirche so vorzustehen, daß analog zur altkirchlichen Patriarchalstuktur die Schwesterkirchen ihre Identität und kanonische Autonomie nicht verlieren, sondern ganz im Gegenteil ihre rechtmäßige Verschiedenheit geschützt sowie ihre Treue zur apostolischen Lehre und zueinander gefördert wird. Ein solcher Ehrenprimat, den auch Luther nicht grundsätzlich ausgeschlossen hat, wird ohne eine rechtswirksame Vollmacht seinen Dienst an der Einheit der Kirche kaum wirksam ausüben können. Doch: „Welche Strukturelemente sind in der Kirche nach dem Evangelium für das Amt erforderlich, das der Einheit der empirischen Kirche dient?" [37] Diese Frage ist noch offen.

Die Zustimmung reformatorischer und orthodoxer Kirchen zu einem vom Papsttum auszuübenden universalkirchlichen Einheitsdienst hängt ferner „davon ab ..., ob es Rom gelingt, das Papsttum als einen Dienst an der Einheit und als Zeichen der Einheit überzeugend darzustellen" [38]. Mehr als je zuvor ist also der pastorale Charakter des Papstamtes zu betonen, so wie dies Johannes Paul II. (wie keiner seiner Vorgänger) getan hat. Er sah den apostolischen Auftrag des Petrusdienstes als „ein(en) Dienst der Barmherzigkeit, geboren aus dem Barmherzigkeitsakt Chri-

sti“ [39] an. Gerade sein Pontifikat ließ erkennen, daß die moralische Kompetenz des Papsttums in dem Maß wächst, wie sein juridischer Einfluß in den Hintergrund tritt bzw. seine Akzeptanz selbst auf evangelischer Seite in dem Maß steigt, als „der Dienst des Papstes an der Einheit in Beziehung zu den lutherischen Kirchen mehr pastoraler als juridischer Art“ [40] ist. Mit seinen mahnenden Worten gegen den Irakkrieg wurde Johannes Paul II. beispielsweise über die Grenzen der römisch-katholischen Kirche hinaus als Sprecher der Christenheit anerkannt und gewürdigt.

Ausblick: Papsttum als Chance

Der Überblick über die Ökumenediskussion in der Primatsfrage ließ deutlich werden, daß in einigen jüngsten ökumenischen Dialogen eine so weitreichende Annäherung erzielt wurde, wie sie, gemessen an der extremen Papaltheorie des Ersten Vatikanums, niemand zu erhoffen vermochte. Allerdings sind auch die noch bestehenden Kontroversen unübersehbar, die insbesondere die päpstlichen Vollmachten betreffen. Weil hier eben nicht nur theologische, sondern auch emotionale Bedenken auszuräumen sind, kommt es neben allen ökumenischen Bemühungen nicht zuletzt auf eine Praxis an, die alte Ängste zerstreut und neue Sympathien weckt, wie dies seit dem Pontifikat von Papst Johannes XXIII. in wachsendem Maß der Fall war. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an die zahlreichen Pastoralreisen Johannes Pauls II., auf denen er zu Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung aufrief, an die gegenseitigen Besuche zwischen Ost und West oder an die Gebetstreffen in Assisi, an denen nicht nur orientalische Kirchen, sondern auch Vertreter anderer Religionen teilnahmen.

Insofern das Stichwort „Koinonia“ einer künftigen sichtbaren Kircheneinheit die Richtung weist, bietet sich ein petrinisch/päpstliches Amt an, das die universale Einheit symbolisiert, sie wirkungsvoll fördert, ohne die legitime Verschiedenheit preiszugeben, und das dem Bleiben der Schwesterkirchen in der apostolischen Wahrheit dient. Damit korreliert die Einsicht, daß das Neue Testament in der Gestalt des Petrus einen für die Gesamtkirche wichtigen Dienst bezeugt bzw. der petrinischen Funktion von Anfang an eine wichtige ekklesiale Bedeutung zukommt. Ein Grundkonsens wäre somit zunächst in dem Bekenntnis zu suchen, daß ein ökumenischer Integrationsdienst bzw. ein letztverbindlicher Zeuge und Garant der Einheit der gesamten Kirche in der Liebe und ihres Bleibens in der Glaubenswahrheit eine Antwort auf die pneumatologische Anleitung der Kirche ist, auf die eine universalkirchliche Einheitsstruktur nicht zu verzichten vermag.

Tatsächlich beginnt die evangelische Theologie den Einheits- und Gemeinschaftsdienst des Papsttums an der Einheit der Kirchen neu zu würdigen, ohne freilich einzuräumen, daß dieses Amt wesenskonstitutiv zur Kirche Jesu Christi gehört, wohl aber, daß es „dem Wesen und Auftrag der Kirche“ entspricht und „grundsätzlich als

sachentsprechend anzusehen"[41] ist. Wenn es der Kircheneinheit dient, dann ist es „wahrlich keine Sache der bloßen Zweckmäßigkeit oder Wünschbarkeit"[42] – das kommt einem „ius-divinum"-Verständnis sehr nahe, abgesehen davon, daß bei der theologischen Qualifikation der Institution des Papsttums die traditionelle Kategorie des „iure divino" ohnehin nicht mehr greift. Betonen außerdem lutherische Theologen die kollegiale und synodale Verantwortung und bestreiten, daß das Petrusamt in seinem Kern im Papsttum verwirklicht ist, so wird doch auch eingeräumt, daß die Alte Kirche das Petrusamt in der Kirche Roms verwirklicht sah und es darum naheliegt, die petrinische Funktion dem Bischof von Rom zuzusprechen, zumal der Einheitsdienst nach römisch-katholischem Verständnis die originäre Aufgabe des Papstamtes ist. Die Auseinandersetzung um die geschichtliche Gestalt des Papsttums, einschließlich der Lehrentscheidungen des Ersten Vatikanums könnte darüber hinaus im einzelnen offen bleiben. Freilich müßte den Einwänden nicht römisch-katholischer Kirchen, das Papsttum gefährde die Freiheit des Evangeliums, der Kirche sowie die christliche Gewissensfreiheit, entgegengewirkt werden, indem die Papsttheologie des 19. Jahrhunderts im Geist der Communio-Ekklesiologie und des Kollegialitätsprinzips hin zu einem Pastoralprimat fortgeschrieben würde, der die Selbständigkeit der Teilkirchen nicht gefährdet, sondern deren rechtmäßige Verschiedenheit schützt sowie ihre Treue zur apostolischen Lehre und zueinander fördert.

Ausreichend wäre eine Übereinkunft, die alle Schwesterkirchen zur „Koinonia" verpflichtet, welche sich im Petrusamt symbolisiert. Einigkeit müßte darüberhinaus in den formalen Vollmachten herrschen, welche Jurisdiktion und Lehre betreffen und die zur effektiven Ausübung dieses Amtes nötig sind, sowie in der geistlichen Ausübung dieses Dienstes. Doch bis dahin scheint es noch ein langer Weg. Solange das Papsttum ein unbewältigtes kontroverstheologisches Problem darstellt, bleibt es immer auch ein Stein des Anstoßes, was freilich nicht ausschließt, daß es mehr und mehr zu einer Hilfe auf dem Weg zur Einheit wird, was dann der Fall sei dürfte, wenn der römische Papst alle Christen im Blick hat und der Einigung der Teil- und Schwesterkirchen in der „Koinonia" der Universalkirche dient:

> „Wenn sich das Papsttum dieser Aufgabenstellung neu bewußt wird, kann es im ökumenischen Bereich eine Bedeutung erlangen, die noch gar nicht abzuschätzen ist. Es bleibt zu hoffen, daß sich Päpste im konkreten Vollzug ihres Amts faktisch als Sprecher aller Christen erweisen und als solche betrachtet werden, selbst wenn sie rechtlich noch nicht als solche anerkannt sind. Die Praxis wird hier der Rechtsordnung vorangehen müssen."[43]

Solche praktischen Schritte auf dem Weg zu einer gemeinsamen Form verbindlichen Zeugnisses könnten helfen, eine Tradition ökumenisch-verbindlichen Lehrens aufzubauen, unabhängig davon, daß die Kirchen noch nicht in jeder Hinsicht mit einer Stimme zu sprechen vermögen[44]. Ein solches lehrmäßiges Aufeinanderzugehen findet seine tiefste Begründung darin, daß die evangelischen Kirchen und die

katholische Kirche seit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" im Kern der evangelischen Wahrheit übereinstimmen und darum prinzipiell fähig sind, die Mitte des Evangeliums wieder gemeinsam auszusagen.

ANMERKUNGEN

[1] Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten u. Ansprachen April/Mai 2005 (VApSt 168, Bonn 2005) 30–36, 35f.
[2] Enzyklika „Ut unum sint" über den Einsatz der Ökumene (VApSt 121, Bonn 1995) Nr. 88–97.
[3] AAS 59 (1967) 498.
[4] Ut unum sint (A. 2) Nr. 95.
[5] Benedikt XVI., Primat ist Dienstamt u. kein Stolperstein für Ökumene, in: KNA-ÖKI 27 (5.7.2005) 2.
[6] Ebd.
[7] WA 21 a, 156 (13.3.1519).
[8] WA 6,597ff.; 614ff.
[9] WA 40, I, 181.
[10] Amt u. universale Kirche. Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat, in: Papsttum u. Petrusdienst, hg. v. H. Stirnimann u. L. Vischer (Frankfurt 1975) 91–140, Nr. 13.
[11] E. Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge (Göttingen 1983) 595.
[12] Amt u. universale Kirche (A. 10) Nr. 53.
[13] Ebd. Nr. 49; LG 18.
[14] Die Kirche: lokal u. universal. Ein von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche u. des Ökumenischen Rates der Kirchen in Auftrag gegebenes u. entgegengenommenes Studiendokument, 1990, in: DwÜ II (Paderborn 1992) 732–750, Nr. 46.
[15] SA II Art. 2, in: BSLK, 427, 7–13.
[16] SA II Art. 4, in: BSLK, 430, 5–10.
[17] SA III, in: BSLK, 463, 10–464, 4.
[18] Amt u. universale Kirche (A. 10), Nr. 4.
[19] E. Schlink, Grundfragen eines Gesprächs über das Amt der universalen kirchlichen Einheit, in: Papsttum als ökumenische Frage, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München 1979) 13–32, 300–305, 31.
[20] Ut unum sint (A. 2) Nr. 95.
[21] Bericht der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium u. die Kirche" (1972) („Malta-Bericht"), in: DwÜ, Bd. 1: 1931–1982 (Paderborn 1983) 248–271, Nr. 66.
[22] Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz u. der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Paderborn 2000) Nr. 195f.: „Ein universalkirchlicher Dienst an der Einheit und der Wahrheit der Kirche ... ist notwendigerweise eingebunden in Strukturen, in denen die *communio* Gestalt findet. Diese werden geprägt durch Konziliarität, Kollegialität und Subsidiarität." Vgl. dazu Ch. Böttigheimer, Von der ökumenischen Relevanz des Papsttums, in: IkaZ 27 (1998) 330–342.
[23] W. Kapser, Dienst an der Einheit u. Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt, hg. v. H.-J. Fischer (Köln 1993) 21–56, 30.
[24] Malta-Bericht (A. 21) Nr. 66.

[25] Autorität in der Kirche II (Windsor 1981), in: DwÜ, Bd. 1: 1931–1982 (Paderborn 1983) 177–190, Nr. 26; Lehrautorität u. Unfehlbarkeit in der Kirche: Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt u. Papsttum, hg. v. G. Gaßmann u. H. Meyer (Frankfurt 1980) 97–172, 151–162; Bericht der Gemeinsamen Kommission der Römisch-katholischen Kirche u. des Weltrats Methodistischer Kirchen, 1985 („Nairobi-Bericht"): DwÜ, Bd. 2, 507–525, Nr. 75.

[26] Lehrautorität u. Unfehlbarkeit (A. 25) Nr. 55.

[27] Communio Sanctorum (A. 22) Nr. 183.

[28] Evangelischer Erwachsenenkatechismus (Gütersloh [5]1989) 908.

[29] Amt u. universale Kirche (A. 10) 92.

[30] J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 209; ders., Anathema – Schisma. Die ekklesiologischen Folgen der Aufhebung der Anathemata, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia (Pro Oriente) (Innsbruck 1976) 110; ders., Probleme u. Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs, in: IKaZ 12 (1983), 244–259, 245f.

[31] Ch. Böttigheimer, Ökumenische Kategorie der Ekklesiologie. Der Ausdruck „Schwesterkirchen" im Spannungsfeld von Primatialität u. Synodalität, in: KNA-ÖKI Nr. 35 (31.8.2004), Thema der Woche, 1–12.

[32] Paul VI., Breve Anno ineunte (25.7.1967), in: AAS 59 (1967) 852–854, 853.

[33] Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung u. die Einheit des Volkes Gottes: Dokument der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche u. der Orthodoxen Kirche, in: DwÜ, Bd. 2, 556–567, Nr. 55.

[34] Erwachsenenkatechismus (A. 28) 908.

[35] Communio Sanctorum (A. 22) Nr. 200.

[36] Ebd. Nr. 153.

[37] Amt u. universale Kirche (A. 10) Nr. 42.

[38] Erwachsenenkatechismus (A. 28) 907.

[39] Ut unum sint (A. 2) Nr. 93.

[40] Amt u. universale Kirche (A. 10) Nr. 28.

[41] Communio Sanctorum (A. 22) Nr. 195.

[42] H. Meyer, Das Papstamt in lutherischer Sicht in: Papsttum (A. 10) 73–90, 89.

[43] P. Neuner, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen (Darmstadt 1997) 243.

[44] Ch. Böttigheimer, Einig in der Schriftauslegung – uneins in der kirchlichen Lehre? Die Schwierigkeiten des Schriftprinzips u. die ökumenische Herausforderung zum gemeinsamen verbindlichen Lehren, in: Cath (M) 58 (2004) 235–250.

Magda Motté

Literatur gegen das Vergessen

Mehr als jemals zuvor bestimmten im Jahr 2005, also 60 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, die auf dem Nationalsozialismus beruhenden Greueltaten – Krieg, Vertreibung, Zerstörung, Holocaust – die öffentliche Diskussion in Gesprächen, Essays, Literatur, Kunst, Filmen und Fernsehdokumentationen. Man ist an das jüdische Sprichwort erinnert: „Das Geheimnis der Versöhnung ist die Erinnerung."

Es scheint, als ob durch die größere Distanz zum Geschehen und das langsame Aussterben der letzten Zeitzeugen alles aufgebracht worden wäre, um die Erinnerung wachzuhalten. Doch werden der Versuch der Aufarbeitung und das Gedenken sehr unterschiedlich bewertet. Man denke nur an die Diskussionen um das Denkmal für die Opfer des Faschismus in Berlin und die Forderung der verschiedenen Gruppen nach Trennung der Opfer aus den einzelnen Lagern:

> „Es klingt wie eine Farce, doch es ist Realität. Die einzelnen Gruppen fordern je eigene Gedenkstätten im Herzen Berlins: für die ermordeten Juden, für die Sinti und Roma, für die Homosexuellen, für die Opfer der Zwangsarbeit, für die Opfer der Intoleranz, für die Opfer der Euthanasie ... Die Verfechter für ein Mahnmal ‚Für alle Opfer von Krieg und Gewalt' finden keine Zustimmung."[1]

Viele sind beunruhigt durch das Erstarken neonazistischer Parteien, ihre Propaganda, ihren Einzug durch gewählte Volksvertreter in verschiedene Landesparlamente und das Anwachsen von Ausländerhaß und Antisemitismus. Sie fürchten, daß durch Schweigen und Beschwichtigen seit Jahrzehnten eine frühe Abwehr versäumt wurde.

Es ist viel über das Schweigen der Väter nach dem Krieg geschrieben und debattiert worden. Die Gründe dafür sind verschiedener Art: Schweigen aus Scham, Betroffenheit, schlechtem Gewissen, Schmerz, Sprachlosigkeit, Desinteresse, Verdrängung. Jedoch wenn man in journalistischen, essayistischen oder akademischen Reden das Schweigen der Väter und Mütter oft kritisiert hat, so mag das für das Gespräch in den Familien, für die öffentliche Diskussion und den Geschichtsunterricht gelten – für die Darstellung in Literatur, Theater, Hörspiel und Film gilt das jedenfalls nicht. Viele Autoren haben sich seit dem „Neubeginn" 1945 in immer wieder anderer Weise zu Wort gemeldet. Aber – was bewirken sie? Und was haben sie seit Jahrtausenden bewirkt?

Literatur als Gedächtnis der Menschheit

Von jeher sieht man in der Literatur eine Quelle mythologischer Welterklärungsmodelle oder geschichtlicher Ereignisse. In ihr werden die „Erfahrungen" einzelner oder ganzer Völker mit Gott und den Göttern festgehalten, Berichte über Krieg und Frieden dokumentiert, die Taten der Helden besungen und die Untaten der Feinde als abschreckende Beispiele erzählt, die Folgen von Naturkatastrophen am Schicksal einzelner dargestellt und die Verflechtung der Menschen in Schuld und Sühne gezeigt. Mehr als historische Dokumentation gilt die Literatur als Gedächtnis der Menschheit. Was seit Jahrtausenden praktiziert wurde, wirkte auch in und nach diesem Krieg. Immer wieder hat es Phasen gegeben, in denen Autoren aller religiösen und politischen Richtungen ihre persönlichen Erfahrungen oder die Leiden der Opfer darstellten und so die Erinnerung an die Schrecken des Krieges und der Diktatur des Nationalsozialismus wachhielten.

Viele erinnern sich der sogenannten *Kahlschlag-, Trümmer- und Exil-Literatur*, zum Beispiel von Alfred Andersch, Ingeborg Bachmann, Heinrich Böll, Wolfgang Borchert, Günter Eich oder Anna Seghers. Bereits kurz nach dem Krieg bewegte viele Menschen das Schicksal der Geschwister Scholl und der Widerstandsgruppe „Die Weiße Rose", das durch den Film „Sophie Scholl – Die letzten Tage" (2005) neue Anteilnahme entfacht hat. Ende der 60er Jahre kam durch den Eichmann-Prozeß das ganze Ausmaß der Naziverbrechen einer breiten Bevölkerung zum Bewußtsein. Im Dokumentationstheater „Die Ermittlung" (1965) von Peter Weiss wurde nachgespielt, was durch die Medien bekannt geworden war. George Tabori schockierte mit seinen Stücken „Die Kannibalen" (1968), „Mutters Courage" (1978) und „Jubiläum" (1983 zum 50. Jahrestag der Machtergreifung) die Theaterwelt.

In dieser Zeit meldete sich auch die jüngere Generation (z. B. Clara Asscher-Pinkhof, Leonie Ossowski, Hans Peter Richter) zu Wort und suchte das Thema Faschismus und Judenverfolgung vor allem den Jugendlichen nahezubringen. Horst Burgers Jugendbuch „Warum warst du in der Hitlerjugend? – Vier Fragen an meinen Vater" (1976) bestimmte eine ganze Welle von *Väterbüchern*, die bis heute nicht versiegt ist, und Werke wie „Zwettl" (1973) und „Nachgetragene Liebe" (1980) von Peter Härtling, „Die Reise. Romanfragment" (1977) von Bernward Vesper, „Vaterspuren" (1979) von Sigfrid Gauch, „Der Vater eines Mörders" (1980) von Alfred Andersch und „Unscharfe Bilder" (2003) von Ulla Hahn hervorbrachte. In allen stand die Frage nach der Stellung des Vaters im Dritten Reich im Mittelpunkt. Hinzu kam ein Strom unzähliger *Erinnerungsbücher* oder Filme von Verfolgten, Betroffenen oder teilnehmenden Beobachtern, der auch bis heute nicht abgerissen ist, wie Fred Uhlmann „Der wiedergefundene Freund" (1971)[2], Fania Fénelon „Das Mädchenorchester in Auschwitz" (1980), Jorge Semprún „Was für ein schöner Sonntag!" (1981), Erich Hackl „Abschied von Sidonie" (1991), Ruth Klüger „weiter leben" (1992) oder Imre Kertész „Roman eines Schicksallosen" (1996).

Allen diesen Werken ist gemeinsam, daß sie die Greuel der Nazis und die Folgen des Kriegs aus der Perspektive unmittelbar Betroffener oder teilnehmender Beobachter thematisieren. An einer Fülle bewegender Einzelschicksale werden Verrat und Treue, Zivilcourage und Widerstand, Verfolgung und Vernichtung von Juden, Behinderten, Kommunisten, Sinti und Roma den Lesern emotional nahegebracht.

Von der Väter- zur Enkelgeneration

Erst die Novelle „Im Krebsgang" (2002) von Günter Grass löste als vielgelobter Beitrag – wohl aufgrund der Popularität des Autors – eine umfangreiche Debatte aus. Die einen lehnten das Werk als Verharmlosung deutscher Schuld ab, die anderen priesen es als einen ersten Versuch, das Schweigen über das deutsche Flüchtlingselend endlich zu brechen[3]. Doch war das Motiv *Flucht und Vertreibung* schon sehr früh Thema der literarischen Auseinandersetzung. In den Romanen von Anna Seghers „Transit" (1944), Arnold Zweig „Das Beil von Wandsbek" (1947), Bruno Apitz „Nackt unter Wölfen" (1958), Willi Fährmann „Das Jahr der Wölfe" (1962), Manfred Bieler „Der Mädchenkrieg" (1975) und schließlich noch Walter Kempowski in „Fuga furiosa" (1999), dem dritten Teil seines Echolot-Projekts, sowie Christoph Hein „Landnahme" (2004) wurde es von den verschiedenen Seiten aus beleuchtet.

Was die Novelle des Nobelpreisträgers Grass von vielen der genannten Werke unterscheidet, sind neben der kunstvollen Struktur und der distanzierten Darstellung die Vielschichtigkeit der Motive und vor allem der Bezug zu den gegenwärtigen faschistischen und neonazistischen Strömungen. Grass verknüpft das Flüchtlingsdrama auf dem von den Russen torpedierten Schiff „Gustloff" mit den brisanten Fragen nach der Unbelehrbarkeit der nachwachsenden Generation, nach dem Schweigen der Politiker zu den Ansprüchen der Vertriebenen und damit verbunden nach einem erneuten Aufflammen von Ausländerhaß und Antisemitismus. Dieses Motiv schält sich bei ihm sogar zum Haupterzählstrang heraus. Doch ist Grass auch hier nicht der erste, der eine solche Verknüpfung vornimmt. Bereits in den 80er Jahren gab es dazu lesenswerte Beiträge: von Leonie Ossowski „Voll auf der Rolle" (1984) und von Christoph Hein den Roman „Horns Ende" (1985).

Leonie Ossowski: Stern ohne Himmel – Voll auf der Rolle

Der Jugendroman „Stern ohne Himmel" von Leonie Ossowski erschien erstmals bereits 1959 in der DDR und in der ČSSR. In Westdeutschland bestand nach Auskunft der Autorin damals für das Buch kein Interesse[4]. Es schildert die Wirren in den letzten Kriegstagen im April 1945 in einer ostdeutschen Kleinstadt, die von

Flüchtlingstrecks aus den Ostgebieten überflutet wird und deren Bewohner von der heranrückenden Roten Armee in Angst versetzt werden. Eine Gruppe Alumnatsschüler (vier Jungen zwischen zehn und 16 Jahren) und ein Mädchen haben im Keller eines zerbombten Hauses ein Nahrungsmitteldepot gefunden. Täglich gehen sie hin, um sich an Wurst, Speck, eingemachten Früchten usw. satt zu essen. Eines Tages entdecken sie dort den Judenjungen Abiram, der beim Transport aus einem Konzentrationslager entfliehen konnte und sich hier versteckt hält: „Der Flüchtling wird zum Prüfstein – nicht nur für die Jungen, ebenso für die Lehrer."[5] Sie stehen vor der Entscheidung, ihn anzuzeigen, wie sich dies für treue Hitlerjungen geziemt, oder ihn laufen zu lassen oder weiter zu verstecken. Teils gedrängt durch die sich überstürzenden politischen Ereignisse, teils aus Überzeugung helfen vier der jungen Leute dem gehetzten Judenjungen, während einer in Erfüllung seiner Pflicht als Hitlerjunge alles daransetzt, ihn anzuzeigen. Im Kugelhagel wird dieser tödlich getroffen. Abiram jedoch wird gerettet, weil die anderen sich für ihn einsetzen und schließlich der Einmarsch der Russen die Naziherrschaft in dieser Stadt beendet.

Die Geschichte – ganz in auktorialer Erzählhaltung mit vielen Dialogen verfaßt – zeigt somit einen kleinen, aber vielsagenden Ausschnitt aus der deutschen Geschichte: Was geschieht, wenn der Faschismus – jahrelang eingebleut – plötzlich auf die Realität stößt? Während sich die Erwachsenen in Schweigen hüllen oder nur reagieren, handeln die „Kinder": Sie stöbern auf, verhören, denunzieren bzw. verstecken. Sie sind keine Helden; aber die nationalsozialistische Erziehung hat in ihnen den Instinkt für gesunde Reaktionen und das Empfinden für Menschenwürde noch nicht erstickt.

1984 sah sich Ossowski vor neue Probleme gestellt. Vorausgegangen war 1981/82 der Spielversuch von „Stern ohne Himmel" an einer Hamburger Schule. Die Theater-AG einer neunten Klasse hatte Mühe, sich in die historisch bedingte Konfliktsituation der NS-Zeit und des Kriegsendes hineinzufinden. Judenverfolgung und Faschismus waren der Theatergruppe aus verschiedenen Zusammenhängen ein Begriff, aber auch nur *ein Begriff* ohne Übertragbarkeit. Dazu kam – wie heute immer noch aktuell – eine bei Jugendlichen allgemein verbreitete Abwehrhaltung zum Thema Drittes Reich und Faschismus:

> „Einmal muß doch Schluß damit sein. Was haben wir mit der ganzen Nazivergangenheit zu tun? ... damals waren wir doch noch gar nicht auf der Welt!"[6]

Dieser Problematik hat Ossowski ihr Stück „Voll auf der Rolle"[7] gewidmet. Hier geht es um Schüler einer Theater-AG, die den Roman „Stern ohne Himmel" spielen wollen und sich nur schwer in die Zeit und die Rollen einfinden können. Durch Umbesetzung der Rollen, die des Juden Abiram mit Metin, einem Türken, die des Hitlerjungen Willi mit Wolle, einem Sympathisanten der neonazistischen Szene, entdecken sie die Ähnlichkeit der Spielvorlage mit ihrer Situation. Dem Idealismus der Gruppe, Metin aus einem aktuellen Konflikt zu retten, steht Wolle gegenüber,

der mit Sprüchen wie „Der Türke soll den Juden spielen, der ist doch voll auf der Rolle“ und „Die Juden haben's nämlich schon hinter sich ... die Vertreibung aus'm Paradies“ (9) die gefährliche Entwicklung der Ausländerfeindlichkeit vorantreibt und Metin in tödliche Gefahr bringt.

Das Stück zeigt, wie Schüler, die sich für die Behandlung des Nationalsozialismus überhaupt nicht interessieren, durch die Entdeckung von Bezügen zu ihrer eigenen Situation durchaus Interesse an Geschichte entwickeln und darüber hinaus zu neuen Handlungsmöglichkeiten für sich selbst gelangen können:

„Vergangenheit und Gegenwart, Wirklichkeit und reproduzierte Wirklichkeit sind in diesem Stück ineinander montiert; sie spiegeln und kommentieren einander, die Proben werden zu Bewährungsproben, das Spiel zum Beispiel.“ [8]

Christoph Hein: Horns Ende

Auch Christoph Hein zeigt in seinem Roman „Horns Ende“ an einem Fall aus den 50er Jahren, den er mit Vorgängen aus der Zeit zwischen 1933 und 1945 in Beziehung setzt, wie faschistisches Gedankengut – unabhängig von der Gesellschaftsform – nach wie vor das Verhalten von Menschen bestimmt und welch tödliche Folgen dies hat. Darüber hinaus führt er vor, wie die Beteiligten 30 Jahre später mit den Taten umgehen, wenn er in Rückblenden aus der Perspektive von fünf Zeitzeugen (Thomas, Dr. Spodek, Gertrude Fischlinger, Kruschkatz, Marlene) den Fall Horn aufrollt[9].

Horn, der Direktor des Museums von Bad Guldenberg, einer Kleinstadt in der DDR, hat Selbstmord begangen. Was ihn dazu getrieben hat, wird nicht eindeutig erzählt, sondern muß vom Leser aus vielerlei Andeutungen in den Gedächtnisprotokollen der Zeugen erschlossen werden. Danach war Horn aus der Partei ausgeschlossen und nach Guldenberg strafversetzt worden, weil er sich – nach Auskunft des linientreuen Bürgermeisters Kruschkatz – „der Entwicklung, der Geschichte und dem Lauf der Zeit verweigerte“ [10]. Auch habe er an seiner neuen Wirkungsstätte versucht, unter dem Deckmantel archäologischer Forschungen die Bürger auf Fehlentscheidungen in der historischen Entwicklung der Gesellschaft hinzuweisen. Das ist für einzelne, zum Beispiel Horns Stellvertreter Brongel und den karrierebeflissenen Stadtsekretär Bachhofen, Grund genug, ihn zu denunzieren und ihm ein neuerliches Verfahren anzuhängen. Den weiteren Schikanen entzieht sich Horn durch den Freitod: „Man kann nicht immer nur fortlaufen“ (97), und atmen kann er in einer solchen Atmosphäre auch nicht mehr (der Strick um den Hals spricht eine deutliche Sprache).

Die Bürger von Bad Guldenberg sehen dem Geschehen ungerührt zu. Menschen wie Horn sind den Bewohnern der Kleinstadt fremd und unbequem. Ähnlich

störend empfinden sie auch die Zigeuner. Seit etlichen Jahren kampieren diese „verbotenerweise" wieder regelmäßig auf der Bleicherwiese. Im Herbst verlassen sie stets die Stadt und endgültig nach Horns Tod.

In diese Geschichte von Horns Verfolgung und Tod wird eine andere eingeflochten. Was Horn in den 50er Jahren widerfährt, ist das Spiegelbild dessen, was dem Maler Gohl, seiner Frau Gudrun und Marlene, deren schwachsinniger Tochter, von den Nationalsozialisten angetan worden war. Auch damals führte eine anonyme Anzeige zur Entdeckung und zum Abtransport des geistig behinderten Mädchens durch die Hitlerschergen. Auch damals sah eine ganze Stadt zu und schwieg. Wie sich aber bald herausstellte – erst über Gerüchte, dann durch Augenschein –, war die junge Mutter für die Tochter in die Vernichtungsanstalt gegangen und dort umgekommen.

Der Roman „Horns Ende" entlarvt die Verlogenheit des gesellschaftlichen Gefüges, die unter der Oberfläche bürgerlicher Wohlanständigkeit schwelt, und zeigt die Feindseligkeit der Bürger Außenseitern (dem Maler Gohl, seiner Tochter, den Zigeunern und Horn) gegenüber[11]. Daneben trägt das Verhalten einzelner Figuren unverkennbar faschistische Züge, so daß Dr. Spodeck ein vernichtende Urteil über die Stadt fällt:

„Ich habe in dieser Stadt gelebt, als die Braunhemden in ihr Hof hielten und umjubelt wurden. Ich habe gesehen, wie sich diese Stadt dem alltäglichen Verbrechen öffnete, bereit und willig; und der Heißhunger auf Verrat und Bestialität offenbarte den lange brach gelegenen Blutdurst. Die Denunzianten und Mörder kamen nicht von irgendwo, um dieser Stadt das Gesetz ihres Todes und der Verachtung aufzuzwingen, sie hatten mit uns gelebt, waren Bürger dieses verträumten, sanften Provinzfleckens gewesen, sie sind aus unseren Wohnungen hervorgekrochen, unter unserer Haut" (134).

Obwohl nach Kriegsende das Staatswesen der DDR angeblich von allen faschistischen Elementen gesäubert wurde, ist die Atmosphäre ebenso faschistoid wie früher. Mit Horns Verfolgung, die in seinem Selbstmord endet, wird dieser alltägliche Faschismus offenkundig. Das gärende Geschwür ist aufgebrochen, die Luft verpestet, und die Sinti mit ihren wahrsagerischen Fähigkeiten erspüren den wieder aufkommenden Ungeist und meiden diese Stadt. Wie ein Tenor durchzieht den Roman die Auffassung von der heilenden Kraft der Erinnerung. Fast alle Erzähler des Romans besinnen sich auf ihre Verantwortung an den Geschehnissen und bringen sie mit den Begriffen Sünde, Gewissen, Beichte, Gericht, Gott in Zusammenhang.

Dem jungen Thomas kommt die Aufgabe des redigierenden Chronisten zu. Dazu ist er auf mehrfache Weise legitimiert. Er war zur Handlungszeit ein unvoreingenommener Junge, dazu ein teilnehmender Beobachter. Während seiner Tätigkeit als jugendlicher Helfer im Museum wurde er von Horn in die Geschichtsforschung eingeführt: „Wir sind es, die dafür einzustehen haben, ob die Wahrheit oder die Lüge berichtet wird", und als „Kollege" (68) bezeichnet. Schließlich treibt den er-

wachsenen Thomas (die Stimme des toten Horn kann als die des eigenen Gewissens gedeutet werden) die Sorge um die Zukunft der Gesellschaft zur Geschichtsforschung. Da die Lebenden aus dem Geist der Toten leben, ist es unbedingt erforderlich, daß ihr Geist oder ihr Ungeist reflektiert werden, sonst überkommt letzterer das Gemeinwesen wie eine Ausgeburt der Hölle:

„Du darfst nicht vergessen, mein Junge. Wenn du mich vergißt, dann erst sterbe ich wirklich. Aber dann wird die Hölle die Toten erwecken" (59).

Der Roman zeigt auf überzeugende Weise einen Weg, wie der Mensch aus der Verflechtung des Bösen durch unermüdliches Bewußtmachen und mühevolle Aufarbeitung der Schuld herauskommen kann. Gott kann die Schuld vergeben und die Wunden heilen. Nicht Verdrängen und Vergessen, sondern Erinnerung und Vergebung werden uns retten.

Günter Grass: Im Krebsgang

Die Novelle von Günter Grass „Im Krebsgang" steht im Zusammenhang mit der Danziger Trilogie des Autors: „Die Blechtrommel", „Katz und Maus" und „Die Hundejahre". Der Stoff basiert weitgehend auf historischen Fakten. Zentrales Ereignis ist der Untergang des Flüchtlingsschiffes „Wilhelm Gustloff" am 30. Januar 1945 in der Danziger Bucht, nachdem sie von einem russischen U-Boot torpediert worden war. Mehr als 5000 Menschen, vor allem Frauen und Kinder, fanden dabei den Tod[12]. Historisch sind ferner die Namen und Lebensläufe von Wilhelm Gustloff, David Frankfurter, Alexander Marinesko sowie die Details über Männer und Frauen, die im Naziregime eine Rolle spielten: zum Beispiel Hedwig Gustloff, bis 1923 Sekretärin Hitlers, der Röhmputsch 1934, Adolf Eichmann, Leiter des Judenreferats, Robert Ley, Leiter der deutschen Arbeitsfront und andere.

Literarische Erfindungen des Autors sind die Schicksale der Pokriefkes, Tulla, Paul und Gabi, Konrad, sowie die virtuellen Begegnungen Konrads und Wolfgang Stremplins im Internet. Im Jahr 1995, 50 Jahre nach einer der schlimmsten Schiffskatastrophen der Geschichte, erhält der Journalist, Paul Pokriefke, von einem Jemand (Günter Grass) den Auftrag, die Geschichte der Gustloff und die Umstände ihres Untergangs zu beschreiben[13]. Seine Mutter und er gehören zu den wenigen Überlebenden der Katastrophe; denn er wurde exakt vor 50 Jahren, am 30. Januar 1945, auf einem der wenigen Rettungsboote in der Minute geboren, als das Schiff mit mehr als 5000 Flüchtlingen in den eisigen Fluten der Ostsee sank. So ist Paul Pokriefke als Zeitzeuge, Überlebender und Journalist/Chronist legitimiert, dieses Geschehen festzuhalten. Er recherchiert in Archiven und im Internet; denn er will die Aufgabe umfassend lösen.

Die Lebensgeschichten der einzelnen, die historischen Tatsachen und die Zeit-

abläufe werden nicht chronologisch erzählt, sondern kunstvoll miteinander verwoben. Wie ein Krebs („Krebsgang") kommt der Erzähler scheinbar nicht schnell voran, weil er immer wieder zur Seite ausschert, um nebenliegende Fakten einzusammeln und mitzunehmen. Diese komplexe Erzählstruktur hat der Erzähler bestens im Griff. Alles, was ihm an Informationen zugetragen wird oder was er im Internet entdeckt, gibt er aus seiner Perspektive unter Quellenangabe bzw. in indirekter Rede wieder. Die Vielschichtigkeit der Lebensläufe ordnet er am Strang seiner eigenen Biographie. Er ist gleichsam der Krebs auf Ziellauf. Zudem entbehrt die Erzählung nicht satirischer Elemente. So werden zum Beispiel Tullas Worte in ostpreußischem Dialekt wiedergegeben, und die Dialoge der virtuellen Partner immer wieder durch kleine satirische Anzüglichkeiten aufgelockert:

„Man hätte sie für Freunde halten können, sosehr sie bemüht blieben, ihren wechselseitigen Haß wie ein Soll abzuarbeiten. Wilhelms in den Chatroom gestellte Frage: ‚Würdest du, wenn mich der Führer ins Leben zurückriefe, abermals auf mich schießen?', beantwortete David umgehend: ‚Nein, nächstes Mal darfst du mich abknallen'" (49).

Die gesamte Dokumentation scheint nur dazu zu dienen, die Unbelehrbarkeit der Deutschen, die Unversöhnbarkeit der Gegensätze, die Unausrottbarkeit des rechtsradikalen Potentials sowie die Unfähigkeit der Politiker zu zeigen, die richtigen Entscheidungen zu treffen. Dieses Motiv ist in der gesamten Novelle stets präsent durch die Recherchen Pauls im Internet, wo sich *wilhelm* und *david* virtuell über die Geschichte des Dritten Reichs, das Weltjudentum, den Staat Israel und anderes streiten – bis zur äußersten Konsequenz eines realen Treffens in Schwerin am Stein des zerstörten Gustloff-Denkmals und der Ermordung *davids* alias Wolfgangs durch seinen Internetpartner *wilhelm* alias Konrad, dem Sohn Pauls, aus Rache für den Mord an Wilhelm Gustloff.

Diesem offenkundigen Haß steht eine noch gefährlichere verborgene Judenfeindlichkeit gegenüber. Als sich herausstellt, daß Wolfgang sich den Namen *david* nur zulegte, um die jüdische Mentalität und die Reaktionen *wilhelms* zu testen, also selbst kein Jude war, nimmt das öffentliche Interesse an dem Prozeß gegen Konrad ab. Grass läßt dessen Großmutter diesen „Betrug" treffend kommentieren:

„Na son Schwindel! Das hat main Konradchen nich wissen jekonnt, daß dieser David ain falscher Jud is. Ainer, der sich ond andere was vorjemacht hat, wenner sich bai jede Jelegenheit wien ächter Jud aufjefiehrt ond immer nur von onsre Schande jered hat ..." (182).

Dann nennt sie ihn „jemainen Liegner" und „falschen Fuffzjer" (182), bis ihr der Richter das Wort entzieht. Der Erzähler kommt zu einem vernichtenden Urteil über seine Mutter: „Sie allein ist schuldig. Die Hexe mit dem Fuchspelz um den Hals" (193). Sie hat dem Enkel die Ideen eingeblasen, sie hat ihn verführt. Ihre Rede entlarvt sie als eine unverbesserliche Judenhasserin. Hätte Konrad in *david* einen Juden erschossen, wäre sie zufrieden gewesen. Konrad selbst bleibt ungerührt und unbelehrbar:

„Das ändert nichts am Sachverhalt. Allein ich mußte entscheiden, ob die mir als David bekannte Person als Jude sprach und handelte ... Für meinen Entschluß war das nicht relevant. Ich schoß aus Prinzip" (182).

In der weiteren Begründung seiner Tat spricht er den russischen Kommandanten Marinesko von der Verantwortung für die Schiffskatastrophe frei; diese liege allein bei der deutschen Führung des Admirals Karl Dönitz, der „außer den Flüchtlingen eine Masse Militärpersonal" (192) mit eingeschifft habe. Zudem gebühre Wilhelm Gustloff endlich wieder ein Denkmal in Schwerin, da er sein Leben geopfert habe, „auf daß Deutschland endlich vom Judenjoch befreit werden konnte" (192).

Die Botschaft der Novelle liegt in der Reaktion des Gerichts, das die Reden Konrads als „Irrsinn" und „Wahnvorstellungen" (193) abtut und den Mord als „einsame Tat eines Verzweifelten" (193) beurteilt. Damit wird für den Erzähler und seinen Einsprecher deutlich, daß die maßgebenden politischen Institutionen den Neonazismus nicht ernst nehmen. So stellt er am Ende seines Berichts ernüchtert fest: „Das hört nicht auf. Nie hört das auf" (216).

Vergegenwärtigung der Vergangenheit

Nein – es hört nie auf, daß Menschen Menschen aufgrund einer Ideologie quälen, in die Enge treiben, zum Tod verurteilen, aber auch, daß Menschen Zivilcourage zeigen, der Versuchung auf Kosten anderer zu leben widerstehen, sich um der Wahrheit willen opfern. Im Jahr 2004 gab es zwei Filme, die diese Motive vor dem Hintergrund der unrühmlichen deutschen Vergangenheit in den Blick nehmen: „Sophie Scholl – Die letzten Tage" (D 2004) von Marc Rothmund und „Der neunte Tag" (D/L 2004) von Volker Schlöndorff. Der Film „Sophie Scholl" – von vielen, auch kirchlichen Zeitungen und Organen hoch gelobt[14] – ist zwar von den Personen und der Lebenssituation Jugendlichen von heute näher, aber Handlungsweise und Darstellung lassen wenig Spielraum zur Reflexion[15].

Anders der auch filmästhetisch stärkere Film „Der neunte Tag"[16]: Er zeigt exemplarisch in der Person des Abbé Henri Kremer, mit welch infernalischer Bosheit die Machthaber des Dritten Reichs ihre Gegner in die Zange nahmen. Der Film basiert auf dem authentischen Bericht „Pfarrerblock 25487" des Luxemburgischen Priesters Jean Bernard, der 1941 aufgrund seiner Kritik an Hitlers Annexion seines Landes und seines Widerspruchs zu den Rassegesetzen von der Gestapo verhaftet und nach ergebnislosen Verhören ins Konzentrationslager Dachau gebracht wurde. 1942 erhält er mit der Begründung, er dürfe zur Beerdigung seiner Mutter nach Hause fahren, zehn Tage Urlaub. In Wahrheit erhoffen sich die SS-Schergen, daß Abbé Bernard und seine Mitbrüder durch die KZ-Behandlung anderen Sinnes geworden sind und mit den Deutschen kolla-

borieren wollen. Bernard gibt aber keine Auskunft und muß ins Lager zurückkehren.

Diese wenigen Informationen bilden die Basis für Schlöndorffs Film, der keine Dokumentation von historischen Ereignissen, sondern eine fiktionale Geschichte über einen Priester in dieser Zwangslage ist. Der 93minütige Film besteht aus zehn Sequenzen. Die erste und letzte spielt im Konzentrationslager, dazwischen baut sich der Konflikt des Abbé Kremer auf: Konflikt mit der Gestapo, vertreten durch den SS-Untersturmbandführer Gebhardt, Konflikt mit seiner Kirche, Konflikt mit seinem Bruder, vor allem aber Konflikt mit sich selbst. Wie er sich auch entscheidet – er wird sich stets vor seiner Familie, seinen Mitgefangenen, seinem Gott schuldig fühlen oder in den sicheren Tod gehen. Von seinem eigenen feinen Gewissen zeugen seine Alpträume vom KZ und die Erinnerung an seine eigennützige Handlung, als er die Entdeckung von ein paar Tropfen Wasser dort nur für sich nutzen wollte. Diese Sünde quält ihn so, daß er sie seiner toten Mutter beichtet, indem er den Zettel mit seinem Bekenntnis auf dem Grab versteckt.

Der Sturmbandführer will ihn zu einem Judas machen, was in mehreren theologischen Streitgesprächen zwischen ihm und dem Abbé erörtert, vor allem aber durch Gebhardts Biographie begründet ist, der ein theologisches Studium absolvierte, Priester werden wollte, vor der Diakonenweihe aber zum „Heiland" Adolf Hitler übergetreten ist. Die kirchenpolitische Ebene wird durch die verschiedenen Priestertypen verkörpert: den in innere Emigration gegangenen Bischof, seinen opportunistischen Sekretär und den tief frommen Abbé Kremer. Besonders zu beachten ist der filmische Umgang mit den Greueltaten der SS-Schergen und ihrer Helfershelfer: Zwar werden in den KZ-Sequenzen Grausamkeiten gezeigt, aber nicht um der perfekten Darstellung brutaler Gewalt willen, sondern nur in schamhafter Kürze, um die Gewissensnot des Abbés in ihrer ganzen Härte sichtbar zu machen. Politische Ideologie und Situation in den besetzten Staaten werden durch die bekannten Parolen der SS und Gestapo vorgetragen. Keiner mehr ist frei, alle stehen unter Druck, die Verfolgten ebenso wie die Verfolger. Wenn es zum Beispiel Gebhardt nicht gelingt, mit Hilfe Kremers den Bischof zur Kollaboration mit den Deutschen zu bewegen, wird jener als Kommandant in ein östliches Konzentrationslager strafversetzt.

Doch nicht allein diese inhaltlichen Fakten machen die Qualität des Films aus, vielmehr ist es die Art und Weise, wie die Dinge begründet, verwoben und filmästhetisch umgesetzt sind. Die starke Wirkung des Films beruht auf dem ausgezeichneten Spiel der Schauspieler (besonders Ulrich Matthes als Abbé und August Diehl als Gebhardt), das sich vor allem im Mienenspiel und in der Bewegung der Augen zeigt. Zudem unterstützt die Perspektive der Kameraeinstellung deutlich die jeweilige Handlung, nicht einseitig nur die Machthaber. Besonders gelungen ist die Farbgebung. Obwohl als Farbfilm angekündigt, wirken die Bilder wie in Schwarz-Weiß gedreht. Der Atmosphäre der Situation entsprechen die Grautöne der spät-

winterlichen Jahreszeit: Februar 1942. Nur hier und da leuchtet einmal etwas Rot auf, als Zeichen für Blut und Tod in der Fahne der Nazis, als Symbol der Liebe in den Blumen auf dem Grab der Mutter. Der Film ist ganz auf Dialog aufgebaut, doch sind die Streitgespräche zwischen den Kontrahenten von einer ungeheuren Spannung, zum einen durch die präzisen, knappen Redeanteile, zum andern weil mit jedem gescheiterten Gespräch die Zeit für den Priester enger wird. Zwischentitel erinnern wie bei einer tickenden Zeitbombe an die unerbittlich verrinnende Zeit. Die Spannung wird noch dadurch gesteigert, daß verschiedene Versuche der Familie, dem Bruder zu helfen, scheitern und der Bischof, zu dem Kremer endlich vorgelassen wird, ihn nur auf sein Gewissen zurückwirft. Außerdem trägt die sorgfältig gewählte zeitgenössische Musik von Alfred Schnittke (1934–1998) viel zur Wirkung dieses kunstvoll gemachten Films bei.

„Der neunte Tag" ist ein Film, der auf vielfältige Weise interpretiert werden kann. Neben der historischen Ebene ist die religiöse immer präsent, sowohl aufgrund der zahlreichen biblischen Bezüge als auch aufgrund der pastoralen Frage nach Schuld und Gewissen, der Transfiguration biblischer Personen und des theologischen Disputs über die Rolle des Judas in der Heilsgeschichte. Wie die oben vorgestellten Bücher durch ausdrückliche Darstellung neonazistischer Umtriebe, tragen auch die Filme durch die exemplarische Darstellung zur Unterscheidung der Geister auf ihre Weise bei. Der eine Rezipient läßt sich von einem Buch gefangennehmen, der andere taucht lieber in die Welt der bewegten Bilder ein.

Aus der Geschichte lernen?

In den besprochenen Werken geht es einerseits um die immer noch brisante Frage nach der Aufarbeitung der Vorgänge im Dritten Reich, anderseits, vor allem in den Romanen, um das aktuelle Problem des Neonazismus. Voll Sorge fordern nachdenkliche Zeitgenossen mehr Aufklärung über das Unrechtsregime, denn nur so sei dem alltäglichen Faschismus und dem Neonazismus die Stirn zu bieten. Darstellungen wie im Film „Der Untergang" und in den zahlreichen Dokumentationssendungen und Erinnerungsbüchern sind sicherlich informativ und als Basis zur Aufarbeitung wichtig. Bewirken sie aber ein Umdenken?

Kann das Stichwort „erinnern" für Jugendliche und viele Erwachsene von heute überhaupt noch gelten? Zum „Erinnern" im Sinn von „aufarbeiten", „bekennen", „überwinden" – wie dies in dem Roman „Horns Ende" von Christoph Hein als Ideal dargestellt wird – sind viele gar nicht mehr in der Lage, weil sie damals noch nicht gelebt haben. Sie können nur gelerntes Faktenwissen memorieren. Daraus folgt nicht per se eine verantwortungsbewußte Handlungsweise. „Aus der Geschichte lernen", so wie man die Lösungsmethode einer mathematischen Gleichung lernt und gebraucht, ist kaum möglich. Insofern ist es problematisch, junge Men-

schen heute immer wieder mit Dokumentationen vom Holocaust zu traktieren. Sie sehen sie teils distanziert, teils gelangweilt, teils mit Abscheu oder gar interessiert wie spannende Passagen in Abenteuer-, Western- oder Science-fiction-Filmen. Im schlimmsten Fall tritt genau das Gegenteil von dem ein, was sie bewirken wollen: Die Jugendlichen proben in Opposition zu den Erwachsenen den Aufstand und sympathisieren mit den neonazistischen Ideen.

Fiktionale Literatur und Spielfilme können im Gegensatz zu dem durch die Medien vermittelten Faktenwissen etwas bewirken. Sie zeigen an Einzelschicksalen und damit aus vielfacher Perspektive, was es heißt, in einer Diktatur zu leben, die Zeichen der Zeit aufmerksam zu verfolgen, zu handeln und sich in einem Konflikt nach dem Gewissen zu entscheiden. Sie unterstützen eine sinnvolle Erziehung zu Demokratie und Menschlichkeit, die durch freundliches, verständnisvolles und gerechtes Miteinander angebahnt wird, in einer Atmosphäre, in der sich jeder angenommen und verstanden fühlt, und zwar von frühester Kindheit an. Dazu Raum und Zeit zu geben, wäre die Aufgabe aller: der Eltern, Lehrer, Seelsorger, Arbeitgeber und Politiker.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. ARD Kultur-Report, 11.1.2004: „Wie viele Mahnmale brauchen wir? – Denkmalstreit in Deutschland".

[2] Vgl. A. R. Batlogg, „... beteiligt am Attentat auf Hitler. *Hingerichtet.*" Zu einer Erzählung über ein deutsch-jüdisches Schicksal, in: Orien 61 (1997) 215–218; ders., The Making of an Englishman. Der deutsche Jude Fred Uhlman erinnert sich, in: ebd. 63 (1999) 68–72.

[3] Vgl. die Rezeptionsgeschichte in: R. Bernhardt, Günter Grass „Im Krebsgang" (Hollfeld ^{2}2003) 110–118.

[4] Hier kam es erst 1978 heraus, als zahlreiche Autoren Väter-Erinnerungs-Bücher zur Aufarbeitung der NS-Vergangenheit auf den Büchermarkt brachten: L. Ossowski, Stern ohne Himmel (Weinheim ^{7}2004).

[5] P. Härtling, in: Die Zeit, 19.8.1979.

[6] W. Gabel, Klassenfahrt, in: Ich singe gegen die Angst, hg. v. J. Pestum (Würzburg 1980) 97.

[7] L. Ossowski, Voll auf der Rolle. Ein Stück zur Ausländerfeindlichkeit (München 1984); Seitenangaben im Text. – Das Stück wurde 1984 von Wolfgang Kolneder und seinem Ensemble beim GRIPS-Theater in Berlin mit Schwung und Witz inszeniert.

[8] H. Kotschenreuther, in: Der Tagesspiegel, 22.4.1984.

[9] Dieses Muster der Rückerinnerung aus verschiedenen Perspektiven hat Hein auch wieder in seinem Roman „Landnahme" von 2004 angewandt.

[10] Ch. Hein, Horns Ende (Darmstadt 1985) 101; Seitenangaben im Text.

[11] Vgl. M. Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart (Mainz 1997) 171–177, 173.

[12] Die Angaben schwanken zwischen 5000 und 10000. – Vgl. den Film von einem der Überlebenden: Heinz Schlön „Die Gustloff-Katastrophe" (1993). Dieser kriegsbedingten Handlung steht das Verbrechen der Deutschen gegenüber, die am 3. Mai 1945 – fünf Tage vor der Kapitulation – zwei Schiffe, die „Cap Arcora" und die „Thielbeck" mit mehr als 7000 KZ-Häftlingen aus dem Konzentrationslager

Neuengamme bei Hamburg und Soldaten an Bord in der Ostsee vor Neustadt versenkten. Etwa 450 Betroffene haben die Katastrophe überlebt.

[13] Vgl. G. Kaiser, Das Floß der Medusa (1948). Zugrunde liegt ein Ereignis von 1940: Dargestellt wird das Schicksal von 13 Kindern im Rettungsboot eines torpedierten Schiffs, das sie aus dem bombardierten England nach Kanada bringen sollten; vgl. H. A. Frenzel u. E. Frenzel, Daten deutscher Dichtung. Chronologischer Abriß der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 2 (München [33]2001) 240.

[14] Der Film wurde bisher u. a. auf der Berlinale mit zwei Silbernen Bären für die beste Regie und für die beste Hauptdarstellerin, auf dem Film-Fest in München mit dem Bernhard-Wicki-Friedenspreis ausgezeichnet und ist als bester Film für den Deutschen Filmpreis nominiert worden.

[15] Zudem wurde das Thema bereits mehrfach literarisch und filmisch ausgewertet, z. B. von Percy Adlon in „Fünf letzte Tage" (1982) aus der Perspektive der Zellengenossin Else Gebel und von Michael Verhoeven in „Die Weiße Rose" (1982) mit Blick auf die gesamte Widerstandsgruppe; vgl. u. a. Thilo Wydra, Sophie Scholl – Die letzten Tage: www.br-online.de/kultur-szene/film/kino/0501/04321, 25. 1. 2005.

[16] Der Film ist bereits auf DVD zu haben. Zudem liegen inzwischen zahlreiche Besprechungen und ein Filmheft von H. Heinzelmann, hg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung/bpb (Bonn 2004) vor; vgl. auch die Rezension „Diakonia-Filmtip" von H. Heidenreich, in: Diak 36 (2005) 225–227.

Christian Kummer SJ

Evolution und Schöpfung

Zur Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie

„Kreationismus" hat nur scheinbar mit Schöpfung im theologischen Sinn zu tun. Zwar liegt ihm der theologische Fachterminus „creatio" zugrunde, aber die biblischen Grundlagen für diesen Ausdruck weisen in eine Richtung, die den Kreationismus wenig berührt. Aus dem Alten Testament sind es vor allem zwei Begriffe, bārā' und jasăr, aus denen sich der biblische Schöpfungsbegriff speist. Ersterer meint die freie, Gott allein vorbehaltene Tätigkeit, durch die Lebendiges geschaffen, Befähigung zum Leben verliehen und Anteil am Leben Gottes gegeben wird. Letzteres ist dagegen das Wort, mit dem nach Gen 2,7 die Formung des ersten Menschen aus dem feuchten Ackerboden beschrieben wird. Dieses Wort meint vor allem die gestaltende Tätigkeit des Töpfers und entspricht ganz dem deutschen „schaffen", das von derselben Wurzel wie das englische „to shape", gestalten, gebildet ist. So könnte man meinen, daß es doch der Schöpfer ist, der durch sein Tun dem formlosen Stoff ein Design verpaßt. Aber wenn man die Bildworte ansieht, in denen Gott in der Bibel mit einem Töpfer verglichen wird, fällt auf, daß es hier vor allem um die Abhängigkeit bzw. Aufgehobenheit des Menschen in der Hand eines seine Geschicke lenkenden und zum Heil führenden Gottes geht (z. B. Jes 45,9–13).

Zum anderen bezieht sich der Vergleich mit der Töpfertätigkeit auf eine moralische Neuschaffung (Jer 18,1–6) und meint damit viel eher ein intentionales Tun als ein materielles Formen. Wenn der genannte Text aus Jeremia die Assoziation erlaubt, zielt der Vorgang des Bildens, Verwerfens und Neuformens eines Gefäßes auf die sukzessive Realisierung einer künstlerischen Intuition ab, d. h. mehr auf den Vorgang des Schaffens als auf das geschaffene Produkt. Es geht also um den Unterschied von Kunstwerk, das über sich hinaus auf eine dahinterliegende Idee verweist, und Kreation, das bloße (Mode-) Erzeugnis, in dem schon leicht pejorativ der Anklang zum Machwerk mitschwingt. Denselben Unterschied finden wir im Begriffspaar Geschöpf und Kreatur.

So weit denkt der „Kreationist" gewöhnlich nicht. Für ihn steht nicht eine inhaltliche Erhellung von Schöpfung im Vordergrund, sondern eine Ablehnung. Die Grundaussage heißt hier: nicht Evolution, sondern Gott; nicht Darwin, sondern Bibel. Charles Darwin (1809–1882) kann und darf nicht Recht haben mit seiner Theorie, weil sonst Gott in dieser Welt und insbesondere im Leben des Menschen nicht mehr vorkommt und dies das Ende jeglicher Moral und bürgerlicher Ordnung be-

deutet. Diese Angst vor den Konsequenzen begleitet Darwins Theorie seit ihren Anfängen, und sie ist auch heute in weiten Kreisen der USA noch das Motiv, die Evolutionstheorie abzulehnen. In ihr wird die Ursache für praktisch alle modernen Zivilisationsübel gesehen, wozu Individualismus und Konsumbedarf der Schuljugend oder die Zunahme der Kriminalität in den Großstädten ebenso gerechnet werden wie Kommunismus und Homosexualität. Daher rührt die für unsere an Aufklärung gewöhnten Ohren so schwer verständliche Forderung nach Streichung der Evolutionstheorie aus den Lehrplänen bis in die jüngste Gegenwart hinein. Es geht letztlich um die Stabilisierung des moralischen Sendungsbewußtseins der USA – ganz im Sinn eines George W. Bush – und nicht um eine theologische Streitfrage.

Drei Entwicklungsphasen des Kreationismus

1. *Militanter Kreationismus in den USA*

Natürlich steckt hinter dieser Ablehnung der Evolution eine sehr krude Form von Schriftverständnis, die von den Pilgervätern herrührt und das „Wort Gottes" in Ermangelung anderer Autoritäten zur Grundlage für die Regelung des sozialen Zusammenlebens macht. An der Bibel darf darum nicht gerüttelt werden. Der einzige Garant dafür besteht im Festhalten am buchstäblichen Sinn, wenn anerkannte Interpretationsinstanzen (wie etwa das römisch-katholische Lehramt) fehlen. Kein Wunder, daß dieser biblische Fundamentalismus seine Wurzeln und stärkste Verbreitung in den Südstaaten mit baptistischer Mehrheit hat, die kein kirchliches Amt kennen. Ansonsten war die Siedlermentalität aber dem Fortschritt gegenüber durchaus aufgeschlossen, und man wußte sich auch mit dem von England importierten Darwinismus zu arrangieren, solange er nicht die göttliche Erschaffung des Menschen berührte. (Das entspricht ganz der Haltung der katholischen Kirche in Europa bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts.) Das Bekanntwerden von Darwins „The Descent of Man" (1871) änderte die Einstellung. Der Evolutionstheorie wurde nun zunehmend der Kampf angesagt und gefordert, diese Lehre aus den Schulsälen zu verbannen. 1921 wurde in Kentucky erstmals die Forderung nach einem Verbot der Evolutionstheorie im Schulunterricht erhoben. 1925 wurde in Tennessee das erste derartige Verbot tatsächlich erlassen, was den berühmt gewordenen Scope-Prozeß nach sich zog.

Im März 1925 trat in Tennessee ein Gesetz in Kraft, das es verbot, an öffentlichen Schulen Theorien zu lehren, die im Gegensatz zur wörtlichen Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte stehen (Butler Act). Die „American Civil Liberties Union" bot an, die Prozeßkosten für jeden zu übernehmen, der aufgrund dieses Gesetzes angeklagt würde. Die Stadtväter von Dayton (Tennessee) dachten, ein Prozeß in dieser Sache könne ihre Stadt bekannt machen und überredeten den Biologielehrer John T. Scopes, sich wegen dieses Gesetzes anklagen zu lassen. Die

Hauptkontrahenten in diesem Prozeß waren Scopes' Anwalt Clarence Darrow und der Assistent des Staatsanwalts William Jennings Bryan.

Nach Darrows Argumentation widersprach das Gesetz der in der Verfassung festgelegten Trennung von Kirche und Staat. Außerdem behauptete er, daß die Evolutionslehre nicht im Widerspruch zur Bibel stünde. Zu dieser Frage nahm er Bryan ins Kreuzverhör, das so heftig verlief, daß Darrow wegen Mißachtung des Gerichts verurteilt wurde. Scopes wurde zu 100 Dollar Strafe verurteilt, später jedoch vom Obersten Gericht von Tennessee wegen eines Formfehlers freigesprochen. Die Strafe gegen Darrow wegen Mißachtung wurde ebenfalls nach einer Entschuldigung erlassen[1].

Die Situation nach diesem Prozeß ist ambivalent. Einerseits wurden die Bestrebungen, biblische Aussagen als konkurrierend mit wissenschaftlichen Erkenntnissen aufzufassen, dadurch so der Lächerlichkeit preisgegeben, daß größere öffentliche Aktivitäten der Kreationisten für einige Jahrzehnte unterblieben. Auf der anderen Seite haben im Anschluß daran weitere Staaten (Mississippi 1926 und Arkansas 1928) erneut Evolutionslehrverbote für die Schulen erlassen, und die Zahl der offiziell genehmigten Schulbücher, in denen die Evolutionstheorie nicht erwähnt oder abgelehnt wurde, nahm in den folgenden Jahrzehnten kontinuierlich zu. Diese Situation sollte sich erst 1968 mit der Erklärung der Verfassungwidrigkeit religiöser Lehrinhalte im Schulunterricht durch den Supreme Court ändern. Aber selbst danach kam es noch 1999 in Kansas zu einem nochmaligen Verbot der Evolutionstheorie als Schulfach, das zwar 2001 auf Druck des Obersten Gerichtshof wieder zurückgenommen wurde, aber einen bis heute andauernden Streit über den Inhalt der an Schulen zugelassenen Biologiebüchern nach sich zog.

2. *Kampf um wissenschaftliche Gleichberechtigung: Creation Science*

Die Ansicht hat einiges für sich, daß es der Schock des Sputnik-Erfolgs der UdSSR von 1957 war, der die breite Öffentlichkeit der USA zu einer Änderung ihrer antiwissenschaftlichen Haltung veranlaßte und zu gesteigerter Antipathie gegen den Kreationismus in den intellektuellen Schichten führte. Der Schulunterricht mußte von antiquiertem puritanischem Ballast befreit werden, wollten die USA ihre technisch-wissenschaftliche Dominanz in der Welt nicht gefährden. Darum wurden die Antievolutionsgesetze verboten. Nun mußten sich auch die Vertreter des Kreationismus auf eine neue Strategie besinnen. Es konnte nicht mehr um den Kampf aus einer religiösen Vormachtstellung heraus gehen, sondern um das Einfordern einer gleichberechtigten wissenschaftlichen Position. Nicht das Gefährliche, sondern das Unzureichende und Einseitige evolutionärer Erklärungen wird nunmehr betont und damit die Notwendigkeit einer alternativen Theorie gefordert, eben des „Schöpfungsmodells" oder der „creation science". Ihr soll aus Fairneßgründen ebensoviel Raum im Stundenplan der Schulen und im Seitenumfang der Lehrbücher zukommen wie dem „Evolutionsmodell".

Dieser „wissenschaftliche Kreationismus" hat auch Deutschland erreicht. Der wohl prominenteste Vertreter ist der Weihenstephaner Mikrobiologe Siegfried Scherer, der zusammen mit Reinhard Junker als Verfasser des „kritischen Lehrbuchs Evolution" firmiert[2]. Scherers Argumentation zeigt das Typische der Alternativ-Strategie der „creation science": Da die Evolutionstheorie als Ganzes nicht beweisbar sei, müsse sie „geglaubt" werden. Dasselbe läßt sich aber auch von der Annahme einer „Schöpfungstheorie" sagen, und darum sei es eine Frage, die weitgehend von weltanschaulichen Vorentscheidungen und nicht von Wissenschaft abhängt, welcher Lösung man den Vorzug gebe. Schöpfung und Evolution werden hier also als zwei einander ebenbürtige und auch epistemologisch vergleichbare Theorien betrachtet, die miteinander um Glaubwürdigkeit konkurrieren. Daß es aber nicht nur um subjektive Vorlieben gehen kann, sondern auch um die Qualität der vorgelegten Gründe, liegt auf der Hand.

3. *Intelligent Design*

Damit sind wir bei der jüngsten (erst seit etwa 1992 etablierten) Phase in der Entwicklung des Kreationismus. Auch wenn von den führenden Vertretern dieser Theorie betont wird, daß die Auseinandersetzung hier ohne jede religiöse Voreinstellung erfolge und es ausschließlich um eine inhaltliche Kritik am Darwinismus gehe, muß man sich im Klaren sein, daß die Intelligent-Design-Theorie (ID) aus der „Wedge-Strategie" des Neokreationisten Phillip E. Johnson hervorgegangen ist. Deren erklärtes Ziel ist es, mit allen Mitteln für die Dominanz des Religiösen gegenüber einer immer weiter um sich greifenden naturalistischen bzw. materialistischen Weltanschauung zu kämpfen. Da in Darwins Evolutionstheorie die rissigste Stelle im Klotz des Materialismus gesehen wird, versucht man den Keil (engl. „wedge") des argumentativen Widerstands an dieser Stelle hineinzutreiben[3]. Eine solche Einschätzung ärgert natürlich insbesondere jene Biologen, die sich selber um die erkenntnistheoretischen Grundlagen ihrer Wissenschaft wenig Gedanken machen und damit eben jene Angriffsfläche liefern, die sich die ID-Anhänger wünschen. Trotz dieser erwiesenen Zuordnung zum neokreationistischen Lager soll hier die Auseinandersetzung mit der ID-Theorie nur unter der Rücksicht ihres Anspruchs einer inhaltlichen Kritik an Darwins Evolutionstheorie geführt werden.

Die Intelligent-Design-Theorie

Kernpunkt der ID-Kritik ist die Schwierigkeit, die Darwins Theorie (wie ihre späteren Modifikationen) mit der Erklärung der zunehmenden Komplexität des Lebendigen hat. Evolution ist definitionsgemäß die Entstehung komplexer Lebensformen aus einfachen Vorläufern. Darwin befaßt sich aber strenggenommen nur mit der Abwandlung bzw. Anpassung des Bestehenden durch erbliche Variation und

natürliche Auslese, konzentriert sich also bei seinem Erklärungsansatz auf die Ebene der Bildung neuer Arten („Mikroevolution") und bleibt damit im Bereich einer bestimmten, schon vorhandenen Organisationshöhe. Ob dieser Ansatz auch zur Erklärung evolutionärer Neubildungen ausreicht („Makroevolution"), war seine große Frage, und sie ist es für seine Nachfolger bis auf den heutigen Tag[4].

Darwin behandelt das Problem der evolutiven Höherentwicklung vor allem im vierten Kapitel seines Hauptwerks „On the Origin of Species" unter der Überschrift „On the degree to which organisation tends to advance". Der Abschnitt trägt zum Thema allerdings nicht viel Erhellendes bei. Darwin verschanzt sich hier hinter der Schwierigkeit, genau zu definieren, was Höherentwicklung eigentlich ist, setzt aber dann wieder durch die unbefangene Verwendung des Begriffs voraus, daß es so etwas tatsächlich gibt. Worin sie besteht und wie sie zustandekommt, bleibt unklar, außer an einer Stelle, wo er kurz auf den „standard of intellect" als Kriterium Bezug nimmt, ohne dies allerdings weiter auszuführen. Ursache dafür kann schließlich doch nichts anderes sein als der Konkurrenzkampf ums Dasein, zusammen mit der „Tendenz der Varietäten, unbegrenzt vom Originalzustand abzuweichen", wie Alfred R. Wallace dies in der Überschrift zu seinem 1858 zusammen mit Darwin bei der Linnean Society eingereichten Aufsatz formuliert hat[5].

Genau hier beginnen aber die Zweifel vieler Naturforscher, ob diese Erklärung ausreicht, nur weil wir keine andere haben, und hier setzen auch die Modifikationen an, die Darwins Theorie durch moderne Evolutionsbiologen seither erfahren hat, ohne daß etwas Substantielles hinzugekommen wäre. Es geht, kurz gesagt, um das Staunen jedes nur einigermaßen Kundigen, was der Zufall (als Basis der Variabilität) im Verein mit der Notwendigkeit (des Überlebens im Konkurrenzkampf) hier alles bewerkstelligen muß. Es kann nach Darwins Lehre nicht anders sein: Das gewaltige Aufgebot an raffiniertester Organisation, die abenteuerlichsten Erfindungen und die phantastischste Formbildung müssen durch das Zusammenspiel von Mutation und Selektion entstanden sein, auch wenn man sich nicht vorstellen kann wie. An diesem Übersteigen unserer Vorstellungskraft setzt die ID-Theorie nun ein. Wenn immer in unserer Welt, so räsoniert sie, etwas vorliegt, dessen Zweckmäßigkeit uns in Erstaunen setzt, zweifeln wir keinen Augenblick daran, daß das nicht im Zufall seine Entstehungsursache haben kann, sondern sich absichtlicher Erzeugung verdankt. „Where there is design, there must be a designer", lautet die zentrale These. Warum das nicht auch für den Bereich des Organismischen gelten lassen, wenn wir mit unvoreingenommenem Blick darauf schauen?

Das Argument ist nicht neu. David Hume (1711–1776) hat es in seinen „Dialogues Concerning Natural Religion" verwendet[6] (allerdings, um es zu widerlegen), und William Paley, einer der theologischen Lehrer Darwins in Cambridge, hat es mit seinem berühmten Uhrenbeispiel illustriert. Danach erfordert der Fund einer Taschenuhr im unbewohnten Gelände zwingend die Annahme eines Herstellers dieser Uhr, auch wenn weit und breit niemand zu sehen ist, der dafür in Frage käme.

(Hume bestritt die Gültigkeit dieses Arguments aus genau dem Grund, daß es nicht erwiesen, sondern eben die Frage sei, ob man die Welt als Analogon zum Artefakt auffassen dürfe.) Im Gegenzug zu Paley hat Richard Dawkins seinen „Blind Watchmaker" geschrieben, wo er mit entsprechenden computergestützten Selektionsalgorithmen zeigt, wie eine ungeplante Entstehung komplexer Gestalten möglich ist[7]. Ihm gegenüber wollen die modernen ID-Vertreter den Nachweis führen, daß die Komplexität von zumindest vielen Formbildungen des Lebendigen „irreduzibel" sei, d.h. nicht auf ungeplanten Wirkungen beruhen könne.

Als Beispiel verwendet der amerikanische Biochemiker Michael J. Behe, auf den der Ausdruck „irreduzible Komplexität" zurückgeht, die Konstruktion einer Mausefalle, bei der kein Teil fehlen darf, damit sie ihren Zweck erfüllt. Eine stufenweise Evolution zur funktionsfähigen Falle ist damit ausgeschlossen. Entsprechend erfülle auch die Bakteriengeißel nur in der kompletten Zusammenstellung all ihrer Teile (in der Tat erstaunlich viele und unerwartet raffiniert konstruiert für so einen primitiven Organismus) ihren Zweck und sei darum genauso als Ergebnis einer intelligenten Planung aufzufassen wie die vom menschlichen Erfindergeist ausgedachte Falle[8].

Ein etwas anderes Argument gebraucht der Mathematiker William S. Dembski, der eigentliche intellektuelle Vorreiter der ganzen Bewegung[9]. Er versucht zu zeigen, daß solche „specified complexity", wie er das nennt, auf einem Informationsgehalt beruht, dessen zufälliges Zustandekommen jegliches Maß an Wahrscheinlichkeit sprengt – also die alte Geschichte vom Affen mit der Schreibmaschine, der den „Hamlet" verfassen soll.

Zusammengefaßt besteht die Strategie der Intelligent-Design-Theorie immer in folgendem Dreischritt: 1. Sign detecting: Nachweis komplexer Zweckmäßigkeit in organismischen Bildungen; 2. Argumentum ad ignorantiam: Ausschluß aller bekannten Ursachen (wie Zufall, stufenweise Entstehung usw.); 3. Analogieschluß: Weil zweckmäßiges Design immer einen Designer voraussetzt, muß es einen solchen auch in der Natur geben, selbst wenn wir nicht wissen, wie diese planende Intelligenz gedacht werden soll.

Beurteilung der Intelligent-Design-Theorie

Was ist von dieser neuerlichen Angriffswelle auf die Evolutionstheorie zu halten? Zunächst fällt auf, daß es überwiegend Naturwissenschaftler sind, die diese Attacke reiten. Bewußt wollen sie die Natur des „Intelligent Designer" offenlassen, wenn sie betonen, daß das Design-Argument auch stringent sei, wenn man nicht an Gott glaubt. Wer anders als Gott ein solcher Designer sein könnte, darüber schweigen sie sich freilich aus. Das legt den Verdacht nahe, daß es sich beim Intelligent-Design-Argument nur um eine Neuauflage des alten fundamentalistischen Schöpfungsver-

ständnisses handelt. Bei näherem Zusehen wird die Argumentation auch reichlich dünn. Wie „irreduzibel" muß die im „sign detecting" freigelegte Komplexität denn sein, damit die Forderung nach einem intelligenten Planer trägt?

Wenn der Nachweis nicht prinzipiell geführt wird (und wie sollte er das?), bleibt immer das ungute Gefühl, es könne an unserem mangelnden Wissen liegen, daß wir die bestaunte Zweckmäßigkeit für evolutionär unerklärbar halten. Und so ist es tatsächlich auch bei allen von den ID-Anhängern vorgebrachten Beispielen. Man kann durchaus Vorstufen zu Behes Bakteriengeißel angeben. Auch Dembskis Unwahrscheinlichkeitsberechnungen gehen an der Sache vorbei. Wieviel Veränderungen der genetischen Information würde er wohl kalkulieren, um die Entwicklung eines Kröten-Monsters[10] zu beschreiben, dessen Augen im Gaumendach gebildet sind und uns aus dem Krötenmaul heraus anblicken? In Wirklichkeit hat diese (funktionale!) Fehlbildung ihre Ursache wohl in einer einzigen Mutation, weil Gene nicht einfach für einzelne Eigenschaften („Phäne") stehen, sondern häufig ganze Prozesse (hier von embryonalen Wachstumsbewegungen) steuern. Im Fall der Bakteriengeißel könnten sich einzelne Enzymkomplexe mit zunächst voneinander unabhängigen Aufgaben in der Zelle in einer neuen Kombination vereinigt haben, aus der die Möglichkeit zur Nutzung als Fortbewegungsapparat resultierte. Ob eine solche Kombination zu einem neuen Zweck zur Erklärung der Komplexität hinreicht, bleibt die Frage. Die ID-Anhänger bestreiten das. Hier tut sich indessen eine methodologische Grenze auf, nämlich die Frage, was eine evolutionäre Erklärung leisten muß.

Eine evolutionäre Erklärung kann nie etwas anderes sein als die Rekonstruktion eines unserer Betrachtung nicht mehr zugänglichen historischen Vorgangs allein aus Indizien heraus. Das ist wie bei einem Kriminalfall. Die Phantasie des Detektivs ist gefordert, um aus den stets unzureichenden Indizien den Tathergang zu rekonstruieren, und ohne Geständnis sind Indizienprozesse eine zweifelhafte Sache. Was aber soll das Geständnis im Fall der Evolution sein? – Entsprechend der Popperschen Wissenschaftstheorie natürlich die experimentelle Überprüfung von aus der Theorie abgeleiteten Hypothesen. Dieses naturwissenschaftliche Verfahren scheidet aber bei einem einmaligen Prozeß, der die Stammesgeschichte nun einmal ist, definitionsgemäß aus. Daraus zu folgern, daß die Evolutionstheorie deshalb keine wissenschaftliche Theorie sei, sondern nur eine andere Form von Glaube, ist absurd. Man spräche damit allen historischen Disziplinen ihre Wissenschaftlichkeit ab bzw. gäbe implizit jenen Naturalisten Recht, welche die naturwissenschaftliche Methode für die einzig legitime Form der Wirklichkeitserfassung halten. – So viel an die Adresse von Siegfried Scherer. (Davon abgesehen ist aber die naturwissenschaftliche Seite der Evolutionstheorie, die Wirkung der evolutionären Mechanismen Mutation und Selektion, sehr wohl experimentell überprüft.)

Es bleibt also beim Indizienprozeß. Ihm gegenüber kann man immer einwenden, er sei nicht exakt genug. Und auf diesem Feld toben sich die ID-Anhänger weidlich

aus. Es ist bewundernswert, was etwa Michael Behe an biochemischem Detailwissen heranzieht, um das Design selbst „einfacher" Enzym-Reaktionen zu belegen. Das ist wohl der auch von Gegnern zugegebene Nutzen der ID-Bewegung: oberflächliche evolutionäre Erklärungen als ungenügend zu entlarven und die Evolutionsbiologen zu zwingen, exakter mit dem Problem der organismischen Zweckmäßigkeit umzugehen.

So schön Richard Dawkins „Climbing Mount Improbable"[11] als Entgegnung auf kreationistische Einwände zu lesen ist, viele seiner Ausführungen gehen am eigentlichen Kern vorbei und beschäftigen sich lieber mit der allemal eingängigen selektionsgesteuerten Verbesserung zweckmäßiger Strukturen, statt wirklich ihr Zustandekommen aufzuklären. Nicht die Evolution immer komplizierterer Spinnennetze ist aber das eigentliche Problem[12], sondern das dazu notwendige Funktionsprogramm der Spinndrüsen. Das wird dann einfach dem Zufall überlassen (die berühmten „millions of millions of years" George G. Simpsons) oder mit einer Fülle an Beispielen narrativ zugedeckt. Nur im Fall der Augenentwicklung kann Dawkins überzeugen, daß die „spezifizierte Komplexität" eines so überaus zweckmäßigen Gebildes wie des Linsenauges tatsächlich als Resultat relativ weniger Evolutionsschritte zustandegekommen sein kann[13]. Das liegt schlicht daran, daß hier, die lichtempfindliche Sinneszelle einmal vorausgesetzt, praktisch jeder denkbare Schritt einer zufälligen Abwandlung (Ansammlung, Gruben- oder Höckerbildung, verdickte Schutzschicht usw.) als selektiver Zwischenschritt in Richtung auf verbessertes Sehvermögen zu wirken vermag. Das ist aber die große Ausnahme unter den Evolutionsbeispielen.

Auf der anderen Seite schießen die Evolutionsgegner (gleichgültig, welcher Provenienz) mit der Akribie ihrer Suche nach Rissen in Darwins Theorie auch immer wieder über das Ziel hinaus. So etwa im Fall des sogenannten Industrie-Melanismus des Birkenspanners, wo der Nachweis, daß Bernard Kettlewells experimentelle Demonstration der Selektion weißer Birkenspanner auf rußgeschwärzten Baumrinden durch Vogelfraß gar nicht den natürlichen Bedingungen entspricht, in der kreationistischen Szene wahre Begeisterungsstürme ausgelöst hat:

„Ab Mitte des 19. Jahrhunderts tauchte in England vermehrt eine seltene schwarze Abart des Birkenspanners auf. Schmetterlingssammler merkten es zuerst, denn solche Varietäten sind begehrt. Und innerhalb weniger Jahre nahm die dunkle Variante überhand, während die helle Motte fast zu verschwinden schien. Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts wiederum änderten sich die Verhältnisse erneut, und die dunkle Abart verschwand zunehmend. Die Erklärung, die der Biologe Bernard Kettlewell in den 50er Jahren aufstellte und mit mehreren Experimenten untermauerte, schien stimmig: Die Luftverschmutzung in den Industriegebieten hatte die Rinde der Bäume geschwärzt und zudem die Flechten getötet, so daß die hellen Motten nicht mehr getarnt waren, wenn sie sich tagsüber auf der Rinde niederließen. Sie waren von den Vögeln leichter zu entdecken, während die dunkle Art eher überlebte. Die bis dahin bedeutungslose Mutation der dunklen Tiere war zum Selektionsvorteil geworden

– allerdings nur so lange, bis sich die Umweltbedingungen wieder änderten. Ein offensichtlicher Fall von natürlicher Auslese, so klar, daß Charles Darwin helle Freude damit gehabt hätte. ‚Evolution vor unseren Augenn' nannte es der Zoologe Julian Huxley. Doch plötzlich schwirren um die so schlüssig klingende Geschichte Zweifel wie Nachtfalter um eine Straßenlaterne. In einem soeben erschienenen Buch der Wissenschaftsjournalistin Judith Hooper erscheinen Kettlewells Versuche als äußerst fragwürdig. ‚Ich will nicht so weit gehen zu sagen, daß seine Experimente Fälschungen sind, aber es ist zumindest irritierend, daß viele seiner Ergebnisse sich nicht reproduzieren lassen', erklärt Hooper. Auch deutsche Forscher äußern Zweifel: ‚Das Ganze ist eher ein Beispiel dafür, wie Evolution funktionieren könnte', sagt Gerd Müller-Motzfeld, Zoologe an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, ‚aber es ist durch die Datenlage nicht abgesichert'.

Alles beginne damit, so Hooper, daß die Motte eher selten auf den Baumstämmen sitzt, wo Kettlewell sie für seine Experimente ausgesetzt hatte. Viel lieber versteckt sie sich in der Krone unter Zweigen und Blättern – also kann die Tarnung auf der Rinde kaum über Leben und Tod der Art entscheiden. Und im übrigen waren solch dunkle Formen immer schon vorgekommen – ja, es gab sogar Berichte aus Gegenden fern jeglicher Industrie, wo der dunkle Birkenspanner häufiger war als die helle Form."[14]

Nur wenn man die Behauptung, Birkenspanner ruhten tagsüber gar nicht auf Baumrinden, mit nichts anderem zu untermauern weiß als mit fehlendem Wissen, wo sie überhaupt ruhen[15], dann ist das nicht gerade ein überzeugender Beweis gegen den Industrie-Melanismus. (Zur Ehrenrettung der ID-Anhänger sei allerdings gesagt, daß die meisten von ihnen selektionsbedingte Mikroevolution auf der Ebene der Artbildung nicht ablehnen.)

Das ist der eigentliche Schwachpunkt der ganzen ID-Theorie: Ihre Anhänger mögen ja Recht haben, daß die meisten evolutionären Erklärungen unzureichend sind. Was aber haben sie als Alternative dagegen zu setzen? – Nichts, außer dem erwähnten „argumentum ad ignorantiam": Wir wissen es nicht, wie es gegangen ist, und darum muß es eine schöpferische Intelligenz bzw. Gott gewesen sein. So ist es am Ende eine grundsätzliche Option, welche Antwort mehr befriedigt: die einer eventuell unzureichenden, aber immerhin inhaltlichen natürlichen Erklärung, oder die einer immer „zureichenden", aber eigentlich nichtssagenden übernatürlichen. Man muß nicht unbedingt Naturalist sein, um die erste Alternative zu bevorzugen. Auch ein gläubiger Mensch kann Bedenken haben, ob bzw. wann er seinen Gott als Joker im Kartenspiel kausaler Erklärungen einsetzen soll.

Schöpfungstheologische Perspektive

Für sich genommen ist das intellektuelle Niveau der ID-Kritik an der Evolutionstheorie nicht sehr aufregend. Aber sie hat eine Empörung bei einigen orthodoxen Darwinisten ausgelöst, die erstaunlich ist. Das hat sicher mit der hartnäckigen Art der Kreationisten zu tun, Indizienbeweisen für die Evolution die Anerkennung zu

verweigern – aber doch nicht nur. Dahinter geht es um ein zumindest dumpfes Bewußtsein, auf welch unsicherem Grund die Evolutionstheorie den makroevolutiven Verlauf, die Entstehung der verschiedenen Grundtypen lebendiger Organisation etabliert. Es geht also, wie schon mehrfach angesprochen, um des Evolutionsbiologen ungeliebtestes Kind, die Höherentwicklung. Entweder wird sie rundweg verneint, da Evolution opportunistisch verlaufe und damit keine Zielgerichtetheit aufweisen könne. Oder man belegt den offensichtlichen Konstruktionsfortschritt vom Einzeller über Schwämme, Hohltiere, „Würmer" hin zu segmentierten, Innen- oder Außenskelett aufweisenden Organisationstypen (Wirbeltiere und Insekten) mit nur vagen Begriffen wie Komplexifikation, zunehmender Musterbildung usw. Nur wenige darwinistisch denkende Biologen (Bernhard Rensch, Konrad Lorenz, Carsten Bresch) erkennen das Phänomen ausdrücklich an und haben auch entsprechende „anagenetische" Kriterien ausgearbeitet. Diese lassen sich erstens als Zunahme von Differenzierung und Integration, zweitens als Zunahme der Umweltunabhängigkeit und drittens als Zunahme der individuellen Autonomie einleuchtend zusammenfassen[16]. Warum aber dann das von Pierre Teilhard de Chardin aufgestellte „Gesetz" vom Zusammenhang von Komplexität und Bewußtsein, das dieselben Kriterien in maximaler Prägnanz formuliert[17], als „idealistisch" abgelehnt wird, ist schwer nachvollziehbar. Vermutlich liegt es nur an der Wortwahl: „Aufstieg des Bewußtseins" – das klingt für viele zu sehr nach „anthropischem Prinzip" (in seiner starken Fassung) und weckt entsprechende antimetaphysische Affekte.

Dabei könnte eine solche Metaphysik der Evolutionstheorie eher zugute kommen. Sie erlaubte ihr, das Kreative im Evolutionsprozeß ernstzunehmen, statt es nur bei einer zwar eingängigen, aber letztlich inkonsequenten anthropomorphen Metaphorik zu belassen[17], oder es offiziell zu leugnen und es dann doch auf jeder Seite der Beschreibung implizit wieder einzuführen. Erinnern wir uns an das eingangs über den biblischen Schöpfungsbegriff Bemerkte: Da war trotz des Töpfer-Bildes nicht von einem Handwerker-Gott die Rede, der die Dinge der Reihe nach formt, ihnen ihr „Design" verleiht. Vielmehr wird Gott als einer gesehen, der möchte, daß der Mensch (wir dürfen das wohl auf seine Mit-Geschöpfe ausdehnen) seine eigentliche Form findet – zunächst im moralischen Sinn, aber, da die Gnade die Natur voraussetzt, doch auch in einer umfassenden, sein ganzes individuelles Eigensein betreffenden Weise. Wenn der Töpfer seine Formen durch wiederholtes Neuausführen aus demselben Stoff zu immer höherer Vollendung kommen läßt (Jer 18, 4) und so als Künstler erscheint, der eine Idee in allmählicher stofflicher Einholung zum Vorschein bringt, dann legt dies eine evolutive Deutung des göttlichen Schaffens nahe.

Gottes Schöpfung ist nicht von Anfang an fertig, sondern realisiert sich in der Zeit. Ein andauernder Schöpfungsakt wäre aber Gott nicht angemessen, wenn er als fortgesetzte Versuchsserie nach immer besser gelungenen Gestaltungen gedacht würde. Wirklich souverän ist Gottes Schaffen erst, wenn er nicht selber als Künst-

ler wirkt, sondern als Urheber von Kreativität. In der berühmten Kurzformel von Teilhard de Chardin: „Dieu faisant se faire les choses."[19] „Gott macht, daß die Dinge sich machen." Erst dann entstehen keine Kreaturen oder Kreationen mehr, sondern wirkliche Geschöpfe, die dadurch sind, was sie sind, daß sie etwas von Gottes vollkommenem Gestaltideal einholen. „Ertasten", tâtonnement, hat Teilhard de Chardin das genannt, und dieser Ausdruck schließt den ganzen Reigen des Zufälligen von Darwins Evolution mit ein. Er zeigt aber auch, daß die Dinge auf mehr angelegt sind als sie selbst, sie nicht nur als evolutive Bildungen zu verstehen sind, sondern in ihnen steckt ein evolutives Potential zu weiterer Entwicklung im Sinn der anagenetischen Kriterien Paul Overhages – auf wieviel Um- und Abwegen auch immer[20]. Als Fähigkeit zur „Selbstüberbietung" hat Karl Rahner dieses evolutive Geschaffensein bezeichnet und seine zweidimensionale Kausalität transzendentalphilosophisch ausgearbeitet[21].

Könnte eine solche Metaphysik bzw. Theologie nicht auch von Wert für den Evolutionsbiologen sein? Nicht, daß sie das Fahnden nach den immanenten Mechanismen und Faktoren der Evolution ersetzte. Was man Gott selber nicht antun darf, soll man auch der Metaphysik nicht antun. Aber wenn die selektionäre Antwort versagt, warum es denn einen Elefanten geben muß, wo doch schon die Bakterien perfekt an ihre Umwelt angepaßt sind, dann könnte diese Metaphysik eine Art Beruhigung, eine übergeordnete Perspektive liefern: Wir wissen zwar nicht, wie das genau funktioniert mit der Höherentwicklung, aber eigentlich ist es kein Wunder, daß es so etwas gibt, wenn wir einen tieferen Sinn, vielleicht besser gesagt, einen „Drive" hinter dem Ganzen annehmen. „Une dérive profonde, ontologique et totale", „eine tiefe ontologische Drift" nennt Teilhard de Chardin diese Sicht eines evolutiven Universums[22].

Angesichts einer solchen auch intellektuell befriedigenden Perspektive wirkt Ulrich Kutscheras Stolz, daß die „Mehrheit der Naturforscher ungläubig" sei, ebenso unangebracht wie seine Übersetzung von Atheisten mit „reinen Verstandesmenschen" überheblich[23]. Solche naturalistische Engstirnigkeit fordert mit geradezu naturgesetzlicher Notwendigkeit neue kreationistische Gegenreaktionen heraus. Daß diese dann eben jenes wissenschaftliche Niveau vermissen lassen, das die naturalistische Seite zu Unrecht nur für sich selbst reklamiert, ist der Treppenwitz in dieser Geschichte.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. www.netzwelt.de/lexikon/Scopes-Prozess.html

[2] R. Junker u. S. Scherer, Evolution. Ein kritisches Lehrbuch (Gießen ^{5}2001).

[3] P. E. Johnson, The Wedge. Breaking the Modernist Monopoly on Science: www.touchstonemag.com/docs/issues/12.4docs/12_4pg18.html

[4] Vgl. E. Mayr, Ethik u. Sozialwissenschaften 5 (1994) 273.

[5] Darwin – Wallace. Dokumente zur Begründung der Abstammungslehre vor 100 Jahren 1858/59–1958/59, hg. v. G. Heberer (Stuttgart 1959) 24.
[6] Kurzfassung in: Evolution, hg. v. M. Ridley (Oxford 1997) 387–389.
[7] R. Dawkins, Der blinde Uhrmacher (München 1996).
[8] M. J. Behe, Darwins Black Box (New York 1996).
[9] W. A. Dembski, No Free Lunch. Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence (Lanham – MD 2002).
[10] Dokumentiert in: R. Dawkins, Gipfel des Unwahrscheinlichen (Reinbek 1999) Tafel 3.2.
[11] Dt. Ausgabe (A. 10).
[12] Vgl. ebd. Kap. 2.
[13] Ebd. Kap. 5.
[14] M. Rasper, Auf Irrflug mit dem Nachtfalter, in: SZ, 22.10.2002 (verkürzt).
[15] Vgl. R. J. Berry, Industrial melanism and peppered moths (Biston betularia L.), in: Biological Journal of the Linnean Society 39 (1990) 301–322.
[16] P. Overhage, Die Evolution des Lebendigen. Das Phänomen (Freiburg 1963).
[17] Vgl. Ch. Kummer, Evolution als Höherentwicklung des Bewußtseins (Freiburg 1987) 142.
[18] Etwa als „tinkering", Herumbasteln, bei: E. Coen, The Art of Genes (Oxford 2000) 233.
[19] P. Teilhard de Chardin, Que faut-il penser du transformisme?, in: Œuvres, vol. III (Paris 1957) 217.
[20] Vgl. Kummer (A. 16) 66ff.
[21] P. Overhage u. K. Rahner, Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen (Freiburg 1961) 70ff.
[22] P. Teilhard de Chardin, Le cœur de la matière, in: Œuvres, vol. XIII (Paris 1976) 33.
[23] U. Kutschera, Streitpunkt Evolution (Münster 2004) 297.

Hans Hermann Henrix

Jesus Christus im jüdisch-christlichen Dialog

Nichts vorwegnehmen können, für vieles offen sein, dem Unerwarteten neue Perspektiven abgewinnen – so könnte ein Imperativ des dialogischen Denkens lauten. Der Imperativ kann aber auch ein Erfahrungssatz sein. Das entspräche der Wirklichkeit des christlich-jüdischen Dialogs unserer Tage. Gelegentlich war der Dialog mit der jüdischen Forderung konfrontiert, die Christologie nicht zum Traktandum zu erheben, weil damit die jüdische Beteiligung in Frage gestellt werde. Anderseits hielt man in der christlichen Theologie das Messiasthema zwar für exegetisch unerläßlich, versprach sich aber unter systematischer Hinsicht wenig davon. Das Unerwartete bzw. Unerwünschte traf ein und zeitigte neue Perspektiven für Dialog und Theologie. Dies haben nicht zuletzt Momentaufnahmen und Bilanzen zur 40jährigen Wirkungsgeschichte der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate", Artikel 4 vom 28. Oktober 1965 zu Bewußtsein gebracht.

Das Unerwartete in Dialog und Theologie

Wenn man aus der gegenwärtigen christologischen Diskussion im Umfeld des jüdisch-christlichen Dialogs zum Text der Konzilserklärung zurückkehrt, mag man überrascht sein, wie knapp dieser Text in seinen christologischen Aussagen ist. Stärker ist seine ekklesiologische Ausrichtung, die freilich christologisch verankert ist. „Nostra Aetate" erinnert daran: „Die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat (vgl. Eph 2,14–16)." Dieser zentralen Aussage der Kreuzeschristologie folgt unmittelbar eine Aussage zur Inkarnation Christi:

> „Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, daß aus ihnen Christus dem Fleisch nach stammt' (Röm 9,4–5), der Sohn der Jungfrau Maria."[1]

Der inkarnationschristologische Hinweis hat in der theologischen Wirkungsgeschichte von „Nostra Aetate" seinen eigenen Stellenwert: Es wurde als „das" Dokument des Konzils für „die Herausforderung der Kirche im 21. Jahrhundert" gekennzeichnet[2]. Seine Aussagen zur Kreuzeschristologie haben in der kirchlichen Konzilsrezeption eine große Rolle gespielt[3]. Der katholisch-jüdische Dialog seit

dem Konzil hat jedoch in seiner Thematisierung der Christologie die bemerkenswertesten Aussagen zur Inkarnationschristologie gefunden. Daneben ist es auch zu Erörterungen von Aspekten einer messianischen Christologie gekommen:

„Der tiefste Glaubensunterschied tritt angesichts des stärksten Bindegliedes zwischen Christen und Juden zutage. Der christliche Glaube an Jesus Christus, demgemäß der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus nicht nur als der verheißene Messias, sondern darüber hinaus als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündigt wird, erscheint vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches."[4]

So kennzeichneten die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum 1980 die Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft zwischen Judentum und Christentum hinsichtlich des christlichen Glaubens an Jesus Christus. Für Jesus Christus nannten sie dabei zwei Titel: Messias und Sohn Gottes. Um diese beiden christologischen Titel ist der jüdisch-christliche Dissens zentriert, freilich mit unterschiedlichem Gewicht. Fundamentaler ist die Differenz im Verständnis der Inkarnation. Aufgrund des je anderen Gewichts in der jüdischen und der christlichen Tradition hat das messianische Thema nicht einen so fundamentalen Stellenwert. Aber Theologie und Dialog befassen sich dennoch mit dem Thema des Messias.

Die Frage nach Jesus Christus als Messias

In den ersten beiden Jahrzehnten nach „Nostra Aetate" konnte man den Eindruck haben: Es herrscht eine Scheu gegenüber dem Thema des Messias in der christlichen Theologie wie auch im jüdisch-christlichen Dialog. Von Arbeiten der Exegeten abgesehen, gab es kaum Wortmeldungen. Dies hat sich überraschenderweise in den zurückliegenden beiden Jahrzehnten geändert. Wir können geradezu von einer Konjunktur zum Themenkreis von Messias und Messianismus sprechen. Es ist eine internationale jüdisch-christliche Diskussion im Gang[5]. Das Ablegen der „messianischen Scheu" gilt auch für das wichtige Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" vom 24. Mai 2001. Die Bibelkommission spricht das Messianische im Christusglauben in einer Weise an, die sowohl die Theologie als auch den christlich-jüdischen Dialog zur Vertiefung der Reflexion über das messianische Thema anleitet. Zu den aufregendsten Äußerungen der letzten Jahre gehört ihre Aussage: „Die jüdische Messiaserwartung ist nicht vergeblich" (Nr. 21/S. 43)[6]. Die jüdische Messiashoffnung hat nach diesem vatikanischen Dokument nicht nur ihren Gegenstand, sondern ihren Grund, ihren Sinn, ihre Berechtigung, ihre Nichtvergeblichkeit. In negativer Formulierung wird der jüdischen Messiashoffnung von kirchlicher Seite eine höchst positive Qualität zugesprochen. Das ist theologiegeschichtlich außerordentlich.

Die Aussage meint gewiß die Messiashoffnung des Alten Testaments, zielt aber

letztlich doch auf die nachbiblische Messiashoffnung des jüdischen Volkes. Denn das Dokument hat die nachbiblische und zeitgenössische Erwartung von Juden und Christen im Blick. In dieser Zuschärfung kommt ein Grundentscheid des Dokumentes zum Tragen: Es reflektiert die heilige Schrift des jüdischen Volkes (das „Alte Testament") und die christliche Bibel (als Einheit von Altem und Neuem Testament) nicht nur in ihrem historischen Verhältnis zueinander – als literarische Textgrößen, die nach Abschluß der Kanonbildung normativ geworden sind. Die biblischen Texte sind literarische Texte, die von einzelnen und ihren Gemeinschaften gelesen werden. Diese lesen denselben Text, entdecken aber in ihrer „Rück-sicht" Aspekte, welche die anderen so nicht gelesen und verstanden hatten. Zwischen Text und Lesegemeinschaft entsteht eine Dimension von Sinn, der in der Textebene allein nicht gegenwärtig war. Deshalb geht es dem Dokument auch um das Gegenüber der nachbiblischen jüdischen und christlichen Auslegungen bzw. „Leseweisen" der Bibel – hier die jüdische Auslegung der jüdischen Bibel aus Tora, Propheten und Schriften, dort die christliche der christlichen Bibel aus Altem und Neuem Testament:

> Die „Christen können und müssen zugeben, daß die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar" (Nr. 22/44).

Die jüdische Messiashoffnung, der die Qualität der Nichtvergeblichkeit zugesprochen wird, gehört zu dieser parallel zur christlichen Auslegungsgeschichte sich entwickelnden jüdischen Leseweise. Die jüdische Leseweise oder Kommentartradition ist nicht Abirrung oder Verfälschung eines ursprünglichen Sinns, sondern eine sich organisch aus der Bibel Israels ergebende Möglichkeit. Möglichkeit besagt Plausibilität, Angemessenheit und Legitimität. Und doch wird über die jüdische Leseweise noch mehr gesagt: Sie ist nicht beliebige Kommentierung biblischer Grundlagen, sondern Frucht und Ausdruck eines Glaubens, der auf die biblische Offenbarung positiv antwortet. All dies gilt von der jüdischen Messiashoffnung, wie sie in nachbiblischer jüdischer Überlieferung anzutreffen ist.

Diese positive Kennzeichnung hat deutlich vor Augen, daß das jüdische Volk mit seiner Messiashoffnung ein Nein zum Messias Jesus von Nazaret sagt und bei ihm rabbinische Überlieferungen in Geltung sind, „die den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn ausschließen" (Nr. 22/44). Aber wie kann seine Messiashoffnung dann von Christen positiv gedacht werden? Liegt ein christlicher Selbstwiderspruch vor? Die Spannung ist offenkundig. Das Dokument scheint eine Milderung dieser Spannung zu bieten, wenn es festhält: „Wie wir leben sie von der Erwartung" und direkt den Satz anschließt:

> „Der Unterschied ist nur, daß Derjenige, der kommen wird, die Züge Jesu tragen wird, der schon gekommen ist, unter uns gegenwärtig ist und handelt" (Nr. 21/43).

Die Milderung der Spannung besteht also darin, daß zwar die jetzige jüdische Messiashoffnung den Glauben an Jesus als den Messias ausschließt, aber in der Parusie beim Wiederkommen des Herrn ihr Nein überwindet und zur Anerkennung des Wiederkommenden finden wird. Die Spannung erscheint hier als befristet. Damit aber ist ein Problem gegeben, über das nachzudenken der Theologie aufgegeben ist.

Der Bibelkommission ist klar, daß die nachbiblischen jüdischen Überlieferungen bis heute „den Glauben an Jesus als Messias" dezidiert ausschließen (vgl. Nr. 22/44). Diese Spannung nimmt das Dokument nicht weg, wenn es sein christologisches Verständnis ausdrücklich macht und vielfach – besonders im Punkt „Der Sohn und Nachfolger Davids" (Nr. 62–64/114–118) – messianisch entfaltet. Es spitzt die Spannung im messianischen Verständnis jedoch nicht in einer Weise zu, daß es etwa von einem christlich-jüdischen Grundunterschied spricht, aus dem alle anderen Unterschiede erwachsen. Es weiß um den Sachverhalt, daß in der jüdischen Lesart die Messiashoffnung nicht den Rang des grundlegenden Verständnisschlüssels hat (Nr. 62/115). Demgegenüber erkennt das Neue Testament und mit ihm die Kirche grundlegend und wesentlich „in Jesus von Nazaret den verheißenen, von Israel (und der gesamten Menschheit) erwarteten Messias, also denjenigen, der in seiner Person die Verheißung erfüllt" (Nr. 63/115). So grundlegend und wesentlich wie für das Christentum ist die Messiashoffnung für das Judentum nicht. Wir stehen hier vor einem Ungleichgewicht, ja einer Asymmetrie im christlich-jüdischen Verhältnis: hier der grundlegende und wesentliche Messiasglaube – dort die nicht von allen Juden als zentral verstandene Messiashoffnung. Dennoch gibt es eine jüdische Messiashoffnung. Von dieser sagt das Dokument: „Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich." Es weiß um die Spannung zwischen kirchlichem Christusglauben und jüdischer Messiashoffnung und verkennt den Charakter des Widerspruchs nicht.

Gibt es eine Brücke zwischen christlichem Christusglauben und jüdischer Messiashoffnung? Ein jüdisch-christlicher Konsens ist nicht einzufordern. Der Christ, die Christin soll die jüdische Hoffnung, die mit einem kommenden Messias rechnet, mit Respekt hören. Kann er aber darüber hinaus sogar ein anerkennendes Verhältnis zu dieser jüdischen Messiashoffnung gewinnen, auch wenn diese ein Nein zu Jesus Christus einschließt? Das Dokument der Bibelkommission bejaht diese Frage, weil es die Kirche von Gott in die Nähe zum jüdischen Volk gestellt sieht. Sollten die Ungekündetheit des Bundes Gottes mit Israel (vgl. Nr. 42/80), die Fortdauer göttlicher Liebe zu Israel (vgl. Nr. 31–32/58–63), die unverbrüchliche Treue göttlicher Erwählung Israels (vgl. Nr. 33–36/63–71) wie auch die jüdische Treue zum Bund Gottes und die jüdische Liebe zum göttlichen Namen, von denen die große Karfreitagsfürbitte der katholischen Liturgie spricht[7], nicht eine eigene Schwerkraft auch im Blick auf die jüdische Messiashoffnung haben? Steht die jüdische Messiashoffnung nicht unter dem Segen des Gottes Israels? Man wird diese

Fragen positiv beantworten dürfen; die Gaben Gottes an Israel behalten ihr heilvolles Gewicht für Israel, die jüdische Messiashoffnung steht unter dem Segen Gottes.

Allerdings knüpft die Bibelkommission ihre positive Würdigung der jüdischen Messiashoffnung daran, daß diese ihr Nein zu Jesus als Messias in der Parusie überwindet und zur Anerkennung des wiederkommenden Christus findet. Darf eine theologische Meinung in der Spannung zwischen heutiger jüdischer Messiashoffnung und dem christlichen Christusglauben weitergehen und fragen: Meldet sich hier vielleicht die Möglichkeit einer Pluriformität oder Polarität von Wahrheit – etwa in dem Sinn von Ps 62, 12: „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört"? Stehen wir mit unseren Fragen vor einer Spannung bereits im christlichen Glauben und Hoffen selbst? Und bestünde diese darin, daß der christliche Glaube sich am messianischen Wiederkommen Jesu Christi festmacht und zugleich die jüdische Messiashoffnung positiv würdigt? Der Christ bzw. die Christin wartet nicht auf einen anderen als den wiederkommenden Jesus Christus und achtet zugleich die jüdische Messiashoffnung als einen Akt der Treue zum Gott Israels. So sieht der unverratene Christusglaube den Segen Gottes nicht einfach von der jüdischen Messiashoffnung zurückweichen. Haben wir die Auflösung dieser Spannung in das Geheimnis des Heilsplans Gottes zu stellen? Es gibt Fragen des Glaubens, die sich der bündigen, einfachen Antwort verweigern; sie führen bisweilen in eine Doppelheit von Antwortversuchen, deren Spannung und Gegenläufigkeit sich nicht vermitteln oder auflösen läßt. Offenbar – so die theologische Meinung – ist die Christus-Messias-Frage eine solche Frage.

Nicht der Messiastitel macht den zentralen Dissens im jüdisch-christlichen Dialog unserer Tage aus, sondern der andere Titel Jesu Christi, der des Mensch gewordenen Sohnes Gottes, und darin die Gottesfrage im engeren Sinn. Der christlich-jüdische Dissens ist um das Gottesverständnis und hier näherhin das Thema der Menschwerdung, der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus zentriert. So stellte der jüdisch-orthodoxe Philosoph Michael Wyschogrod fest:

> „Die schwierigsten unerledigten Fragen zwischen Judentum und Christentum betreffen die Gottheit Jesu, die Inkarnation und die Trinität – drei Stichworte, die zwar nicht gleichbedeutend sind, aber doch sämtlich unterstellen, Jesus sei nicht bloß ein menschliches Wesen, sondern zugleich Gott gewesen. Gegenüber diesem Anspruch werden alle anderen christlichen Behauptungen, wie die, daß Jesus der Messias sei, bestenfalls zweitrangig."[8]

Jüdische Kritik der „Idee" der Inkarnation und ihre Nuancen

Der bis zur Inkarnationsfrage vorangetriebene christlich-jüdische Dialog unserer Tage hat unterschiedliche jüdische Wortmeldungen hervorgebracht, ohne die Schärfe des Widerspruchs zu mildern. Es lassen sich mehrere Argumente und Denkfiguren des jüdischen Einwurfs gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes

unterscheiden. Ein gewichtiger Einwurf bewegt sich auf der philosophischen Ebene. Emmanuel Levinas fragt von den Voraussetzungen seiner Philosophie, aber auch seines Offenbarungsverständnisses her nach dem philosophischen Wert der „Idee" der Menschwerdung (des Sohnes) Gottes und meint: Eine Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt wäre „zuviel" für die Armut Gottes und „zu wenig" für seine Glorie, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist. Levinas verneint, daß Gott in seiner Dauer eine „Gegenwart" in Zeit und Welt werden kann. Er hält daran fest, daß Gott „nichtassimilierbare Andersheit, absolute Unterscheidung zu allem, was sich zeigt" bleibt. Deshalb spricht er von „Gottes ursprüngliche(r) Vorgängigkeit oder ursprüngliche(r) Letztgültigkeit in bezug auf die Welt, die Ihn nicht aufnehmen und beherbergen kann", so daß er sich „nicht ... inkarnieren, ... nicht in ein Ende, ein Ziel einschließen" kann[9].

In einem anderen quasi-jüdischen Einwurf sieht Jean-François Lyotard in der Inkarnationslehre eine Verobjektivierung der Transzendenz Gottes und eine Zerstörung des Bilderverbots; wo „im menschgewordenen Gott" das Wort klar und unterscheidbar geworden sei, werde das Gottsein Gottes verharmlost; die „Stimme" müsse nicht mehr in einem fortwährenden Forschen erhorcht werden, sondern habe dem Sehen eines Bildes Platz gemacht[10]. Sodann hat Jacques Derrida mit seinen Reflexionen über Gen 22 und über die Gabe, die es nur gibt, „wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld", christliche Theologie dazu evoziert, Gott als Gabe in trinitarisch-inkarnatorischer Lesart zu verstehen[11]. Ein weiterer Einwand argumentiert aposteriorisch: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes kann das Judentum nicht annehmen, weil es diese Geschichte nicht hört, weil das Wort Gottes, so wie es vom Judentum gehört wird, ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt[12]. Die Menschwerdung sei also von der Tradition her kein jüdisches Diskussionsthema. Deshalb hat Martin Buber schon in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts von der Inkarnationslosigkeit Gottes als einem unterscheidend Jüdischen gesprochen: „die Inkarnationslosigkeit des dem ‚Fleisch' sich offenbarenden und ihm in der gegenseitigen Beziehung gegenwärtigen Gottes" sei „das letztlich Sondernde zwischen Judentum und Christentum"[13].

Die jüdische Kritik an der Menschwerdung des Sohnes Gottes findet in der katholischen Theologie durchaus ein aufmerksames Echo[14]. Wo die Möglichkeiten und Grenzen christlicher Aufnahme dieser Einwürfe bedacht werden, geschieht dies nicht zuletzt unter Bezug auf das Christusverständnis des Konzils von Chalkedon (451) und eine sogenannte chalkedonische Hermeneutik. Das Konzil von Chalkedon hat in Christus das Zueinander von „Menschheit" und „Gottheit" als unvermischt und zugleich ungetrennt gedacht: Im menschlichen Antlitz Jesu von Nazaret schaut uns das göttliche Wort, der göttliche Sohn an; in Jesus verschmelzen Menschliches und Göttliches nicht miteinander und dürfen nicht voneinander getrennt werden. Die berühmte Formel lautet: „ein und derselbe ist Christus, der ein-

ziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist" (DH 301f.). Diese konziliare Vorgabe hat ihre bleibende Bedeutung, wenn christliche Theologie auf die jüdische Kritik an der Menschwerdung des Sohnes Gottes einzugehen versucht.

In der aktuellen jüdischen Kritik begegnet eine jüdische Tradition, die auf eine mittelalterliche Diskussionslage im Judentum zurückgeht. Sie bildet in der Regel den unausgesprochenen Hintergrund für heutige jüdische Wortmeldungen zur Gottesfrage. Im Frühmittelalter bezeichnen Autoren im innerjüdischen Diskurs ihren Eindruck, die christliche Verehrung Jesu Christi als wesensgleicher Sohn Gottes trage in Gott selbst ein nichtgöttliches Element ein, mit dem hebräischen Begriff *schittuf*. Religionsgesetzlich ist der Begriff *schittuf* so etwas wie ein christentumsfreundlicher Begriff. Das Christentum sei jüdisch gesehen keine Götzenanbetung (*awoda sara*), mit deren Anhänger man keinen Kontakt haben dürfe, sondern eben ein *schittuf*: es trage in Gott ein Mischelement der Zugesellung, der Assoziation, der Vergesellschaftung ein und verdunkle die klare Offenbarung vom einen-einzigen Gott[15]. Der *schittuf*-Begriff ist Reflex des jüdischen Unbehagens an der Menschwerdung (des Sohnes) Gottes, das sich durch Emmanuel Levinas in unseren Tagen so eindrücklich zu Wort meldet. Sein Einwand ist in der Bezogenheit auf den *schittuf*-Begriff aufzunehmen und für eine Christologie der „chalkedonischen Hermeneutik" zu bedenken.

Das Profil des christlichen Inkarnationsglaubens und das jüdische Wissen um Gottes Selbsterniedrigung

Wenn Christen im Glauben sagen: Wir glauben an die Fleischwerdung oder Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus, dann sagen sie damit, daß sie ein Ereignis der Geschichte der Welt bedenken, das nicht wie ein Meteorit auf die Erde gefallen ist, sondern uns aus einer bestimmten Geschichte der Welt und Gottes mit der Welt entgegenkommen ist und die Geschichte mitgeprägt hat. Der christliche Glaube ist so kühn zu sagen: Das Ereignis der Inkarnation des Sohnes Gottes ist ein Veränderungsdatum nicht nur in der Geschichte, sondern der Geschichte selbst. Es ist im Johannesevangelium mit dem Satz zum Ausdruck gebracht: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt." Die Doppelaussage von Joh 1, 14 ist ganz ernst zu nehmen: Die Fleischwerdung ist ebenso wichtig wie das Wohnen des Wortes unter uns. Das Zeugnis von der Fleischwerdung des Wortes sagt aus, was „im Zeugnis von dem ‚Zelten' Gottes und seines Namens ‚inmitten' Israels schon ausgesagt war ... beides meint dasselbe"[16]. Die erste Vershälfte sagt „christlich", was die zweite Vershälfte „jüdisch" ausspricht. Die biblische Sprache verwandelt sich in der Geschichte der Kirche andere Sprechkategorien an, so daß „jüdi-

sche" Kategorialität sich schließlich „philosophisch" ausspricht. Daß Gott, der Schöpfer von Himmel und Erde, durch den Sohn herabsteigt und sein Sohn und Wort Fleisch und Mensch wird, ist dem jüdischen Gottesverständnis sehr fremd. *So* hat Israel, in dessen Mitte das Ereignis der Fleisch- und Menschwerdung geschah und aus dessen Mitte es auf die Völker zugekommen ist, als ganzes von der Nähe Gottes nicht gesprochen, obwohl es innige Einsichten von Gottes Nähe hat. *Dieses* hat das jüdische Volk in seiner Mehrheit nicht gehört, weil das Wort Gottes, wie es von ihm verstanden wurde, ihm das nicht sagte.

In bezug auf die intime jüdische Kenntnis von Gottes Nähe bei seinem Volk und auf die jüdisch-christliche Verwandtschaft im Bekennen göttlicher Nähe hat Michael Wyschogrod sich nicht gescheut, zur Kennzeichnung des Judentums eine Formulierung zu wählen, die auf den ersten Blick wie eine Gegenthese zu Bubers Formel von der „Inkarnationslosigkeit" anmutet: Der Gott Israels ist „ein Gott, der in die Welt des Menschen eintritt und der, indem er das tut, die Parameter der menschlichen Existenz, einschließlich der Räumlichkeit, nicht scheut. Es stimmt, das Judentum vergißt nie das Dialektische, den transzendenten Gott ... Doch diese Transzendenz bleibt in dialektischer Spannung mit dem Gott, der bei Israel in seiner Unreinheit wohnt (Lev 16,16), der der vertraute Gefährte des Juden ist, ob im Salomonischen Tempel oder in den Tausenden von kleinen Gebetsräumen ... Das Judentum ist daher inkarnatorisch – wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, daß Gott in die Welt des Menschen eintritt, daß er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so daß sie dadurch heilig werden." Für Wyschogrod bestehen „im Wesen der jüdischen Gottesvorstellung" keine Gründe, die von vornherein Gottes „Erscheinen in Menschengestalt" ausschließen; würde man dies jüdischerseits behaupten und von „einer logischen Unmöglichkeit" sprechen, dann würde man „ein philosophisches Schema an die Stelle der Souveränität Gottes" setzen. Das aber könne keine „biblisch orientierte, verantwortliche jüdische Theologie" akzeptieren[17]. Die Idee der Menschwerdung im allgemeinen ist nach dieser Position nicht grundsätzlich antithetisch zum Judentum[18].

Fällt dann der jüdische Einwurf gegen den christlichen Inkarnationsglauben dahin? Nein, vielmehr wird der jüdische Einwurf pointierter. Nicht eine philosophische Idee wird hier als Ablehnungsgrund ins Feld geführt, sondern mit der biblisch orientierten anthropomorphen Redeweise wird kritisiert, daß das, was dem jüdischen Volk als ganzem zukommt, im Christentum einem einzelnen aus diesem Volk zugeschrieben wird. Das sei der Differenzpunkt zwischen Judentum und Christentum. In Wyschogrods eigener Formulierung:

„Das Christentum hat diese Tendenz (Gottes, inkarnatorisch in die Welt des Menschen einzutreten) konkretisiert, sie so zugespitzt auf eine spezifische Inkarnation, daß die jüdische Tendenz zur Räumlichkeit dabei eine körperliche Form annimmt. Während im Judentum die Dialektik von Transzendenz und Immanenz immer recht scharf aufrecht erhalten wird, erfährt im Christentum der Aspekt der Immanenz vielleicht einen stärkeren Ausdruck – auch

wenn man daran denken muß, daß die Trinitätstheologie den inkarnierten Sohn durch einen transzendenten Vater ergänzt."[19]

Auch wenn die Wahrung der Transzendenz im christlichen Gottesverständnis ausdrücklich anerkannt wird, liegt die christlich-jüdische Differenz in der Konzentration und Spezifizierung auf den einen Juden. Wyschogrod spitzt seinen Gedanken zu: Das Christentum, das nach der Zerstörung des Judenchristentums zum Heidenchristentum geworden war, „konzentrierte seine Aufmerksamkeit mehr und mehr auf Jesus".

Damit fehlte ihm „eine zentrale theologische Einsicht ... Einfach ausgedrückt spreche ich von dem Axiom, daß Gott das jüdische Volk als ganzes erwählt hat und daß auch, obwohl er aus seinem Volk Propheten, Könige, Retter und Priester berufen hat ... sie alle ihre Bedeutung nur insofern hatten, als sie aus Israel kamen und nach Israel zurückkehrten als Glieder der Nation ... Wenn wir die Hebräische Bibel ernst nehmen, kann es keinen einzelnen geben, so bedeutend und prominent er auch sein mag, dessen Gottesbeziehung einseitig ist, so daß dabei das Volk Israel nicht der entscheidende Zweck wäre, dem diese Beziehung dient."[20]

Wenn das, was jüdisch vom ganzen Volk als inkarnatorische Bestimmung im Sinn der Indienstnahme als Ort der Einwohnung Gottes geglaubt wird, christlich dem einen Sohn des jüdischen Volks in und als Person zugesprochen wird, ist das jüdisch nicht akzeptiert und nicht akzeptierbar. Wir stehen hier vor einer jüdisch beschriebenen Dialektik von bleibender Differenz und doch gegebener Nähe.

Christliche Entgegnung auf jüdischen Einspruch

Was kann der Christ auf die jüdische Kritik am christlichen Glauben an die Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus und zum jüdischen Selbstverständnis des Inkarnatorischen sagen? Die Antwort soll nicht philosophisch sein, sondern theologisch. Man kann an Wyschogrod anknüpfen. Es war nicht der Siegeszug einer philosophischen Idee, sondern die freie Entscheidung des souveränen Gottes Israels, so in dem einen Sohn des jüdischen Volkes Jesus von Nazaret Wohnung zu nehmen, daß wir von Gott nicht mehr ohne dessen Verhältnis zu diesem Sohn sprechen können und für die Kennzeichnung der Wohnungsnahme Gottes keinen besseren Begriff als den der Fleischwerdung des Wortes oder Sohnes Gottes aufbieten können[21]. Hier ist nochmals die Doppelaussage Joh 1, 14 in Erinnerung zu rufen: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt." Das Zeugnis von der Fleischwerdung des Wortes sagt nach johanneischem Verständnis dasselbe aus wie das Zeugnis vom Wohnen Gottes in Israel, aber anders. Das ist den Christen aus den Völkern mitten aus Israel heraus bezeugt worden als freie Tat des Gottes Israels an dem Sohn des jüdischen Volkes Jesus von Nazaret.

Im Blick auf den Einwurf von Levinas, die Menschwerdung sei zuviel für Gottes Armut und zu wenig für Gottes Herrlichkeit, besteht die christliche Antwort in der schlichten und philosophisch wehrlosen Rückfrage: Was aber, wenn es dem Gott Israels gefallen hat, eine Nähe einzugehen, die in der Tat als ein Zuviel erscheint für die göttliche Armut, und eine Anwesenheit zu wagen, die als ein Zuwenig erscheint für Gottes Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist? Daß es so ist, darin besteht christlicher Glaube. Über ihn verantwortungsvoll nachzudenken, verbietet jeden triumphalistischen Zug, etwa in dem Sinn, unsere Rückfrage sei der bessere Glaube als der jüdische oder die größere Hoffnung oder tiefere Liebe als die jüdische. Ob es das alles ist, wird sich am Ende unseres Lebens oder – für uns alle – am Ende der Geschichte erweisen, wenn unser Glaube vom Herrn der Geschichte gewogen wird. Unser Glaube sei nicht zaghaft, wohl demütig, ohne Anspruch auf einen Komparativ, ohne Polemik gegen den jüdischen Glauben.

Der kritische Einwurf von Levinas gegen die Idee „Ein Gott Mensch?" ist Teil des Unbehagens, welches sich im Mittelalter mit dem *schittuf*-Begriff artikulierte. Es ging aus dem Eindruck hervor, die christliche Verehrung Jesu Christi als wesensgleicher Sohn Gottes trage in Gott selbst ein Mischelement ein. Wyschogrod hat die jüdische Beunruhigung beschworen, als er meinte:

„Es gibt eine gute Begründung für die Schärfe der jüdischen Ablehnung der Menschwerdung. Wenn Gott in der Hebräischen Bibel dem Menschen auch noch so nahe kommt, wenn er auch noch so einbezogen wird in menschliche Hoffnungen und Ängste – so bleibt er doch der ewige Richter des Menschen, dessen Natur zwar im Bilde Gottes ist (vgl. Gen 1,26f.), der aber nicht mit Gott vermischt werden darf ... In diesem Licht kann die Aussage, ein menschliches Wesen sei Gott gewesen, nur tiefste Beunruhigung in der jüdischen Seele auslösen."[22]

Christliche Theologie wird die jüdische Kritik und Beunruhigung nicht befriedigen können. Aber sie kann eine Sensibilität ihr gegenüber entwickeln, indem sie das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Natur in Jesus Christus nicht mit Begriffen von Vermischung, Verschmelzung und Symbiose auslegt.

Im *schittuf*-Einwurf meldet sich eine Glaubenseinsicht, die in meinen Augen sachlich in Berührung steht mit jener Glaubenseinsicht, welche das Konzil von Chalkedon mit seinem Nachdruck auf den einen und selben Christus „in zwei Naturen unvermischt" bekannt und mit dem Zusatz „nirgends (ist) wegen der Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben" (DH 302) bekräftigt hat.

Walter Kasper hat in seiner Christologie unterstrichen, daß Chalkedon unzweideutig festhält, „daß Gott und Mensch keine Natursymbiose bilden; Gott wird in der Menschwerdung kein innerweltliches Prinzip; er wird weder verräumlicht noch verzeitlicht. Die Transzendenz Gottes wird ebenso gewahrt wie die Eigenständigkeit und Freiheit des Menschen."[23]

Das Konzil von Chalkedon hat eine Sensibilität artikuliert, welche die jüdische Beunruhigung nicht aufhebt, aber das sachlich verwandte Anliegen signalisiert: Es meint

kein Zwischenwesen, das aus der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem entsteht, sondern den einen und selben Christus „in zwei Naturen unvermischt".

Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung

Michael Wyschogrod hat seinen Einspruch gegen das christliche Inkarnationsverständnis mit der Forderung verknüpft, Jesus nicht vom jüdischen Volk zu trennen. Das ist in der Tat oft genug geschehen und geschieht immer dann, wenn man von der Inkarnation in einer Weise redet, daß der Sohn Gottes in Jesus Christus ein „Mensch in abstracto, allgemein und neutral" geworden ist. Gottes Sohn, sein Wort ist in Jesus von Nazaret aber nicht Mensch in abstracto, nicht allgemein oder neutral Mensch geworden: Vielmehr ist er jüdisches Fleisch, Jude, Sohn einer jüdischen Mutter und als *solcher* konkret Mensch geworden. Darauf wies „Nostra Aetate", Artikel 4 hin, als es an die Worte des Paulus erinnerte, „der von seinen Stammverwandten sagt, daß ‚aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt', der Sohn der Jungfrau Maria." Darin ist die theologische Aussage impliziert: Menschwerdung des Wortes, des Sohnes Gottes geschah als Judewerdung[24]. Die Judewerdung des Sohnes Gottes ist ein Grunddatum christlicher Theologie! Die Konkretheit der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus ist ernstzunehmen.

Lehramtliche Äußerungen der letzten beiden Jahrzehnte sind darauf eingegangen. So führen die vatikanischen Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985 das Nachdenken über die jüdischen Wurzeln des Christentums mit einer christologischen Reflexion ein:

„Jesus war Jude und ist es immer geblieben; seinen Dienst hat er freiwillig auf ‚die verlorenen Schafe des Hauses Israel' (Mt 15,24) beschränkt. Jesus war voll und ganz Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jahrhunderts, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte. Damit wird die Wirklichkeit der Menschwerdung wie auch der eigentliche Sinn der Heilsgeschichte nur noch unterstrichen ... (Es) ist der Sohn Gottes in einem Volk und einer menschlichen Familie Mensch geworden (vgl. Gal 4,4; Röm 9,5)."[25]

Kein Geringerer als Papst Johannes Paul II. hat in seinen Aussagen zum Verhältnis der Kirche zum Judentum tiefsinnig über die konkrete Wirklichkeit der Menschwerdung des Gottessohnes nachgedacht. Am 11. April 1997 empfing er die Päpstliche Bibelkommission und ging in seiner Ansprache auf die menschliche Identität Jesu ein. Er bietet eine Art Kurzformel der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung:

„Die menschliche Identität Jesu wird von seiner Bindung an das Volk Israel her bestimmt, war er doch aus dem Geschlecht Davids und ein Nachkomme Abrahams, und es handelt sich dabei nicht nur um eine physische Zugehörigkeit. Jesus nahm an den synagogalen Zeremo-

nien teil, bei denen die Texte des Alten Testaments gelesen und kommentiert wurden, und so nahm er auch auf menschliche Weise Kenntnis von jenen Texten. So wurde er ein echter Sohn Israels, tief verwurzelt in der langen Geschichte seines Volkes. Spricht man Christus seine Verbindung ... ab, dann bedeutet das, ihn von seinen Wurzeln zu trennen und sein Mysterium allen Sinnes zu entleeren. In der Tat bedurfte auch die Fleischwerdung einer Einbindung in Jahrhunderte der Vorbereitung, um ihren Sinngehalt erkennen zu lassen; denn sonst wäre Christus nur, gleich einem Meteoriten, der zufällig auf die Erde fällt, ohne jegliche Verbindung mit der menschlichen Geschichte empfunden worden."[26]

Diese theologische Konkretion ist dem Papst wichtig. Er greift den Gedanken wenig später nochmals auf. Im Rahmen der Vorbereitung des Großen Jahrs 2000 hatte er die Historisch-Theologische Kommission zur Vorbereitung der Jahrtausendfeier aufgefordert, sich bei der kirchlichen Gewissenserforschung besonders mit dem Problem der Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich auseinanderzusetzen. Er empfing die Teilnehmer einer vatikaninternen Konsultation am 31. Oktober 1997 und bedachte in seiner Ansprache das Verhältnis der Kirche Christi zum jüdischen Volk. Er bekräftigte dabei nicht nur sein Verständnis von der Fortdauer der Erwählung Israels und vom jüdischen Volk als „Volk des Bundes", sondern führte auch aus:

„Manche Menschen betrachten die Tatsache, daß Jesus Jude war und daß sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Tradition ersetzt und von der die Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren. Aber diese Leute verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die Wahrheit der Menschwerdung selbst an und machen eine authentische Auffassung der Inkulturation unmöglich."[27]

Die Zuwendung zur schwierigsten Frage im christlich-jüdischen Verhältnis und Dialog unserer Tage hat sich der jüdischen Kritik an der christlichen „Idee" der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus zu stellen. Von dieser Kritik her kann nochmals das Profil des christlichen Inkarnationsglaubens deutlicher hervortreten und zugleich gefragt werden, ob es nicht auch im tiefsten Dissens beim Gottesverständnis ein Element der Nähe und Verbundenheit, ja des Gemeinsamen gibt. Dieses stellt sich tatsächlich ein – sowohl in der Verwandtschaft des Glaubens an Gottes Herabsteigen als Selbsterniedrigung wie auch in der Anleitung, in der christlichen Auslegung des Bekenntnisses von der Menschwerdung des Sohnes Gottes für die Bekräftigung der Verbundenheit der Kirche zum jüdischen Volk empfänglich zu bleiben.

Das ist eine tröstliche Erfahrung von Theologie und Dialog unserer Tage. Sie wurde angestoßen durch das Zweite Vatikanum. Die christologischen Anstöße seiner Erklärung „Nostra Aetate" haben sich als außerordentlich fruchtbar erwiesen. Ihre Anregungen für die Theologie wirken weiter.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach: Die Kirchen u. das Judentum. Bd. 1: Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. R. Rendtorff u. H. H. Henrix (Paderborn [3]2001) 40–44, 42f.

[2] So R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 3, hg. v. P. Hünermann u. B. J. Hilberath (Freiburg 2005) 591–693, 598.

[3] Vgl. dazu die Kirchendokumente in: Die Kirchen u. das Judentum (A. 1) 48–53, 54f., 65, 78, 101, 121, 135, 152, 167, 172, 277 u. ö.

[4] Die Deutschen Bischöfe, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980, in: Die Kirchen u. das Judentum (A. 1) 260–280, 275.

[5] Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era, hg. v. J. Neusner u. a. (Cambridge 1987); J. Moltmann, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen (München 1989); Conc (D) 29 (1993) H. 1: Themenheft „Messias u. Messianismus"; Jahrbuch für Biblische Theologie 8 (1993): Der Messias; C. Thoma, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung (Augsburg 1994); N. P. Levinson, Der Messias (Stuttgart 1994); D. Cohn-Sherbok, The Jewish Messiah (Edinburgh 1997); J. Ebach, Messianismus u. Utopie, in: Kirche u. Israel 15 (2000) 68–85; H.-J. Fabry u. K. Scholtissek, Der Messias. Perspektiven des Alten u. Neuen Testaments (Würzburg 2002); H. H. Henrix, Judentum u. Christentum: Gemeinschaft wider Willen? (Regensburg 2004) 134–156.

[6] Päpstliche Bibelkommission, „Das jüdische Volk u. seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" – 24. Mai 2001 (VApSt 152, Bonn 2002) 43. Zur deutschen Diskussion vgl. Eingebunden in das Volk Gottes. Blickpunkte zum Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel", hg. v. Ch. Dohmen (Stuttgart 2003).

[7] Vgl. Die Kirchen u. das Judentum (A. 1) 57.

[8] So M. Wyschogrod, Inkarnation aus jüdischer Sicht: EvTh 55 (1995) 13–28, 15. Vgl. auch F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. 1 (München 1990).

[9] Zitate aus E. Levinas, Menschwerdung Gottes?, in: ders., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen (Wien 1995) 73–82, 77f.

[10] J.-F. Lyotard u. E. Gruber, Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem" u. „Christlichem" (Düsseldorf 1995) 27ff. Vgl. dazu S. Wendel, Absenz des Absoluten. Die Relevanz des Bilderverbots bei J.-F. Lyotard, in: Jahrbuch Politische Theologie 2 (1997) 142–155; P. Petzel, Kommentar – Signifikante Denkform im Judentum, in: Orien 65 (2001) 33–36 u. 38–42; J. Wohlmuth, Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze u. Meditationen zur Beziehung von Judentum u. Christentum (Paderborn 2002) 47–64.

[11] Vgl. dazu J. Wohlmuth, „Geben ist seliger als nehmen" (Apg 20, 35). Vorüberlegungen zu einer Theologie der Gabe, in: Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik, hg. v. E. Dirscherl u. a. (Paderborn 2005) 137–159 (Derrida-Zitat: 140).

[12] M. Wyschogrod, Warum war u. ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?, in: EvTh 34 (1974) 222–236, 226; ders., Gott u. Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens (Stuttgart 2001) 105; ähnlich P. Ochs, The God of Jews and Christians, in: Christianity in Jewish Terms, hg. v. T. Frymer-Kensky (Oxford 2000) 49–69, 59.

[13] M. Buber, Die Brennpunkte der jüdischen Seele (1930), in: ders., Der Jude u. sein Judentum. Gesammelte Aufsätze u. Reden (Darmstadt 1993) 196–206, 205.

[14] Vgl. Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, hg. v. J. Wohlmuth (Paderborn 1998) oder die in A. 10f. genannten Arbeiten.

[15] Zum Verständnis des *schittuf*-Begriffs siehe die Arbeiten von C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums (Aschaffenburg 1978) 190; ders., Die jüdische Liturgie u. die Kirche, in: Jüdische Liturgie. Geschichte – Struktur – Wesen, hg. v. H. H. Henrix (Freiburg 1979) 122–136, 128ff.; M. Bollag, Jüdische

Blicke auf das Christentum. Von Ablehnung bis Akzeptanz, in: Antijudaismus als Erblast, hg. v. W. Dietrich (Stuttgart 1999) 164–182, bes. 172ff.; M. Signer, Trinity, Unity, Idolatry? Medieval and Modern Perspectives on *Shittuf*, in: Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges (FS C. Thoma, Bern 2002) 275–284.

[16] So mit Marquardt (A. 8) 115f.

[17] Wyschogrod (A. 8) 22; vgl. auch ders., Gott u. Volk Israel (A. 12), 21, 42, 62, 79, 91, 105, 125, 185–188.

[18] So auch in Aufnahme der Gedanken von Wyschogrod: E. R. Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in: Christianity in Jewish Terms (A. 12) 239–254 oder A. Goshen-Gottstein, Judaisms and Incarnational Theologies: Mapping out the Parameters of Dialogue, in: Journal of Ecumenical Studies 39 (2002) 219–247 (deutsche Kurzfassung: Das Judentum u. die Inkarnationschristologie, in: Freiburger Rundbrief NF 12, 2005, 242–253).

[19] Wyschogrod (A. 8) 22f.

[20] Ebd. 24f.

[21] Ausführlicher dazu: H. H. Henrix, Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie (Berlin 2005) 103–120.

[22] M. Wyschogrod, Ein neues Stadium im jüdisch-christlichen Dialog, in: Freiburger Rundbrief 34 (1982) 22–26, 26; ähnlich ders., Christologie ohne Antijudaismus?, in: Kirche u. Israel 7 (1992) 6–9.

[23] So mit W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz [8]1981) 280.

[24] Henrix (A. 21) 7–42, 11.

[25] Die Kirchen u. das Judentum (A. 1) 98.

[26] Die Kirchen u. das Judentum. Bd. 2: Dokumente von 1985 bis 2000, hg. v. H. H. Henrix u. W. Kraus (Paderborn 2000) 102–105, 103f.

[27] Ebd. 107–109, 108f.

UMSCHAU

Gegen eine Legendenbildung im „Fall Berger"

Die in den vergangenen Monaten heftig debattierte Frage der Konfessionszugehörigkeit des Heidelberger Neutestamentlers Klaus Berger droht zu einer Belastung für den ökumenischen Dialog in Deutschland zu werden. Ausgangspunkt für den „Fall Berger" war dessen Lehrer Otto Kuss, von 1960 bis 1973 Professor für neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München. Kuss war ein faszinierender Lehrer und Rhetor; über seine Vorlesungen, die er am Freitagabend für Hörer aller Fakultäten hielt, wird heute noch gesprochen. Zugleich aber war er eine höchst komplizierte, wenn nicht gespaltene Persönlichkeit. Bekannt geworden sind seine Fußmärsche von München nach Rom und nach Hamburg. Seine Schüler konnten viel von ihm lernen, aber sie mußten auch massive Launen ertragen und Zornesausbrüche über sich ergehen lassen. Ungeschoren kam keiner durch.

Höchst gespalten war auch das Verhältnis von Otto Kuss zur katholischen Kirche und zum christlichen Glauben. Er erforschte das Neue Testament ausschließlich auf der Basis der historisch-kritischen Methode, in der der Glaube nach seiner Überzeugung nichts zu suchen hatte. Seinen Glauben machte er an den kirchlichen Lehrentscheidungen fest, an denen er – jedenfalls wie wir als Studenten ihn erlebt haben – nicht im mindesten rütteln ließ. Traditionell vorkonziliare Kirchlichkeit verband er mit dem Anspruch auf völlige Freiheit in der Erforschung der Schrift. Zumindest zeitweilig ist sein Glaube an die christliche Botschaft und an einen persönlichen Gott ins Wanken geraten. In seinem Büchlein „Dankbarer Abschied" (München 1981) gab er Zeugnis von dieser Situation. Er war zerrissen zwischen einem fast kindlichen Glauben und massiver Skepsis. Er wußte wohl selbst nicht, wo er stand und wohin er kirchlich gehörte. Das Wort *Gott* hat er in der letzten Lieferung seines Römerbriefkommentars nur noch in Anführungszeichen geschrieben.

Klaus Berger war Doktorand bei diesem inspirierenden und höchst komplizierten Professor. Es kam zum Konflikt, nicht dem einzigen, den Otto Kuss provozierte. In einer Anwandlung von Orthodoxie lehnte er Bergers Promotionsarbeit wegen häretischer Positionen ab. Berger mußte seine Dissertation überarbeiten und wurde dann, trotz aller Einwände, die Kuss vorbrachte, von der Katholisch-Theologischen Fakultät promoviert. Kuss war gekränkt und teilte dem Bischof von Hildesheim, Bergers Heimatdiözese, mit, daß dieser wegen Irrlehre nicht habilitiert und nicht zum Priester ordiniert werden könne. Für Berger bedeutete das zunächst das Ende seiner Karriere. Er suchte akademische Heimat in den Niederlanden und wurde dann in Hamburg durch die Evangelisch-Theologische Fakultät habilitiert. Dazu ist er am 6. November 1968 in die evangelische Kirche eingetreten. Offensichtlich wurde ihm, wie er berichtet, kein offizieller Austritt aus der katholischen Kirche abverlangt, aber niemand hat daran gezweifelt, daß Berger evangelisch geworden war. Wie immer man diesen Schritt auch beurteilt hat – allen war klar: Die Hauptverantwortung lag bei Otto Kuss. Aber die Sache schien entschieden, und die Fakultät in München sah keine Möglichkeit, in dieser Angelegenheit etwas zu unternehmen. Die

Entscheidung Bergers wurde mit Bedauern und Respekt akzeptiert.

Wie vorauszusehen, machte Berger Karriere und wurde auf eine Professur für neutestamentliche Exegese an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Heidelberg berufen. Dort wurde er zu einem der führenden deutschsprachigen Exegeten. Daß er aus der katholischen Theologie kam, war bekannt, aber niemand hat seine Konversion in Frage gestellt. Wie weit er selbst in der evangelischen Kirche heimisch geworden war, entzog sich einer Beurteilung.

Über den Bereich der Fachexegeten hinaus ist Berger vor allem durch erstaunliche Beiträge und Buchbesprechungen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung aufgefallen. Veröffentlichungen aus dem streng konservativen katholischen Lager pflegte er geradezu emphatisch zu loben, gegen kritischere Stellungnahmen aus katholischer Feder und insbesondere gegen ökumenische Bemühungen um eine Versöhnung katholischer und evangelischer Positionen polemisierte er oft massiv. Wie paßte das zu seiner eigenen Biographie? Oder erfolgte hier Vergangenheitsbewältigung?

Seit ungefähr zehn Jahren hörte man von ihm, daß er sich öffentlich als katholisch bezeichnete. Erstmalig kam mir dies zu Ohren bei einem Vortrag, den er im Priesterseminar Georgianum in München hielt, in dem wir Mitte der 60er Jahre gemeinsam studiert hatten. Kollegen der Heidelberger Fakultät ließen erkennen, daß Berger immer mehr zum Außenseiter wurde; als solchen lasse man ihn gewähren. Und gewähren ließ man ihn auch, als er sich immer deutlicher als letzter getreuer Katholik gerierte, der in der Öffentlichkeit vor den Ökumenikern warnte. Er sei seit Jahrzehnten als „Asylkatholik" an einer evangelischen Fakultät, und er wisse, wohin das führe, wie es um den Glauben und um die kirchliche Existenz der evangelischen Theologieprofessoren bestellt sei. In dieser Hinsicht ließ er kein gutes Haar an seinen Kollegen; katholische Ökumeniker stellte er als blauäugige Ignoranten dar, die verblendet dem protestantischen Unglauben Tür und Tor öffneten. Bergers Sprache war eindeutig, seine eigene kirchliche Position nicht. So bedrohte er gleichzeitig mit diesen Invektiven in einem Brief vom 22. Juni 2003 an seine Fakultätskollegen jeden, der behaupte, er sei anläßlich des Kirchentags in Rom dem Katholizismus beigetreten, mit juristischen Schritten. Als Beweis für seine Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche fügte er diesem Brief eine Kopie seiner Gehaltsabrechnung mit dem Nachweis bei, daß er evangelische Kirchensteuer bezahle.

Im Sommer 2005 eskalierte die Situation. Berger veröffentlichte am 13. Juli 2005 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung einen Aufsatz mit dem Titel „Unterwerfung tut wohl", in dem er einen „radikalen Vorschlag" für die Ökumene unterbreitete: Die Protestanten sollten sich dem Papst unterwerfen, der Papst solle sich den Protestanten unterwerfen. Im ersten Teil dieses Vorschlags wurde er recht konkret; wie die Unterwerfung des Papstes unter die Protestanten aussehen solle, darüber schwieg sich der Autor aus. Gegen diese Forderung wandte sich Bischof Wolfgang Huber von Berlin, der Ratsvorsitzende der EKD, ehemals Fakultätskollege Bergers in Heidelberg.

Zu einem „Fall" wurde die Auseinandersetzung durch einen Artikel von Robert Leicht, dem Präsidenten der Evangelischen Akademie in Berlin, der hinter Bergers Verhalten ein katholisches Täuschungsmanöver sah nach dem Motto: „Ketzerische (und dumme) Protestanten darf ein guter Katholik ruhig hereinlegen" (Die Zeit, 20.10.2005). Von hier aus war es nicht mehr weit zu der Vermutung, Berger sei als katholisches U-Boot in die evangelische Theologie eingeschleust worden, und zu der Aufforderung, die evangelische Kirche solle die Kir-

chensteuer zurückzahlen, die Berger nach eigenen Angaben deswegen an die evangelische Kirche bezahlt habe, um seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche zu verschleiern. Dazu, so Berger, sei er in der Beichte aufgefordert worden. Die Autoritäten der katholischen Kirche, einschließlich des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger, seien über diesen Vorgang und über seine wahre Konfessionszugehörigkeit im Bild gewesen, und auch Kardinal Ratzinger habe keine Einwände erhoben. Eberhard Jüngel verlangte eine Klärung durch Rom, und tatsächlich kam ein Dementi des offiziellen Vatikansprechers: Der Papst sei über das allgemein Bekannte hinaus nicht informiert gewesen und habe niemals dazu Stellung bezogen (8.11.2005). Kardinal Walter Kasper wies in einem Leserbrief an die Frankfurter Allgemeine Zeitung das Ansinnen zurück, Berger, der sich inzwischen gerne mit Roger Schutz von Taizé vergleicht, sei ein Modell für die Ökumene.

Eigentlich sollte man das ganze als Possenspiel abtun. Leider aber besteht die Gefahr, daß aus dem Fall Berger eine Belastung für die Ökumene entsteht, und eine solche können wir in der derzeitigen Situation auf keinen Fall brauchen. Um einer Legendenbildung vorzubeugen, möchte ich als derzeit dienstältestes Mitglied der Katholisch-Theologischen Fakultät in München, der als junger Doktorand an dieser Fakultät die Kontroversen zwischen Kuss und Berger mitbekommen hat, ohne in die historischen Details Einblick aus erster Hand zu haben, festhalten:

Berger wurde von seinem Lehrer Otto Kuss Unrecht getan. Es war Professor Kuss, der Berger wegen mangelnder Rechtgläubigkeit ablehnte, nicht die theologische Fakultät. Otto Kuss war zweifellos eine hochkomplizierte Persönlichkeit. Ob die Schuld allein bei ihm liegt, kann heute wohl kaum noch entschieden werden. Jedenfalls liegt über den Ereignissen, wie sie sich auch abgespielt haben mögen, und über dem Streit um Bergers kirchliche Beheimatung eine tiefe Tragik. Sie macht die Tragik der Kirchenspaltung und unsere ökumenische Verpflichtung besonders deutlich.

Die Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät in München haben das Ausscheiden Bergers aus der katholischen Theologie bedauert, aber seinen Schritt respektiert. Völlig ausgeschlossen kann werden, daß Berger von der Fakultät als „U-Boot" in die evangelische Theologie eingeschleust wurde. Das gilt auch für Amtsträger der katholischen Kirche. Hier hat man Berger eher als „abgefallenen" Katholiken betrachtet, als daß man ihn mit heikler Mission in einem unredlichen Spiel beauftragt hätte.

Bergers eigenen widersprüchlichen Äußerungen zu seinem kirchlichen Status kann wohl nur dann der Vorwurf der Unredlichkeit erspart bleiben, wenn man ihm das Bewußtsein einer doppelten Konfessionszugehörigkeit oder eines überkonfessionellen, allein biblisch begründeten Christentums zubilligt. So betont er, mit seinem Übertritt zum Protestantismus nicht aus der katholischen Kirche ausgetreten zu sein.

Tatsächlich wurde das Modell einer doppelten Konfessionszugehörigkeit in der ökumenischen Diskussion verhandelt, von den Kirchen allerdings als nicht tragfähig zurückgewiesen. Jedenfalls war mit diesem Konzept nie die Vorstellung verbunden, unter der Berufung auf eine doppelte Konfessionszugehörigkeit könne man wahlweise seine katholische oder seine evangelische Kirchengliedschaft hervorkehren und dem jeweiligen Partner verschweigen, daß man gleichzeitig auch noch einer anderen Konfession angehöre bzw. die Konversion zur evangelischen Kirche oder das Bleiben in der katholischen Kirche jedenfalls nicht so verstehe, wie der jeweilige Gesprächspartner sie

versteht und wie sie in der Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen wird. Niemand hat das Recht, die Begriffe rein subjektiv für sich so umzuinterpretieren, daß daraus Irreführung wird. Auf solcher Basis Ökumene betreiben zu wollen, könnte nur Mißtrauen wecken und müßte der angestrebten Gemeinschaft der christlichen Kirchen schwer schaden. Es ist zu hoffen, daß mit dem Fall Berger so besonnen umgegangen wird, daß sich der entstandene Schaden in Grenzen hält.

Peter Neuner

BESPRECHUNGEN

Menschenrechte

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.

Menschenrechte sind in den vergangenen Jahrzehnten in normativer wie rechtlicher Perspektive zur Grundlage internationaler Politik geworden. Doch wie lassen sie sich überzeugend begründen? Und wie läßt sich theologisch das Verhältnis von katholischer Kirche und Menschenrechten deuten? Der Sammelband, der aus einer Tagung für Studierende im Dominikanerorden entstanden ist, beschäftigt sich in unterschiedlichen Richtungen mit diesen Themen. Dabei wechseln sich politische, historische und philosophisch-theologische Beiträge ab. Wichtiger Aspekt aller Beiträge ist die Frage, welche Bedeutung Menschenrechte für die Kirche bereits haben bzw. in Zukunft haben sollen.

In systematischer Perspektive fragt Christian Duquoc am Anfang nach der Begründung der Menschenrechte und zeigt auf, daß die Kirche ihre früher eher ablehnende Haltung zugunsten einer Zustimmung verändert hat. Nachdrücklich weist er allerdings darauf hin, daß alles Reden über Menschenrechte nicht weiterhilft, wenn nicht im Sinn eines Gerechtigkeitsdenkens die Situation der ärmsten Menschen verbessert wird. Thomas Eggensberger zeigt die Komplexität der Menschenrechte und die Offenheit bei der Frage nach ihrer Stellung im globalen Kontext auf. Er kommt zum Schluß, daß Menschenrechte bedeutungsoffen sind, gleichzeitig aber eine wichtige Funktion für die internationale Gemeinschaft haben: Sie ermöglichen eine symbolische Integration der Weltgemeinschaft, die sich gerade „in der diskursiven Deutungsöffnung von Menschenrechten" (51) vollzieht.

Hans-Joachim Sander eröffnet eine theologische Perspektive auf die Menschenrechte. Er argumentiert, daß die Forderung nach Menschenrechten oft aus Ausnahmesituationen heraus entsteht. Indem es ein primäres Ziel der Kirche ist, sich den Armen und Leidenden zuzuwenden, sieht Sander eine wichtige Verbindung zwischen den Menschenrechten und dem Handeln der Kirche. Zentral ist für ihn dabei weniger die (theoretische) Verkündigung von Menschenrechten, sondern die „Menschenrechtspastoral" (101). Das in Sanders Argumentation schon angelegte Moment des Mit-Leidens wird von Pablo Romo Cedano im letzten Beitrag noch einmal explizit thematisiert. Ausgehend von einer knappen Analyse der Globalisierung macht er das Handlungsmoment der „Compassio von unten" – so der Titel seines Beitrages – stark. Diese Compassio akzeptiert sowohl die Geschichte als auch die Würde jedes einzelnen Menschen und will in unpaternalistischer Weise die Gemeinschaft der Menschheit betonen.

Das Buch versammelt einige wichtige Aspekte zum Thema Menschenrechte, insbesondere was das Verhältnis zu Kirche bzw. Theologie betrifft. Dabei wird sowohl deutlich, daß das Verhältnis von Kirche und Menschenrechten nicht immer problemlos gewesen ist, als auch welche Verbindungen es systematisch wie pastoral zwischen beiden gibt. Menschenrechte sind in dieser

Perspektive nicht nur Ergebnis einer säkularen Entwicklung, sondern können theologisch als eine zentrale Handlungsoption für die Kirche verstanden werden. Die Zusammenstellung der einzelnen Perspektiven des Buchs wirkt insgesamt an einigen Stellen ein wenig willkürlich. Der Sammelband liefert deshalb weniger eine umfassend systematische Analyse als eine Zusammenstellung anregender Facetten des Themas.

Michael Reder

Menschenrechte und Entwicklungszusammenarbeit. Anspruch und politische Wirklichkeit. Hg. v. Ulla Solchow u. Franz-Josef Hutter. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004. 304 S. Br. 19,90.

Die Menschenrechte haben in den verschiedenen Phasen der Entwicklungszusammenarbeit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunächst eine untergeordnete Rolle gespielt. Dies hat sich erst in den 90er Jahren nach dem Ende des Ost-West-Konflikts geändert. Ein Grund dafür war der demokratische Aufbruch in vielen Ländern und Weltregionen. In engem Zusammenhang damit stand aber auch eine Neuorientierung der Entwicklungspolitik, nicht zuletzt als Reaktion auf die unbefriedigenden Ergebnisse bisheriger Konzepte, die einseitig wirtschaftliche Zusammenhänge betont hatten. Als Folge davon wurde den politischen Rahmenbedingungen mehr Aufmerksamkeit geschenkt, weil bewußt wurde, daß Armut nicht nur fehlendes Einkommen bedeutet, sondern daß häufig auch Rechtssicherheit und demokratische Beteiligungsrechte oder der Zugang zu medizinischer Versorgung und Bildungseinrichtungen fehlen. Daher spielen die Menschenrechte, und zwar sowohl die bürgerlichen und politischen (Zivilpakt) als auch die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte (Sozialpakt), heute auch in der entwicklungspolitischen Debatte eine zentrale Rolle. Vielerorts spricht man bereits von einem menschenrechtsbasierten Ansatz der Entwicklungszusammenarbeit, der die Menschenrechte zum Ausgang nimmt und deren Verwirklichung als Ziel formuliert.

Dabei stellt sich allerdings eine Reihe von Fragen, nicht zuletzt inwieweit dieser Anspruch in der realen Entwicklungszusammenarbeit auch eingelöst wird. Dies zu untersuchen, ist das vorrangige Interesse des vorliegenden Sammelbandes. Dazu wird die Entwicklungszusammenarbeit in ihren verschiedenen Formen auf ihren Menschenrechtsbezug hin untersucht. Bemerkenswert ist, daß dabei nicht nur die multilaterale Ebene (Vereinte Nationen, Europäische Union, Internationaler Währungsfonds und Weltbank) und die bilaterale Ebene (Deutschland und skandinavische Länder), sondern auch die häufig vernachlässigte kommunale Ebene ausführlich behandelt wird. Darüber hinaus wird die Rolle nichtstaatlicher Träger der Entwicklungszusammenarbeit untersucht, was sowohl die Privatwirtschaft als auch Menschenrechtsorganisationen und Kirchen umfaßt. Dazu kommen Analysen zu bestimmten Ländern und Regionen oder spezifischen Problemfeldern wie etwa den Frauenrechten.

Abgerundet wird das Ganze durch einen erhellenden Ausblick auf neue Herausforderungen, welche die Durchsetzung von Menschenrechten im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit erheblich erschweren. In diesem Zusammenhang ist vor allem das komplexe Verhältnis von Sicherheit und Entwicklung zu nennen, das nach den verschiedenen terroristischen Anschlägen immer stärker ins Zentrum gerückt ist. Es besteht daher eine durchaus berechtigte Sorge, daß die Entwicklungs- und Menschenrechtspolitik dadurch ihren eigenständigen Charakter verlieren und auf einen der Außen- und Sicherheitspolitik unter-

geordneten Politikbereich reduziert werden könnte. Ein weiteres Problem sind die vielen durch Bürgerkriege geschwächten und teilweise auch bereits zerfallenen Staaten vor allem in Afrika, die kaum in der Lage sind, die grundlegenden Menschenrechte ihrer Bürger zu schützen. In diesen Fällen kommt auch die Entwicklungszusammenarbeit bei der Durchsetzung von Menschenrechten schnell an ihre Grenzen.

Bei der Fülle von behandelten Einzelaspekten kommt freilich eine grundsätzliche und systematische Auseinandersetzung über die Konzeption eines menschenrechtsbasierten Ansatzes der Entwicklungszusammenarbeit etwas zu kurz. Es bleiben nämlich gerade bei den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten, aber auch beim Recht auf Entwicklung gravierende Fragen offen, nicht nur was den Inhalt und den Umfang der Rechte, sondern auch was die Adressaten des Rechtsanspruchs betrifft. Hier besteht noch ein erheblicher Klärungsbedarf, der den Rahmen dieses Sammelbandes sicher sprengen würde, der aber thematisiert werden muß, um glaubhaft von einem Menschenrechtsansatz in der Entwicklungszusammenarbeit sprechen zu können. *Johannes Wallacher*

Jahrbuch Menschenrechte 2005. Themenschwerpunkt: Durchsetzung der Menschenrechte von Frauen. Hg. v. Deutschen Institut für Menschenrechte. Frankfurt: Suhrkamp 2004. 399 S. (suhrkamp taschenbuch. 3650.) Br. 11,-.

Seit 1999 erscheint das Jahrbuch Menschenrechte, seit 2004 wird es vom Deutschen Institut für Menschenrechte in Berlin herausgegeben, das 2001 gegründet wurde. Es versteht sich als Menschenrechtsinstitution, Forschungsinstitut und Informationsstelle für Menschenrechte in Deutschland und steht seit 2003 unter der Leitung von Heiner Bielefeldt. Das Jahrbuch umfaßt eine Reihe von festen Rubriken: einen längeren Leitartikel, „Themenschwerpunkt", „Zur Diskussion", „Regionen und Länder", „Internationale Menschenrechtsarbeit", „Menschenrechte in Deutschland und Europa" sowie einen „Service-Teil". Das Jahrbuch verknüpft also theoretische Überlegungen mit praxisnahen Analysen und ganz praktischen Beiträgen. Im Zentrum steht jeweils ein Schwerpunktthema, zu dem alle Rubriken einige Beiträge enthalten. In den letzten Jahren wurden etwa die Themen „Menschenrechte und Staatszerfall", „Terrorismusbekämpfung und Menschenrechte" und „Menschenrechte in Europa vor der Erweiterung der EU" behandelt.

Der aktuelle Band 2005 ist der „Durchsetzung der Menschenrechte von Frauen" gewidmet. Zwei grundlegende Artikel von Ute Gerhard und Petra Follmar-Otto stellen den „rights-based approach" zur Verbesserung der Stellung der Frauen vor. Sie bieten einen guten Überblick über die wesentlichen Etappen auf dem Weg zu mehr Rechten für die Frauen und benennen die wichtigsten Themen des internationalen Schutzes dieser Rechte. Ein wichtiger Aspekt ist die „Barriere zwischen öffentlichem und privatem Recht" (20) bei Gewalt gegen Frauen. Die Wichtigkeit dieser Frage dokumentieren Länderbeispiele, unter anderem zum Frauenhandel nach Westeuropa, zum Gewaltschutzgesetz in Deutschland, zum mühsamen, nur schrittweise erfolgreichen Kampf gegen die Genitalverstümmelung in Niger, zu den Rechten der Frauen in der arabisch-islamischen Welt und zu Frauenmorden an den Grenzen Mexikos. Stärker auf die praktische Politik bezogen sind andere Beiträge, etwa zur Wichtigkeit von Bildungsrechten für mehr Geschlechtergerechtigkeit oder zur Fortentwicklung des Gleichbehandlungsgrundsatzes im Europarecht.

In der Rubrik „Zur Diskussion" behandelt der Band „Globale Prinzipien". So begründet Heiner Bielefeldt die Menschenrechte von der Menschenwürde her. Alfred Hirsch setzt sich mit der Debatte um die Universalität der Menschenrechte angesichts des Kulturrelativismus auseinander. Volkmar Deile dokumentiert die vielfältigen Menschenrechtsverletzungen im Kampf gegen den Terrorismus in 51 Staaten, was zeigt, daß leider auch die Industrieländer, allen voran die USA, Menschenrechte nationalen Interessen unterordnen. Sehr nützlich sind die Ausführungen mehrerer Beiträge zur internationalen Dimension, etwa zu den Wurzeln des Völkerstrafrechts, zur Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen, zum Internationalen Strafgerichtshof, zum Arbeitsvölkerrecht oder zur Verhütung von Völkermord (Kofi Annan).

Hervorzuheben ist, daß der Band auch Europa und besonders Deutschland kritisch auf seinen Umgang mit den Menschenrechten befragt und dabei auch sehr aktuelle, teils höchst kontroverse Themen aufgreift, etwa die Asylpolitik der Europäischen Union, den Kopftuchstreit (Ernst-Wolfgang Böckenförde) oder die Zwangsheirat in Familien von Migrantinnen.

Diese wenigen Notizen, die den Inhalt der 400 Seiten dieses Bandes nur grob skizzieren konnten, dürften gezeigt haben, daß er eine Fundgrube ist für alle, denen die Verwirklichung der Menschenrechte ein Anliegen ist und die sich dafür einsetzen. Besonders hervorzuheben ist, daß er sich mit Menschenrechtsverletzungen überall auf der Welt befaßt und damit tatsächlich die Universalität der Menschenrechte ernstnimmt. Sehr hilfreich sind auch die zahlreichen praktischen Hinweise für eine konstruktive Menschenrechtsarbeit.

Johannes Müller SJ

SCHIRRMACHER, Christine – SPULER-STEGEMANN, Ursula: *Frauen und die Scharia.* Die Menschenrechte im Islam. München: Hugendubel 2004. 254 S. Gb. 19,95.

Das Leben von Frauen in islamischen Ländern wird weitgehend von der Scharia bestimmt, und wichtige Teile davon sind frauenfeindlich. Davon sind die Islamwissenschaftlerinnen Christine Schirrmacher und Ursula Spuler-Stegemann überzeugt. Sie fügen hinzu, daß die Scharia inzwischen auch in Europa Einzug hält, wo Muslime bestrebt sind, Scharia-Grundsätze als feste Bestandteile des Alltags zu verankern. Man mag einer solchen Sicht widersprechen, doch basiert diese Wahrnehmung nicht nur auf westlicher Voreingenommenheit. Vieles spricht vielmehr für eine solche Schlußfolgerung, zu der die Autorinnen auf Grund ihrer differenzierten Untersuchung gelangen.

Das Buch informiert umfassend und sachlich-nüchtern über die verschiedenen Anteile der Scharia, mit dem Hauptaugenmerk auf jene Teile, die sich auf die Frauenrechte auswirken. Das gilt sowohl für die Kapitel über Ehe-, Familien- und Erbrecht wie über das Strafrecht. Beleuchtet wird nicht nur die Rechtstheorie, sondern auch die Rechtspraxis in islamischen Ländern. Hinweise auf die fälschlicherweise oft mit dem Islam begründeten patriarchalischen Gepflogenheiten fehlen dabei ebenso wenig wie Hinweise auf die weit verbreitete Verflechtung von Tradition und Islam. Das gilt besonders für aktuelle Reizthemen wie Zwangsehen oder „Ehrenmorde".

Der Leser erfährt, daß etwa die von der Scharia vorgesehene Steinigung als Strafe bei „Unzucht" und Ehebruch (in der Theorie nicht nur Frauen, sondern auch Männern zugedacht) im Koran nicht erwähnt wird, daß aber Körperstrafen wie das Abhacken von Händen oder Füßen bei Diebstahl oder die öffentliche Auspeit-

schung von Trinkern ebenso auf den Koran zurückgehen wie die Gehorsamspflichten der Ehefrau, das Züchtigungsrecht des Ehemannes oder die Polygamie. Auch wird nicht verschwiegen, daß ein ausgeklügeltes Prozeßrecht im Lauf der Zeit für eine Art „Humanisierung des göttlichen Rechts" gesorgt hat, nach dem liberal-pragmatischen Grundsatz: Wenn die Strafen schon nicht abgeschafft werden können, weil sie von Gott, dem (vermeintlichen) Gesetzgeber, stammen, dann muß man sie – durch entsprechende Bedingungen – entschärfen.

Richtiggestellt wird der bei Nichtmuslimen weit verbreitete Irrtum, die Scharia sei eine Art Nachschlagewerk, also ein „bürgerliches Gesetzbuch" des Islam. Vielmehr ist der Begriff „Scharia" vielfältig. In einem „untechnischen" Sinn bedeutet er „Weg zum Wasser, zur Tränke"; er ist also ein „Heilsweg", den Allah (Gott) vorgezeichnet hat. Seit dem achten Jahrhundert hat sich dann eine unüberschaubare Rechtsliteratur auf der Basis von Koran, Sunna (Überlieferung), Analogieschluß und Konsens der Rechtsgelehrten entwickelt. In der Neuzeit haben sich islamisches und säkulares Recht vielfach vermischt.

Viele Muslime meinen, durch die rigide Anwendung von fanatischen Islamisten sei die als ehrwürdiges Kulturgut betrachtete Scharia „in Verruf geraten". Doch so einfach ist es nicht. Natürlich hat es im Islam immer neue Interpretationen der Scharia gegeben. Bekanntlich gibt es auch heute islamische Rechtsgelehrte, die eine dem Kontext unserer Zeit entsprechende Neuinterpretation der Scharia fordern und fördern. Sie haben aber (hauptsächlich wegen machtpolitischer Interessen) im realen Islam nicht das Sagen. Die erstarrte islamische Sichtweise der Scharia widerspricht dem modernen Rechtsverständnis, wonach Gesetze, die ja von Menschen gemacht werden, demokratisch geändert werden können. Hinzu kommt: Nicht die Scharia an sich, aber viele ihrer Ausformungen widersprechen offensichtlich dem heutigen Verständnis der universalen Menschenrechte, insbesondere der Frauenrechte. Man wird nicht weiterkommen, wenn man auf der „ewigen Gültigkeit" der im Koran wörtlich festgelegten Regeln beharrt. Historisch gesehen entsprach es dem Geist des Korans, die Situation der Frau zu verbessern. So ist es auch heute notwendig, dem Geist des Korans nachzuspüren, um für heute lebende Frauen eine Verbesserung ihrer Lage zu bewirken. Gefragt sind in besonderer Weise die in Europa heimisch werdenden Muslime. Da reicht es nicht, von der koranischen Gleich*wertigkeit* von Mann und Frau „vor Gott" zu sprechen. Notwendig ist das Bekenntnis zu der Gleich*berechtigung* „vor den Menschen". Der Geist des Koran macht es möglich, denn die heilige Schrift des Islam wird seit Jahrhunderten gedeutet. So sind auch die Muslime von heute gefordert.

Christine Schirrmacher und Ursula Spuler-Stegemann haben allerdings nicht nur das vor Augen, was theoretisch möglich wäre, sondern vor allem auch die tatsächlichen Gegebenheiten und Tendenzen in der islamischen Welt. Das legen sie anhand konkreter Beispiele dar. Sie stellen muslimische Frauen vor, die in islamischen Ländern mutig um ihre Rechte kämpfen, oft unter Lebensgefahr. Realitätsbezogen wägen die Autorinnen ab und kommen zu dem Schluß, daß die Scharia – mit den Ausformungen, wie sie vom Mainstream der Muslime heute verteidigt wird – den Menschenrechten widerspricht und frauenfeindlich ist.

Es gibt (auch in Deutschland) prominente Muslime, die einerseits beteuern, auf dem Boden des Grundgesetzes zu stehen, die anderseits jedoch die Steinigung als

Strafmöglichkeit nicht prinzipiell verurteilen wollen. Sie sind aber bereit zu sagen: „Wir sind gegen die Steinigung von Frauen in Deutschland" und meinen, das müsse „reichen". Den Autorinnen dieses Buchs ist zuzustimmen: Das genügt nicht.

Hildegard Becker

Delacampagne, Christian: *Die Geschichte des Rassismus*. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2005. 318 S. Gb. 24, 90.

Wer den Titel liest, sieht eine Flut an Bildern, an Gelesenem und Gehörtem in sich aufsteigen: die Nazi-Verbrechen gegen Juden und den Eichmann-Prozeß, die Apartheid und die Wahrheitskommissionen, die Aufhebung der Rassenschranken in den Südstaaten der USA und Martin Luther King, die Massaker in Ruanda, Ost-Timor und dem Sudan, den leicht verächtlichen Blick auf Indigenas, auf Eingeborene, und vieles mehr. Der Leser wird dies alles in Christian Delacampagnes Buch finden.

Wer über Rassismus schreibt, kann und muß die Weltgeschichte durchgehen, und wer Weltgeschichte schreibt, wird sich notgedrungen mit dem Rassismus beschäftigen müssen. Delacampagne durchstreift in sorgsam gestalteten 15 Kapiteln Antike, europäisches Mittelalter, Neuzeit und Moderne; er richtet den Blick vorwiegend auf Europa und seine ehemaligen Kolonien mit den damaligen Verhaltensweisen und den neuen Problemen seit der Unabhängigkeit, unter ihnen eben auch der Rassismus des einen Volkes gegen das andere, der neuen Mehrheit gegen Minderheiten. Aber vor allem ist es ein Buch über die Mißachtung der Juden und der Menschen schwarzer und dunkler Hautfarbe. Delacampagne schreibt eingängig, verständlich und baut einen lebendigen Kontakt zum Leser auf. Diese Eigenschaften weist auch das 15. Kapitel auf, betitelt „Antisemitismus und Rassismus in Deutschland seit 1945" das eigens von Peter Widmann für die deutsche Ausgabe verfaßt wurde. Eine gute Idee, denn sie antwortet auf ein Informationsbedürfnis der deutschen Leserschaft. Sorgfältig ausgewählte Photos, sparsam in den Text eingereiht, führen die Ergebnisse des Rassenwahns vor Augen.

Delacampagne schreibt die Geschichte des Rassismus nicht, um den Begriff zu illustrieren, vielmehr ist er der Ansicht, daß mehr als jedes andere Vorgehen die aufbereitete Sicht auf das, was Rassismus angerichtet hat und verbricht, der beste Weg ist, um seine Kraft, seine verwirrte Geisteshaltung und sein politisches Spiel besser zu verstehen. Außerdem sucht der Autor nach einer begrifflichen Fassung des Rassismus. Er versteht unter Rassismus den Haß auf den Anderen, weil er anders ist und anders bleiben wird (7). Der Rassist haßt sein Opfer nicht wegen seiner biologischen Ausstattung, sondern wegen einer Eigenschaft, die es nie und nimmer los werden wird. Der Haß hat sozusagen immer einen Grund und das Opfer nie eine Chance, nicht gehaßt zu werden. Inkulturation, Assimilation oder Unentbehrlichkeit für die Rassisten werden den Opfern nichts nützen. Die rassistische Einstellung ist unerbittlich, kompromißlos und endgültig.

Aber ist es immer „nur" Haß, der beispielsweise Juden oder Afrikanern begegnet? Haben denn die spanischen Konquistadoren die Indios gehaßt, oder war es Haß, der den deutschen Juden um 1900 entgegenschlug? Gab und gibt es nicht auch jene tiefe Form der Verachtung, welche mit Freundlichkeiten an der Oberfläche einhergehen kann?

Delacampagne hat ein engagiertes Buch geschrieben, ohne Polemik. Was mir bei der Lektüre zu schaffen machte: Der Gegenstand des Buchs paßt überhaupt nicht zu seiner vornehmen und feinen äußeren Form.

Norbert Brieskorn SJ

Das Bild der Menschenrechte. Dimensionen des menschlichen Lebens und der Schutz der Menschenrechte. Hg. v. Walter KÄLIN, Lars MÜLLER u. Judith WYTTENBACH. Baden: Lars Müller Publishers 2004. 719 S. Gb. 45,–.

Walter Kälin, Professor für Staats- und Völkerrecht an der Universität Bern und seit 2003 Mitglied des UNO-Menschenrechtsausschusses, führt anhand der Frage: „Was ist der Mensch und was steht ihm zu?" in die Dokumentation ein. Dabei geht er auf Entstehung und Inhalt der Menschenrechte ein und weist auf die Menschenrechtsverpflichtung der Staaten und die Rolle der Nichtregierungsorganisationen hin. Er befaßt sich mit dem humanitären Völkerrecht, dem Schutz der Menschen im Krieg, und der Universalität der Menschenrechte, von der er meint, daß sie nicht „voreilig als gegeben zu erachten" (36) sei.

In den folgenden, jeweils mit einer anderen Farbe unterlegten Kapiteln befassen sich die Herausgeber mit der Bedeutung der Menschenrechte in den verschiedenen Dimensionen des menschlichen Lebens. Zahllose Schwarz-Weiß- und Farbphotographien öffnen den Blick auf die Menschen und ihr Leben in allen Regionen der Welt. Sie zeigen Mangel und Luxus, Trauer und Freude, Tradition und Fortschritt, Teilhabe und Ausschluß. Manche Bilder sind mit Zitaten oder Aphorismen unterlegt, viele sprechen für sich. Das Buch ist ein reichhaltiger Bildband und dennoch mehr: Textfragmente aus der entsprechenden Fachliteratur, Auszüge aus nationalen Gesetzestexten, Menschenrechtsabkommen und -konventionen und Gerichtsurteilen, Zitate aus Erlebnisberichten der Betroffenen und aus Veröffentlichungen von Menschenrechtsorganisationen, von UNO, Weltbank und Internationaler Arbeitsorganisation sind zusammen mit Statistiken und Schlaglichtern aus der Presse den Bildern zur Seite gestellt. Die Texte nähern sich den Themen differenziert an und sind treffend ausgewählt.

In jedem der 13 Kapitel wird das jeweils thematisierte Menschenrecht mit einer Frage, die die entsprechende Problematik anreißt, eingeleitet und dann auf einer Doppelseite inmitten der Bild-Text-Collage von den Herausgebern knapp und eingängig erläutert. So eröffnet die Frage: „Warum ist die halbe Welt hungrig?" (187) die Darstellung zum „Recht auf Nahrung". Der erklärende Text geht auf die drei Aspekte dieses Menschenrechts und die spezielle Verpflichtung des Staates dazu ein (200f.). „Darf der Staat töten?" (43) fragt das erste Kapitel und stellt damit als primäres und wichtigstes aller Menschenrechte das „Recht auf Leben" (54f.) an den Anfang und gleichzeitig in den Mittelpunkt des Buchs. Der Eingangsfrage ist nämlich in jedem Kapitel die graphische Darstellung einer Spirale gegenübergestellt, die den Leser und Betrachter durch den Band führt. In deren Mitte steht die „menschliche Existenz" mit dem „Recht auf Leben", von dem sich der Kreis weitet zur „menschlichen Identität – Diskriminierungsverbot", über den „angemessenen Lebensstandard – Recht auf Nahrung, Gesundheit und Wohnung" und anderen Menschenrechten bis hin zu „Vertreibung, Flucht und Exil – Rechte von Flüchtlingen und Binnenvertriebenen".

Zwischen den Menschenrechtskapiteln findet man drei Einschübe: zwei Zusammenstellungen von Auszügen aus literarischen Werken zu verschiedenen Aspekten der Menschenrechte zum Beispiel von dem mexikanischen Schriftsteller Carlos Fuentes (554ff.), der Essayistin und Publizistin Susan Sontag (564f.) oder der afghanischen Ärztin, Menschenrechtlerin und Frauenministerin Sima Samar (177ff.). Der dritte Einschub stellt in kurzen Biographien „Men-

schen für Menschenrechte" vor, unter anderen Irene Khan aus Bangladesch, seit 2001 Generalsekretärin von Amnesty International (366), oder Emmanuel Tronc, der seit Jahren für die internationale Sektion der „Ärzte ohne Grenzen" arbeitet (376).

Trotz der Informationsfülle und der Vielfalt der angesprochenen Themen ist das Buch gut zu handhaben. Orientierung bietet – neben der übersichtlichen Struktur des Bandes – das knappe, aber hilfreiche Sachwortverzeichnis, ein Länderverzeichnis, ein Verzeichnis der Organisationen und internationalen Organe sowie ein Verzeichnis der Portraits. Es ist nicht einfach nur ein Buch zum Anschauen und Lesen; und es ist kein abgeschlossenes Nachschlagewerk. Die Bilder, die gravierende Menschenrechtsverletzungen, aber auch das „gute Leben" zeigen, sowie die fragmentarischen Texte weisen darauf hin, daß in unserer Weltgesellschaft längst nicht alles so ist, wie es sein könnte. Sie wecken Assoziationen, lassen Querverbindungen zu und regen zum Nach- und Weiterdenken an. Außerdem bieten sie einen reichen Fundus für alle, die im Bereich der Menschenrechte arbeiten. *Maria Wolf*

Theologie und Literatur

Langenhorst, Georg: *Theologie & Literatur.* Ein Handbuch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 271 S. Gb. 59,90.

Seit gut 30 Jahren hat sich im deutschsprachigen Raum ein eigenständiger Forschungsbereich an der Schnittstelle zwischen Theologie, Literaturwissenschaft und Ästhetik herausgebildet. Damit begann zugleich eine forschungsgeschichtlich beispiellos umfassende Aufarbeitung der klassischen Moderne wie der Gegenwartsliteratur im Blick auf ihre Auseinandersetzung mit Religion im weitesten Sinn.

Der immer stärkeren Ausweitung des Erkenntnisinteresses von der Literaturanalyse hin zum gesamten Komplex der Ästhetik einschließlich Kunst, Film und Medien korrespondierte eine Ausdifferenzierung der Beschäftigung mit Literatur in verschiedensten theologischen Disziplinen. Einen detaillierten Überblick über dieses ungemein facettenreiche Forschungsfeld bietet das vorliegende Handbuch des katholischen Religionspädagogen Georg Langenhorst.

Bewußt auf den deutschsprachigen Raum begrenzt, durch gelegentliche Seitenblicke auf anders akzentuierte Entwicklungen im angelsächsischen Raum geschärft, bündelt er aus einer kaum mehr überschaubaren Fülle von Publikationen die Erträge, Perspektiven und Tendenzen der Forschung zu einer beeindruckenden Zwischenbilanz. Schon rein quantitativ bildet dabei die weitverzweigte literarische Bibelrezeption einen herausragenden Arbeitsschwerpunkt. Darüber hinaus resümiert Langenhorst eingehend die Erschließung großer systematisch-theologischer Themen im Spiegel der Literatur: das Reden von und zu Gott, zumal im Nachraum der Schoa (Theodizeefrage), Identität, Schuld und Lebenskunst sowie Sterben und Tod. Neben dem religiösen Werkprofil zeitgenössischer Autoren wie der Literaturrezeption namhafter Theologen stellt er den Literaturbezug in Religionspädagogik, Pastoraltheologie und Homiletik dar.

Auch wenn man einzelne Arbeitsbereiche (etwa die theologische Ethik, die neueren protestantischen Ansätze einer poetischen

Theologie oder auch das Forschungsfeld Weltreligionen und Literatur) durchaus anders gewichten könnte, nötigt Langenhorsts hochinformative, im Urteil fundierte und nicht nur für Fachleute gut lesbare Darstellung als Leistung eines einzigen Autors Respekt ab. Gelungen ist vor allem die Verbindung von dokumentierend-kommentierenden Forschungsreferaten mit den Konturen der jeweils erkenntnisleitenden Hermeneutik und Methodik. Neben frühen literaturwissenschaftlichen Grundschriften (Erich Auerbach und Albrecht Schöne) und theologischen Grundpositionen (Paul Tillich, Hans-Eckehard Bahr, Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar) stellt Langenhorst zu Recht die bahnbrechenden Neuansätze von Dorothee Sölle, Dietmar Mieth und Karl-Josef Kuschel heraus. Führten sie doch (mit Kurt Marti, Paul Konrad Kurz, Magda Motté und anderen religionsdidaktischen Praktikern) zu einer grundlegenden Neuorientierung: Theologisch trat der Dialog an die Stelle der Konfrontation, die Literatur bestenfalls als negative Kontrastfolie gelten ließ, um daran die Wahrheit der Offenbarung um so heller aufleuchten zu lassen.

Um so mehr überrascht der von Langenhorst im Schlußkapitel vorgeschlagene „Abschied vom Dialog-Paradigma". Abschied zu nehmen ist in der Tat von überzogenen Erwartungen sowohl gegenüber einer Literaturwissenschaft, die sich der theologischen Gesprächsaufforderung weitgehend verweigert, ja, die literaturtheologische Forschungsbeiträge oft nicht einmal bibliographisch zur Kenntnis nimmt, als auch gegenüber Schriftstellern, die theologischen Dialogavancen mit distanzierter Zurückhaltung begegnen. Von Anfang an gab es hier eine „Schieflage der Interessen"; als „gegenseitige Herausforderung" haben Literaten wie Literaturwissenschaftler, so sehr sich letztere für religiöse Sprachformen, Stoffe und Motive interessieren, das Gesprächsangebot der Theologie nie betrachtet.

Bis heute gehen Dialogbemühungen in erster Linie von einer kulturell sensiblen Theologie aus, die Literatur als zeitdiagnostische Erfahrungsquelle, als unerläßliches Ferment und kritisches Korrektiv religiös-theologischer Wirklichkeitsdeutung betrachtet. Nicht im Sinn einer blassen Harmonisierung, einer unkritischen Indienstnahme poetischer Texte oder modischer literaturwissenschaftlicher Theoriemodelle, vielmehr als „produktive Kollision" in Anknüpfung und Widerspruch, Entsprechung und Konfrontation. Als wechselseitige Wahrnehmung des jeweils anderen Diskurses in seinen je eigenen Konstitutionsbedingungen ist das Dialog-Paradigma nicht zu verabschieden, wohl aber zu präzisieren. War dafür doch in Absetzung von der bis dahin gängigen antithetischen Konfrontationsstrategie eine neue Haltung theologischer Literaturkritik entscheidend: ein dialogisches Vorverständnis, das voraussetzt, daß es Wahrheit auch außerhalb des Christentums gibt, ohne daß die christliche Wahrheit dadurch in ihrem Wert und ihrer Würde irgendwie herabgesetzt wird.

Erst so wurde es möglich, die reflektierte und gestaltete Erfahrung von Schriftstellern, gerade auch dann, wenn sie sich dezidiert nichtkirchlich, ja gegenchristlich verstehen, ganz ernst zu nehmen. Dialog bedeutet nicht Preisgabe der eigenen Identität, sondern vielmehr: Neubuchstabieren des Eigenen im Licht der Herausforderung des Anderen. Erfahrungs(ver)schärfung, Wirklichkeitserschließung und Sprachsensibilisierung bezeichnet Langenhorst zu Recht als Gewinndimensionen einer solchen spannungsreichen Begegnung von Theologie und Literatur. *Christoph Gellner*

Gellner, Christoph: *Schriftsteller lesen die Bibel.* Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Darmstadt: Primus 2004. 224 S. Gb. 24,90.

Die Beziehung von Bibel und moderner Literatur wurde in den letzten Jahren intensiv erforscht. Vor allem das zweibändige Sammelwerk „Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts" (hg. v. Heinrich Schmidinger, Mainz 1999) bündelte den Forschungsstand. Daß dieses 1200-Seiten-Kompendium die Forschung nicht beendet, sondern umgekehrt erst angestoßen hat, belegen zahlreiche in den letzten Jahren erschienene Spezialuntersuchungen.

Gellners Buch schließt in diesem Zusammenhang eine Lücke. Da die jüngsten Überblickswerke fast stets motivgeschichtlich arbeiten, fehlt ihnen der konzentrierte Blick auf die Bibelrezeption einzelner Autoren. Eher bruchstückhaft ließ sich bis jetzt nachlesen, mit welchen Motiven oder Stoffen einzelne Dichter sich in ihrem individuellen Schaffen kreativ auseinandersetzten. Auch die Motivation, warum sie die Bibel überhaupt rezipieren, warum gerade so, warum in dieser Auswahl, Deutung und Neugestaltung wurde kaum einmal beleuchtet. Der Blick auf Entwicklungen der Bibelrezeption in ihrem Werk war dadurch genausowenig möglich wie die Herausarbeitung motivübergreifender Grundzüge dieser Lesarten und Gestaltungsformen der Bibel.

Der in Luzern arbeitende Theologe und Germanist – Schüler des Tübinger Nestors der Disziplin von Theologie und Literatur Karl-Josef Kuschel – stellt so die „lebens- und werkgeschichtliche Bedeutung der Bibel im Denken und Schreiben namhafter deutscher Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts" (15) ins Zentrum. In 13 Porträts zeichnet er nach, wie die Bibel gelesen, verstanden und ihrerseits zur Literatur produzierenden Kraft wurde. Deutsch-jüdische Lyrikerinnen wie Else Lasker-Schüler, Rose Ausländer oder Hilde Domin stehen dabei neben Erzählern wie Günter Grass, Heinrich Böll, Stefan Heym oder Anna Seghers. Bekannte und vieluntersuchte Autorinnen wie Ingeborg Bachmann stehen neben bislang eher vernachlässigten Schriftstellern wie Erich Fried, Günter Kunert, Grete Weil oder Christine Lavant. Der Abdruck zentraler Texte oder Textpassagen sorgt dafür, daß die Deutungen überprüfbar sind. Die einzelnen Beiträge sind in sorgsamer Arbeit über Jahre entstanden und wurden in ersten Fassungen in Zeitschriften (u.a. in dieser Zs.) vorabgedruckt. Für das Buch wurden sie jedoch gründlich überarbeitet und in einen stimmigen Gesamtduktus eingefügt.

Im Geflecht dieser Porträts – einzeln als Einführung in das jeweilige Werk oder im Gesamtzusammenhang als systematische Entfaltung zu lesen – wird so eine „doppelte Herausforderung" (15) zwischen Germanistik und Theologie im Ringen um die gegenseitigen Chancen und Grenzen sprachlicher Annäherung an Wirklichkeit deutlich. Die Bibel erweist sich ihrerseits als „archetypisch-universales Menschheitssymbol" (9), dessen Anregungspotential nie ausgeschöpft und dessen Deutevielfalt innerkirchlich immer noch zu wenig wahrgenommen und wertgeschätzt wird. Das auch ästhetisch äußerst gelungen gestaltete und anregende Buch verlangt so geradezu nach einer Fortsetzung: einem Blick auf die Bibelrezeption bei Schriftstellerinnen und Schriftstellern der jüngeren Generation bis hinein in das 21. Jahrhundert.

Georg Langenhorst

Die Bibel in den Worten der Dichter. Hg. v. Bertram Kircher. Freiburg: Herder 2005. 702 S. Gb. 29,90; Lw. 58,–.

Spätzeiten sind Sammlerzeiten. Meist geschieht bereits Neues, während man das Überlieferte für die Gegenwart zu bewahren sucht. Der Buchhändler Bertram Kircher hat über Jahrzehnte aus der deutschen Literatur Texte gesammelt, die sich in Gedichtform und Prosa paraphrasierend, deutend, andenkend, auch glossierend auf biblische Texte beziehen. Sie reichen vom Wessobrunner Gebet und Otfried von Weißenburg (9. Jh.) über das Spätmittelalter, die Reformationszeit, Barock und Aufklärung bis in die Gegenwart zu Hilde Domin, Luise Rinser, Dorothee Sölle, Stefan Heym, Hanns Dieter Hüsch. Sehr ungleiche Autoren, wie man sieht. Der Aufbau der weiträumigen Sammlung folgt den Büchern der Hebräischen Bibel von der Urgeschichte, Abraham und den Jakobssöhnen zu Mose, den Richtern und Königen bis zu den Propheten, den Weisheitsbüchern und den Makkabäern. Die Texte zum Neuen Testament beginnen mit Johannes dem Täufer und der Kindheit Jesu. Maria erhält kein eigenes Kapitel. Es folgen das öffentliche Leben, die Wunder, Gleichnisse, Passion, Himmelfahrt und Pfingsten, Apokalypse. Der Aufbau ist also thematisch-historisch.

Sehr unterschiedliche Gattungen und Stilepochen, Texte von hohem, mäßigem und niedrigem literarischen Rang, werden in ein Kapitel eingebunden. Nicht das literarische Niveau, allein die Bezugnahme auf eine Bibelstelle ist entscheidend für die Aufnahme. Nicht weniger als 16 Texte stammen von dem Stuttgarter Kanzelprediger Karl Gerok. Dessen „Paulus im Sturm" beginnt: „Es stürmt die wilde Adria,/ Das Schifflein wird nicht flügg,/ Nur einer steht am Borde da/ Mit hellem Adlerblick./ Schaut fest in die empörte Flut/ Und spricht zum Fährmann: ‚Steure gut,/ Du führst – so fahre wohlgemut –/ Den Cäsar und sein Glück'." Als Quelle wird angegeben „Palmblätter 1878". Sie sind aber erstmals schon 1857 erschienen. Goethe verwundert mit seinem Paarreim-Gedicht „Poetische Gedanken über die Höllenfahrt Christi". Daß es von dem Fünfzehnjährigen stammt, der es als Auftragsarbeit geschrieben hat, steht nirgends vermerkt.

Je näher die Sammlung der Gegenwart kommt, desto schwieriger, auch unbefriedigender wird die Auswahl. Ein eigener Band, der das sich verändernde Bewußtsein gegenüber biblischen Vorgaben sichtbar macht, wäre hier nötig gewesen. Von Ingeborg Bachmann wird „Mirjam" abgedruckt, nicht aber „Nach der Sintflut". Aus Luise Rinsers „Mirjam"-Roman sind sechs Prosatexte ausgewählt, aus Stefan Heyms „König David-Bericht" nur zwei. Von Jochen Klepper, Silja Walter, Rudolf O. Wiemer, Rose Ausländer ist jeweils nur ein Text aufgenommen, keiner von Kurt Marti, Arnim Juhre, Wilhelm Willms, geschweige denn von Patrick Roth. Keine der sehr gelungenen biblischen Balladen von Klaus-Peter Hertzsch aus der Sammlung „Der ganze Fisch war voll Gesang" (1970, inzwischen mehr als zehn Auflagen) hat Aufnahme gefunden. Namhafte biblische Gedichte, die in Zeitschriften und Textsammlungen erschienen sind, auch die großen Sammlungen „Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart" (1978) und „Höre Gott. Psalmen des Jahrhunderts" (1997) scheint der Herausgeber nicht zu kennen.

Die 19 Holzschnitte des Nazareners Schnorr von Carolsfeld verleihen dem umfänglichen, auch verdienstvollen Band eine Note des Naiv-Gestrigen. Ein literaturbewußtes Nachwort zu den Stilepochen und literarischen Kriterien fehlt. In ihrer Fülle ist Kirchers Textsammlung eindrucksvoll, aber die bloß kompilatorische Sammlung wird nicht jeden Leser befriedigen.

Paul Konrad Kurz †

ZU DIESEM HEFT

Papst Paul VI. hat das Papsttum als „größtes Hindernis auf dem Weg der Ökumene" bezeichnet. Christoph Böttigheimer, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Eichstätt, vergleicht verschiedene Äußerungen der letzten Päpste und untersucht deren Tragweite für einen fruchtbaren ökumenischen Dialog.

Das Bemühen um ein adäquates Erinnern an die Verbrechen des Dritten Reichs hat anläßlich des 60. Jahrestags des Kriegsendes im Jahr 2005 einen Höhepunkt erreicht. Magda Motté, Professorin für Literaturwissenschaft und ihre Didaktik an der Universität Dortmund, untersucht anhand ausgewählter Beispiele in Literatur und Film die unterschiedlichen Möglichkeiten dieser Medien.

Über das Verhältnis von Evolution und Schöpfung ist eine neue Diskussion aufgebrochen. Christian Kummer, Professor für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie München, diskutiert auf dem Hintergrund des vor allem in den USA einflußreichen Kreationismus die Theorie des sogenannten „Intelligent Design", die als neueste Spielart dieser Theorie auch in Deutschland zunehmend auf Interesse stößt.

Der jüdisch-christliche Dialog ist spätestens seit der Erklärung „Nostra Aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils ein zentrales Element des interreligiösen Bemühens der katholischen Kirche. Hans Hermann Henrix, ehemaliger Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, zieht eine Zwischenbilanz des Dialogs im Bereich der Christologie und weist auf die Anregungen hin, die die Theologie durch diese Diskussionen erhalten hat.

Europa in der Denkpause

Das Scheitern der Referenden zum europäischen Verfassungsvertrag in Frankreich und in den Niederlanden im Mai bzw. im Juni 2005 hat die Europäische Union in eine tiefe Krise gestürzt. Als Konsequenz haben die Staats- und Regierungschefs der Europäischen Union eine „Zeit des Nachdenkens" verordnet. Europaweit soll bis zum ersten Halbjahr 2006 eine Debatte über die Zukunft des europäischen Projekts geführt werden. Dazu hat die Europäische Kommission einen „Plan D" gestartet: D wie Demokratie, Dialog und Diskussion. Für den 9. Mai 2006 ist eine europäische Konferenz zur Zukunft Europas anberaumt, auf der erste wichtige Schlüsse aus den Debatten gezogen werden sollen.

Diese Denkpause muß den Prozeß der europäischen Integration in seinen größeren Zusammenhängen in den Blick nehmen. Auf dem Hintergrund jahrhundertelanger Kriege in Europa ist die Entstehung der Europäischen Union eine einzigartige Erfolgsgeschichte. Am 9. Mai 1950 wandte sich der französische Außenminister Robert Schuman an die Bundesrepublik Deutschland und weitere interessierte Länder Europas: Er schlug die Schaffung einer Gemeinschaft vor, die dem Frieden dienen sollte. Doch Schuman wies weitblickend auch darauf hin, daß die europäische Einheit nicht von einem Tag auf den anderen entstehen könne, sondern als Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses.

Dieser Weg verlief keineswegs geradlinig, sondern war immer wieder von Höhen und Tiefen gekennzeichnet. Damit soll die gegenwärtige Krise nicht heruntergespielt werden. Ihre Gründe sind vielfältig. Die gescheiterte Ratifikation des Verfassungvertrags wird als Ausdruck einer Vertrauenskrise zwischen Bürgern und Politikern gesehen. Viele Menschen erfahren die europäischen Institutionen als eine zu ferne und unpersönliche Bürokratie mit der Tendenz zum Zentralismus. Durch die Osterweiterung vom 1. Mai 2004 mit dem Beitritt von zehn neuen Mitgliedsländern wurde zwar die Spaltung Europas durch den Eisernen Vorhang endgültig überwunden. Doch in den früheren Kernländern der Union verbindet sich damit die Angst vor Überfremdung und vor dem Verlust von weiteren Arbeitsplätzen. Der Politologe Claus Leggewie sieht Europa nur noch als „Verstandessache der Eliten" und nicht mehr als die „Herzenssache der Völker". Damit stellt sich erneut die Frage nach der Grundlage der Union, nach dem Selbst- und Werteverständnis der Europäer.

Paul Valéry hat diejenigen Völker als europäisch definiert, in denen sich drei geschichtliche Einflüsse geltend machen: die griechische Philosophie, das Christentum und das römische Recht. Davon ist bis heute das Christentum lebendig. Die Zahl der Christen in Europa einschließlich Rußland liegt derzeit bei 531 Millionen, rund 280 Millionen sind Katholiken. So ist von den christlichen Kirchen ein wich-

tiger Beitrag in dieser Zeit des Nachdenkens zu erwarten, der allerdings über Sonntagsreden und die Beschwörung der christlichen Wurzeln Europas und der Gründerväter der Europäischen Union hinausgehen muß. Der neugewählte Papst Benedikt XVI. erklärte bei seiner ersten Generalaudienz die Wahl seines Namens mit seinem besonderen Interesse an der Zukunft des Christentums in Europa. Diese kann aber nicht in einer Abgrenzung der Kirche von der Welt des Unglaubens im Sinn eines „heiligen Rests" liegen. Johann Baptist Metz warnt seit längerem vor einer Selbstmarginalisierung und Selbstprivatisierung des europäischen Christentums. Vergessen wurde übrigens von vielen, daß der friedliche Verlauf der Revolution von 1989 zumindest in der ehemaligen DDR wesentlich dem mutigen Einsatz von Christen zu verdanken war.

Zu einem wichtigen Beitrag der Kirchen auf dem Weg der Erneuerung der Identität Europas kann die dritte Europäische Ökumenische Versammlung werden, die vom 4. bis 8. September 2007 im rumänischen Sibiu (Hermannstadt) unter dem Motto „Das Licht Christi scheint auf alle. Hoffnung für Erneuerung und Einheit in Europa" geplant ist. Ausgerichtet wird sie von der rumänisch-orthodoxen Kirche. Grundlage ist die Ostern 2001 in Straßburg verabschiedete „Charta Oecumencia", in der sich die christlichen Kirchen in Europa verpflichten, für Menschenrechte, Frieden und für die Bewahrung der Schöpfung einzutreten.

Die Versammlung ist als Prozeß auf lokaler, regionaler und europäischer Ebene konzipiert. Den Auftakt dafür bildet ein europäisches Treffen in Rom vom 24. bis 26. Januar 2006 mit 110 Vertretern der Kirchen und ökumenischer Organisationen und Bewegungen. Ein zweites europäisches Treffen ist für Anfang 2007 in Wittenberg vorgesehen. Als Themen für die Europäische Ökumenische Versammlung 2007 nennen die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE): Einheit der Kirche, Beitrag der Christen zum Aufbau Europas, Versöhnung zwischen Völkern und Kulturen, Bewahrung der Schöpfung sowie Dialog mit anderen Religionen. Leitend ist dabei die Überzeugung, daß getrennte Kirchen in einem geeinten Europa untragbar sind. Umgekehrt kann eine wachsende Einheit unter den christlichen Kirchen unter den Vorzeichen des ökumenischen Prozesses ein wichtiges Ferment für das Zusammenwachsen Europas sein.

Als weltweite Gemeinschaften müssen die christlichen Kirchen aber auch für ein gegenüber der übrigen Welt offenes Europa eintreten. In diesem Sinn hat der verstorbene Papst Johannes Paul II. in einem Brief an Kardinal Miloslav Vlk als damaligem Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen im Oktober 2000 geschrieben: „Europa kann sich nicht auf sich selbst zurückziehen. Es kann und darf nicht völliges Desinteresse für den Rest der Welt zeigen, es muß sich im Gegenteil der Tatsache voll bewußt sein, daß sich andere Länder oder andere Kontinente von ihm mutige Initiativen erwarten, um den ärmsten Völkern die Mittel für ihre Entwicklung und ihre soziale Organisation anzubieten und eine gerechtere und brüderlichere Welt aufzubauen." *Martin Maier SJ*

Gunter M. Prüller-Jagenteufel

Dietrich Bonhoeffer – Weltdienst als Heilsdienst

„Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen!“[1] Mit diesem provokanten Wort bringt Dietrich Bonhoeffer, dessen Geburtstag sich am 4. Februar 2006 zum 100. Mal jährt, sein Leben und seine Theologie mit aller Schärfe auf den Punkt: Christentum bedeutet nicht Flucht aus der Welt, sondern Einsatz für die Welt – ein Thema, das nichts an Aktualität verloren hat. Daher ist es auch nicht genug, ihn mit einer rein biographisch gehaltenen Würdigung zu ehren. Vielmehr ist Bonhoeffer ein so herausragendes Beispiel dafür, wie Leben und Theologie, Denken und Glauben zu innerer Einheit finden, daß die Frage nach seiner Bedeutung für uns heute in eben dieser Einheit ansetzen muß[2].

I. Christ – Theologe – Märtyrer

Dietrich Bonhoeffer entstammte einer Familie mit großbürgerlichem, teils aristokratischem Hintergrund und akademisch-intellektuellem Charakter. Seine Verwurzelung in der Elite Deutschlands bestimmte seinen weiteren Weg und auch sein Denken: Zum einen ebneten ihm die Verwandtschaftsbeziehungen zu Familien wie Dohnanyi, Leibholz und Yorck von Wartenburg den Weg in die Widerstandsgruppe des 20. Juli; zum andern war er mit der Überzeugung aufgewachsen, daß die Zugehörigkeit zur Elite mit der Verpflichtung einhergeht, sich in den Dienst der Menschen zu stellen und – wo nötig – auch stellvertretend für jene zu handeln, denen es an Möglichkeit, Mut oder Einsicht dazu fehlt.

Für einen Sohn aus solcher Familie – mit besten Chancen für eine akademische oder diplomatische Laufbahn – war die Wahl, Theologie zu studieren, eher untypisch[3]. Anderseits waren Großvater und Urgroßvater mütterlicherseits bereits Theologieprofessoren gewesen. Auch daß sein Bruder Walter im Jahr 1918 gefallen war, dürfte für die Studienwahl Dietrichs nicht unwesentlich gewesen sein[4]. Am Anfang seiner Studien verbrachte er ein Semester in Rom, wo er begann, sich für Ekklesiologie zu interessieren. Dem Kirchenthema widmete er nicht nur seine Dissertation („Sanctorum Communio“: DBW 1); es spielte auch in seinem weiteren Denken, bis in die Ethik hinein, eine Schlüsselrolle – was für einen ganz im Luthertum stehenden Theologen dieser Zeit doch überrascht. In Berlin begegnete Bonhoeffer dann der von Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann geprägten liberalen Theologie, zugleich aber auch dem Denken Karl Barths. In der Folge bemühte er sich um eine Ver-

mittlung beider Positionen und entwickelte in kritischer Abhebung von beiden einen eigenen, von personal-relationalem Denken geprägten theologischen Ansatz.

Die wirkmächtigste Wende erfuhr Bonhoeffers Denken aber nach seiner Habilitation („Akt und Sein": DBW 2) durch einen Studienaufenthalt am Union Theological Seminary in New York (1931), wo er unter anderem die „Social-gospel"-Bewegung kennenlernte und sich zunehmend dafür zu interessieren begann, eine Ethik mit konkretem Wirklichkeitsbezug zu entwickeln[5]. So betonte er in aller Deutlichkeit die Verpflichtung der Christen gegenüber der Welt: Aufgrund des Christusereignisses sind Gott und Welt nicht mehr zu trennen, weshalb jede wahrhaft christliche Glaubenspraxis stets in der Welt und für die Welt wirken muß[6].

Nachdem Bonhoeffer schon vor der Machtübernahme Hitlers den Nationalsozialismus als grundsätzlich inhuman und mit dem Christentum absolut unvereinbar gebrandmarkt hatte[7], verlor er 1933 seine Dozentur und wurde mit Lehrverbot belegt. In der folgenden Zeit des Kirchenkampfs schloß er sich der „Bekennenden Kirche" an, die sich politisch wie theologisch in Gegensatz zur „Reichskirche" positionierte. Von 1935 bis 1937 leitete er deren Predigerseminar in Finkenwalde. In der sorgfältigen Pflege von geistlichem Leben, gemeinsamem Gebet und brüderlicher Gemeinschaft sah er eine wesentliche Voraussetzung für das ethische und politische Handeln in der Welt. Spiritualität und Politik fanden hier zu einer Einheit, die sich im Begriff der „Nachfolge" verdichtete – das gleichnamige Buch Bonhoeffers legt beredtes Zeugnis dafür ab (DBW 4).

1937 wurde Finkenwalde auf staatliche Anordnung geschlossen. Die Bekennende Kirche sah sich auch in anderen Bereichen zu Kompromissen genötigt. Bonhoeffer, der eine klarere Haltung forderte, geriet so mehr und mehr in Distanz zu seiner Kirche. Im Frühjahr 1939 wurde ihm ein längerer Studienaufenthalt in den USA angeboten; so sollte der allen unbequem gewordene Pastor aus dem Spiel genommen und damit auch der Konflikt zwischen Bekennender Kirche und Regime entschärft werden. Bonhoeffer allerdings blieb nur wenige Wochen in New York, weil ihm mehr und mehr deutlich wurde, daß er sich nicht aus der Verantwortung stehlen durfte. An Reinhold Niebuhr schrieb er:

> „Ich muß diese schwere Periode unserer Geschichte mit dem christlichen Volk Deutschlands durchleben. Ich werde kein Recht haben, an der Wiederherstellung des christlichen Lebens in Deutschland nach dem Krieg mitzuwirken, wenn ich nicht auch die Prüfungen dieser Zeit mit meinem Volk teile."[8]

Obwohl Bonhoeffer überzeugter Pazifist war, vollzog er bewußt den Schritt zum aktiven – wenn nötig auch gewaltsamen – Widerstand. Überzeugt davon, daß man der geschichtlichen Entwicklung, die er als Situation der Sünde erkannte, nicht durch das Hochhalten ethischer Prinzipien begegnen könne, sondern nur durch konkretes Handeln, war er auch bereit, das „heute und hier Notwendige" zu tun – mit allen Konsequenzen („Ethik": DBW 6, 87, 267 u. ö.).

Am 3. April 1943 wurde er verhaftet. Die Briefe aus dem Gefängnis – gesammelt im Band „Widerstand und Ergebung" (DBW 8) – zeigen, wie für Bonhoeffer immer klarer wird, daß die originäre Aufgabe der Christen für die Welt, für das „Heute und Hier", darin besteht, in „tiefer Diesseitigkeit" zu leben[9]. „*Tiefe* Diesseitigkeit" bedeutet in diesem Zusammenhang aber eben *nicht* Abwendung vom Glauben, sondern vielmehr dessen radikale Umsetzung: Nachfolge Christi als Kenosis. Christus, der ganz in diese Welt eingegangen ist, befreit seine Jüngerinnen und Jünger nicht aus der Welt, sondern stellt sie in diese Welt hinein, damit sie sich rückhaltlos in den Dienst für die Menschen stellen. Diese Grunddynamik seines Denkens realisierte sich auch in Bonhoeffers Leben: Nachdem Dokumente seine Beteiligung am Putschversuch vom 20. Juli 1944 erwiesen hatten, war sein Schicksal besiegelt: Am 9. April 1945 wurde er im KZ Flossenbürg auf direkten Befehl Hitlers ermordet.

Nicht nur sein radikaler Einsatz, auch die Schärfe seines Denkens fordern heute noch heraus. Für die katholische Theologie ist Bonhoeffer dabei insbesondere aufgrund seines radikal reformatorischen Ansatzes interessant: Die Artikel „*sola fide*", „*sola gratia*" und „*solo Christo*" bilden die Grundpfeiler seines Denkens. Aber dieser christozentrisch-gnadentheologische Ansatz führt eben nicht in eine spiritualistische Weltflucht, sondern in eine durch und durch praktisch-ethische Theologie. Diese Grunddynamik der Bonhoefferschen Theologie wird im folgenden für jene drei Bereiche entfaltet, die mir für die praktische Gestaltung des Christseins und damit auch für Fragestellungen von Ethik und Pastoral, damals wie heute, am wesentlichsten erscheinen: das Menschenbild, die Rolle der Kirche in der Welt und die Gestaltung der Nachfolge Christi.

II. Menschsein in der Spannung von Sünde und Erlösung

Was für den jungen Barth die Erfahrung des Ersten Weltkriegs, das war für Bonhoeffer die des Nationalsozialismus: Die Hoffnung der liberal-bürgerlichen Religion auf eine fortschreitende Humanisierung der Welt zerbrach an der Erkenntnis, daß die Macht der Sünde nicht zu leugnen ist, daß Gott und Welt, Gottes Wille und menschliche Verfassungen nicht einfachhin zu identifizieren sind. Zugleich widerspricht Bonhoeffer aber ebenso der Auffassung, daß Gott und Welt einander in radikaler Opposition gegenüberstehen. So wendet er sich zum einen gegen die liberal-protestantische „natürliche Theologie" und das katholische Naturrechtsdenken, weil beide in einem unhistorischen Erlösungsverständnis die bleibende Realität der Sünde unterschätzen und so in der Versuchung stehen, die jeweils bestehenden Verhältnisse vorschnell mit Gottes Willen zu identifizieren. Anderseits widerspricht er aber auch einer zu statischen dialektischen Theologie bzw. einem weltfeindlichen Fundamentalismus, die beide ungeachtet der Erlösungswirklichkeit die Welt als nur sündhaft ansehen und meinen, sich um Gottes willen von der Welt abwenden zu müssen. Bon-

hoeffer dagegen geht es um die doppelte Realität von Sünde und Erlösung, die beide – „unvermischt und ungetrennt" – in der Welt begegnen. Auf die bekannte protestantische Formel gebracht: Der Mensch ist in dieser Welt stets beidem unterworfen, d. h. „*simul iustus et peccator*" („gerechtfertigt und Sünder zugleich").

Diese Spannung, konsequent zu Ende gedacht, führt Bonhoeffer dazu, die Rechtfertigung *sola gratia* zur Basis seiner gesamten Theologie zu machen – der Ethik und der Pastoral ebenso wie der Dogmatik:

„Ursprung und Wesen *alles christlichen Lebens* liegen beschlossen in dem einen Geschehen, das die Reformation Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein genannt hat. Nicht was der Mensch an sich ist, sondern was der Mensch in diesem Geschehnis ist, gibt uns Aufschluß über das christliche Leben" (DBW 6, 137; Hervorhebung GPJ).

Menschsein in Beziehung

Was bedeutet es nun praktisch und konkret, den Menschen von der Erlösungswirklichkeit, also von Gott her zu verstehen? Oft erscheint gerade der Rekurs auf die Erlösung bzw. Rechtfertigung als theologischer „Joker", der alles bedeuten kann und daher konkret nichts besagt. Wenn Theologie aber relevant, das heißt auf die Realität bezogen sein soll, dann sind Erlösung und Sünde nicht auf innere seelische Befindlichkeiten des Individuums zu reduzieren, sondern müssen als reales Geschehen in den Blick genommen werden: als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch.

Bonhoeffer grenzt sich in seiner Anthropologie auf doppelte Weise gegen die in der Moderne vorherrschenden Auffassungen ab: Zum einen betont er gegen den liberalen Individualismus, der über weite Strecken die protestantische Theologie seiner Zeit prägte, die wesenhafte Bezogenheit des Menschen auf andere hin. Zugleich wendet er sich aber ebenso deutlich gegen die Reduktion des Einzelmenschen auf ein bloßes Moment des „Volkes" (im Faschismus) bzw. der „Klasse" (im Marxismus):

„In der Masse geht die Grenze der Personhaftigkeit verloren, der Einzelne ist nicht mehr Person, sondern nur noch Teil der Masse, mitgerissen und gelenkt von dieser" („Communio Sanctorum": DBW 1, 61).

Als relationales Wesen definiert sich der Mensch also weder ausschließlich als Individuum noch als bloßer Teil eines Ganzen, sondern als zum Selbstsein freigegebenes Geschöpf, als Selbstand in Beziehung – zu Gott ebenso wie zu anderen Menschen und der Schöpfung. Das Ich erkennt sich vom Du her und auf das Du hin ausgerichtet, wobei im menschlichen Du das göttliche Du konkret Gestalt gewinnt. Menschen werden so zu „Mittlern" Gottes. Wenn nun aber das Wesen des Menschen Beziehung ist, Dasein-für-die-anderen, dann ist auch die Freiheit des Menschen wesentlich Freiheit-für-die-anderen (vgl. „Akt und Sein": DBW 2, 85) – ethisch gewendet: Verantwortung.

„Freiheit ist eben nicht in erster Linie ein individuelles Recht, sondern eine Verantwortung, Freiheit ist nicht in erster Linie ausgerichtet am Individuum, sondern am Nächsten" (DBW 16, 540).

Sünde als „incurvatio in seipsum"

So bestimmt Bonhoeffer auch die Sünde nicht primär moralisch, sondern streng theologisch als Verweigerung der Verantwortung für die anderen, d.h. im traditionellen Sinn als „*incurvatio in seipsum*" („Verkrümmung in sich selbst"): Der Sünder ist der Mensch, der sich nicht mehr aus seinen Beziehungen heraus versteht – von-Gott-her und auf-die-anderen-hin –, sondern sich selbst autark als Zentrum der Welt betrachtet. Dann aber werden Welt und Menschen nicht mehr in ihrem Selbstsein anerkannt, sondern nur als Mittel zum Zweck der eigenen Bedürfnisse. Wenn der Mensch sich selbst zum Gott macht – und darin sieht Bonhoeffer das Wesen der „Sünde Adams", der sein wollte wie Gott[10] –, korrumpiert er die ursprüngliche Beziehung zu seinen Mitmenschen wie zur Natur: Sind sie nützlich, werden sie ausgebeutet, sind sie Konkurrenten, werden sie vernichtet. Das im tiefsten sündhafte Prinzip der totalen Konkurrenz – symbolisch gefaßt im Brudermord Kains – erweist sich für Bonhoeffer als Kern jeder sozialdarwinistischen Ideologie, insbesondere natürlich der nationalsozialistischen.

Rechtfertigung als Befreiung zur Weltverantwortung

Erlösung besteht darin, daß nicht der Mensch sich zu Gott erhebt, sondern daß Gott selbst zum Menschen herabsteigt und so die zerbrochene Beziehung wiederherstellt: In Christus realisiert Gottes Sohn als Mensch das Leben-für-die-anderen. Wenn nun Christus in seinem absoluten „*pro-aliis*"-Sein ganz auch „*pro-me*" ist – hier wird der Artikel des Glaubensbekenntnisses „*propter nos homines et propter nostram salutem*" („für uns Menschen und zu unserem Heil") zentral –, dann ist mein Leben in Christi Zuwendung aufgehoben; dann ist der Mensch, der sich im Glauben dem menschgewordenen Gott öffnet, nicht mehr auf sich selbst geworfen. „*Sola fide*" vermag der Mensch von neuem sein Menschsein als „*sola gratia*" gestiftete Gottesbeziehung zu realisieren, womit die Sünde überwunden wird und heile – das heißt geheilte – Beziehungen zu anderen Menschen möglich sind. In Christus ist also nicht nur das Gottes-, sondern auch das Weltverhältnis neu gestiftet:

„Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor" („Ethik": DBW 6, 40).

Die hier umrissene Erlösungswirklichkeit steht jedoch unter eschatologischem Vorbehalt: Sie ist noch nicht vollendet, eröffnet aber eine Dynamik zur Vollendung hin. Obwohl also die Sünde grundsätzlich überwunden ist, leben auch die Glaubenden immer noch unter dem Einfluß der „Adamsmenschheit": „Ausgespannt zwischen dem Nein und dem Ja leben wir nun" (ebd. 250). Allerdings läßt der an Christus Glaubende sein Weltverhältnis nicht mehr allein von der „Vergangenheit" der Sünde Adams bestimmen, sondern auch und primär von der „Zukunft" Christi (vgl. „Akt und Sein": DBW 2, 157–161) – eine Bestimmung, die keineswegs bloß spirituell, sondern in höchstem Maß praktisch zu verstehen ist:

„Christliches Leben heißt Menschsein inkraft der Menschwerdung, heißt gerichtet und begnadigt sein inkraft des Kreuzes, heißt ein neues Leben leben in der Kraft der Auferstehung" („Ethik": DBW 6, 150).

III. Kirche in der Nachfolge Christi

Wenn nun der Eintritt Gottes in unser Leben uns dazu befreit, „frei für Gott und den Bruder" (ebd. 137) und die Schwester zu werden, so folgt daraus, daß der Glaube grundsätzlich nichts rein Individuelles sein kann: Glaube ist zwar höchstpersönlich, aber gerade deshalb nicht Privatsache. Wenn aber der Glaube wesentlich gemeinschaftlich charakterisiert ist, lassen sich Christologie und Ekklesiologie nicht voneinander trennen. Diese These aus dem Mund eines in höchstem Maß lutherisch denkenden Theologen dieser Zeit läßt aufhorchen, spricht doch Bonhoeffer nicht von der „unsichtbaren" Kirche aller Glaubenden, sondern von der konkreten, sozial verfaßten Kirche, wie sie sich in der sichtbaren Gemeinde realisiert. Insofern sie die Gemeinschaft derer ist, die glaubend Christus nachfolgen, d.h. in ihrem Wort und in ihrer Praxis das Werk Christi weiterführen, bezeichnet sie Bonhoeffer als „*Christus praesens*" (DBW 11, 331 u.ö.) bzw. „Christus als Gemeinde existierend" („Sanctorum Communio": DBW 1, 76 u.ö.). Als Gemeinschaft der geheilten Beziehungen, wo das Für-die-anderen tatsächlich gelebt wird, ist sie Zeichen für das anbrechende Reich Gottes; zugleich ist sie in Verkündigung und Weltdienst das Werkzeug seiner Ankunft[11]. So und nur so realisiert die Kirche das *pro-aliis*-Sein Christi: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist" („Widerstand und Ergebung": DBW 8, 560).

„Gemeinschaft der Heiligen" und „Gemeinschaft der Sünder" zugleich

Allerdings ist die Kirche selbst nicht schon das Reich Gottes. Sie ist zwar „*communio sanctorum*", aber ebenso „*communio peccatorum*", weil auch ihre Glieder zwar im Glauben gerechtfertigte, aber aktuell doch auch immer noch Sünder sind. Da

sich Bonhoeffers Theologie gegen jeden Spiritualismus wendet und von konkreten Personen und Gemeinschaften handelt, verwahrt er sich auch dagegen, die „sichtbare" sündige Kirche von einer „unsichtbaren", heiligen und makellosen zu trennen. Vielmehr betont er:

„Kirche ist ein Stück Welt, verlorene, gottlose, unter den Fluch getane, eitle, böse Welt. ... Kirche ist die Gegenwart Gottes in der Welt. Wirklich in der Welt, wirklich Gegenwart Gottes. ... Kirche ‚ist' immer beides zugleich. Wer nur eines von beiden sieht, sieht nicht die ‚Kirche'" (DBW 12, 235–237).

Zwar wirkt in der Kirche der Heilige Geist, aber aufgrund des eschatologischen Vorbehaltes und der immer noch wirksamen Macht der Sünde kann die Kirche ihr konkretes Denken und Handeln nicht ausschließlich mit dem Heiligen Geist identifizieren. Vielmehr bleibt sie bis zum jüngsten Tag von menschlicher Unvollkommenheit und Sünde geprägt (vgl. „Sanctorum Communio": DBW 1, 141 f.):

„Der Riß geht ... mitten durch die empirische Kirche hindurch, in ihr selbst muß der Kampf entbrennen von gut und böse, nie wird es eine reine Kirche geben, wie es auch nie eine gegeben hat" (ebd. 193).

Der Gegensatz von Gerechtigkeit und Sünde läßt sich also nicht auf einen Gegensatz von Kirche und Welt reduzieren: In der Kirche gibt es Sünder und Gerechte (ebd.), und in der Welt stehen „Gottlose" und „unbewußte Christen" nebeneinander (vgl. „Widerstand und Ergebung": DBW 8, 545–547).

Die Kirche muß damit rechnen, daß sie nicht nur aufgrund ihrer Botschaft Kritik und Anfeindung erfährt, sondern auch deshalb, weil sie in ihrer Sündhaftigkeit dem berechtigten ethischen Anspruch der Welt ebenso wenig gerecht wird wie dem Anspruch des Evangeliums. Daher darf die Kirche weder den Widerspruch noch die Zustimmung der Welt als Ausweis ihrer Göttlichkeit verstehen – eine Versuchung, die ja zu allen Zeiten aktuell ist:

„Es ist nicht gut, wenn die Kirche sich voreilig ihrer Niedrigkeit rühmt. Es ist aber auch nicht gut, wenn sich die Kirche voreilig ihrer Größe und Macht rühmt, sondern allein dann ist es gut, wenn die Kirche sich ihre Sünden vergeben läßt" (DBW 12, 348).

So darf die Kirche auch gar nicht erst versuchen, von sich aus zur „*societas perfecta*" zu werden. Die Folge wäre doch bloß ein „perfektionistisches Sektentum" (DBW 11, 299) in diametralem Widerspruch zum Evangelium, denn „es gibt kein Stück Welt und sei es noch so verloren, noch so gottlos, das nicht in Jesus Christus von Gott angenommen, mit Gott versöhnt wäre" („Ethik": DBW 6, 53). Daher gilt insbesondere für die Kirche, bis hinauf zu ihren höchsten Amtsträgern und größten Heiligen:

„Der Mensch soll und darf Mensch sein. Alles Übermenschentum, alles Bemühen über den Menschen in sich hinauszuwachsen, alles Heroentum, alles halbgöttliche Wesen fällt hier

vom Menschen ab; denn es ist unwahr. Der wirkliche Mensch ist weder ein Gegenstand der Verachtung noch der Vergötterung, sondern ein Gegenstand der Liebe Gottes" (ebd. 81).

Daraus folgt nun unmittelbar, daß die Kirche „eine Kirche der offenen Grenzen" [12] zu sein hat:

„Jedes Ausleseprinzip und jede damit verbundene Absonderung, ... ist für eine christliche Gemeinschaft von größter Gefahr. ... Der Ausschluß des Schwachen und Unansehnlichen, des scheinbar Unbrauchbaren aus einer christlichen Lebensgemeinschaft kann geradezu den Ausschluß Christi, der in dem armen Bruder an die Tür klopft, bedeuten" („Gemeinsames Leben": DBW 5, 32f.).

Zugleich kann sich die Kirche aber auch nicht mit dem Status der Unvollkommenheit zufrieden geben – das wäre bloß „billige Gnade", die Bonhoeffer vehement ablehnt [13]. Da sich eindeutige Existenzaussagen – „ist" sündig, „ist" heilig – verbieten, bleibt nur der Weg der Christusnachfolge als dynamischer Prozeß: „Solidarität mit der sündigen Welt" (DBW 11, 299), um in (heils-)geschichtlichem Handeln die Sünde zu überwinden. So tritt die Kirche sowohl der Sünde der Welt als auch der Sünde in den eigenen Reihen entschlossen entgegen [14] und muß sich dabei doch stets ihrer eigenen Sündhaftigkeit bewußt bleiben: „Darum bekennt die Kirche, daß sie fehlt und sündigt" (DBW 12, 392). Daß dieses Bekenntnis nicht einfach allgemein bleiben darf, wenn es Sinn haben soll, liegt auf der Hand. Das „Schuldbekenntnis der Kirche" (vgl. „Ethik": DBW 6, 129–134), das Bonhoeffer 1941 formuliert, spricht daher auch ganz konkret die Sünden der Kirche seiner Zeit an, insbesondere Feigheit, Anpassung und Kollaboration: „Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie" („Ethik": DBW 6, 129).

Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes in der Welt

Weil die Kirche eben nicht schon das Reich Gottes ist, deshalb kann ihre Aufgabe auch nicht darin bestehen, die Welt zu „verchristlichen" oder gar zu „verkirchlichen". Sie kann, darf und soll nicht mehr und nicht weniger, als mitten in der Welt den Raum für Gott freihalten – und zwar so, daß in ihr und durch sie Gott sein Reich aufrichten kann. Das geschieht aber nur dort, „wo die Kirche in Solidarität mit der Welt verharrt und allein von Gott das Reich erwartet" (DBW 12, 270).

So formuliert Bonhoeffer kurz und pointiert: „Willst du Gott, so halte dich an die Welt" (DBW 10, 513), und wendet sich heftig gegen jede Tendenz, sich „hinterweltlerisch" (sic!) aus der konkreten Welt zu verabschieden:

„Hinterweltlerisch sind wir, seit wir den bösen Kniff herausbekamen, religiös, ja sogar ‚christlich' zu sein auf Kosten der Erde. Im Hinterweltlertum läßt es sich prächtig leben. Man springt immer dort, wo das Leben peinlich und zudringlich zu werden beginnt, mit kühnem

Abstoß in die Luft und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannte ewige Gefilde. Man überspringt die Gegenwart, man verachtet die Erde, man ist besser als sie ... Aber Christus will nicht diese Schwäche, sondern macht den Menschen stark. Er führt ihn nicht in Hinterwelten der religiösen Weltflucht, sondern er gibt ihn der Erde zurück als ihren treuen Sohn" (DBW 12, 265).

Ebensowenig wie einer pseudochristlichen Weltflucht kann Bonhoeffer aber einem säkularen Christentum abgewinnen, das meint, das Reich Gottes selbst errichten zu können. Solcher Säkularismus führe nur dazu, daß die „Kämpfer für Gottes Sache" sich so sehr in den Kampf mit der Welt stürzen, daß sie Gott aus dem Blick verlieren (vgl. DBW 12, 266f.):

„Es sind nun Hinterweltlertum und Säkularismus nur die beiden Seiten derselben Sache – *nämlich daß Gottes Reich nicht geglaubt wird.* Weder der glaubt es, der zu ihm aus der Welt flieht ..., noch der glaubt es, der es als ein Reich der Welt selbst aufrichten zu sollen meint. ... Wer Gott liebt, liebt ihn als Herrn der Erde, wie sie ist; wer die Erde liebt, liebt sie als Gottes Erde. Wer Gottes Reich liebt, liebt es ganz als *Gottes* Reich, er liebt es aber auch als Gottes *Reich auf Erden*" (ebd. 267f.).

Das Reich Gottes ist eine eschatologische Wirklichkeit, es ist eben noch nicht – auch nicht in der Kirche – vollendet, aber es ist im Werden, und zwar nicht theoretisch, sondern praktisch, nicht in Worten, sondern in Taten[15]. Was also das Wesen der Kirche und der Christen ausmacht, ist die Nachfolge Christi als bleibende Aufgabe.

IV. Christliche Lebenspraxis als Nachfolge

Nachfolge Christi ist für Bonhoeffer die spirituelle und theologische Basis jeder christlichen Ethik. Mit der wachsenden Enttäuschung über die mangelnde Klarheit und Standfestigkeit seiner Kirche sieht er darin auch mehr und mehr eine Herausforderung an die einzelnen, die bereit sind, „stellvertretend" für die Gesamtheit – für die Kirche wie auch das Volk – zu handeln.

Glaube in der Welt: Nachfolge als „teure Gnade"

Aus diesem Grund wendet sich Bonhoeffer auch vehement gegen das Mißverständnis, daß die reformatorischen Prinzipien „*sola gratia*" und „*sola fide*" zur Passivität oder Gleichgültigkeit gegenüber der Situation der Welt führen dürften. Ein solches Gnadenverständnis nennt er „billig", um klarzustellen: „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche" („Nachfolge": DBW 4, 29). Dagegen spricht er sehr bewußt von „Nachfolge" als „teurer Gnade":

„Teuer ist sie, weil sie in die Nachfolge ruft, Gnade ist sie, weil sie in die Nachfolge *Jesu Christi* ruft; teuer ist sie, weil sie dem Menschen das Leben kostet, Gnade ist sie, weil sie ihm so das Leben erst schenkt; teuer ist sie, weil sie die Sünde verdammt, Gnade, weil sie den Sünder rechtfertigt. Teuer ist die Gnade vor allem darum, weil sie Gott teuer gewesen ist, weil sie Gott das Leben seines Sohnes gekostet hat – ‚ihr seid teuer erkauft' –, und weil uns nicht billig sein kann, was Gott teuer ist. … Teure Gnade ist Menschwerdung Gottes" (ebd. 31).

Nachfolge ist nun nicht ein Programm für eine spirituelle Elite, sondern ganz grundlegend die Berufung jedes einzelnen Christen: „Die Taufe in den Leib Christi hinein verändert nicht nur den persönlichen Heilsstand des Getauften, sondern auch alle seine Lebensbeziehungen" (ebd. 251). So befähigt sie auch zum Widerstand gegen alles, was in den konkreten menschlichen Verfassungen sündig ist: „Der Widerspruch gegen die Welt muß in der Welt ausgetragen werden" (ebd. 260).

Christlicher Glaube realisiert sich also im konkreten Handeln mitten in der Welt – und zwar sowohl im persönlichen als auch im gemeinschaftlichen und politischen Bereich. Dabei kann die Kirche keineswegs den Bereich des „Weltdienstes" und der Politik den einzelnen Christen überlassen, um sich selbst auf den „Heilsdienst" zu beschränken. Denn Welt- und Heilsdienst sind nicht nur nicht zu trennen, sie sind grundsätzlich identisch. Wer meint, der Kirche obliege allein der Bereich des „Religiösen", hat nicht verstanden, was Christentum und Glaube bedeuten. Weil es um das Heil der Welt geht, d.h. um die Heilung der Welt durch Christus, und weil die christliche Gemeinde in ihrem Handeln Christus repräsentiert, deshalb müssen die Christen und auch die Kirche als ganze in der Welt wirken, die gnaden-losen Verhältnisse bekämpfen und so Räume der Gnade eröffnen. Der „politische Charakter" gehört daher „unabdingbar" sowohl zum Handeln der Christen als auch zum Handeln der Kirche[16]!

Christliche Ethik als Realisierung des Willens Gottes in der Welt

Bonhoeffers theologisches Denken führt folgerichtig in die Ethik, die er – wiewohl Fragment geblieben – als logischen Endpunkt seiner Theologie betrachtete[17]. Christliche Ethik versteht er dabei als die praktische Umsetzung des Willens Gottes, der ja „nichts anderes (ist) als das Wirklichwerden der Christuswirklichkeit bei uns und in unserer Welt" („Ethik": DBW 6, 60f.). Alle „vorletzten" Werte – Menschenwürde und Humanität vor allem – stehen nicht für sich, sondern ruhen im „Letzten", in der absoluten Wirklichkeit Gottes, ohne mit dieser identifiziert und damit selbst verabsolutiert werden zu können[18]. So ist jedes verantwortliche menschliche Handeln bleibend auf das „Letzte", d.h. auf das Reich Gottes hin bezogen: nicht als dessen „Herstellung", sondern als „Wegbereitung".

Diese Wegbereitung muß nun aber unter den konkreten Bedingungen der Welt geschehen. Ethik darf sich daher nicht auf abstrakte Ideale und Normen zurückzie-

hen. Diesen kommt zwar Bedeutung zu, aber eben nur relative, denn absolut ist nur das Reich Gottes selbst. Wer also im Sinn christlicher Ethik handeln will, für den wird die „Wirklichkeitsgemäßheit" („Ethik": DBW 6, 221 u.ö.) zum wesentlichen Kriterium:

„Weil es nicht um die Durchführung irgendeines geistlosen Prinzips geht, darum muß in der gegebenen Situation beobachtet, abgewogen, gewertet, entschieden werden, alles in der Begrenzung menschlicher Erkenntnis überhaupt. Es muß der Blick in die nächste Zukunft gewagt, es müssen die Folgen des Handelns ernstlich bedacht werden, ebenso wie eine Prüfung der eigenen Motive, des eigenen Herzens versucht werden muß. Nicht die Welt aus den Angeln zu heben, sondern am gegebenen Ort das im Blick auf die Wirklichkeit Notwendige zu tun, kann die Aufgabe sein" (ebd. 267).

In diesem Sinn wirklichkeitsgemäß zu handeln, ist aber eine komplexe Herausforderung: Denn der Mensch ist selbst *„simul iustus et peccator"*, und zugleich findet er sich mitten in einer Welt vor, die zwar schon erlöst ist, aber doch auch immer noch von Sünde geprägt. Aufgrund dieser eschatologischen Spannung steht die Welt in ihrer konkreten geschichtlichen Situation stets im „Zwielicht" einer unaufhebbaren Vieldeutigkeit (vgl. ebd. 221). Damit ist aber auch die ethische Entscheidung nicht einfach eine Entscheidung zwischen dem „klar erkannten Guten" und dem „klar erkannten Bösen", sondern stets ein existentielles „Wagnis" (ebd. 246) – ein Wagnis, das man um der Welt willen eingehen muß und das man um Christi willen auch eingehen kann. Das authentische Beispiel für diese Position ist Bonhoeffers Entscheidung, sich dem militärischen Widerstand gegen Hitler anzuschließen – jenseits aller ethischen Eindeutigkeit, aber im klaren Bewußtsein, daß das Wagnis eingegangen werden muß, weil Nicht-Handeln eine Verweigerung der Verantwortung bedeuten würde.

Kirche als primärer Ort christlicher Ethik

Die Offenheit und Uneindeutigkeit der Welt wäre aber für den einzelnen eine wahrhaft heil-lose Überforderung, würde sich der (Heils-)Wille Gottes für die Welt nicht in der Gemeinschaft der Glaubenden konkret manifestieren. So ist es auch nicht der einzelne, der allein nach dem immer nur uneindeutig erkennbaren Willen Gottes suchen muß; vielmehr hat die Kirche die Aufgabe, im Licht des Evangeliums das hier und heute konkret Geforderte zu erkennen und zu verkünden:

„Die Kirche muß hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes, der Vollmacht, sagen können, oder sie sagt etwas anderes, Menschliches, ein Wort der Ohnmacht. Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn, was ‚immer' wahr ist, ist gerade ‚heute' nicht wahr: Gott ist uns ‚immer' gerade *‚heute' Gott*" (DBW 11, 332).

Der Kirche mutet Bonhoeffer hier ein Doppeltes zu: nicht nur die Kenntnis des Wortes Gottes, sondern ebenso die nötige Sachkenntnis, d. h. die adäquate Einschätzung der Situation. Denn nur von beidem her wird der ethische Anspruch konkret – und nur als *konkretes* Wort kann ein Wort auch *Gottes* Wort sein (vgl. ebd. 333). Aber wie kann die Kirche das konkrete Wort verkünden, wo sie doch selbst auch im „Zwielicht" steht und ihre Einsicht begrenzt ist? Hier traut Bonhoeffer der Gemeinschaft, d.h. dem dialogischen Miteinander in wechselseitiger Korrektur, zwar nicht alles zu, aber jedenfalls mehr als dem einzelnen. Wo aber die Kirche trotz aller Bemühungen Gottes Willen nicht klar erkennen kann, mahnt sie Bonhoeffer zu „qualifiziertem Schweigen" (ebd. 330 u. ö.); denn „es ist Mißbrauch, wenn wir von Gott reden, als hätten wir in seinem Rat gesessen" (DBW 16, 668).

Wenn nun aber Schweigen nicht möglich ist, weil die Situation eine Wegweisung zwingend erfordert, muß die Kirche das Wagnis auf sich nehmen, nach bestem Wissen das konkrete Gebot zu verkünden – aber eben im Bewußtsein, daß „sie irrt und sündigt" (DBW 11, 334), daß ein konkretes Gebot nie ewiggültig sein kann und somit stets korrekturoffen bleiben muß. Diese Haltung erachtet Bonhoeffer jedenfalls als ehrlicher, hilfreicher und dem Wesen der Ethik angemessener als den Rückzug auf unangreifbare zeitlose Prinzipien.

In solidarischer Verantwortung für die Welt

In diesem Sinn sieht Bonhoeffer die Kirche in ein *„verantwortliches* Verhältnis zur Welt" („Ethik": DBW 6, 359) gestellt, wobei sie solidarisch für *alle* einzutreten hat, die in den konkreten politischen und sozialen Verhältnissen unter die Räder kommen:

> „Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören" (DBW 12, 353).

Das kann und muß die Kirche auf dreifache Weise tun[19]: erstens im kritischen Diskurs mit der Politik, wo die Kirche den Staat nicht aus seiner Verantwortung entlassen darf, sondern ihn kritisch hinterfragen muß. Das ist nicht eine ungebührliche „Einmischung" in die Politik, sondern genuine Aufgabe der Kirche. Zweitens muß die Kirche sich karitativ den Opfern des politischen und wirtschaftlichen Systems zuwenden. Damit aber noch nicht genug:

> „Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen" (DBW 12, 353).

Es ist das jene Option, für die Bonhoeffer – stellvertretend für seine Kirche, die diese Aufgabe eben nicht hinreichend wahrgenommen hat – mit seinem Leben eingestanden ist.

V. Das Vermächtnis des unbequemen Märtyrers

„Wir sind gewiß nicht Christus und nicht berufen, durch eigene Tat und eigenes Leiden die Welt zu erlösen …, wir sind nicht Herren, sondern Werkzeuge in der Hand des Herrn der Geschichte" („Widerstand und Ergebung": DBW 8, 34). – Für die Kirchen sind ihre Märtyrer immer ambivalent: Zum einen kann man bequem auf sie verweisen, wenn man mit dem Vorwurf konfrontiert wird, dem Bösen in der Geschichte nicht hinreichend widerstanden zu haben. Zugleich halten sie aber gerade in ihrem Tod auch ihren Kirchen den Spiegel vor, denn viele Märtyrer – insbesondere solche des 20. Jahrhunderts – starben von ihren Kirchen verkannt, wenn nicht allein gelassen. Als Dietrich Bonhoeffer im Gefängnis war, fand er sich nicht auf den Fürbittlisten der Bekennenden Kirche. Zu unbequem und zu gefährlich war der Pastor, der sich dem aktiven Widerstand angeschlossen hatte, als daß man ihn hätte nennen dürfen. Auch der erste Totengottesdienst für ihn, einige Wochen nach Kriegsende, wurde nicht in Deutschland, sondern in England gefeiert – von seinen Vertrauten und Freunden aus der anglikanischen Kirche. Vielleicht ist seine Radikalität ja auch der Grund dafür, daß man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren kann, bis heute täte sich die katholische Kirche mit Bonhoeffer leichter als seine eigene. Anderseits geht es den katholischen Märtyrern mit ihrer Kirche oft nicht besser; man denke zum Beispiel an Erzbischof Oscar Romero, der fast genau 35 Jahre nach Bonhoeffer seinen Einsatz für Recht und Gerechtigkeit mit dem Leben bezahlt hat und der seiner Kirche auch ein Vierteljahrhundert danach noch so unangenehm ist, daß eine offizielle Anerkennung seines Martyriums wohl noch geraume Zeit auf sich warten lassen wird.

Wenn wir uns also aus gegebenem Anlaß dem Leben und Werk eines Märtyrers nähern, so ist die angemessenste Herangehensweise wohl die, sich des Unbequemen und Widerständigen bewußt zu werden und es als Stachel im Fleisch unserer oft allzu satten Kirchen willkommen zu heißen. Wenn wir Bonhoeffer ernstnehmen wollen – und das wäre das Mindeste, was wir ihm schulden –, dann müssen wir der Versuchung widerstehen, zu harmonisieren und zu romantisieren; und wir müssen uns diesen Stachel auch wehtun lassen, verweist er uns doch radikal auf die Wirklichkeit: unsere eigene und die der Welt, die beide sowohl Gottes Wirklichkeit sind als auch Sünde.

Wenn wir uns mit dem populären Lied Bonhoeffers singend vergewissern, wir seien „von guten Mächten wunderbar geborgen", so sollten wir das mit dem klaren Bewußtsein tun, daß Bonhoeffer diesen Text im Gefängnis geschrieben hat, den sicheren Tod vor Augen; und daß der „schwere Kelch, der bittere, des Leids gefüllt bis an den höchsten Rand" so gar nichts von Romantik oder Weltschmerz hat, sondern sehr konkret ist – und meist von Menschen bereitet. Vielleicht haben nur die wirklich ein Recht, diesen Text zu singen, die bereit sind, damit ernst zu machen, daß die „guten Mächte" uns nicht aus der Welt erlösen, sondern als Erlöste mitten in die Welt hineinstellen: in die Nachfolge Christi[20].

ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse (München [5]1983) 685. Im folgenden wird Dietrich Bonhoeffer im laufenden Text nach der neuen Werkausgabe (DBW) mit den entsprechenden Seitenangaben zitiert: Dietrich Bonhoeffer Werke, hg. v. E. Bethge u. a., 17 Bde. (München 1986–1999).
[2] Vgl. G. M. Prüller-Jagenteufel, Befreit zur Verantwortung. Sünde u. Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers (Münster 2004).
[3] Vgl. Bethge (A. 1) 57–70.
[4] Vgl. P. Valladares u. J. Adrián, Gracia, discipulado y resistencia en Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), in: Vida y Pensamiento 25 (2005) 57–83, 60f.
[5] Vgl. DBW 11, 381–449; DBW 12, 203–212.
[6] Vgl. den programmatischen Aufsatz „Dein Reich komme", in: DBW 12, 264–278.
[7] So z. B. im Rundfunkvortrag „Der Führer u. der Einzelne in der jungen Generation" (DBW 12, 242–260) und im berühmten Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage" (DBW 12, 349–358).
[8] Zit. nach DBW 15, 210 (Original englisch, Übers. GPJ).
[9] Vgl. dazu in „Widerstand u. Ergebung" (DBW 8) die Briefe an E. Bethge von Ende April bis Ende Juli 1944 (401–543) sowie den im selben Jahr entstandenen „Entwurf für eine Arbeit" (556–561).
[10] Bonhoeffer deutet den Sündenfall vom Versprechen der Schlange her: „Ihr werdet sein wie Gott". Zum Thema der Sünde insgesamt vgl.: „Schöpfung u. Fall" (DBW 3).
[11] Die Begriffe „Zeichen" und „Werkzeug" finden sich in dieser Kombination bei Bonhoeffer nicht; aber der Sache nach sind beide Momente vorhanden, womit sich eine interessante Parallele zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums ergibt (vgl. LG 1).
[12] Ch. Hennecke, Die Wirklichkeit der Welt erhellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung (Paderborn 1997) 256.
[13] Vgl. DBW 14, 419–420; 622; 740; 751f.
[14] Vgl. dazu Bonhoeffers Aussagen zur „besseren Gerechtigkeit" und zur „Gemeindezucht" in: „Nachfolge" (DBW 4, 115–121, 286–292).
[15] Vgl. DBW 14, 430: „Nicht die religiöse Formel, das Dogma konstituiert die Kirche, sondern das praktische Tun des Gebotenen."
[16] Vgl. „Nachfolge": DBW 4, 277.
[17] Vgl. „Widerstand u. Ergebung": DBW 8, 237.
[18] Vgl. G. M. Prüller-Jagenteufel, „Dem Rad in die Speichen fallen" (D. Bonhoeffer). Theologische Ethik zwischen Anpassung u. Widerstand, in: Inkulturation. Historische Beispiele u. theologische Reflexionen zur Flexibilität des Christlichen, hg. v. R. Klieber u. M. Stowasser (Münster 2005) 228–248.
[19] Vgl. DBW 12, 353.
[20] Jüngere Sekundärliteratur in Auswahl: H.-J. Abromeit, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie (Neukirchen 1991); J. Ackermann, Dietrich Bonhoeffer – Freiheit hat offene Augen. Eine Biographie (Gütersloh 2005); J. Außermair, Konkretion u. Gestalt. „Leiblichkeit" als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers u. Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt (Paderborn 1997); P. Gosda, „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir". Gott u. die Götzen in den Schriften Dietrich Bonhoeffers (Neukirchen 1999); C. J. Green, Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität (Gütersloh 2004); D. Steinfort, Societas Sympathica. Die Zukunft der Kirche nach Dietrich Bonhoeffer u. Karl Rahner (Münster 1997); F. Schlingensiepen, Dietrich Bonhoeffer. 1906–1945. Eine Biographie (München 2005); Dietrich Bonhoeffer – Bilder eines Lebens, hg. v. R. Bethge (Gütersloh [3]2005); S. Dramm, V-Mann Gottes u. der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer u. der Widerstand (Gütersloh 2005); S. Leibholz-Bonhoeffer, Weihnachten im Hause Bonhoeffer (Gütersloh [13]2005); P. Barz, „Ich bin Bonhoeffer …". Roman eines glaubwürdigen Lebens (Gütersloh 2005).

Johannes Müller SJ – Johannes Wallacher

Europa unter dem Anspruch globaler Solidarität

Die Entwicklungspolitik ist in der Europäischen Union schon lange ein wichtiges Politikfeld, das jedoch ständigem politischen Wandel unterworfen und immer wieder vor neue Herausforderungen gestellt ist. Anfangs standen die Beziehungen zu den ehemaligen Kolonien einzelner Mitgliedstaaten im Vordergrund, aus denen dann die Abkommen der EU mit ihren afrikanischen, karibischen und pazifischen Partnerstaaten (AKP) hervorgegangen sind. Der Zerfall des kommunistischen Imperiums nach 1989 schuf eine völlig neue Situation, vor allem die Notwendigkeit, auch die Transformationsländer des Ostens finanziell zu unterstützen. Unter ihnen befindet sich eine ganze Reihe, die heute zu den Entwicklungsländern gerechnet werden. Die EU-Osterweiterung im Mai 2004 brachte einen weiteren Einschnitt, denn sie band neue Länder in die Entwicklungspolitik der EU ein, die diese – nun auch als Geberländer – aktiv mitgestalten sollen.

Die aktuelle Debatte um einen EU-Betritt der Türkei zeigt, daß die globale Solidarität Europas auch in Zukunft vor schwierigen Entscheidungen stehen wird, was keineswegs nur eine ökonomische Frage ist, sondern wichtige politische und kulturelle Aspekte einschließt, zum Beispiel die Beziehungen zwischen den Religionen. Dies verweist auf eine Doppelrolle der EU im Feld internationaler Beziehungen: Sie ist einerseits einer der wichtigsten Akteure der Entwicklungspolitik, denn die EU stellt zusammen mit ihren Mitgliedstaaten gut 55 Prozent der weltweiten staatlichen Entwicklungshilfe zur Verfügung und ist für viele Entwicklungsländer wichtigster Handelspartner. Zum andern ist die EU selbst das weltweit fortgeschrittenste Integrationsprojekt, so daß sie häufig als Modell für zwischenstaatliche Kooperation angesehen wird. Inwieweit kann die EU aber solch hohen Erwartungen gerecht werden, gerade angesichts neuer Herausforderungen wie dem Migrationsdruck aus Afrika?

Grundlagen, Ziele und Instrumente europäischer Entwicklungspolitik

Die Entwicklungspolitik der EU umfaßt die Maßnahmen der Union selbst, aber auch der einzelnen Mitgliedstaaten, soweit sie auf Gemeinschaftsebene koordiniert werden. Sie versteht sich selbst als Ergänzung der Entwicklungspolitik ihrer Mitglieder. Faktisch sind die Kompetenzen der EU auf diesem Gebiet in den letzten Jahren ständig erweitert worden. Umgekehrt gibt es die Sorge, daß die Entwick-

lungspolitik im Rahmen der gemeinsamen EU-Politik ihren eigenständigen Charakter verlieren und auf einen der Außen- und Sicherheitspolitik untergeordneten Politikbereich reduziert werden könnte.

Auch wenn die Gemeinschaft von Beginn an entwicklungspolitisch tätig war und diese Aktivitäten immer mehr erweiterte, so hat doch erst der Vertrag von Maastricht (1. November 1993) eine eigene Rechtsgrundlage geschaffen. Besonders wichtig für die Entwicklungspolitik sind die „Gemeinsamen Bestimmungen" des EU-Vertrags, die eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik (Art. 2) sowie Kohärenz aller externen Beziehungen einschließlich der Entwicklungszusammenarbeit (Art. 3) zum Ziel haben. Ziele und Prioritäten der Entwicklungspolitik sind: Förderung einer nachhaltigen wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung in den Entwicklungsländern, Integration dieser Länder in die Weltwirtschaft, Armutsbekämpfung sowie eine verantwortliche Regierungsführung (Menschenrechte).

Das Instrumentarium der EU-Entwicklungspolitik war zunächst vorwiegend auf die Assoziierung bestimmter Regionen sowie die Gewährung von Handelspräferenzen beschränkt. Dazu gibt es eine Reihe von Kooperationsabkommen unterschiedlicher Art und Intensität, die ständig weiterentwickelt werden:

1. Seit 1957 gibt es eine in den Verträgen Jaunde I-II (1964–1975) geregelte Assoziation von ausgewählten Entwicklungsländern, die nach dem Beitritt Großbritanniens durch die Lomé-Verträge I-IV (1975–1999) und im Jahr 2000 durch das Abkommen von Cotonou abgelöst wurden. Es handelt sich dabei um Verträge der EU-Staaten mit erst 46, heute 78 AKP-Staaten, zu denen alle 49 schwarzafrikanischen, 15 karibische und 14 pazifische Länder gehören.
2. Ein weiterer Schwerpunkt sind enge Verbindungen zu den Staaten im südlichen und östlichen Mittelmeerraum, die auf parallelen, mit den Staaten nach und nach einzeln abgeschlossenen Abkommen beruhen. Sie umfassen handelspolitische Vereinbarungen sowie Hilfsmaßnahmen zur Reform der wirtschaftlichen und sozialen Strukturen der Staaten im Mittelmeerraum.
3. Die Zusammenarbeit mit Asien und Lateinamerika beruht auf Handelsverträgen (mit Zollpräferenzen), Vereinbarungen zur technischen und finanziellen Zusammenarbeit sowie regelmäßigen Gipfeltreffen. In beiden Fällen gibt es enge Kontakte zu regionalen Organisationen.
4. Ein neues Feld ist die Kooperation mit den Transformationsländern, vor allem durch Programme zur Förderung von Demokratie und Marktwirtschaft.
5. Neben solchen regionalen Kooperationen rückte in den letzten Jahren die Koordinierung der Entwicklungspolitik der Gemeinschaft und ihrer Mitglieder in den Vordergrund. Eine wichtige Rolle spielt auch die humanitäre Nahrungsmittel- und Katastrophenhilfe, für die 1992 ein eigenes Büro (ECHO) eingerichtet wurde, das aus dem EU-Haushalt finanziert wird.

Das Finanzvolumen der EU für die Entwicklungszusammenarbeit belief sich im Jahr 2002 auf mehr als fünf Milliarden Euro, jeweils etwa 25 Prozent davon wurden

von Deutschland und Frankreich aufgebracht. Gut ein Drittel dieser Summe wird über den Europäischen Entwicklungsfonds für AKP-Staaten abgewickelt, der sich aus Beiträgen der Mitgliedstaaten speist und darum nicht durch das Europäische Parlament, sondern vom Europäischen Rechnungshof kontrolliert wird. Die anderen zwei Drittel kommen aus dem EU-Haushalt und sind für sonstige Regionen bestimmt. In den letzten Jahren wurden besonders die Mittel für die Anrainerstaaten des Mittelmeers und die Transformationsländer in Osteuropa und Zentralasien deutlich erhöht. Letztere dürften noch an Gewicht gewinnen, da die neuen EU-Länder enge Beziehungen zu diesen Regionen haben. Im Vergleich dazu fällt die Unterstützung für Asien und Lateinamerika gering aus. Hinzu kommt das Budget für sogenannte horizontale Maßnahmen (Ernährungssicherheit, Umweltschutz, Förderung der Menschenrechte) von mehr als 1,1 Milliarden Euro im Jahr 2002. Eine weitere Finanzierungsquelle stellt die Europäische Investitionsbank dar, die (zinsgünstige) Darlehen für entwicklungsförderliche Investitionen zur Verfügung stellt.

Das Abkommen von Cotonou mit den AKP-Staaten

Am 23. Juni 2000 wurde nach langen und zähen Verhandlungen in Cotonou in Benin ein neues Abkommen der EU mit den AKP-Staaten unterzeichnet, das seit April 2003 in Kraft ist und bis 2020 Gültigkeit besitzt. Es schreibt die Verträge von Lomé fort, enthält aber auch wichtige konzeptionelle Neuansätze und geht wesentlich über die traditionelle Entwicklungszusammenarbeit hinaus. Es bietet mehr Flexibilität, weil es eine Differenzierung innerhalb der AKP-Staaten nach spezifischem Kooperationsbedarf vorsieht. Außerdem wurde der institutionelle Rahmen der Zusammenarbeit reformiert und ausgebaut. So sind etwa regelmäßige Überprüfungen und die Möglichkeit von Anpassungen vorgesehen.

Grundlegende Prinzipien des Abkommens sind sein Vertragscharakter, die Stärkung des Partnerschaftsgedankens und ein breiter Kooperationsansatz, der über Handelsvorteile und Hilfeleistungen hinausreicht. Hauptziel und Querschnittsaufgabe ist die Bekämpfung der Armut durch ein umfassendes Entwicklungskonzept. Weiter hat der Vertrag eine klare politische Dimension, weil er einen ständigen Politikdialog zu „Good Governance", also zu Menschenrechten, Rechtssicherheit, Kampf gegen Korruption usw. festschreibt. Bei schweren Menschenrechtsverletzungen sind zunächst Konsultationsverfahren und notfalls das Aussetzen der Hilfe vorgesehen. Die EU sagt ihrerseits Kohärenz ihrer Politik zu und stellt zudem in Aussicht, den Status von Migranten aus den AKP-Ländern zu verbessern. Als weiteren Schwerpunkt sieht das Abkommen eine partnerschaftliche Beteiligung von Zivilgesellschaft wie Privatwirtschaft in der EU wie in den AKP-Staaten sowohl beim Aufbau demokratischer Strukturen als auch bei der Planung und Durchführung von Programmen und Projekten vor.

Die finanzielle Zusammenarbeit mit den AKP-Staaten erfolgt über den Europäischen Entwicklungsfonds (EEF), der Mittel zu sehr günstigen Bedingungen vergibt. Das Volumen der neunten Auflage dieses Fonds beläuft sich für 2000 bis 2005 auf 13,5 Milliarden Euro, hinzu kommt noch eine Milliarde für die Entschuldung der ärmsten Länder. Der EEF galt bisher als Inbegriff für die bürokratische und ineffiziente Praxis der vergemeinschafteten Hilfe. So wurden bis zum Jahr 2000 Mittel in Höhe von 9,9 Milliarden Euro nicht ausgeschöpft. Daher hat man sich im Rahmen des Cotonou-Abkommens auch auf eine Reform der finanziellen Zusammenarbeit verständigt, die mehr Effizienz und Flexibilität bringen soll. Vorgesehen sind unter anderem länderspezifische Strategien, die in Zusammenarbeit mit den Empfängerländern unter Beteiligung der Zivilgesellschaft zu erarbeiten sind. Außerdem soll die Wirksamkeit der Hilfe stärker überprüft werden mit dem Ziel, Erfolge durch eine entsprechende Aufstockung von Mitteln zu honorieren.

Das neue Abkommen sieht auch veränderte Regelungen für die Handelsbeziehungen der EU mit den AKP-Staaten vor, um sie mit den Verträgen der Welthandelsorganisation WTO in Einklang zu bringen. Dazu werden derzeit Verhandlungen über „Regionale Wirtschaftspartnerschaftsabkommen" geführt, deren erklärtes Ziel es ist, Handelshemmnisse abzubauen und den gegenseitigen Handel zu fördern.

Widersprüchliche Bilanz der EU-Entwicklungspolitik

Die Entwicklungspolitik der EU hat durchaus positive Ergebnisse erzielt. Die Abkommen mit den AKP-Staaten waren und sind weltweit einmalig, sowohl was die Zahl der einbezogenen Länder als auch den Umfang der Hilfe betrifft, und insofern ein großer außenpolitischer Erfolg der EU. Cotonou zeigt überdies, daß die EU gewillt ist, trotz der Ost-Erweiterung neue Perspektiven für ihre Entwicklungspolitik zu entwickeln. Der Nutzen für die AKP-Staaten, zu denen die meisten der ärmsten Länder der Erde gehören, ist unbestreitbar, wie die Attraktivität dieses Vertrags zeigt. Zu begrüßen sind die stärkere politische Dimension der Kooperation, die klaren Ziele der Armutsbekämpfung und des Menschenrechtsschutzes und das Bekenntnis zur Beteiligung von Zivilgesellschaft und Privatwirtschaft. Nicht zuletzt sind die vertragliche Konstruktion sowie der gestärkte institutionelle Rahmen des Abkommens hervorzuheben, was gerade angesichts der Globalisierung mit ihren Risiken wichtig ist. Die damit gegebene Dauerhaftigkeit bietet Planungssicherheit, was Voraussetzung für grundlegende Reformen ist. Das Partnerschaftsprinzip ermöglicht einen kontinuierlichen supranationalen Dialog. Positiv zu werten sind auch der breite Kooperationsansatz und das Kohärenzprinzip, was eine einheitliche Gesamtpolitik der EU fördern kann.

Gleichwohl besteht eine erhebliche Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Schon das Lomé-Abkommen war nur bedingt ein Erfolg, wie der bescheidene Mit-

telabfluß zeigt. Der Anteil der Exporte der AKP-Länder an den Gesamtimporten in die EU ist zwischen 1970 und 1999 von neun auf 2,4 Prozent dramatisch zurückgegangen. Auch erhielten sie wenig Impulse für ihre Industrialisierung und blieben weiter Rohstofflieferanten, wozu auch die Handelspolitik der EU mit ihren Schutzzöllen für verarbeitete Güter in bestimmten Bereichen beigetragen hat. Entgegen aller Rhetorik gab es auch nie eine wirklich partnerschaftliche Zusammenarbeit, da die Mittelvergabe allein durch die EU erfolgte.

Auch im Vertrag von Cotonou fehlen teils klare Regelungen und Instrumente für die konkrete Umsetzung. Dies zeigt etwa die bisher unzureichende Beteiligung zivilgesellschaftlicher Kräfte an den Länderstrategien. Eine stärkere Armutsorientierung läßt trotz aller Bekenntnisse auf sich warten. So liegt der Anteil der EU-Hilfe an arme und ärmste Länder weiter bei nur 36 Prozent. Als sehr problematisch erweist sich die Haltung der EU in den gegenwärtigen Verhandlungen über die genannten Regionalabkommen, da sie die AKP-Länder zur Öffnung ihrer Märkte drängt, ohne die ungleichen Ausgangsbedingungen der schwächeren Partner angemessen zu berücksichtigen. Teilweise versucht die EU über die Vereinbarungen der WTO noch hinauszugehen, in dem sie auch über Themen verhandelt (etwa Schutz und Regulierung von Investitionen), bei denen sie im Rahmen der WTO wegen des Widerstands der Entwicklungsländer bisher keine Fortschritte erzielen konnte.

Dies verweist auf das größte Defizit, nämlich die nach wie vor mangelnde Koordination und Kohärenz der Entwicklungspolitik der EU mit ihrer Handels-, Außen- und Sicherheitspolitik. Faktische Folge sind ein Vorrang ökonomischer und sicherheitspolitischer Interessen und eine Politik, die den Eigeninteressen einzelner EU-Länder wie der EU als ganzer zu viel Raum gibt. Unterschiedliche nationale Interessen wirken sich überdies in mangelnder Geschlossenheit bei internationalen Verhandlungen aus, bei denen sich die EU oft nur auf den kleinsten gemeinsamen Nenner einigen kann. Dies führt zu einer wenig flexiblen Position, wie die gegenwärtigen Verhandlungen der WTO zeigen, bei denen die EU vor allem im Agrarbereich bisher kaum zu substantiellen Zugeständnissen bereit ist, da einige Länder an der starken Subvention ihrer Bauern festhalten.

Im Spannungsfeld von Eigeninteresse und Solidarität

Aufgrund wachsender globaler Interdependenzen und der widersprüchlichen Bilanz ihrer bisherigen Entwicklungspolitik gerät die EU zunehmend unter Druck, ihre Ziele, Aufgaben und Instrumente kritisch zu überprüfen. Dies muß ein Nachdenken über die grundlegende Frage der Begründung ihrer Entwicklungszusammenarbeit einschließen. Diesbezüglich läßt sich, ähnlich wie in Deutschland, ein klarer Trend zu einer vorrangig pragmatischen Sichtweise feststellen, die den Eigeninteressen weit mehr Gewicht als in der Vergangenheit beimißt.

Diese Verschiebung ist von erheblicher ethischer Relevanz. Zunächst muß man fragen, ob die Ethik angesichts einer vorherrschenden ökonomischen Sachlogik überhaupt noch eine Rolle spielt. Hinzu kommt, daß häufig nicht zwischen normativer Begründung und pragmatischen Motiven unterschieden wird, was weitreichende Folgen hat, insbesondere für das Ziel der Armenorientierung. Wenn Ethik mit „wohlverstandenen Eigeninteressen" gleichgesetzt wird, besteht nämlich die Gefahr, daß dies zum Ausschluß gerade der Bedürftigsten führt. Denn es wird wohl immer Situationen geben, wo Menschen in größter Not leben, aber kaum Eigeninteressen potentieller Geberländer aufzeigbar sind. Daher bleibt eine normativ-ethische Begründung von Entwicklungszusammenarbeit unverzichtbar, was hier nur ansatzweise geschehen kann.

Ein möglicher Ansatz geht vom Weltgemeinwohl aus. Grundlage dafür ist die wechselseitige Rückgebundenheit der menschlichen Gesellschaft. Daraus kann die Einsicht erwachsen, daß eine langfristige Sicherung der eigenen Interessen letztlich vor allem auf solidarischem Handeln beruht. Diesen Weg verfolgt der vom Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen vorgelegte Ansatz der „Global Public Goods", der das wirtschaftstheoretische Konzept der öffentlichen Güter auf die Ebene internationaler Zusammenarbeit überträgt. Solche globalen öffentlichen Güter sind etwa eine gesunde Umwelt, universale Werte, Frieden und Sicherheit, Gesundheit, ein stabiler Welthandel oder eine Welt ohne Armut.

Solche Güter in ausreichendem Maß bereitzustellen und – was ebensowichtig ist – langfristig sicherzustellen, liegt auch im wohlverstandenen Eigeninteresse der reichen Länder. Verteilungskämpfe lösen nämlich nicht nur in der Dritten Welt und in Transformationsländern gewaltsame Konflikte aus, sondern wirken in Form von Migration, internationaler Kriminalität (etwa Drogenhandel) oder dem Erstarken fundamentalistischer Gruppen auch auf die reichen Länder zurück. Eine auf das Weltgemeinwohl ausgerichtete Entwicklungspolitik wäre daher eine präventive Migrations- oder Sicherheitspolitik.

Kosten und Nutzen der Bereitstellung globaler öffentlicher Güter sind allerdings oft sehr ungleich verteilt. Einzelne Staaten und Bevölkerungsgruppen profitieren nämlich unverhältnismäßig zu Lasten anderer. So bevorteilt etwa die gegenwärtige Welthandelsordnung in vieler Hinsicht die Industrieländer, die in für die Entwicklungsländer wichtigen Fragen wie dem Abbau von Exportsubventionen im Agrarbereich kaum Zugeständnisse machen. Dies zeigt, daß die Interessen der Armen nicht selten im Widerspruch zu den Eigeninteressen der Reichen und Mächtigen stehen, so daß eine ausschließliche Orientierung an Eigeninteressen nicht ausreicht, zumal wenn diese sich in kurzfristigen Partikularinteressen ohne Rücksicht auf die legitimen Bedürfnisse anderer erschöpfen.

Auch wenn das wohlverstandene Eigeninteresse durchaus als Argument im Sinn einer zusätzlichen Motivation verstanden werden kann, so kann es doch eine ethisch begründete Entwicklungszusammenarbeit nicht ersetzen. Solidarität er-

schöpft sich nämlich keineswegs in der wechselseitigen Rückgebundenheit der Menschen, sondern schließt eine Verantwortung für Bedürftige unabhängig von den eigenen Interessen ein. Dies folgt schon aus der Menschenwürde, die allen Menschen unterschiedslos und in gleicher Weise zukommt. In ihr gründen die Menschenrechte, was nicht nur die bürgerlichen und politischen Rechte, sondern auch die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte einschließt.

Die Universalität der Menschenwürde impliziert eine „Option für die Armen", also für jene Menschen, denen grundlegende Menschenrechte verweigert sind. Daher sollten vor allem jene globalen öffentlichen Güter Vorrang haben, die besonders geeignet sind, die Lebensverhältnisse ärmerer Bevölkerungsschichten und die politischen und wirtschaftlichen Strukturen armer Länder zu verbessern. Dazu zählen soziale Grunddienste (Ernährung, Bildung, Gesundheit), aber auch ordnungspolitische Rahmenbedingungen, nicht zuletzt auf internationaler Ebene, die allen Menschen bzw. Ländern faire und halbwegs gleiche Zugangsmöglichkeiten und Chancen einräumen.

Perspektiven zukünftiger EU-Entwicklungspolitik

Europa und zumal die EU sind komplexe, geschichtlich gewachsene Gebilde, die sehr widersprüchliche Reaktionen in anderen Regionen der Welt hervorrufen. Einerseits befürchtet man eine „Festung Europa", beklagt den Agrarprotektionismus der EU und wirft dem Kontinent kulturellen Eurozentrismus vor, anderseits üben die Geschichte und kulturelle Vielfalt Europas und die EU als ein gemeinsamer Wirtschaftsraum und eine Region des Friedens nach zwei Weltkriegen hohe Anziehungskraft aus. Daher ist die Weiterentwicklung des Projekts Europa, vor allem was das Selbstverständnis Europas und die Gestaltung seiner Außenbeziehungen betrifft, von kaum zu überschätzender Bedeutung. Ein sehr wichtiger Prüfstein dafür ist die Entwicklungspolitik der EU.

Dies gilt um so mehr, als Europa oft als Vorbild für die politische Gestaltung der Globalisierung und damit als ein Modell angesehen wird, das wirtschaftliche Effizienz, soziale Gerechtigkeit, kulturelle Vielfalt und ökologische Verträglichkeit miteinander zu verbinden sucht. Dies ist auch das Ergebnis einer langen und einzigartigen Geschichte, die vor allem der sozio-kulturellen Vielfalt Europas zu verdanken ist. Wenn Europa an diese Tradition anknüpft, kann es zu einem Hoffnungsträger für viele Entwicklungs- wie Transformationsländer werden, die sich nicht dem Diktat einer neoliberalen Ökonomisierung und zunehmenden Kommerzialisierung der Welt unterwerfen wollen.

Mit dem Cotonou-Abkommen wurde ein Ansatz geschaffen, der in die richtige Richtung weist, aber weiterentwickelt und präzisiert werden muß, um nicht reine Absichtserklärung zu bleiben. Anzustreben ist vor allem eine wirksamere Beteili-

gung der Zivilgesellschaft in den AKP-Staaten, was nicht dem Belieben der jeweiligen Länder überlassen werden darf. Ähnliches gilt für die Förderung einer guten Regierungsführung, die bisher nur wenige Sanktionsmöglichkeiten vorsieht. Wenn offensichtlich gegen den Geist von Cotonou verstoßen wird, wie bei den Verhandlungen über die regionalen Wirtschaftspartnerschaftsabkommen, müssen das Europäische Parlament und zivilgesellschaftliche Kräfte die Prinzipien des Cotonou-Vertrages nachdrücklich in Erinnerung bringen.

Gerade die Handelsbeziehungen zeigen, daß das Solidarprinzip, das der europäischen Integration zugrundeliegt, in den Außenbeziehungen der EU nach wie vor nur unzureichend zur Geltung kommt. Ausnahme sind die mittel- und osteuropäischen Nachbarländer, die der EU inzwischen beigetreten sind oder zumindest diese Perspektive haben. Das ist eine der Ursachen, warum die Entwicklungsländer Angst vor einer Abschottung Europas haben. Dies wird nur zum Teil dadurch ausgeglichen, daß der immer größere europäische Markt den Vorteil weithin einheitlicher Standards innerhalb der EU bietet, zumal dies bisher fast nur den Schwellenländern nützt.

Ein besonderer Prüfstein, aber auch ein sehr komplexes Problem ist die gemeinsame Asyl- und Migrationspolitik. Auf keinen Fall dürfen die ökonomischen Eigeninteressen, so legitim sie in sich sind, zu Lasten humanitärer Motive gehen, auf die vor allem Asylsuchende angewiesen sind. Politische Verfolgung und ähnliche Notlagen nehmen nämlich keine Rücksicht darauf, wer für die Wirtschaft von Vorteil ist. Was die Zuwanderung angeht, so sollte die EU nicht nur interne Freizügigkeit gewähren, sondern auch faire, nachvollziehbare und großzügige Kriterien für ihre Einwanderungspolitik entwickeln.

Das Ziel einer Europäisierung der bilateralen Entwicklungszusammenarbeit der einzelnen Mitglieder ist eher skeptisch zu beurteilen. Vergleichende Erfolgskontrollen kommen nämlich zum Ergebnis, daß Projekte der EU schlechter abschneiden als die ihrer Mitgliedstaaten, und dies trotz vielfältiger konzeptioneller und organisatorischer Reformbemühungen. Außerdem befürchten zivilgesellschaftliche Akteure nicht ganz zu Unrecht, daß sie durch eine Vergemeinschaftung erheblich an Einfluß verlieren würden. Gerade hier zeigt sich die Wichtigkeit des Subsidiaritätsprinzips, denn eine Vereinheitlichung wirkt sich nicht notwendig immer positiv aus.

Allerdings wäre eine bessere Abstimmung und komplementäre Arbeitsteilung unter den einzelnen Mitgliedstaaten von Vorteil. Im Hinblick auf die Entwicklungszusammenarbeit der EU ist auf jeden Fall eine Stärkung des Europäischen Parlaments anzustreben, etwa durch seine direkte Einbeziehung in die Überwachung des Cotonou-Abkommens. Auch die Integration des Europäischen Entwicklungsfonds in den EU-Haushalt scheint sinnvoll, allerdings nur, wenn die entwicklungspolitischen klar von den außen- und sicherheitspolitischen Titeln getrennt bleiben und nicht für entwicklungsfremde Zwecke verwendet werden.

Unerläßlich ist eine bessere Kohärenz zwischen den Entwicklungszielen der EU und ihren sonstigen Außenbeziehungen. Dies darf allerdings nicht zu Lasten eines eigenständiges Profils der Entwicklungspolitik gehen. Es gilt vielmehr, die Eigenständigkeit dieses Politikfeldes beizubehalten, es aber besser mit anderen Bereichen wie vor allem der Handels- und Agrarpolitik abzustimmen, da diese erheblichen Einfluß auf die Entwicklungschancen in anderen Regionen haben.

Eine solche Politik der Kohärenz bzw. der Entwicklungspolitik als Querschnittsaufgabe setzt allerdings tiefgreifende wirtschaftliche Strukturanpassungen innerhalb der EU voraus, was auf gewaltige Hindernisse und teils durchaus verständliche Widerstände stößt. Die notwendigen Reformen haben nämlich weitreichende politische Konsequenzen, da sie nicht nur durchaus berechtigte Eigeninteressen tangieren, sondern auch die eigenen sozialen Probleme verschärfen können. So gefährdet zum Beispiel der Abbau von Handelsschranken und Subventionen im Agrarbereich die Existenz kleinerer und mittlerer bäuerlicher Betriebe in Europa. Dies verdeutlicht die schwierigen Zielkonflikte zwischen einer sozialgerechten europäischen Politik nach innen bzw. nach außen.

Letztlich werden sich diese Konflikte nur durch mehr interne Solidarität und Umverteilung mit dem Ziel einer sozialverträglichen Abfederung des Strukturwandels lösen lassen. Aus der Perspektive globaler Solidarität muß es zum Beispiel Hauptziel einer Reform der Welthandelsordnung sein, die gewaltigen Handelsverzerrungen im Agrarbereich abzubauen, um so die Chancen für eine stabile ländliche Entwicklung vor allem in den ärmeren Ländern zu verbessern. Ein sozialverträglicher Abbau der hohen Agrarsubventionen ist freilich von Strukturreformen abhängig, die Einkommensalternativen für einheimische Landwirte schafft und deren Existenzgrundlage sichert, indem der Markt gesellschaftlich erwünschte Leistungen entsprechend honoriert. Ein Leitbild dafür bietet das Konzept einer „multifunktionalen Landwirtschaft", nach dem nicht nur die Produktion von Nahrungsmitteln, sondern auch ökologische Leistungen wie Naturschutz und Landschaftspflege oder die Energiegewinnung aus Biomasse berücksichtigt und finanziell bewertet werden.

Herausforderungen für die europäischen Kirchen

Viele Probleme der Integration Europas im Umfeld der Globalisierung spiegeln sich auch in der schwierigen Zusammenarbeit der Kirchen in Europa im Umfeld der Weltkirche wider. Man kann daher vermuten, daß ein positives Miteinander der Kirchen in Europa, sowohl der Ortskirchen der jeweiligen Konfessionen wie auch im ökumenischen Bereich wichtige Anstöße für eine gelungene europäische Integration geben kann. Dies betrifft besonders die Beziehungen zu anderen Ortskirchen jenseits der europäischen Grenzen.

Mehr Außenorientierung würde ein Gegengewicht gegen einen nationalen bzw. europäischen Provinzialismus setzen, der in den letzten Jahren teilweise auch im kirchlichen Bereich zu beobachten ist. In einer Situation, in der die großen Kirchen in vielen Ländern unter Mitgliederschwund und sinkenden Finanzmitteln zu leiden haben, was ihren gesellschaftlichen Einfluß verringert und sie zu Einsparungen zwingt, könnte der Blick über die eigenen Grenzen hinaus auch als Gegenmittel zu einer oft pessimistischen Stimmung wirken. Dazu müssen sie sich freilich immer wieder bewußtmachen, daß Kirche nie eine Einbahnstraße sein darf, sondern eine weltweite Weg- und Lerngemeinschaft sein muß. Ziel müssen partnerschaftliche Beziehungen sein, die nicht von einer abgehobenen Rhetorik bestimmt sind, sondern von einem nüchternen Realismus im Dienst an den Armen. Neben diesem grundsätzlichen Aspekt können die Kirchen aber auch sehr konkret und spezifisch auf vielfältige Weise zum Gelingen des Projekts Europa in einem globalen Kontext beitragen.

Die notwendigen Reformen einer armenorientierten Entwicklungspolitik in Europa sind nicht allein politisch zu bewältigen. Es braucht vielmehr auch, wie heute von internationalen Organisationen immer öfter betont, kulturell-religiöse Quellen und ein Mindestmaß an globalen ethischen Maßstäben. Dazu können und sollten vor allem die großen Religionen beitragen. Damit ist aber die Zukunft der christlichen Tradition im säkularen Europa nicht mehr nur ein pastorales, sondern auch ein politisches Problem. Wenn nämlich die Christen in Europa so stark an Bedeutung verlieren sollten, daß sie nicht mehr imstande wären, sich mit Nachdruck für weltweite Gerechtigkeit einzusetzen und für die Armen einzutreten, wird man sich mit Recht fragen müssen, ob es in den Wohlstandsländern noch genügend gesellschaftlich relevante Kräfte geben wird, welche diese Aufgabe übernehmen können.

Es gibt durchaus Gründe für die Sorge, Europa könnte sich zunehmend nach außen abschließen und eine „Festung Europa" errichten, die nur die eigenen Vorteile im Blick hat, wie sich gerade in der Migrations- und Asylpolitik zeigt. Auch die Kirchen sind gegen solch eine resignative Haltung nicht gefeit, und auch ihnen fällt ein echter Aufbruch spürbar schwer. Vielleicht könnte mehr Austausch mit den jungen Kirchen, vor allem eine gemeinsame „vorrangige Option für die Armen" ein Gegenmittel sein. Eine solche Ausrichtung, die sich nicht in materieller Hilfe erschöpfen darf und immer auf erheblichen Widerspruch stößt, wäre ein wichtiger Beitrag zu einer Armuts- oder besser Armenorientierung der Entwicklungspolitik Europas und zugleich eine Art Garantie, sich nicht kritiklos dem Zeitgeist anzupassen.

Konkret verlangt dies, daß sich die Kirchen gegen den stillschweigenden Ausschluß einer wachsenden Zahl von Menschen weltweit wenden müssen. Sie müssen sich für die Verlierer der Globalisierung anwaltschaftlich einsetzen, indem sie deren Sorgen und Anliegen der europäischen Öffentlichkeit und Politik bewußt machen,

verantwortliche Lösungen mit zu entwickeln versuchen und notwendige institutionelle Reformen und persönliche Verhaltensänderungen in den Wohlstandsländern einfordern.

Eine solche Option enthält viel Konfliktpotential, wie die Debatte um die Studie „Zukunftsfähiges Deutschland" vor fast zehn Jahren gezeigt hat. Als Grundlage für jene Reformen, ohne die es keine weltweite und zugleich generationenübergreifende Gerechtigkeit geben wird, nennt sie zwei Wege: Effizienz und Suffizienz, „technische Innovation auf der einen und rechtes Maß auf der anderen Seite". Umstritten ist vor allem die Suffizienz, also Genügsamkeit und eine gewisse Selbstbescheidung. Damit spricht die Studie eine genuin christliche Haltung an, die allerdings dem Trend zu immer mehr Wohlstand und den öffentlichen Aufrufen zu mehr Konsum völlig widerspricht. Eine solche Umkehr zur „Tugend des rechten Maßes" bedeutet keineswegs nur Verzicht, sondern bietet ebenso die Chance auf mehr Lebensqualität.

In einer auch in Europa kulturell und religiös zunehmend pluralen Welt wird es immer wichtiger, über weltanschauliche Grenzen hinweg mit anderen Menschen und Gruppen, welche die gleichen Anliegen haben, zusammenzuarbeiten. Ein Beispiel für solche „Allianzen der Solidarität" ist die weltweite Kampagne zur Entschuldung der ärmsten Länder, die durch die kirchliche Teilnahme erheblich an Wirksamkeit gewann und bei einigen kirchenfernen Gruppen ein neues Bild von Kirche schuf. Ohne solche Bündnisse, so ungewohnt sie oft sein mögen, sind viele wichtige Reformen nicht durchsetzbar; das gilt auch für die europäische Entwicklungszusammenarbeit.

Solch praktische Zusammenarbeit eröffnet gleichzeitig bisher wenig genutzte Chancen für einen interreligiösen Dialog im weitesten Sinn: im ökumenischen Bereich, mit Menschen anderer Religionen, deren Zahl in den letzten Jahrzehnten durch Zuwanderung auch in Europa stark zugenommen hat, wie auch mit allen Menschen guten Willens, die sich selbst als konfessionslos bezeichnen. Die geteilte Erfahrung gemeinsamen Engagements für andere ist gerade in pluralen Gesellschaften meist ein besserer Ausgangspunkt für den weltanschaulichen Dialog als alle rein theoretischen Diskussionen.

Im Kern bedeutet christliche Solidarität: Man kann nicht wirklich Christ sein, wenn man sich allein auf sich selbst und die eigenen Sorgen konzentriert, auch wenn dies manchmal unvermeidlich ist, sondern nur, indem man sich den Sorgen und Nöten, aber auch Freuden und Hoffnungen anderer Menschen zuwendet. Im Zeitalter der Globalisierung ist dies die ganze Welt. Indem man dort, wo dies möglich ist, dazu beiträgt, daß alle Menschen menschenwürdig leben können, wird man zugleich selbst beschenkt.

LITERATUR

Das Abkommen von Cotonou – Neue Wege in der AKP-EG-Partnerschaft, hg. v. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (Bonn 2002); Medienhandbuch Entwicklungspolitik 2004/2005 (Bonn 2004) bes. 143–163; St. Brüne, Europäische Außen- u. Entwicklungsbeziehungen, in: Nord-Süd aktuell 18 (2004) H. 4 (Themenheft); Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung, hg. v. BUND & Misereor (Basel 1996); Deutsche Kommission Justitia et Pax u. a., Agrarhandel als Testfall für gerechte Welthandelsbedingungen (Bonn 2005); S. Grimm, Die Afrikapolitik der Europäischen Union. Europas außenpolitische Rolle in einer randständigen Region (Hamburg 2003); Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century, hg. v. I. Kaul u. a. (New York 1999); J. Lindau, Zwischen Sicherheitskalkül, Eigeninteresse u. Barmherzigkeit. Legitimationsdefizite der Entwicklungspolitik am Beispiel der Europäischen Union, in: Zwischen Sicherheitskalkül, Interesse u. Moral, hg. v. K. Hirsch u. K. Seitz (Frankfurt 2005) 161–170; J. Müller u. J. Wallacher, Entwicklungspolitik als globale Herausforderung (Stuttgart 1997) bes. 98–120; dies., Die Europäische Union unter dem Anspruch globaler Solidarität, in: Ideen für Europa, hg. v. W. Fürst u. a. (Münster 2004) 305–328; dies., Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft. Perspektiven für eine sozial- u. umweltverträgliche Globalisierung (Stuttgart 2005) bes. 105–127; S. Schmidt, Aktuelle Aspekte der EU-Entwicklungspolitik. Aufbruch zu neuen Ufern?, in: Aus Politik u. Zeitgeschichte, Nr. 19–20 (2002) 29–38; Jahrbuch der Europäischen Integration 2003/2004, hg. v. W. Weidenfeld u. W. Wessels, (Baden-Baden 2004); J. Wiemeyer, Europäische Union u. weltwirtschaftliche Gerechtigkeit. Die Perspektive der Christlichen Sozialethik (Münster 1998); Partnerschaft mit den Armen, hg. v. d. Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der DBK (Bonn 2004); Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und globaler Solidarität hg. v. der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der DBK (Bonn 2005).

Ulf Jonsson SJ

Neue Offenheit für Religion in Schweden?

Lange Zeit wurde die These von der ständig zunehmenden Säkularisierung der westeuropäischen Gesellschaften als selbstverständlich richtig angesehen. Heute wird sie jedoch von vielen Seiten in Zweifel gezogen. Immer öfter wird geradezu das Gegenteil behauptet, nämlich daß es eine neue Offenheit für Religion in unserer Kultur gibt. Stimmt diese Behauptung? Welche Anzeichen für die so beschworene neue Offenheit für Religion sind tatsächlich zu erkennen?

Aus der Perspektive der Religionsphilosophie läßt sich sehr deutlich feststellen, daß die Art von Religionskritik, die mit dem sogenannten Projekt der Moderne zusammenhing, in der postmodernen Gesellschaft wesentlich an Schlagkraft und Relevanz eingebüßt hat. Als Beispiele für die Art von Religionskritik, die sich mit dem Projekt der Moderne vereint hatte, könnte man stellvertretend Namen wie David Hume, Ludwig Feuerbach und Bertrand Russell nennen. Trotz der Verschiedenheiten ihrer jeweiligen religionskritischen Argumentationen waren sie sich darüber einig, daß eine vernunftgemäße, sachlich-intellektuelle Auseinandersetzung mit dem religiösen Glauben mit Sicherheit zur Auflösung und Zerrüttung dieses Glaubens beitragen würde. Diese Auffassung wird heute in dieser Form nur selten vertreten. Vor ein paar Jahrzehnten wurde noch die einflußreiche analytische Philosophie oft als typisch religionskritisch eingestuft. Heutzutage liefert gerade die analytische Philosophie einige der interessantesten und fruchtbarsten Elemente zu konstruktiven Ansätzen in Bereichen wie Fundamentaltheologie und philosophischer Theologie; man denke hier zum Beispiel an Namen wie Alvin Plantinga, William Alston und Richard Swinburne. In ähnlicher Weise kann man auch unter Philosophen in der postmodernen Denkweise eine neue Offenheit für religiöse Themen finden. Hier wären Denker wie etwa Jean-Luc Marion und Gianni Vattimo zu nennen. Diese Entwicklung entspricht im großen und ganzen der Entwicklung in unserer Kultur. Der aktiv kämpfende Atheismus ist zu einem „seltenen Vogel" geworden. Gott läßt sich im Kreis der Philosophen wieder beim Namen nennen.

Einige Religionsphilosophen meinen, es sei eines der typischen Kennzeichen der postmodernen Gesellschaft, daß sie zu einer postsäkularen Gesellschaft unterwegs ist. Die Zeit der fortschreitenden Säkularisierung unserer Kultur wäre demnach vorbei. Die Religionskritik der Moderne sei von einer Offenheit für Religion in der postmodernen Ära ersetzt worden. Der schwedische Schriftsteller und Theologiedozent an der Universität Göteborg Ola Sigurdson hat diese Entwicklung auf eine Kurzformel gebracht: „Die Welt ist uns wieder fremd geworden." Selber in der

postmodernen Tradition von Derrida und Marion beheimatet, will er damit sagen: Die reduktionistische und einseitig technisch-zweckrationale Deutung der Welt des säkularen 20. Jahrhunderts ist in sich selber implodiert. Wir können die Welt durch diese Brille nicht mehr verstehen. Die Säkularisierung hat unsere Lebenswelt sozusagen entzaubert und sie dadurch auch ihres Sinnes entleert.

Ich möchte dieser Fragestellung anhand von einigen Beobachtungen zur Lage des religiösen Glaubens in Schweden nachgehen. Schweden ist in diesem Zusammenhang ein interessantes Beispiel, denn vielfach geht man davon aus, daß die Entwicklungen, die hierzulande zu beobachten sind, ein paar Jahre später auch auf dem europäischen Festland eintreten können.

Zum Hintergrund der religiösen Situation in Schweden

Schweden gilt als eines der am meisten säkularisierten Länder der Erde. Auch wenn es nicht ganz einfach ist, eine allgemein akzeptierte Definition von Säkularisierung zu formulieren, lassen sich doch einige Faktoren nennen, auf die man gewöhnlich hinweist, wenn man den Grad der Säkularisierung einer Gesellschaft feststellen möchte. Hierzu gehören zum Beispiel statistische Angaben über die Zahl von Gottesdienstteilnehmern. Nach solchen Maßstäben gemessen ist Schweden schon seit langem eines der säkularisiertesten Länder der Erde.

Im Jahr 1999 wurde in Schweden eine großangelegte religionssoziologische Untersuchung unter der Leitung von Göran Gustafsson und Thorleif Petterson, Professoren für Religionssoziologie an den Universitäten Lund und Uppsala, durchgeführt. Die Ergebnisse wurden 2001 in dem Buch „Das religiöse Schweden" („Det religiösa Sverige", 2001) veröffentlicht. Darin findet man präzise Angaben über die Teilnehmerzahlen an christlichen, jüdischen, muslimischen, buddhistischen und anderen Gottesdienstformen in Schweden während eines Wochenendes im September 1999. Den Angaben ist zu entnehmen, daß an dem besagten Wochenende von den fast neun Millionen Einwohnern Schwedens etwa 550000 Personen an einem Gottesdienst teilgenommen haben. Das macht 6,2 Prozent der Bevölkerung aus. Die entsprechende Zahl für die Schweiz liegt bei 15,7 Prozent, für Spanien bei 25,4 Prozent und für die USA bei 44 Prozent. (Die internationalen Vergleichszahlen stammen aus dem World-Value-Study-Projekt von 1996.)

Die etwas mehr als eine halbe Million Gottesdienstbesucher in Schweden haben sich auf die verschiedenen Konfessionen und Religionen folgendermaßen verteilt: Fast die Hälfte von ihnen besuchten einen Gottesdienst der evangelisch-lutherischen Kirche, das heißt der ehemaligen lutherischen Staatskirche. Als zweitgrößte Gruppe kommen die traditionellen evangelischen Freikirchen (wie Baptisten, Methodisten und die Pfingstbewegung) auf insgesamt 35 Prozent aller Gottesdienstbesucher. Auf die katholische Kirche entfallen 4,5 Prozent aller Gottesdienstbesucher;

das sind etwas mehr als 25 000 Personen. Etwas weniger, nämlich rund 21 000, entfallen auf die verschiedenen orthodoxen Kirchen. Unter den nichtchristlichen Religionen in Schweden ist der Islam die weitaus größte. 22 325 Personen haben am fraglichen Wochenende die Moschee besucht. Die Zahlen der Gottesdienstbesucher von jüdischen, hinduistischen, buddhistischen und anderen nichtchristlichen religiösen Minderheiten liegen alle jeweils unter 2000.

Diese Zahlen brauchen im einzelnen nicht weiter zu interessieren. Das Panoramabild ist aber klar: Deutlich über 90 Prozent der Bevölkerung Schwedens besuchen an einem gewöhnlichen Wochenende keinen Gottesdienst. Und von den 6,2 Prozent, die tatsächlich einen Gottesdienst besuchen, gehören fast 20 Prozent zu einer religiösen Gemeinschaft, die hauptsächlich aus Einwanderern besteht – wie zum Beispiel Muslime oder katholische und orthodoxe Christen. Ohne diese aus anderen Ländern zugezogenen Gruppen würde die Zahl der Gottesdienstbesucher deutlich unter fünf Prozent der Bevölkerung liegen.

Um die Lage des religiösen Glaubens in Schweden etwas besser verstehen zu können, sollte man noch ein paar andere wichtige Elemente berücksichtigen. Hierzu gehört erstens die umfassende Reform des Verhältnisses von Staat und Kirche, die im Jahr 2000 durchgeführt wurde. Die evangelische Kirche wurde durch diese Reform formell vom Staat getrennt und zum ersten Mal als eigenständige organisatorische Größe neben dem schwedischen Staat etabliert. Bis zum Jahr 2000 war die lutherische Kirche in Schweden Staatsreligion. Alle wichtigen kirchlichen Entscheidungen mußten von der Regierung gebilligt werden. In der Reformationszeit im 16. Jahrhundert hatte sich der König zum Oberhaupt der Kirche erklärt; ein Großteil der Kirchengüter (wie Landbesitz und Klostergebäude) wurde Staatseigentum. Die Reformation war in Schweden ein langwieriger und zäher Prozeß, doch spätestens mit Beginn des 17. Jahrhundert war die evangelisch-lutherische Ausrichtung der Kirche ein Faktum. Die Einheit von Kirche und Staat wurde zu einem Grundpfeiler des heranwachsenden schwedischen Nationalstaates. Schwede zu sein implizierte seit Anfang des 17. Jahrhunderts Lutheraner zu sein. Diese enge Verbindung von Kirche und Staat hat in einigen wesentlichen Hinsichten noch bis zum Jahr 2000 Bestand gehabt, wobei einige Aufweichungen dieses engen Verhältnisses schon im 19. Jahrhundert durchgeführt wurden. Ab 1873 war es in einigen Fällen für schwedische Staatsbürger erlaubt, nicht mehr Mitglied in der Staatskirche zu sein – zum Beispiel im Fall einer Konversion zur katholischen Kirche. Staatsbürger, die diesen Weg wählten, mußten allerdings ernsthafte Einschränkungen ihrer bürgerlichen Rechte und Freiheiten akzeptieren. Sie durften etwa nicht Lehrer werden. Erst 1951 wurde es erlaubt, aus der Staatskirche auszutreten, ohne dabei gleichzeitig in eine andere Religionsgemeinschaft überzutreten.

Staatskirchensystem als Säkularisierungsfaktor

Dieses strikte Staatskirchensystem hat zu einigen für uns heute etwas merkwürdig anmutenden Anomalien geführt. So war es noch bis zum Jahr 2000 Aufgabe der Regierung, die Bischöfe der evangelischen Kirche zu ernennen. Bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts hat die Regierung noch jeden dritten Pfarrer ernannt. In früheren Zeiten war der Ortspfarrer meistens Hauptvertreter der Staatsmacht vor Ort. Er hatte beispielsweise dafür zu sorgen, daß die Bürger seiner Pfarrei die Steuern zahlten und daß es eine Schule für die Kinder gab. Noch bis in die 80er Jahre hat der Ortspfarrer auch das Einwohnermeldeamt geleitet. Unter solchen Umständen ist es auch nicht verwunderlich, daß bis 1996 jeder schwedische Staatsbürger aufgrund seiner Geburt auch Mitglied der Staatskirche war – unabhängig davon, ob er getauft war oder nicht.

Ich nenne diese Aspekte nicht primär, um die anachronistischen Züge eines früheren Staatskirchensystems hervorzuheben, sondern vor allem deswegen, weil dieses so lange andauernde Staatskirchensystem sicherlich einer der entscheidenden Faktoren für die schnelle und gründliche Säkularisierung des Landes ist. Die Kirche wurde in Schweden oft primär als verlängerter Arm des Staatsapparates betrachtet – was sie in vielerlei Hinsicht auch tatsächlich war. Sobald der sonntägliche Gottesdienstbesuch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht mehr Bürgerpflicht war, haben sich viele nicht mehr in der Kirche sehen lassen. Schon um 1920 waren es weniger als 15 Prozent der Bevölkerung, die am Sonntagsgottesdienst teilnahmen. Die starke Identifikation von Kirche und Staatsmacht hat zweifellos die Entfremdung der Bevölkerung von Kirche und Religion vorangetrieben.

Ein zweiter Faktor, der für den Säkularisierungsprozeß ebenfalls von erheblicher Bedeutung war, ist die religionskritische Tätigkeit des Philosophen und Schriftstellers Ingemar Hedenius (1908–1982). Er ist außerhalb Schwedens unbekannt geblieben, im Schweden der 50er und 60er Jahre hat er aber einen ungeheuer starken Einfluß ausgeübt. Hedenius hat sich früh der angelsächsischen analytischen Philosophie angeschlossen, vor allem durch seinen Kontakt mit den britischen Philosophen Bertrand Russell und Alfred Ayer. 1949 hat Hedenius ein Buch mit dem Titel „Glaube und Wissen" veröffentlicht. Mit großem rhetorischem Geschick, mit viel Ironie und mit den damals sehr modernen Argumentationsweisen der analytischen Philosophie hat er einen Generalangriff auf den christlichen Glauben und insbesondere auf die lutherische Staatskirche gestartet. Dieser Angriff kam ebenso unerwartet wie überraschend. Sowohl Theologen wie Bischöfe erwiesen sich als unfähig, auf den Angriff in überzeugender Weise zu antworten. Sie waren einfach mit der analytischen Philosophie nicht vertraut – die philosophische Szene in Schweden war bis dahin von Neukantianern und Idealisten geprägt.

Es scheint vielleicht merkwürdig, daß das Buch eines einzelnen Philosophieprofessors eine so massive Reaktion auslösen konnte. Hedenius verfügte aber über viele

wichtige Kontakte sowohl in der akademischen Welt als auch in der Kulturelite. Die größte Tageszeitung des Landes „Dagens Nyheter" stellte sich in der Debatte schnell und entschieden auf seine Seite, und die Lawine, die Hedenius' Buch ausgelöst hatte, war bald nicht mehr zu stoppen. Als Konzequenz hat Schweden den christlichen Religionsunterricht aus allen Schulen des Landes als „wissenschaftlich unakzeptabel" verbannt. Ebenso wurde an den Universitäten der Fachbereich Theologie durch den Fachbereich Religionswissenschaft ersetzt. Auch heute noch ist es verboten, in den Schulen Unterricht zu geben, der von einem religiösen Weltbild geprägt ist. Dieses Verbot gilt übrigens auch für Privatschulen.

Auch in anderen Bereichen des öffentlichen Lebens hat sich dieser Trend fortgesetzt. Die großen politischen Parteien haben sich seit Hedenius darauf geeinigt, Religion als strikte Privatsache zu betrachten. Wer sich privat religiösen Fragen widmen möchte, kann das tun, die Religion sollte aber aus dem öffentlichen Leben – aus den Schulen, der Politik usw. – herausgehalten werden. Die 50er, 60er und 70er Jahre waren in Schweden eine große Blütezeit der Säkularisierung des öffentlichen Lebens. Mehr und mehr wurden die Spuren des religiösen Glaubens in den Privatbereich zurückgedrängt. Das Weiterbestehen des Staatskirchensystems ist nur dadurch möglich gewesen, daß die Staatskirche eben nicht primär als eine „religiöse" Größe, sondern eher als eine Institution zur Pflege schwedischer Kultur und Tradition betrachtet wurde.

Auf diesem Hintergrund ist es nun vielleicht auch verständlich, warum die Menschen in Schweden sich meist schwer damit tun zu verstehen, daß Religion überhaupt eine wichtige Rolle im Leben eines Menschen oder im Leben einer Gesellschaft spielen könnte. Man weiß einfach nicht, warum es gut sein soll, sich für Religion zu interessieren.

Neue Entwicklungen in den letzten Jahren

Auf dem hier gezeichneten Hintergrund ist es um so beachtlicher, daß sich in Schweden in den letzten zehn bis 15 Jahren im Hinblick auf die Stellung der Religion in der Öffentlichkeit eine, wenn nicht massive, so doch deutliche Trendwende abzeichnet. Ich spreche bewußt von der Rolle der Religion in der Öffentlichkeit. Es geht nicht darum, daß in den letzten Jahren etwa die Zahl der Gottesdienstbesucher gestiegen wäre. Bei der angesprochenen Trendwende geht es vielmehr um die Präsenz von Religion und religiösen Themen in der Öffentlichkeit und um die Art und Weise, wie über solche Themen in der Öffentlichkeit heute gesprochen wird.

Wenn jemand in den 70er Jahren eine der großen schwedischen Tageszeitungen durchblätterte, fand er dort kaum etwas über Religion. Das Thema wurde als überholt und manchmal einfach als verpönt behandelt. Es wurde zu den peinlichen Themen gerechnet, über die man in der Öffentlichkeit lieber schweigt. Ende der 80er

und Anfang der 90er Jahre bahnte sich aber langsam eine Wende an. Ich habe diese Wende auch persönlich miterleben können. Anfang der 60er Jahre geboren, habe ich meine Kindheit und Jugend in einer mittelgroßen schwedischen Stadt verbracht, Schweden 1984 verlassen und bin nach Deutschland umgezogen. Als ich acht Jahre später wieder nach Schweden zurückkehrte, konnte ich feststellen, wie sich das öffentliche Klima diesbezüglich verändert hatte – nicht dramatisch, aber doch deutlich spürbar. Es wurde Jahr für Jahr langsam immer deutlicher, daß religiöse Themen und Fragen nicht von vornherein einfach als peinlich und dumm zu den Akten gelegt werden konnten. Ein Zeichen dafür war, daß in den 90er Jahren die beiden großen schwedischen Tageszeitungen „Dagens Nyheter" und „Svenska Dagbladet" einen bestimmten Teil ihrer Zeitung existentiellen und religiösen Fragen widmeten. Gewiß, nicht selten sind diese Seiten von New Age und ähnlichen Strömungen geprägt. Aber immerhin hat sich hier etwas getan: Das Thema Religion ist wieder zugelassen, ja in einigen Kreisen ist es sogar „in".

Die eben angedeutete Entwicklung einer Wiederkunft der Religion in der schwedischen Öffentlichkeit möchte ich nun anhand von einigen bemerkenswerten Beispielen aus den letzten drei Jahren näher illustrieren:

Das erste Beispiel stammt aus dem Jahr 2003. Es fing mit einer ökumenischen Initiative des katholischen Bischofs von Stockholm Anders Arborelius und eines Pastors der pfingstkirchlichen Freikirche in Stockholm Sten-Gunnar Hedin an. Am 28. Januar 2003 konnten die erstaunten Leser von „Svenska Dagbladet" auf Seite 5 einen ganzseitigen Beitrag über Jesus und seine Bedeutung für die Menschen unserer Zeit finden. In dem Artikel luden die beiden Verfasser die Leser dazu ein, selber über die Bedeutung und Relevanz Jesu nachzudenken und ihre Meinung dazu zu äußern.

Die Leserreaktionen auf diese Einladung haben alle Erwartungen übertroffen. Eine regelrechte Flutwelle von Leserbriefen traf ein. Nach Angaben der Zeitungsredaktion konnte man sich nicht erinnern, jemals so viele Leserbriefe zu irgendeinem Thema bekommen zu haben. Die Debatte dauerte über zwei Monate. Etwa 50 der eingetroffenen Leserbriefe wurden publiziert – viele von ihnen von erheblicher Länge. Die sogenannte „Jesusdebatte" zog auch in anderen Medien weite Kreise. Viele andere Tageszeitungen haben ihre Seiten für die Debatte geöffnet. Sogar „Dagens Nyheter" – die Hauptkonkurrenz von „Svenska Dagbladet" – sah sich dazu genötigt, ihre Spalten für eine eigene Jesusdebatte zu öffnen. In einer Reihe von Städten kam es zu öffentlichen Debatten über das Thema „Wer ist Jesus?" Das Thema wurde auch in Rundfunk- und Fernsehprogrammen aufgegriffen. In den ersten Monaten des Jahres 2003 war Jesus plötzlich zu einem der großen Diskussionsthemen in Schweden geworden. Das große Interesse für ihn hat wohl alle mit Staunen erfüllt, nicht zuletzt die ursprünglichen Initiatoren der Debatte, Bischof Arborelius und Pastor Hedin. Auch der verantwortliche Redakteur bei „Svenska Dagbladet" hat seine eigene Verwunderung über dieses breite Interesse offen einge-

standen. In einem Kommentar schrieb er ein paar Wochen nach Beginn der Debatte: „Man braucht nur den Namen Jesu zu nennen und schon ist die Hölle los."

Das zweite Beispiel stammt ebenfalls aus dem Jahr 2003. Damals wurde das 700jährige Jubiläum der Geburt der heiligen Birgitta gefeiert. Sie ist die einzige Person aus Schweden, die von der katholischen Kirche förmlich als Heilige kanonisiert wurde. Birgitta wurde 1303 geboren und stammte aus einer aristokratischen Familie mit engen Verbindungen zur königlichen Familie. Nachdem ihr Mann verstorben war, verschenkte sie im Alter von rund 40 Jahren ihr großes Vermögen und widmete sich als Witwe der Gründung eines kontemplativen Ordens. Das Hauptkloster in Vadstena beim Vätternsee in Mittelschweden wurde im 15. Jahrhundert zum wichtigsten religiösen und kulturellen Zentrum ganz Schwedens. Es war der wichtigste Wallfahrtsort im Land und verfügte im Mittelalter auch über die größte Bibliothek in ganz Skandinavien. Nach der Reformation ist das Bild der heiligen Birgitta in der Öffentlichkeit nach und nach verblaßt, nicht zuletzt aufgrund der Auflösung des Klosters in Vadstena und aufgrund der Abschaffung der Heiligenverehrung in der Liturgie. Im 20. Jahrhundert ist das Interesse an Birgitta langsam wieder gewachsen, und es erschienen einige bemerkenswerte Biographien über ihr Leben und ihren Orden.

Es war deshalb auch nicht ganz überraschend, daß auf Initiative der schwedischen Regierung das Jahr 2003 als nationales Gedächtnisjahr der heiligen Birgitta ausgerufen wurde. Die Regierung setzte ein staatliches Komitee zur Förderung des Birgittagedächtnisses ein. Dieses Komitee hat dann eine Reihe von Initiativen geplant. Man entdeckte allerdings bald, daß das Interesse an der Gestalt der heiligen Birgitta weitaus größer war, als man zunächst angenommen hatte. Allein im Gedenkjahr erschienen mehr als 40 neue Bücher über Birgitta. Am 23. Juli 2003, dem Festtag der heiligen Birgitta, erreichten die Festlichkeiten ihren Höhepunkt. Der deutsche Kurienkardinal Walter Kasper leitete unter freiem Himmel in unmittelbarer Nähe der alten Klosterkirche in Vadstena die Festmesse. Anwesend waren die schwedische Königsfamilie, der Premierminister und eine Reihe prominenter internationaler Gäste sowie etwa 15000 Gläubige. Die Messe wurde vom staatlichen Fernsehen übertragen und in den nächsten Tagen sogar zweimal in voller Länge wiederholt. Das Ausmaß des Interesses an der heiligen Birgitta ist ein Phänomen, das schwer zu erklären ist. Vermutlich kommt hier eine Reihe unterschiedlicher Motive zusammen. Sicher ist aber, daß ein so großes öffentliches Interesse für eine religiöse Symbolpersönlichkeit 20 Jahre früher nicht möglich gewesen wäre. Das kulturelle Klima Schwedens hätte es einfach nicht zugelassen, eine Heilige so in den Mittelpunkt des öffentlichen Lebens zu stellen.

Das Ausmaß der Durchschlagskraft in der Öffentlichkeit läßt sich an einem „Comic Strip" illustrieren, gezeichnet von dem derzeit populärsten Zeichner in Schweden, Berglin. Auf den Zeichnungen sieht man ein Ehepaar auf dem Sofa vor dem Fernseher sitzen. Sie wechseln vom einen Sender zum anderen. Am Ende der Bil-

derreihe macht der Mann folgende Bemerkung zum Fernsehangebot dieses Abends: „Ich gebe auf. Die heilige Birgitta ist auf allen verdammten Kanälen!"

Das letzte Beispiel stammt aus dem Jahr 2005. Es geht um die Berichterstattung über den langen Todeskampf Papst Johannes Pauls II. und die Wahl des neuen Oberhauptes der katholischen Kirche. Normalerweise spielt die katholische Kirche in den schwedischen Medien nur eine sehr marginale Rolle. Grund dafür ist nicht nur die Säkularisierung des Landes, sondern natürlich auch die Tatsache, daß weniger als zwei Prozent der Bevölkerung katholisch sind. Im Frühjahr 2005 ist allerdings das starke internationale Medieninteresse am Papst auch auf die schwedischen Medien übergeschwappt. Während einiger Wochen hatten wir in der Medienlandschaft eine veritable „päpstliche Überschwemmung". Nicht nur die großen Rundfunk- und Fernsehsender lieferten eine intensive Berichterstattung über die Vorgänge im Vatikan, auch die lokale Presse zog mit.

Bei diesem plötzlichen Medieninteresse am Oberhaupt der katholischen Kirche fallen vor allem zwei Dinge auf: erstens die massive Unkenntnis der Journalisten in Sachen katholische Kirche. Ein Journalist nach dem anderen rief bei den katholischen Gemeinden und an anderen Stellen an, bloß um die einfachsten Basiskenntnisse für seine Berichterstattung zu bekommen: „Was ist die Kurie?", „Wie wird man Kardinal?", „Wie alt ist eigentlich der Papst?" Das zweite Bemerkenswerte war die Offenheit der Journalisten der Thematik gegenüber. Früher konnte man bei Journalisten oft recht krassen Vorurteilen gegenüber der katholischen Kirche begegnen. Eine neue Generation von Journalisten scheint aber die ältere allmählich abzulösen. In diesen Wochen habe ich mit vielen Journalisten gesprochen. Bei einigen Gelegenheiten wurde ich auch gebeten, in Fernseh- und Radioprogrammen mitzuwirken. Bei all diesen Begegnungen habe ich zwar große Unkenntnis vorgefunden, nie aber eine dem Glauben gegenüber negative oder abschätzige Haltung. Im Gegenteil, Kirche und Glauben haben durchaus ihr Interesse zu wecken vermocht. Dem entspricht auch der Eindruck, den man in jenen Tagen beim Zeitungenlesen bekam.

Das bereits genannte „Svenska Dagbladet" hat neben der Berichterstattung nicht weniger als vier Leitartikel über den verstorbenen Papst publiziert. Der Tenor dieser Artikel wäre vor zehn Jahren in einer schwedischen Tageszeitung schwer vorstellbar gewesen. Johannes Paul II. wurde respektvoll als eine der wichtigen Führungspersönlichkeiten unserer Zeit dargestellt. In einem Artikel wurde er sogar als herausragendes Zeichen der Hoffnung für die Welt beschrieben. Auch die notorisch religionskritische „Dagens Nyheter" brachte einen Leitartikel, in dem der verstorbene Papst als eine der ganz großen Gestalten unserer Zeit hervorgehoben wird. Auf offizieller Ebene wurde ähnlich reagiert. Beim Begräbnis in Rom waren sowohl der schwedische König als auch der Premierminister anwesend. Die beiden nationalen Fernsehsender haben das Begräbnis in voller Länge live übertragen. Eine solch intensive Präsenz der katholischen Kirche in den schwedischen Medien hat es mit Sicherheit noch nie gegeben. Sie wäre auch ohne eine Veränderung der Einstel-

lung der Journalisten religiösen Themen gegenüber nicht möglich gewesen. Ich schließe dieses Beispiel mit einem Blitzlicht aus meiner eigenen Erfahrung ab: Ein Journalist der schwedischen Bild-Zeitung „Expressen" erklärte mir am Telephon: „Wir wollen etwas über den Papst haben. Aber keiner von uns hat eine Ahnung. Könnten Sie für uns etwas schreiben?" Als ich zustimmte und fragte, was es denn sein sollte, lautete die Antwort: „Schreiben Sie einfach, was Sie wollen. Sie bekommen eine ganze Seite, und wir drucken es so, wie Sie es haben möchten." So ist es auch geschehen. Es passiert nicht jeden Tag, daß man als katholischer Priester in einem säkularisierten Land ein so großzügiges Angebot bekommt!

Neben solchen Beispielen gibt es noch eine ganz andere Art von Bestätigung dafür, daß Religion heute tatsächlich in der schwedischen Öffentlichkeit eine neue Rolle spielt. Es gibt nämlich seit ein paar Jahren in der Öffentlichkeit vereinzelt Stimmen, die kritisieren, daß Religion in unserer Gesellschaft inzwischen eine zu herausragende Rolle bekommen habe. Hier wird vor allem vor dem Islam, aber auch vor dem Katholizismus gewarnt. Besondere Aufmerksamkeit hat dabei eine Erklärung des Bundesgesundheitsministers Morgan Johansson erregt. Er erklärte in einem öffentlichen Statement kurz nach der Wahl des neuen Papstes Benedikt XVI., daß das wachsende Interesse für den religiösen Glauben, insbesondere für den Islam und den Katholizismus, eine echte Gefährdung für die künftige Entwicklung der Demokratien der westlichen Welt darstelle. Wo Religion einziehe, dort zögen die Vernunft und die Freiheit aus, meinte der Minister. Seine Stellungnahme hat wiederum eine neue Debatte über die Rolle von Religion in der schwedischen Gesellschaft ausgelöst. Sie zeigt auf ihre Weise, daß Religion in der Gesellschaft heute einen nicht mehr vernachlässigbaren Faktor darstellt.

Anzeichen einer Wiederkunft des Heiligen?

Ich schließe mit einigen Überlegungen über die Gründe für die beschriebene Entwicklung: Woher könnte diese neue, tastende Offenheit für Religion kommen? Eine erste Vermutung besteht darin, daß die moderne technisch-zweckrationale Deutung der Welt dem Menschen nicht gerecht wird. Wenn alles in unserem Leben einem nützlichen Zweck dienen muß, wird es immer weniger einsichtig, wie das menschliche Leben als solches einen Sinn haben könnte. Der erwähnte schwedische Theologe Ola Sigurdson formuliert dieselbe Einsicht, wenn er sagt, daß die Säkularisierung die Welt kleiner macht[1]. Für eine übergreifende Sinnerklärung gibt es dann keinen Platz mehr. Wo früher Säkularisierung als eine Befreiung von religiösen Einschränkungen erfahren wurde, wird sie heute als Beschränkung von Sinnhaftigkeit erlebt. Wo nämlich die Möglichkeit zur Ausrichtung auf das Heilige wegfällt, drohen Banalität und Leere das letzte Wort über das menschliche Leben zu haben.

Ein zweiter Grund für die neue Offenheit für Religion könnte der massive Wertepluralismus in der heutigen Gesellschaft sein. Owe Wikström, Professor für Religionspsychologie an der Universität Uppsala, hat vor einiger Zeit die These lanciert, daß der Pluralismus der Werte und Lebenshaltungen von vielen Menschen zunehmend als eine Belastung erlebt wird[2]. Die verwirrende Vielfalt, in der es keine langfristigen Bindungen mehr gibt, führt dazu, daß viele heute deutlicher den Bedarf nach Verwurzelung spüren. Religion bietet hier die Möglichkeit, Werte und Lebenshaltungen im Kontext einer langen historischen Tradition zu verankern und in der Gemeinschaft mit vielen anderen Menschen zu teilen.

Ein dritter Grund ist vermutlich der neu gespürte Bedarf an Ritualen, um Kontingenzerfahrungen zu bewältigen. Mit der Säkularisierung sind die Rituale des religiösen Glaubens aus dem Leben der Menschen verschwunden. Das Fehlen von gemeinsamen Ritualen wird aber gerade in Erfahrungen von menschlichem Leid und Tod besonders spürbar. Nach der Ermordung des Premierministers Olof Palme Mitte der 80er Jahre sowie nach der Tsunamikatastrophe in Südostasien kurz nach Weihnachten 2004 – bei der auch viele schwedische Touristen unter den Opfern waren – wie auch nach anderen ähnlichen Katastrophen haben sich viele Menschen wieder religiösen Ritualen zugewandt. Viele sind zum Beispiel in Kirchen gekommen, um Kerzen anzuzünden und ihre Trauer auf diese Weise in einem sakralen Raum auszudrücken. Diese neue Hinwendung der Menschen zu mehr oder weniger öffentlichen religiösen Ritualen mag ein Zeichen dafür sein, daß ein rein säkularer Umgang mit diesen Aspekten des menschlichen Lebens von vielen als ungenügend erlebt wird.

Als vierter Grund wäre schließlich die identitätsstiftende Kraft des religiösen Glaubens zu nennen. Gerade in den letzten Jahren kommt es häufiger vor, daß Jugendliche religiöse Symbole als Teil ihrer Kleidung tragen. Früher wäre dies verpönt gewesen, heute wird es als interessant erlebt. Wer ein religiöses Symbol trägt, zeigt damit, daß er irgendwo in seinem Leben eine Beheimatung hat. Es drückt Zugehörigkeit aus, und gerade das wird heute von vielen vermißt. Britt-Marie Näsström, Professorin für Religionssoziologie an der Universität Göteborg, hat dies in einem Interview vor kurzem so kommentiert:

„Das Tragen religiöser Symbole ist eine Art und Weise, die eigene ethnische und religiöse Zugehörigkeit auszudrücken. Dieses neue Verhalten unter Jugendlichen speist sich aus einem neuen Interesse für Religion, zusammen mit dem Wunsch, neue Lebenswelten zu erobern, die nicht von der Dominanz von Geld und Technik geprägt sind."[3]

All das sind Anzeichen einer Wiederkunft des Heiligen in der schwedischen Gesellschaft. Auch anderswo wird von ähnlichen Tendenzen gesprochen. Alister McGrath, in Oxford lehrender britischer Professor für historische Theologie, spricht in seinem Buch „The Twilight of Atheism"[4] von einer Auflösung des Unglaubens in der postmodernen Gesellschaft. Ähnlich haben die beiden amerikanischen Hi-

storiker James Kennedy und Richard Neuhaus die These lanciert, daß wir heute vor einem globalen Desäkularisierungsprozeß stehen[5]. Über ähnliche Tendenzen in den Niederlanden berichtet der Chefredakteur der Zeitschrift „VolZin": „Säkularisierung auf dem Rückzug"[6].

Die Zukunft wird zeigen, was an den hier genannten Beobachtungen richtig ist und was sich davon nachhaltig auswirken wird. Wenn sie wenigstens teilweise zutreffend sind, dürfen wir sie als Ermutigung und Inspiration betrachten.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. O. Sigurdson, Världen är en främmande plats (Örebro 2003).

[2] Vgl. O. Wikström, Långsamhetens lov (Stockholm 2001).

[3] Vgl. Religion har blivit mode, in: Svenska Dagbladet, 9. 10. 2005, 19.

[4] A. McGrath, The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World (New York 2004).

[5] J. Kennedy, What if America were A Christian Nation Again? (Nelson Books 2003); R. Neuhaus, The Naked Public Square: Religion and Democracy in America (Grand Rapids 1986).

[6] Vgl. C. Veltman, Säkularisierung auf dem Rückzug? Die religiöse Szene in den Niederlanden, in: Her Korr 59 (2005) 468–472.

Wolfgang Beinert

Heilige Stätten im Christentum

„Heiliges Land" heißt in der christlichen Literatur die Region, in der sich die biblische und die altchristliche Geschichte abgespielt hat. Deswegen werden dort Stätten als „heilig" verehrt – vor allem diejenigen, an denen sich das Schicksal Jesu von Nazaret erfüllt hat. Sie wurden zum Ziel von Wallfahrten, aber – besonders in den Kreuzzügen – auch von kriegerischen Aktionen. Seit über einem halben Jahrhundert ist Palästina nahezu täglich ein die Schlagzeilen besetzender Zankapfel zwischen Judentum und Islam, die es als sakrosankt in mehr oder minder exklusivem Sinn betrachten und nach der Vorherrschaft verlangen. Später galten in der Christenheit auch Gräber von Heiligen, Kirchengebäude, kurz alle Orte der Verdichtungen von Religion als heilig. Was aber soll mit dieser Auszeichnung gesagt werden? Verbindet sich damit nur allgemeine Ehrfurcht oder Heilserwartung im eigentlichen Sinn, so daß die wenigstens zeitweilige Gegenwart dortselbst für das ewige Schicksal eines Glaubenden bedeutungsvoll wird?

Ob und inwiefern es im Christentum „heilige Stätten" in diesem Verständnis tatsächlich gibt, ist eine sehr schwierige Frage. Man kann sich aber der diffizilen Problematik mit einigem Gewinn nähern, wenn man sich vor Augen zu führen sucht, wie solche ausgezeichneten Stätten entstehen. Eine Analyse der Entstehung heiliger Stätten ergibt unschwer eine dreifache Ebene, auf der das Gesamtgeschehen des „heiligen Ortes" angesiedelt ist. Man kann eine dreifache Unterscheidung treffen: eine allgemein *anthropologische* Dimension, eine *religiöse* Komponente und endlich die *theologische* Perspektive. Um dem Phänomen gerecht zu werden, müssen sie allesamt nacheinander betrachtet werden.

Anthropogeographie

Die letzte und tiefste Wurzel der Entstehung von heiligen Orten liegt in der menschlichen Natur. Eines der frühen Werke Karl Rahners heißt „Geist in Welt". Rahner wollte damit zum Ausdruck bringen, daß das den Menschen Auszeichnende seine Rationalität und Intellektualität sei und diese wesenhaft mit dem Materiellen verbunden. Die Folge: Die Wirklichkeit erschließt sich ihm nur mittels seiner Leiblichkeit und in der Materialität der empirischen Zugänglichkeit. Das trifft auch für immaterielle Realitäten zu wie Liebe, Haß, geistige Leistung, die Genialität des Künstlerischen und dergleichen.

Von besonderer Wertigkeit sind in diesem Rahmen geographische Punkte. Der Weltkontakt unseres Geistes vollzieht sich unausweichlich lokal. Der Leib bedarf des Raums und im Raum eines definierten Ortes. Erst dadurch wird unsere Position und unsere Rolle in der Welt bestimmt. Das geschieht so, daß sich das Individuum zentral setzt. Ich kann die Welt nur orten, wenn ich einen Gegenstand in ihr als vor oder hinter mir, oberhalb oder unterhalb meiner, als rechts oder links angesiedelt beschreibe und ihn damit zugleich in einer Weise relativiere, die allein für mich gilt und allenfalls für jene Menschen, die sich in nahezu identischer Position befinden (ganz exakt geht es nicht). Damit setze ich mich aber zugleich selbst absolut. Es liegt nur nahe, daß man der Versuchung unterliegt, die topographische Unausweichlichkeit zu universalisieren und das eigene Ich als Zentrum der Welt überhaupt zu erachten. Über Problem und Gefährlichkeit des Egoismus, des Narzißmus und der Selbstverliebtheit muß nicht diskutiert werden.

Der heilige Ort ergibt sich folgerichtig aus diesen anthropologischen Gegebenheiten. Er kann sogar dienlich sein als Gegengift gegen schrankenlose Ichbezogenheit. Im Augenblick wollen wir auf sich beruhen lassen, was „heilig" genau meint. Vorerst mag es genügen, unter einem heiligen Ort eine topographische Gegebenheit zu verstehen, deren Hervorhebung durch Menschen verursacht worden ist, welche ihrerseits eine Bedeutsamkeit für andere Leute bekommen haben. Im engeren Sinn kann das beispielsweise das Wohnhaus historischer Persönlichkeiten sein oder der Ort ihres Wirkens (Arbeitsraum, Parlament, Urlaubsort, Ort der Verbannung oder Gefangenschaft) und besonders ihres Ablebens und – von eminenter Wichtigkeit – ihrer Grabstätte. Im weiteren Sinn kann man einbeziehen: Gegenstände, die ihnen gehört, die sie benutzt, die sie getragen haben (Kleider), ja sogar Teile ihres Körpers. Wir sprechen in diesem Fall von Reliquien. Sie werden an Orten aufbewahrt, welche dadurch selbst heilig werden. Der heilige Ort wird damit zu einer der Grundlagen der Tradition. Diese ist immer auch Relativierung der Gegenwart und damit auch des latenten Egoismus, von dem wir gesprochen haben. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß nicht nur Personen Orte, sondern Orte ebenso Personen prägen: Sie tragen daher zum Verstehen der Personen bei.

Heilige Orte in diesem allgemeinen anthropologischen Verständnis gibt es in allen Kulturen. Das kann kaum verwundern. Seit alters und überall suchen Menschen die Stätten auf, die zu einem bestimmten Zeitpunkt so etwas wie eine „Weltachse" – wenn auch nur für eine beschränkte Zahl – geworden sind, weil an ihnen die Menschen und ihre Taten durchscheinend werden, die die Geschichte an sich oder doch für die Besucher beeinflußt haben und so immer noch gegenwärtig bleiben.

Dieses Bedürfnis und Verlangen hat in der Gegenwart wenigstens zu großen Teilen den Tourismus hervorgebracht. Sachgerecht gedacht, müßte er im medialen Zeitalter überflüssig sein. Wer wissen will, wie die Freiheitsstatue oder das Wohnhaus Schillers oder das Grab Adenauers oder auch die Gnadenkapelle in Altötting aussehen, kann sich wenigstens via Internet leicht und gut informieren. Die Fakten

sind anders: Wir wissen es alle, und Millionen Menschen verdanken dieser Tatsache Brot und Arbeit. Ohne heilige Orte kann der Mensch ganz augenscheinlich keine Kultur haben.

Religionstopographie

Man kann ohne heilige Orte auch keine Religion haben. Das ergibt sich bereits rein logisch: Religion gehört zur Kultur; und wenn zu dieser die ausgezeichneten Orte gehören, dann auch zur Religion. So gesehen ist die religiöse Ebene des Problems nur ein Sonderfall der anthropologischen Ebene. Sie besitzt aber einen darüber hinausreichenden Mehrwert. Wesentlich gehört zur Religion die Überzeugung von der Existenz transempirischer, nicht mehr hinterfragbarer personaler oder struktureller Wirklichkeit, kurz das Göttliche genannt, realisiert in einem Gott (oder Göttinnen und Göttern) sowie in ewigen Ordnungsgefügen.

Dieses Numinosum ist uns zugänglich durch Erfahrung oder genauer: durch eine Pluralität von Erfahrungen. Solche Erfahrungen werden als sinnstiftend, existenzförderlich, glücklich, bezaubernd, faszinierend, erregend oder umstürzend erlebt und empfunden. Das Wort, welches alle diese Aspekte zusammenfaßt, ist in der deutschen Sprache der Begriff heilig. Man kann etymologisch nicht exakt seine Herkunft bestimmen; jedenfalls verfügt er über das Potential, die genannten Empfindungen auszudrücken. Das Göttliche und das Heilige sind, so können wir weiter folgern, in einem gewissen, sicher noch nähere Präzisierung fordernden Sinn identisch.

Wegen der leib-geistigen Existenz des Menschen wird die damit bezeichnete Sphäre nur indirekt zugänglich. Wir verfügen im wesentlichen über drei Wege oder Weisen der Realitätserfassung. Das ist die Intuition, der induktive oder deduktive Diskurs und die Erfahrung. Die beiden ersten scheiden hinsichtlich der Religion insoweit aus, als sie eine unaufgebbare spekulative Komponente haben und nicht zu gesicherter Gotteserkenntnis führen. Allein auf dem Erfahrungsweg kommen wir, wenn überhaupt, zum Ziel. Natürlich scheidet die Klasse der empirischen Erfahrungen aus: Gott ist nicht zähl-, wäg- und meßbar. Die transzendenten Erfahrungen hingegen bedürfen der materiell-leiblichen Vermittlung, um eben solche überhaupt zu werden.

Zur Religion gehört die erhellende Einsicht: Es gibt solche Vermittlungen des Göttlichen oder des Heiligen. In ihnen bzw. durch sie erscheint das letzte Woher und Woraufhin menschlichen Strebens. Das Numinosum leuchtet auf und gibt zu denken. Damit verbinden sich seitens der Menschen Ehrfurcht und Scheu, Distanz und Verehrung. Prinzipiell gibt es offenkundig keine Wirklichkeitsordnung, die von vornherein solche Fähigkeit nicht besäße. Es gibt jedenfalls in den Religionen heilige Ereignisse wie Feste oder Riten, heilige Zeiten (wie die „Heilige Woche"),

heilige Völker, heilige Existenzformen (Mönchtum), heilige Gegenstände (durch Kontakt mit dem Göttlichen oder weil sie durch eine Weihung dem Alltagsgebrauch entzogen sind), heilige Personen (kraft Tugend oder kraft Amtes wie der „Heilige Vater") – und natürlich auch heilige Stätten und Orte.

Sie sind ausgezeichnet, weil dort wichtige religiöse Ereignisse stattgefunden haben, zum Beispiel eine Offenbarung oder eine göttliche Epiphanie, weil ihre Form oder Lage das Göttliche heraufbeschwört wie Berge oder Flüsse, weil gottverbundene Personen dort gewirkt oder ihr Grab gefunden haben. Alles, was mit ihnen zusammenhängt, wird heilig (wie bei der Verehrung der „heiligen Länge", der Körpergröße z.B. Marias). Auch menschliche Artefakte können heilig sein – wir kennen heilige Bilder und denken dabei an die Ikonen der Ostkirche; wir kennen heilige Städte und Einzelarchitekturen wie Moscheen, Tempel, Kathedralen oder auch Schreine und Grabmäler.

Mit dem heiligen Ort verbindet sich eng die Wallfahrt. Stätten sind aufzusuchen. Nur am und vor Ort schwingt man ein in die Erfahrung des Göttlichen. Sie wird einem nicht unbedingt erst dort zuteil, sondern kann gewissermaßen Fernwirkungen schon vorher ausüben: Die Pilgerreise zu den heiligen Stätten wird selber Anlaß der Bekehrung, selbstverständlich vollendet sie sich im Ankommen am Ziel. Alle Religionen kennen und pflegen daher die Spiritualität der Wallfahrt zusammen mit jener der heiligen Orte. Alle Religionen – also auch das Christentum. In einer ersten Antwort auf die uns bewegende Frage müssen wir also sagen: Natürlich gibt es in unserer Religion Erscheinungen des Göttlich-Heiligen einschließlich heiliger Orte und Stätten.

Die theologische Fragestellung

Das ist allerdings nur eine erste Antwort. Sie entspricht der bisherigen Fragestellung und der Lösungsmethode. Beide waren rein phänomenologisch. Damit ist aber noch nicht das Entscheidende gesagt. Dieses besteht darin zu erkunden, welchen *theologischen Stellenwert* die Phänomene haben. Welche Heilsgültigkeit besitzt das Heilige? Diese Präzisierung der Frage wird erforderlich, weil mit der Konstituierung des Begriffs heilig eine Abgrenzung gegenüber Nichtheiligem vorgenommen wird. Ein Begriff hat stets ein definitorisches Moment: Er sagt etwas aus *gegen* anderes, das nicht von ihm gedeckt wird. Wer etwas als gut bezeichnet, sondert es aus gegenüber allem Nichtguten. Dieses kann etwas Belangloses und so mindestens in etwa positiv oder etwas Böses sein. So steht dem Heiligen das Nichtheilige gegenüber. Wir nennen es gewöhnlich das Profane. Dieses lateinische Wort ist zusammengesetzt aus „fanum" für „Tempel, heiliger Bezirk" und „pro", hier wiederzugeben mit dem räumlichen „vor". Profan ist alles, was nicht dem heiligen Bereich (Ort) zugehörig ist.

Die theologische Fragestellung befaßt sich also damit zu orten, welche Relation zwischen dem Heiligen und dem Profanen besteht. Ist sie eigentlich eine Nichtbeziehung, so daß zwischen beidem eine unüberbrückbare Kluft besteht, oder ist sie eine wesensnotwendige Beziehung, so daß man Gott ausschließlich an heiliger Stätte voll und ganz begegnen kann, diese mithin heilsentscheidend wird, oder ist die Beziehung nur durch die anthropologischen Daten erzeugt und also theologisch irrelevant? An der Antwort auf diese Frage entscheidet sich endgültig, ob es im Christentum wie in den anderen Religionen heilige Stätten gibt oder nicht.

Universalisierung des Heiligen im Christentum

Das frühe Judentum kennt die Heiligkeit von Orten und des Landes. Das Christentum unterscheidet sich davon zwar radikal, aber nicht in einem Bruch zur mosaischen Religion, sondern in der Fortentwicklung eines im ersttestamentlichen Denken spätestens seit der Prophetenzeit nachweisbaren Gedankens, der durch den Christusglauben zur letzten Konsequenz geführt worden ist. Die christliche Diskontinuität steht so in einer gewissen Kontinuität zum Ersten Testament.

Ausgangspunkt ist der Gottesgedanke des alten Israel selbst. Jahwe wird erfahren als der Schöpfer des Alls, das auf sein bloßes Wort hin entstanden ist (Gen 1,1–2,4). Theologisch ausgedrückt: Gott ist der vollkommen und absolut Transzendente. In liturgischer Sprache wird diese Erkenntnis umgeformt in den Lobpreis der Heiligkeit Gottes, nachweisbar erstmals beim Propheten Jesaja. In seiner Berufungsvision schaut er die Serafim, die einander zurufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt" (Jes 6,3). Dreimal heilig, das heißt: absolut unterschieden von allem anderen. Wieder in theologischer Abstraktion gesprochen: Heiligkeit ist eine allein Gott zukommende Qualität; sie ist ein Synonym für die Gottheit Gottes. Der Erkenntnisgrund dafür ist die Erfahrung der Nichtigkeit der Schöpfung, zumal des Menschen. Wir müssen schließen: *Nur* Gott ist heilig. Heiligkeit ist eine Exklusivbezeichnung für Gott. Was also nicht Gott ist, entbehrt der Heiligkeit.

Doch das ist nur die eine Hälfte der prophetischen Verkündigung. Schon die zitierte Stelle weiß von einer Ausbreitung der Heiligkeit Gottes auf die ganze Erde. Vor allem aber: Der gleiche Jesaja, der Gottsein und Heiligsein streng zu identifizieren scheint, prägt für Jahwe die Formel „der Heilige Israels". Sie kommt an 25 Stellen vor. Der heilige Gott wird in (besonderer, über das Allgemeine reichende) Relation zu einem Teil der Schöpfung, zu Israel, gesetzt. Dieses gerät damit selbst in den Bannkreis der Heiligkeit. Nun kann diese Qualität mehr oder weniger unbefangen auf alle möglichen Dinge und Personen übertragen werden. In der Ersten Bibel gibt es heilige Berge, Festversammlungen, Gaben, Geräte, Kleider, Schriften, Städte, Stätten, Tempel, Zelte usw. – natürlich auch ein heiliges Land, vorwiegend in der

späten Literatur. Der Befund widerspricht nur scheinbar der Reservierung des Adjektivs für Gott. Der Satz gilt weiter: Nur Gott ist heilig. Er bedarf aber der Interpretation: Alles, was Gottes ist, ist dann gleichfalls heilig. Die Fragestellung konzentriert sich darauf, was zu Gott gehört.

Im Zweiten Testament wird eine umfassende Antwort darauf gegeben. Sie wird ermöglicht und präzisiert durch den spezifischen Glauben der Jesus-Leute oder, nochmals theologisch geklärt, durch das Christusereignis. Die umstürzende Erfahrung der Gemeinde mit dem Nazarener bestand in der Einsicht: Dieser ist Gottes Sohn, in der Formel des Konzils von Chalkedon (451): wesensgleich Gott und wesensgleich auch uns Menschen.

Damit aber spitzte sich die Dialektik des Jesaja aufs schärfste zu. Wenn nur Gott heilig ist, dann ist der Gottessohn Jesus der absolut Heilige (Apg 4,27.30; Hebr 7,26). Wenn er aber ebenso Mensch ist, dann ist auch seine Menschheit vollendet heilig. Diese Heiligkeit aber diffundiert auf die ganze Schöpfung. Das ergibt sich aus dem biblischen Gedanken der Einheit der Kreaturen. In Adam sind alle Menschen eins, weil sie alle einst im Samen Adams waren; und die Schöpfung ist unlösbar mit dem Menschengeschick verknüpft im Unheil wie im Heil. Paulus hat diese Zusammenhänge im Römerbrief entwickelt (vor allem 5,12–21; 8,18–30).

Das ist die Universalisierung der Qualität Heiligkeit: Aufgrund der Menschwerdung Gottes, aufgrund der Inkarnation mit allen ihren Folgen und Einschlüssen ist die Trennung von „fanum" und „pro-fanum" gegenstandslos. Nicht mehr etwas, schlichtweg alles kann heilig sein. Denn alles in der Schöpfung ist mit dem Menschen, der Mensch mit Christus, Christus mit Gott verbunden: „Alles gehört euch; Paulus, Apollos, Kephas, Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft: alles gehört euch; ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott" (1 Kor 3,22bf.).

Diese Feststellung ergibt sich primär aus dem Handeln Jesu selber. Dieser setzt sich verschiedentlich deutlich vom Heiligkeitspartikularismus des zeitgenössischen Judentums ab. Ist bislang der Jerusalemer Tempel der Ort der Opferdarbringung (nach Dtn 12,1–14), so kann nun Gott überall angebetet werden. Im denkwürdigen Gespräch am Jakobsbrunnen sagt Jesus zur Samariterin:

> „Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. ... Die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden. Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten" (Joh 4,21–24).

Damit werden auch gleich alle rituellen Schutzzäune um das Heilige niedergerissen. Das Allerheiligste im Tempel durfte einzig und nur einmal im Jahr der Hohepriester als Verkörperung der göttlichen Gegenwart betreten. Jetzt ist Jesu Leib selber der Tempel, der allen und jedem zugänglich ist (Joh 2,21). Der Sabbat ist der gottgesetzte heilige Tag, Identitätszeichen der jüdischen Religion schlechthin. Jetzt

wird er nicht mehr auf Jahwe, sondern auf die Menschen bezogen – er dient ihrer Erholung (vgl. Mk 2,27 und die vielen sabbatkritischen Texte in den Evangelien). An dieser Stelle hätte eine ausführliche Darstellung die ganze Opfertheologie des Hebräerbriefs zu würdigen.

Religion ist bisher immer partikularistisch gedacht, sofern sie mühsam eine Enklave des Heiligen in einer profanen Welt schaffen muß, um Gott präsent werden zu lassen, der als der Heilige nur im heiligen Raum, an heiligem Ort, durch heilige Riten und heilige Priester im Vollzug des heiligen Opfers gegenwärtig wird. Das ist nach dem Autor des genannten Briefes alles überholt: Nicht durch Heiliges, sondern als der Heilige schlechthin, durch sein eigenes Blut, hat Jesus „eine ewige Erlösung vollbracht" (Hebr 9,12). Denn:

„Christus ist nicht in ein von Menschenhand errichtetes Heiligtum hineingegangen, in ein Abbild des wirklichen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt für uns vor Gottes Angesicht zu erscheinen" (Hebr 9,24f.).

Weil sein einmaliges Opfer am Kreuz ewige Wirkungen hat, ist mit ihm und durch ihn auch das Priestertum im religionsgeschichtlich geläufigen Sinn abgeschafft worden. Er, das erhabene Opfer, ist der einzige Hohepriester. Das Zweite Testament kennt denn auch nur mehr ein priesterliches Volk, eben die aus ihrem Herrn lebende, sein Gedächtnis im Opfermahl vollziehende Christusgemeinde (1 Petr 2,5.9). Geradezu skrupulös meiden die Autoren alle Bezeichnungen für die durchaus in der Gemeinde vorhandenen Amtsträger, die an das religionsgeschichtliche Priestertum erinnern: Sie heißen nicht „hiereis" (Priester) oder ähnlich, sondern „episkopoi" (Inspektoren, Aufseher), „presbyteroi" (Älteste) oder „diakonoi" (Kellner). Heiligkeitsverwalter kann es nicht geben, wenn alles geheiligt ist.

Es darf noch angemerkt werden, daß diese Lehre und Haltung Jesu und der Seinen in einem uns kaum nachvollziehbaren Maß befreiend gewirkt hat. Wieder mag ein Hinweis auf Paulus genügen. Er ist ausgewiesener Rabbiner; er kennt perfekt das Gesetz; er ist in den väterlichen Traditionen groß geworden und hat sie fanatisch beobachtet – deshalb der Christenhaß des vordamaszenischen Saulus. Seine alles überstrahlende Einsicht aus der Begegnung mit dem Auferstandenen ist die Rechtfertigungsbotschaft, die Lehre von der Befreiung vom Gesetz, von der alles heiligenden Liebe Christi und Gottes. Jeder Rückfall in den Ritualismus beispielsweise ist dann ein Rückfall in die Zeiten der Sklaverei. Den Galatern hält er vor:

„Einst, als ihr Gott noch nicht kanntet, wart ihr Sklaven der Götter, die in Wirklichkeit keine sind. Wie aber könnt ihr jetzt, da ihr Gott erkannt habt, vielmehr von Gott erkannt worden seid, wieder zu den schwachen und armseligen Elementarmächten zurückkehren? Warum wollt ihr von neuem zu Sklaven werden? Warum achtet ihr so ängstlich auf Tage, Monate, bestimmte Zeiten und Jahre? Ich fürchte, ich habe mich vergeblich um euch bemüht" (Gal 4,8–11).

Der Apostel beweist in ausführlicher Exegese: „Wir sind nicht Kinder der Sklavin, sondern Kinder der Freien" (Gal 4,31). Die zugrundeliegende Theologie des Heiligen ist damit ein Distinktivum des Christlichen geworden. Nirgendwo sonst unterscheidet es sich so klar und einschneidend wie gerade an dieser Stelle, in der zugleich die Konkretion seiner Kernlehre der Inkarnation erfolgt.

Die Theologie des Heiligen in der Christentumsgeschichte

Was ist davon geblieben? Mühelos kann man zeigen, daß es heute nach wie vor und wenigstens faktisch im Christentum die Unterscheidung von heilig und profan gibt, daß es allein schon in Relation zum Judentum eine schier maßlose Übersteigerung des Unterschieds zwischen Klerus/Priestertum und den weihelosen sogenannten Laien existiert und daß heilige Orte, Räume, Riten sorgsam unterschieden werden von allen anderen Räumen und Vollzügen. Und wie steht es mit der Rede vom „Heiligen Land", die den Christen seit den Zeiten der Pilgerin Egeria (4. Jahrhundert) bis zu dieser Stunde geläufig ist?

Jeder Versuch, diese Hinweise abzustreiten oder sie auch nur kleinzureden, wäre zum Scheitern verurteilt. Die Fakten sind freilich nicht eindimensional als purer Abfall vom Ursprünglichen zu qualifizieren, sondern bedürfen der genauen historischen und theologischen Untersuchung. Sie kann an dieser Stelle auch nicht ansatzweise geleistet werden. Allerdings muß gesagt werden, daß der Rückfall nie total gewesen ist. Die neutestamentliche Wende ist immer irgendwie durchgehalten worden. Sie gehört nach wie vor zu den Formkräften des Christlichen. Ich möchte das der Kürze halber an zwei Beispielen nachweisen: am christlichen Verständnis des Sakralbaus und an der christlichen Konzeption des Heiligen Landes im engeren Sinn, also des Landes, in dem der Herr gelebt hat und die ersten seiner Gemeinden entstanden sind.

Heilige Orte: Die Kirche im Christentum

Bis heute werden die Städte durch Sakralbauten gegliedert und geformt. Sie sind oft Landmarken und unverwechselbare Akzente der Besiedlung. Das gilt für alle Religionen, auch für das Christentum. Die Kirche gehört da so zum Dorf, daß man sie in demselben am besten auch läßt – so weiß es die Volksweisheit gegen alle „Seelsorgseinheiten". Das aber war ursprünglich nicht so.

Anfangs waren geräumige Privathäuser Orte der eucharistischen Versammlung. Diese „Privatisierung" der Gottesdienste war Absicht. Der Kirchenschriftsteller Minucius Felix schreibt zu Beginn des dritten Jahrhunderts den szenischen Dialog „Octavius", ein Gespräch des Heiden Caecilius mit dem christlichen Titelhelden.

Dessen Ziel ist es, das Christentum als „vera religio", die echte Religion, zu erweisen – was ihm gelingt. Der Heide wird Christ. Unter anderem beweist Octavius die Einzigartigkeit des Christentums so: „Delubra et aras non habemus" – „wir verfügen nicht über Heiligtümer und Altäre" (Octav. 32, 1). Mit wachsender Christenzahl wurden dann doch eigene Gebäude für die Versammlungen nötig. Dabei griffen die Christen aber nicht auf die Stilform des heidnischen Tempels zurück, sondern wählten die der Basilika. Sie ist als öffentlich-„profaner" Versammlungsraum keine religiös prädisponierte Architektur. Mit dieser Wahl manifestierten die Christen die Ablehnung der Idee des Fanum als Ausgrenzung aus dem Profanen. Man kann jeden beliebigen Raum für die Gottesdienste nehmen, der einer größeren Menschenmenge Platz bietet.

Auch als sich schließlich doch eigene Kirchenbauten herausbildeten, wurden sie allenfalls in sekundärem Sinn als heilige Orte angesehen. Man bemühte sich, eine spirituelle Atmosphäre zu schaffen. In der kirchlichen und staatlichen Gesetzgebung wurde die Sakralität des Raumes geschützt. Aber interessanterweise galten die Kirchen nie als heilige Orte in sich und aus sich. Sie sollten nach der Architekturidee von der Romanik bis zum Barock Abbilder des Himmels sein, also Verweise auf etwas anderes, sie um ein Unendliches Übersteigendes und damit Devaluierendes.

Das hat sich ab der Mitte des 20. Jahrhunderts geändert. Ekklesiologisch gewann die Idee der Kirche als Volk Gottes, welches auf dem Weg durch die Zeit pilgert, Vorrang. Es hat hinieden keine bleibende Stätte. So erschien die Zeltform als bestgeeignet für die neuen Kirchen. Damit aber hat die prinzipielle Nichtsakralität sich neuerlich durchgesetzt. Zelte werden wieder abgebrochen. Daß man mit dieser Deutung richtig liegt, beweisen die liturgischen Texte zur Weihe bzw. zum Weihegedächtnis eines Gotteshauses. Für viele Gebete stehe hier die Präfation beim „Jahresgedächtnis einer Kirchweihe". Der Kerntext (ohne Einleitung und Schlußformel) lautet:

„Zu deiner Ehre wurde dieses Haus errichtet, in dem du deine pilgernde Kirche versammelst, um ihr darin ein Bild deiner Gegenwart zu zeigen und ihr die Gnade deiner Gemeinschaft zu schenken. Denn du selbst erbaust dir einen Tempel aus lebendigen Steinen. Von allen Orten rufst du deine Kinder zusammen und fügst sie ein in den geheimnisvollen Leib deines Sohnes. Hier lenkst du unseren Blick auf das himmlische Jerusalem und gibst uns die Hoffnung, dort deinen Frieden zu schauen."

Das theologisch Entscheidende ist: Gott ruft *von allen Orten* seine Kinder zu einem neuen, wahrhaft heiligen Ort. Doch dieser ist nicht ein materielles Gebilde, sondern der geheimnisvolle Leib seines Sohnes, also eine personale und soziale Größe. Sofern er aus Menschen besteht, bedarf er eines irdischen Sammlungsortes. Aber damit wird dieser allenfalls symbolisch heilig: Er ist „Bild deiner Gegenwart" und Raum der „Gnade", die ihrerseits die Gemeinschaft mit Gott ist, also jedweden Ort transzendierend. Im letzten Satz wird der Himmels-Abbild-Gedanke aufge-

griffen: Von diesem Haus soll sich unser „Blick auf das himmlische Jerusalem" und seinen „Frieden" wenden. Damit ist grünes Licht gegeben für die künstlerische Ausgestaltung der Gotteshäuser von der Architektur bis hin zu Bildern und Geräten für den Gottesdienst. Sie haben pädagogische Bedeutung: Sie sollen nicht eine Manifestation Gottes, sondern Hilfe für die Betenden sein, die eigene Gotteserfahrung auf den Himmel als Zustandsform Gottes auszurichten.

Deutlicher noch wird die christliche Idee vom Ort in der reformatorischen Theologie. Sie war angetreten, um als unbiblisch empfundene Bräuche und Anschauungen des späten Mittelalters an der Schrift auszurichten und entsprechend zu korrigieren. In dieser Linie tritt auch die altchristliche Aufhebung der Unterscheidung von „fanum" und „profanum" wieder ans helle Licht. „Gott wohnt dort, wo sein Wort ist", meint Martin Luther (Weimarer Ausgabe 31/1, 279). Wenn also ein Kirchengebäude nicht mehr gebraucht wird, soll man es getrost abreißen (ebd. 10/1, 252). Was im 16. Jahrhundert eher als Widerspruch empfunden wurde, wird im 21. Jahrhundert zur immer öfter in die Tat umgesetzten Maxime. Die katholischen Diözesen und die evangelischen Landeskirchen veräußern angesichts des herrschenden Geldmangels eine Kirche um die andere. Im Jahr 2003 gaben die deutschen Bischöfe eine eigene Handreichung zur „Umnutzung von Kirchen" heraus. Das ist aus vielen Gründen schmerzlich, aber nicht tragisch in einem spezifisch christlichen Sinn. Da gilt, was zugespitzt Johannes Calvin ausgesprochen hat: „Ne aut ... propria esse Dei habitacula ducamus ... aut secretam nescio quam illis affingamus sanctitatem" – „Wir meinen nicht, (die Kirchen) seien Gottes Heimstatt noch messen wir ihnen wer weiß welche Heiligkeit bei" (Institutio Christianae religionis III, 20, 30).

„Heiliges Land": Palästina und das Christentum

Das Land Palästina als Land des gottberufenen Bundesvolkes besitzt im Ersten Testament einen unübersehbar religiösen Charakter, der unmittelbar auf das göttliche Heilshandeln bezogen ist. „Eretz Jisrael" steht an etwa 500 Stellen für die Landverheißung an Abraham. Auch an den drei Stellen, in denen ausdrücklich das Epitheton heilig zugefügt wird (Sach 2,16; Weish 12,3; 2 Makk 1,7), besteht ein Konnex zur Verheißung. Eine Sonderstellung kann Ex 3,3 beanspruchen. Mose nimmt einen brennenden, jedoch nicht verbrennenden Dornbusch wahr, tritt neugierig näher und bekommt von Jahwe gesagt: „Der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden." Die Kausalverhältnisse sind klar: *Weil* an dieser Stelle eine Epiphanie stattfindet, darf Mose den Boden nicht betreten – dieser ist aber dadurch selber nicht in sich geheiligt.

Im Zweiten Testament begegnet uns davon nichts. Der Begriff Land spielt keine herausragende Rolle. Das griechische „gê" kommt lediglich in den Evangelien, der Apostelgeschichte und im Judasbrief vor und bedeutet theologisch unspezifisch

einfach Erdkreis oder Land, Vaterland, Landschaft, Gegend, Boden, Besitz. An keiner Stelle hat es eine religiöse Konnotation. Das kann auch gar nicht sein. Unsere Heimat, lehrt Paulus, ist der Himmel:

„Von dorther erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn, als Retter, der unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann" (Phil 3,20f.).

Christen haben die Erde nur als Ausgangsort für die endgültige Einswerdung mit dem Herrn, der uns den Himmel eröffnet hat. Die Christozentrik verhindert eine systematisch fundierte Rede von einem wo und wann immer (also auch nicht vor Christus) anzusiedelnden heiligen Land. Die Entscheidung für die christliche Religion ist personorientierte Entscheidung für Jesus Christus – alles andere ist nebensächlich oder nur in Relation zu ihm „Sache". Das bedeutet nicht: belanglos. Wo immer der Christ und die Christin Verdichtungen der Erfahrung Gottes in Christus durch den Heiligen Geist erleben, sind sie dankbar dafür und haben keine Bedenken, sie in den Dienst der angestrebten Gemeinschaft zu stellen. Das gilt auch für die heiligen Stätten in Palästina.

Die Frage der Kreuzzüge

Ist das immer so gewesen? Bei der Suche nach einer Antwort drängen sich nahezu unwiderstehlich die Kreuzzüge in die Erinnerung. Waren sie nicht ausdrücklich ins Werk gesetzt, um die heiligen Christus-Stätten aus den Händen der ungläubigen „Mohammedaner" zu befreien? Hielten es die mittelalterlichen Christen von Urban II. bis zu den unschuldigen Minderjährigen des Kreuzzugs von 1212 nicht für Christenpflicht, die heiligen Stätten wieder christlicher Herrschaft zu unterstellen und dadurch den Pilgern zugänglich zu machen?

Das Verlangen nach dem Beten an den durch Wirken und Sterben des Gottmenschen geweihten Stätten war zweifellos zwar nicht von Anfang an, aber doch seit der Kreuzauffindung im vierten Jahrhundert sehr groß. Ein bedeutender Mann wie Hieronymus zog nach Palästina, und er zog immer mehr reiche und modische Frauen an, nachdem sie die heiligen Orte besichtigt hatten. Er hielt es für einen Akt des Glaubens, Christus dort zu verehren, wo seine Füße gestanden hatten. Doch zusammen mit Augustinus, der Pilgerreisen eher für gefährlich hielt, und allen griechischen Vätern war er überzeugt: glaubens- und lebensnotwendig ist das keineswegs.

So wird verständlich, daß Urban II. im November 1095 auf dem Konzil von Clermont seinen berühmten Aufruf zum Kreuzzug nicht so sehr mit der Heiligkeit des Landes begründete, als vielmehr mit den Unterdrückungen und Demütigungen, denen die Pilger daselbst durch die Muslime ausgesetzt seien. So schien es für die Christenheit im Westen an der Zeit, die inneren Streitigkeiten beizulegen und, statt

einander gegenseitig zu erschlagen, lieber einen gerechten und heiligen Krieg gegen die Gottesfeinde zu führen.

Im Grund geht es bei der Kreuzzugsidee nicht um heilige Stätten, sondern um Missionierung. Seit der Zeit Karls des Großen ist der Gedanke gang und gäbe, daß man dazu auch die in der Frühzeit des Christentums durchaus verabscheute militärische Gewalt gebrauchen solle. In der Kreuzzugsidee gipfelt er auf:

„Die ganze Christenheit ein einziges riesiges Heer, in der Gefolgschaft Christi im Kampf für die Umgestaltung der Welt; und nicht bloß soll umgestimmt oder beseitigt werden, was dem Herrn Widerstand leistet, das Ziel ist viel höher: Die heiligsten Stätten der Welt ... sind den Händen der Ungläubigen, ja des Satans selbst zu entreißen" (Moeller, ^{6}1996, 164).

Was die Kreuzfahrer antrieb, war ein für das Mittelalter typisches Gemenge von Heilsverlangen, Kriegs- und Abenteuerlust, Streben nach exotischem Reichtum, Begeisterung für das Wundersame und das Phantastische. Daß aber das Heilige Land zu besuchen, wiederzugewinnen oder zu sichern eine heilsnotwendige Sache sei, glaubten jedenfalls nicht die Verantwortlichen.

Wer den tatsächlichen christlichen Stellenwert Palästinas kennenlernen will, der kann mit Nutzen und Gewinn die Ansprachen zur Hand nehmen, die Papst Johannes Paul II. angelegentlich seiner „Jubiläumspilgerreise" zu den Heiligen Stätten im Millenniumsjahr 2000 gehalten hat. Der Tenor ist eindeutig: Die Heiligkeit der Memorabilien besteht nicht darin, daß da einmal heilige Personen gewirkt haben oder heilige Geschehnisse abgelaufen sind, sondern daß sie anregen, sie in allegorischer Überhöhung zu mächtigen Impulsen der eigenen Pilgerschaft zu Gott zu deuten. Bei der Predigt im Sportpalast von Kairo am 25. Februar 2000 erklärte der Papst, er wolle den Weg nachgehen, auf dem das Judenvolk unter Mose aus Ägypten herausgeführt wurde:

„Aus unserem Sklavendasein ausziehend, pilgern wir dem Berg Sinai entgegen, wo Gott seinen Bund mit dem Hause Jakob besiegelt hat durch die Mittlerschaft Moses ... Ein wunderbarer Bund! Er zeigt uns, daß Gott unaufhörlich auf den Menschen zugeht, um ihm sein Leben in Fülle mitzuteilen" (VApSt 145, 13).

Was den Papst zur Reise anregt, ist der Wille zu Bekehrung und Buße, Versöhnung und Frieden, also genuin christliche Ziele, die aber keineswegs in kausalem Nexus zum Heiligen Land stehen.

Der Kult des Heiligen im Kontext des Christentums

Das beigebrachte Material ermöglicht eine abschließende Zusammenfassung. Die Haltung der christlichen Religion zum sekundären, d. h. nicht Gottes Heiligkeit unmittelbar realisierenden Heiligen, zu dem auch die heiligen Orte gehören, steht un-

ter der Glaubensnorm des Primates Gottes, der Kontingenz des Nichtgöttlichen und der Verbindung von beidem in der Inkarnation des Logos.

Aus dieser Norm folgt der universale Personalismus des Christentums, das auf der einen Seite alle Dinge, Orte und natürlich vor allem Personen für „gottfähig" erachtet, sie also auch im akzidentellen Sinn als heilig erklären kann – d. h. als Ausdrucksgestalten der Gotteserfahrung. Darin haben die heiligen Stätten ihre Legitimation.

Andererseits bedürfen der Christ und die Christin aller dieser Gestalten allenfalls als nützliche Hilfen, nie aber als alleinige, nicht einmal als primäre kausale Auslöser und Bewirker des Christenheils. Man tut gut daran, wenn man sich von der Aura solcher Orte inspirieren läßt, aber man kann das auch lassen und auf andere Weise und auf anderen Wegen Gottes inne werden. Auch unter unserer Fragestellung erweist sich die Religion Jesu Christi als unerschöpfliches Potential der Freiheit. Im Haus des Vaters gibt es viele Wohnungen und auf allen Wegen kann man die himmlische Heimat erreichen. In sich heilige Stätten passen in diesen weiten Kontext ob ihrer Enge nicht hinein.

LITERATUR

R. Callois, Der Mensch und das Heilige (München ^{3}1988); M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (Frankfurt 1987); W.-E. Failing, Die eingeräumte Welt und die Transzendenz Gottes, in: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, hg. v. W.-E. Failing u. H.-G. Heimbrock (Stuttgart 1998) 91–122; W. Gantke, Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung (Marburg 1998); T. u. C. Jacobi, Wo Gott wohnt. Mythische Stätten der Menschheit (München 2000); B. Janowski, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (Neukirchen-Vluyn 1993); Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, hg. v. D. Kamper u. Chr. Wulf (Frankfurt 1987); Kirchen in nachsakraler Zeit, hg. v. H.-E. Bahr (Hamburg 1968); B. Moeller, Geschichte des Christentums in Grundzügen (Göttingen ^{6}1996); Probleme der Entsakralisierung, hg. v. H. Bartsch (München 1970); H. Schwebel, Vom „Wohnen Gottes in der Bibel", in: Kunst u. Kirche 32 (1969) 89–92; M. u. H. Tworuschka, Heilige Stätten. Die bedeutendsten Pilgerziele in den Weltreligionen (Darmstadt 2004); Jubliäumspilgerreise zu den Heiligen Stätten. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei der Feier zum Gedenken an Abraham und bei seinen Pilgerfahrten zum Berg Sinai in Ägypten und ins Heilige Land zum Jubliläumsjahr 2000 (VApSt 145, Bonn 2000); B. Wunder, Vom „Heiligen Land" zur „Heiligen Stätte". Das Land der Verheißung im Kontext der katholischen Systematik, in: Dialog – Du Siach 47 (2002), vgl.: www.jcrelations.net/de?id=865.

Brigitte Schwens-Harrant

Erzählen nach dem Entsetzen

Literatur über den 11. September 2001 und seine Folgen

Die Attentate vom 11. September 2001 erschütterten nicht nur die USA. Der Schock, den die Terrorakte weltweit auslösten, fand in den folgenden Monaten und Jahren auch Eingang in die Literatur.

„Ihnen bleibt nichts anderes übrig, als zu reden, zu verstummen und wieder weiterzureden. Sie meinen, eine genaue Analyse der schrecklichen Ereignisse des Abends vorzunehmen, doch geht es um ein einfacheres, vitaleres Bedürfnis. Sie machen nichts anderes, als sich gegenseitig in Erinnerung zu rufen, wie sie ins Zimmer kamen, wie er sich umgedreht hat, wie der Große mit dem Pferdegesicht einfach aus dem Haus gelaufen ist ... Sie wollen es noch mal hören, aus anderer Perspektive, wollen sich vergewissern, was sie durchgemacht haben, um durch die genauen Vergleiche ihrer Gefühle und Beobachtungen zu spüren, daß dieser Alptraum hinter ihnen liegt, daß sie zurückgekehrt sind in das vertraute Netz gesellschaftlicher und familiärer Beziehungen, ohne das sie nichts sind."[1]

Ein solches Aufarbeiten eines Schocks, hier ausgelöst durch einen Überfall auf eine Familie, das Ian McEwan in seinem Roman „Saturday" beschreibt, spielt sich nach großen Katastrophen vor aller Augen ab: Nach dem Einbruch des Entsetzlichen wächst das Bedürfnis nach dem Narrativen[2], in zahlreichen Wiederholungen von Bildern und Worten erzählt man sich Zusammengehörigkeitsgefühl (oft genug auch gegen andere). Auffällig war etwa, daß in den Tagen nach dem 11. September 2001 Texte und Gedichte New York geradezu überschwemmten, neu formulierte ebenso wie wiederentdeckte[3]. Und das Geschäft mit Büchern über den Schrecken erblühte in den Wochen, Monaten und Jahren danach[4].

Schriftstellerinnen und Schriftsteller lieferten Wortspenden als Welterklärer und moralische Instanzen, Betroffenheitsstatements ebenso wie Tagebucheinträge, Essays oder Journale. Es kam zu amerikakritischen Stellungnahmen von Autoren und Autorinnen (Gore Vidal in „Bocksgesang"[5]) oder zu Haßtiraden gegen den Islam wie jene von Oriana Fallaci[6]. Was Schriftsteller als Essayisten oder Interviewte in jenen Tagen und Wochen von sich gaben, unterschied sich aber in der Qualität der Analyse nicht unbedingt von anderen. Interessanter ist, wie Autoren Entsetzen in Erzählen wandeln. Arnold Stadler zeigte mit der Auswahl von biblischen und literarischen Texten in seinem Band „Tohuwabohu"[7], daß das Reagieren auf das Entsetzen durch das Erzählen lange Tradition hat.

Diskutiert wurde bald schon, wie auf derart schreckliche Ereignisse mit der nötigen Komplexität künstlerisch geantwortet werden könne[8]. Viele empfanden wohl wie Salman Rushdie, der in seinem Essay „Überschreiten Sie diese Grenze!" meinte:

„Wie jeder Schriftsteller auf der Welt versuche ich, eine Möglichkeit zu finden, nach dem 11. September 2001 weiterzuschreiben, einem Tag, der zu einer Art Grenze geworden ist, nicht nur weil die Angriffe so etwas wie eine Invasion waren, sondern weil wir an diesem Tag alle eine Grenze überschritten haben, eine unsichtbare Trennlinie zwischen dem Vorstellbaren und dem Unvorstellbaren, und es sich zeigte, daß das Unvorstellbare real war."[9]

Einige Schriftsteller ließen das Entsetzen über das neue Ausmaß des Terrorismus und die Erfahrung der daraus resultierenden Schreibstörung in die Texte, an denen sie gerade arbeiteten, thematisch und stilistisch einfließen. So schreibt etwa in Gabriele Wohmanns Roman „Hol mich einfach ab"[10] Schriftstellerin Gunna eigentlich an einem Buch übers Älterwerden; nun sitzt sie vor dem Fernsehgerät, sieht Talkshows und ärgert sich über die Kritik an den USA. Ulrich Peltzers Erzählung „Bryant Park"[11] wiederum beschreibt fast filmisch die Großstadt New York, bis mit dem Terrorangriff der Film und mit ihm der Stil reißt.

War in vielen Texten und Gesprächen zu lesen und zu hören, daß die Welt nun eine andere sei, hat sich trotz allem Geschreibe und Gerede, so scheint es, vier Jahre danach literarisch nicht viel geändert: Thriller stellen auch weiterhin die „Welt in Angst" dar. Die Faszination des Schreckens bleibt. Und Theorien von Verschwörungen, geortet bei Islamisten oder im Weißen Haus, feiern fröhliche Urständ. Auch Geschmacklosigkeiten bleiben nicht aus. Taktlose Tabubrüche begeht etwa Frédéric Beigbeder mit dem Roman „Windows on the World", in dem er die menschliche Tragödie als Trittbrett für eine peinliche literarische Selbstdarstellung verwendet[12].

Taktlose Tabubrüche

Beigbeder erfindet, was sich am 11. September 2001 zwischen 8 Uhr 30 und 10 Uhr 29 im Restaurant des Nordturms des World Trade Centers zugetragen hat. Er versucht sich vorzustellen, wie ein Mann mit seinen zwei Söhnen im titelgebenden Restaurant des Nordturms frühstückt, als die erste Maschine unter ihnen einschlägt, und wie er die letzten beiden Stunden in Rauch, zunehmender Hitze und im Wissen, daß er den Turm nicht mehr verlassen können wird, verbracht hat.

Die literarische Qualität ist fragwürdig: Beigbeder gestaltet mit seinen Figuren Hüllen für seine Klagen über den Zustand der Welt. Weil ihm nicht genug einfällt für jede Minute, die jeweils ein Kapitel ergeben soll, muß er parallel auch sich selbst in Szene setzen, als Ich-Erzähler, der in Paris an der Tour Montparnasse steht und nach New York fliegt, wo er den Ground Zero besucht.

Beigbeders Methode, die ihn von anderen Autoren, die im folgenden vorgestellt werden, unterscheidet: Er begibt sich direkt ins Entsetzliche. Wie ein Katastrophenfilm und entsprechend effekthascherisch soll der Roman das Entsetzliche abbilden und wiederholen. Der Autor weiß allerdings, daß sich *diese* Realität seiner Vorstellung entzieht. Darum webt er seine Reflexionen über die Unmöglichkeit, diese Katastrophe ernsthaft darzustellen, ein – gestaltet jene allerdings als Selbstporträt eines Autors als Ekel.

„Im Weltcup des Zynismus bin ich ein heißer Anwärter aufs Siegertreppchen"[13], stilisiert der Autor sich und sein Programm und gibt zu, daß er das Attentat als literarische Krücke verwendet. Und zwar nach dem Motto: „Die einzig interessanten Themen sind tabu. Man muß schreiben, was verboten ist."[14] Denkverbote stören, ja; Tabus ansprechen, ja; provozieren, ja. Das alles soll und muß die Literatur auch weiterhin. Aber Beigbeders Tabubrüche sind billig und geschmacklos, mit provokanter *Kunst* haben sie nichts zu tun[15].

Verluste und Verschwinden

Als *der* lang erwartete 9/11-Roman wurde im Frühjahr 2005 „Extremely loud & incredibly close" des 1977 geborenen New Yorker Schriftstellers Jonathan Safran Foer gehandelt, der im August 2005 auf Deutsch unter dem Titel „Extrem laut und unglaublich nah" erschien[16]. Der Ich-Erzähler, der neunjährige Oskar Schell, hat seinen Vater Thomas beim Attentat auf das World Trade Center verloren. Er fühlt sich schuldig, weil er den letzten Anruf des Vaters nicht entgegengenommen hat. Im Zimmer des verstorbenen Vaters hat er in einem Kuvert mit der Aufschrift „Black" einen Schlüssel gefunden, nun sucht er in alphabetischer Reihenfolge alle Blacks in New York auf. Oskar ist ein kluges Kind, das Bücher von Stephen Hawkings liest, sich als Atheist bezeichnet und Tamburin spielt – eine unter mehreren Anspielungen auf Günter Grass' „Die Blechtrommel".

Oskars Geschichte wechselt mit anderen Erzählebenen ab, etwa den Briefen des Großvaters Thomas an Sohn Thomas, den er nie kennengelernt hat, denn er ist noch vor seiner Geburt verschwunden, um erst wieder am 11. September 2001 zu seiner Frau zurückzukommen, an dem Tag also, an dem der unbekannte Sohn stirbt. In Dresden hat er einst seine Geliebte Anna samt ungeborenem Kind verloren, in New York später auch noch die Sprache. Er heiratet Annas Schwester. Um zusammenleben zu können, brauchen sie Räume des Verschwindens: Sie teilen sich die Wohnung in Something- und Nothing-Zonen.

Verlust und Verschwinden ziehen sich als Themen durch den Roman. Das Notizbuch wird so knapp wie die Lebenszeit des Alten, und so werden die Abstände zwischen den Schriftzeichen immer enger, schiebt sich die Schrift immer mehr ineinander, bis sie zum unlesbaren Schwarz wird. Die Aufzeichnungen der Großmutter

wiederum fallen durch eigene Leerzeichen zwischen den Zeichen auf. Sie schrieb (mit der Leertaste) ihre Geschichte einst auf Tausenden von weißen Seiten nieder.

Schrift mit Leerstellen, der leere Sarg beim Begräbnis, die Fabel vom Sixth Borough, die erzählt, wie der Central Park an die gegenwärtige Stelle bewegt worden ist – viele Zeichen weisen darauf hin, daß das Loch des Ground Zero, die Leere irgendwie aufgefüllt werden müssen. Die Botschaft der Großmutter an Enkel Oskar: Es ist immer wichtig zu sagen, daß man liebt. Und man hat nur ein Leben, um das zu tun. Ein Roman also über Kommunikation, Liebe und Verluste, die als Verluste der Sinne dargestellt werden: des Sprechens, des Hörens, des Sehens.

Photos, Montagen, korrigierte Seiten, Unterschriftsproben und Veränderungen in der Typographie sind nicht nur formale Spielereien: Sie signalisieren die Schwierigkeit, Schmerz und Trauer in Schriftzeichen darzustellen. Dieses Thema scheint Foer mehr zu interessieren als der Blick auf gesellschaftliche Vorgänge. Foer bettet den 11. September zwar in die Geschichte vorangegangener, von Amerikanern (mit)verursachter Katastrophen ein: die Bombardierung Dresdens, der Abwurf der Atombombe auf Hiroshima.

Nicht Weltpolitik, Täterfokussierung, Ursachenforschung der Terrorangriffe bietet der Roman, sondern den Mikrokosmos Familie und die Topographie der Stadt als Bilder der komplexen Beziehungen zwischen Menschen. Die Wirklichkeit nach dem 11. September taucht allerdings schon auf, fast in Nebensätzen. Vieles macht Oskar panisch, etwa Aufzüge oder U-Bahnen. Aber auch „Bazillen, Flugzeuge, Feuerwerke, Araber in der U-Bahn (obwohl ich kein Rassist bin), Araber in Restaurants und Coffee-Shops und an anderen öffentlichen Orten ... hohe Gebäude, Turbane“[17]. Dabei wird die New Yorker Gegenwart nicht als von Gewalt geprägt erlebt. Ungehindert marschiert der Bub teils allein, teils in Begleitung durch New York. Eine Utopie? Ein Wunschtraum? New York als eine Stadt, in der sich Menschen über Schranken von Religionen, Bildungsschichten, Wohnorten, Generationen hinweg begegnen können, gefahrlos?

„What about ...“, so setzt Oskar phantasievoll am Romanbeginn ein, wie wäre es mit einem Teekessel mit des Vaters Stimme? Oder: „So what about skyscrapers for dead people that were built down?“[18] (Henning Ahrens übersetzt: „Wie wäre es mit unterirdischen Wolkenkratzern für die Toten?“[19]). Wenn Wolkenkratzer wie Fahrstühle fahren könnten, wäre das sehr nützlich. Denn wenn man sich gerade im 95. Stockwerk befände, und ein Flugzeug schlüge unter einem ein, so überlegt Oskar, könnte das Gebäude einen ins Erdgeschoß fahren, und jeder wäre sicher: „and everyone could be safe, even if you left your birdseed shirt at home that day“[20].

Lassen Liebe, Phantasie und der Traum von Sicherheit nach dem „worst day“, wie der 11. September 2001 stets genannt wird, die Trauer bewältigen? Dieser Roman ist keine literarische Antwort auf die Erfahrung von Terror, sondern von Verlusten. Dieses Buch fasziniert, aber verstört auch, weil es sich, etwa im Unterschied zu Ian McEwans „Saturday“, so unpolitisch gibt, und der Wunsch, das Rad der Zeit

zurückdrehen zu können, so dominiert. Foer verstärkt dies durch Photos auf den letzten Seiten, die einen aus dem World Trade Center fallenden Menschen zeigen: Sie sind in umgekehrter Reihenfolge angeordnet. Es scheint, als flöge der fallende Mensch zurück, ja himmelwärts. Der letzte Satz – leider mit „Und alles wäre gut gewesen"[21] übersetzt, das Wort „sicher" fehlt und damit die Klammer des Romans – benennt das Unmögliche: „We would have been safe."[22]

Gruppenzugehörigkeit und Gewalt

„‚Warum tun sie uns das an? Warum hassen sie uns so sehr?'
‚Ich weiß es nicht.'
Er konnte sich natürlich denken, wovon sie sprach. In letzter Zeit mußte er nur hinhören, um zu wissen, auf welche Seite der großen Kluft ihn die Leute bei dieser Frage stellten, um zu verstehen, was sie von ihm hielten. Das *sie* in ihrer Frage machte ihm Mut, denn es teilte ihn ganz zweifelsfrei ihrem Lager zu. Inzwischen hing sein Wohl und Wehe einzig von der Wahl des einen oder anderen Pronomens ab."[23]

Die Gruppenzugehörigkeit bestimmt, wo man steht, mehr denn je: die Hautfarbe, das Herkunftsland, die Religion. Der Mensch dahinter verschwindet. Diese Veränderung im Amerika nach dem 11. September 2001 skizziert die Amerikanerin Claire Tristram in ihrem Roman „After" (deutscher Titel: „Passion"). Der Roman beschränkt sich fast klassisch auf die Einheit von Ort, Handlung, Zeit: Die Handlung umfaßt zwei Tage, der Ort ist fast ausschließlich ein Hotelzimmer, handelnde Personen gibt es – bis auf ein paar Statisten – nur zwei: sie und ihn. Tristram läßt eine Witwe auf einen Moslem treffen – und verleiht beiden keinen Namen. Sie ist „die Witwe", deren Mann vor laufender Kamera enthauptet wurde, nachdem er sich als Jude bekennen mußte. Er ist der „Moslem", von dem sie nichts weiß, mit dem sie aber eine Nacht verbringen will.

Die amerikanische Welt, die nebenbei beleuchtet wird, ist eine der Gewaltbereitschaft und der Angst. Und der Umgang mit „seinesgleichen" hat sich verändert:

„Es war so selbstverständlich geworden, gehaßt zu werden! Er hatte sich gegen diese Wahrheit gesperrt, sich den Erwartungen seiner Mitmenschen unterworfen und versucht unsichtbar zu werden und nicht zu jenen zu gehören, die für Aufmerksamkeit oder Gerede sorgten. Milchbärtige, picklige Verkäufer warfen ihm das Wechselgeld auf den Tresen und sahen ihm dabei zu, wie er, Entschuldigungen murmelnd, mit linkischen Fingern die Münzen zusammenkratzte. Schräges Gegrinse, halbe Sätze. Schlimmer noch als die Beleidigungen und Feindseligkeiten Fremder war das Verhalten von Freunden, seinen Freunden, die ständig mit ihm über ihre elende Politik palavern wollten, um Verständnis zu demonstrieren, und die ihn wie einen mit einer schrecklichen, tödlichen Krankheit in ihre Gesprächsrunden einbezogen, damit sie sich gut und christlich fühlen konnten!"[24]

Vor diesem Hintergrund der Wirklichkeit, die für diesen Tag und diese Nacht

ausgeblendet werden soll, aber immer, sogar besonders dicht, anwesend ist, entwickelt sich das Drama zwischen den beiden Protagonisten des Romans. Die erotische Affäre für eine Nacht wird nämlich gewalttätig. Vor allem sie tut ihm Gewalt an. „Schon immer wollte ich einem von deiner Sorte wehtun“[25], schleudert sie ihm ins Gesicht:

„Vor ihr saß ein Mann, den sie nie mehr wiedersehen oder berühren würde, was machte es also, wenn sie ihm weh tat? So muß es Selbstmördern gehen, dachte sie. Diese unglaubliche Klarsichtigkeit. Zu wissen, daß sie für ihre letzte Tat niemals zur Rechenschaft gezogen werden können.“[26]

Einerseits dient ihr der Moslem als Lustobjekt, als Ersatz für ihren verstorbenen Ehemann, andererseits ist er der Stellvertreter für dessen Mörder. Sie schlüpft in die Rolle der Täter, fesselt ihm die Hände, verschnürt seine Beine, verbindet ihm die Augen und leitet ihre sexuellen Demütigungen mit einem Ritualakt (Waschungen und Rasieren) im Badezimmer ein:

„Wer war diese Person auf dem Bett? Das Werkzeug ihrer Vernichtung oder ihrer Erlösung. Gab es da überhaupt einen Unterschied? Gab es einen Unterschied zwischen Leiden und Ekstase, zwischen Zivilisation und Bestialität, Gewalt und Zärtlichkeit?“[27]

„Ich glaube, zwei Menschen können lernen, einander zu verstehen, selbst wenn sie so unterschiedlich sind wie wir, selbst wenn sie nur eine einzige Nacht miteinander verbringen“[28], so verleiht der Moslem anfangs seiner Hoffnung Ausdruck. Doch die Autorin räumt den Figuren ihres Romans keine Chance ein, anders als ausschließlich als Teil einer Gruppe betrachtet zu werden:

„‚Du bist mein erster, weißt du?‘
‚Dein erster?‘
‚Mein erster Moslem‘, sagte sie. ‚Mein erster Araber.‘
‚Aber ich bin kein Araber. Ich bin Perser. Da gibt es große historische Unterschiede. Außerdem bin ich nicht besonders gläubig. Ehrlich, ich bin der weltlichste Moslem, den du dir überhaupt vorstellen kannst.‘
Aber sie war schon eingeschlafen.“[29]

Die Vorstellungen vom Gegenüber bleiben dubios und klischeehaft. „Er hatte ein Gesicht, wie es heute in jeder Zeitung auftauchen könnte. Die tiefliegenden Augen. Die rötlich braune Haut. Märtyrerhaut.“[30] Kapitelweise wechselt Tristram die Perspektive teils derselben Szenen und verdeutlicht damit die unüberbrückbare Distanz, die Fremdheit. Das bißchen erahnbare Substanz hinter den Hüllen „Witwe“ und „Moslem“ entspricht gängigen Klischees, und gerade diese polarisierende und schemenhafte Konstruktion des privaten Zusammentreffens dieser beiden Personen erzählt vom Unheil des Nichtverstehens und des Verlierens der Individualität, des Namens in Zeiten, in denen die Zugehörigkeit zu einer Gruppe über alles andere gestellt wird. Eine oberflächliche Einteilung wie etwa die nach dem Aussehen

entscheidet darüber, ob die Person in der Gesellschaft – unterschwelliger oder offen ausgebrochener – Gewalt begegnet:

„Er konnte durch die Menge laufen und spüren, wie die Menschen ihm auswichen. Überall wurde er von fremden Blicken verfolgt, Mütter, Kinder, Soldaten, Polizisten, jeder glotzte ihn an und lauerte auf ein Indiz für seine Greueltaten, er wurde begafft, als habe er Aussatz."[31]

Der seit Jahren in den USA lebende „Moslem" hat ein großes Bedürfnis nach Individualität und fragt vorsichtig nach: „Glaubst du nicht, du könntest mich auch in einem anderen Licht sehen? Als Individuum? Nicht als eine bestimmte Kategorie? Und sei es nur für einen Moment? Für eine Nacht?"[32] Doch es wird ihm nicht gewährt:

„Ein Individuum, was ist das schon? Nur für sich genommen, sind Individuen doch alle gleich. Sie sind gar nichts. Auf das Drumherum kommt es an. Mein Mann war Jude. Wenn auch kein guter. Aber am Ende zählte nur noch das. Du bist Moslem. Ich bin die Witwe eines Juden. Nichts anderes."[33]

Think small?

Weitere Terrorangriffe sind auf den 11. September 2001 gefolgt, vermeintliche Sicherheiten (die für andere ohnehin nie galten) zerbrochen, auch in Europa. Was kann nun der einzelne tun, außer fernzusehen um herauszufinden, wie es um die Welt steht, sich auf diese Weise der „community of anxiety" anzuschließen und zu hoffen, daß nichts passiert, aber wenn etwas passiert, es rechtzeitig und ausführlich am Bildschirm zu sehen? Der Positionierung des Individuums in einer von Terrorismus bedrohten Gesellschaft widmet sich der neueste Roman „Saturday" des Engländers Ian McEwan und damit auch der Frage, wie das private Glück mit den Vorgängen in der Welt zu verbinden sei. Der Autor bettet seinen Eintagesroman in einen historischen Tag, der symptomatisch ist für die Schwierigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden, für verantwortliche Politiker ebenso wie für den einzelnen Bürger: Samstag, den 15. Februar 2003, den Tag der großen Proteste gegen den Irak-Krieg.

McEwan gestaltet diesen historischen Tag als einen Tag im Leben des fiktiven Henry Perowne, Neurochirurg in London, stolzer Vater von Tochter Daisy, Literaturexpertin und Lyrikerin, und Sohn Theo, Bluesgitarrist. Ein ganz gewöhnlicher Tag mit gewöhnlichen Ereignissen, von denen viele an jedem Samstag des Rituale und Regelmäßigkeit liebenden Chirurgen stattfinden: ein Squash-Match mit einem Arbeitskollegen etwa, oder der Besuch bei seiner Mutter im Altersheim. McEwans Roman malt mit dem Mikrokosmos seiner Hauptfigur, beschränkt auf das „Kleine" eines einzigen Tages, ein fast schon psychologisches Porträt der Veränderungen ei-

ner Person im Lauf eines Tages: von Optimismus, Sicherheit, Wissenschaftsgläubigkeit bis zu Zweifel und Angst – und mit diesem zugleich das Porträt der westlichen Gesellschaft nach dem 11. September 2001.

McEwan muß kein Opfer des 11. September erfinden, um die Lasten und Folgen des Attentats auf die Welt von heute deutlich zu machen. Er braucht dazu nur das richtige Anfangsbild – und schon schmückt die Phantasie des Lesenden, sein Wissen von der Welt, die ihm mit dem Schriftsteller gemeinsam ist, das Gesehene aus. Henry wacht des Nachts auf, ist aber nicht beunruhigt; es geht ihm gut, er hat kein Problem, das ihn plagt, auch der Zustand der Welt beschäftigt ihn nicht. Er geht zum Fenster und sieht ein Flugzeug mit brennendem Flügel über den Post Office Tower auf London Heathrow zufliegen. Das genügt – 18 Monate nach dem 11. September 2001 interpretiert Henry seine Wahrnehmung und denkt sofort das eine:

„Fast achtzehn Monate sind vergangen, seit der halbe Planet zugeschaut und stets aufs neue zugeschaut hat, wie die unsichtbaren Geiseln über den Himmel zur Schlachtbank geflogen wurden, weshalb sich seither an die unschuldige Silhouette eines jeden Flugzeugs eine neue Assoziation kettet. Alle stimmen überein, daß Maschinen am Himmel nun anders aussehen, irgendwie raubtierhaft oder auch dem Untergang geweiht."[34]

Es sind die Tage der Entscheidung für oder gegen einen Krieg gegen den Irak: London ist sich der Gefahr bewußt, zur Zielscheibe von terroristischen Akten werden zu können. Der Leser nimmt daher das Schlimmste an – und täuscht sich in seinen Erwartungen bzw. Befürchtungen ebenso wie Henry, der im Lauf des Tages feststellen muß, daß es sich hier um *keinen* Terrorangriff handelt. Dennoch wird an diesem Tag wie aus heiterem Himmel etwas Gewalttätiges in seine kleine heile Welt einbrechen, etwas, an dessen Verursachung er nicht unschuldig ist; es wird ein Anschlag auf seine Lebensweise stattfinden.

Das Anfangsbild vermittelt die Stimmung, die Ahnung, die Angst, daß keiner mehr sicher ist, nirgendwo. Erwartet werden Katastrophen, die im Juli 2005, einige Tage, bevor der Roman auf Deutsch erschien, in London auch tatsächlich eingetreten sind. Die Vorgänge im Krankenhaus werden zum Bild für gesellschaftliche Vorgänge:

„Der Katastrophenplan mußte überarbeitet werden – er mußte jetzt ständig überarbeitet werden. Man begnügte sich nicht mehr mit einem simplen Eisenbahnunglück, sogar Worte wie ‚Desaster', ‚Massenunglück', ‚chemische und biologische Kriegsführung' und ‚schwerer Angriff' hatten sich durch ewige Wiederholung in letzter Zeit verbraucht."[35]

Es ist eine Zeit der voreiligen Interpretationen und vorschnellen Schuldzuweisungen. So verfolgt Henry den ganzen Tag hindurch die Medienberichterstattung über das brennende Flugzeug, das – ein bloßer Unfall, wie sich herausstellte –, heil in Heathrow landen konnte. Schnell aber tauchen Gerüchte auf, ein Koran sei im Cockpit gefunden worden; den Flug hätten radikale Islamisten gesteuert, ein

Tschetschene und ein Algerier. Die beiden werden festgenommen und verhört. Dann aber stellt sich heraus:

„Sie sind, wie der Pilot mit Hilfe des Dolmetschers erklärt, weder Tschetschenen noch Algerier, ja nicht einmal Moslems, sie sind Christen, wenn auch nur dem Namen nach, da sie nie zur Kirche gehen und weder einen Koran noch eine Bibel besitzen."[36]

Bei all diesen Vorgängen tagsüber bemerkt Henry, der sich für vernünftig und rational hält, daß er keinen klaren Kopf mehr hat, nicht mehr unabhängig denkt. Die Medien haben fast die Rolle einer Religion übernommen, in ihrer fast rituellen Bedeutung für den Tagesablauf des einzelnen:

„Der Drang zu hören, was mit der Welt passiert, um sich der Allgemeinheit, der Sorgengemeinschaft anzuschließen, ist typisch für die heutige Zeit. ... Alle fürchten sich davor, doch kennt die kollektive Psyche diese dunklere Sehnsucht, das krankhafte Verlangen nach Selbstbestrafung und eine blasphemische Neugier. ... Noch größer, noch schrecklicher das nächste Mal. Bitte, laß es nicht dazu kommen. Aber wenn doch, laß es mich sehen, noch während es passiert, aus jedem Blickwinkel, und laß mich unter den ersten sein, die davon erfahren."[37]

Nicht zufällig formuliert der Autor das Ende dieser Passage wie ein Gebet. Ian McEwans Roman streift auch Bedeutung – und Bedeutungslosigkeit – von Religion. Die Gegensätze, die aufeinandertreffen, sind nicht die verschiedener Religionen, sondern: hier eine „gottlose", von der Wirtschaft bestimmte Welt, dort die Welt von gläubigen Fundamentalisten; hier der Mangel an Glaube, dort die Sicherheit des Glaubens, der Fanatismus. Selbst die Unterschiede innerhalb der „gottlosen" Welt beleuchtet McEwan: die gottlos gewordene Generation der Eltern und die Generation der Jugendlichen, die immer schon gottlos gewesen ist. Bleibt allein die Hoffnung, daß der kommerzielle Wohlstand, jene Lebensweise also, gegen die der Anschlag gegen die westliche Welt ja auch gerichtet war, überzeugt und siegt, wie Henry Perowne sinniert?

„Nicht der Rationalismus besiegt die religiösen Fanatiker, sondern der gewöhnliche Einkauf mit allem was dazugehört – Jobs unter anderem, aber auch Frieden und erfüllbare Wünsche, Verheißungen, die in dieser Welt wahr werden und nicht erst in der nächsten. Lieber Einkaufen als Beten."[38]

Henry Perowne ist Neurochirurg, einer, der die Gehirne anderer in der Hand hat. Er will das Leben rein naturwissenschaftlich und vernünftig sehen. Zu Mitleid ist er aufgrund seines Berufs unfähig: „Der klinische Alltag hat ihm das längst ausgetrieben."[39] Das Gehirn ist für ihn ein Massenprodukt. Eines Tages wird auch wissenschaftlich das Geheimnis der Bewußtseinsbildung geklärt sein, meint er. Henry ist weder gläubig noch hat er von Literatur eine hohe Meinung; Religion als Beziehungswahn, als Psychose erscheint ihm suspekt, aber als moralisch neutral. Sie kann den Menschen zu Gutem oder Schlechtem anstiften:

„Solch ein Denken (nämlich ein Beziehungswahn, eine Form von Psychose) mochte auch das Feuer im Flugzeug verursacht haben. Ein Mann festen Glaubens mit einer Bombe im Absatz. Vielleicht flehten viele der entsetzten Passagiere (ein weiteres Bezugsproblem) ihren eigenen Gott um Einmischung an. Sollte es aber Tote geben, würde man denselben Gott, der es dazu kommen ließ, bald auf Trauerfeiern um Trost bitten. Für Perowne ist das Anlaß zum Staunen, eine menschliche Komplikation jenseits aller Moral, die außer Unvernunft und Gemetzel auch anständige Leute und gute Taten hervorbringt, herrliche Kathedralen, Moscheen, Kantaten und Gedichte. Selbst die Leugnung der Existenz Gottes, hörte er einmal einen Priester zu seiner Verblüffung und Entrüstung behaupten, ist letztlich religiös, eine Art Gebet – es ist nicht leicht, den Fängen der Gläubigen zu entrinnen."[40]

Henrys Wohnung ist eine bürgerliche Befestigungsanlage. Rituale und Regelmäßigkeit sind ihm, dem klassischen Vertreter der oberen Mittelklasse, wichtig. „Was er braucht, das sind: Besitz, ein Gefühl der Zugehörigkeit und Wiederholung."[41] Zufrieden und glücklich ist Henry im „inner circle" seiner Familie – und in seinem „operating theatre", wo Ordnung herrscht und genau geklärt ist, was zu tun ist. Ja, mehr noch, wo er Gott und Engel spielen kann:

„Henry kann der Dringlichkeit seiner Fälle nicht widerstehen und den Stolz auf seine Fähigkeiten nicht leugnen, das Vergnügen, das ihm auch heute noch die Erleichterung der Angehörigen bereitet, wenn er wie ein Gott aus dem Operationssaal kommt, wie ein Engel mit froher Botschaft – Leben, nicht Tod."[42]

Man ist im Lauf der Lektüre fast geneigt, Henry für einen unglaubwürdigen, sprich schlecht, weil zu perfekt erfundenen „Gutmenschen" zu halten, der niemandem etwas zuleide tut, nie jemanden belogen, betrogen oder geschlagen hat – also so „gut", wie sich der Westen als moralisch gut empfinden will –, wären da nicht diese Neigungen zu Aggression, deren Anzeichen McEwan geschickt in den Roman einfließen läßt. Sei es der Ärger, der in Henry hochkommt, als er Frauen in Burkas betrachtet, sei es das – im übrigen exzellent beschriebene – Squash-Spiel mit Henrys Kollegen, das zum Kampf ausartet, aus Wut über die eigenen Fehler, die sich dann als Aggression gegenüber dem Gegner äußert.

Vor allem aber entblättert sich Henry in jener Szene, der dem Tag seine entscheidende Wende gibt – beschrieben wie eine Parabel auf die Geschehnisse in der Welt. Ein harmloser Autounfall mit Blechschaden: ganz Vertreter der Mittelklasse und Besitzer eines silbernen Mercedes S 500 denkt Henry zunächst: „Das Auto wird nicht mehr dasselbe sein"[43], an den ärgerlichen Papierkram, an Versicherungsansprüche, notwendige Telefongespräche, Wartezeiten in der Werkstatt. Er denkt nicht an ein mögliches Schuldverhalten seinerseits. Und er ist verärgert, weil er nun zu spät zu seinem Squash-Spiel kommen wird. Das Verhalten Henrys gegenüber dem anderen Autofahrer, Baxter, ist herablassend, arrogant und uneinsichtig. Soziale Gegensätze stehen einander gegenüber: hier der Wissensvorsprung, ärztliche Autorität, die mißbraucht werden wird – dort der, wie der Arzt sogleich erkennt, an Corea Huntington Erkrankte und somit unrettbar Verlorene.

Am Abend, beim Überfall im gemütlichen Heim des Arztes, übernimmt dieser die Rolle eines Selbstmordattentäters. Ist er doch, so vermutet zumindest Henry, ein Mann, der nicht mehr an die Zukunft glaubt, und der sich deshalb frei von Konsequenzen fühlt. Am Ende des Tages wirft Henry gemeinsam mit seinem Sohn den kranken Baxter die Treppe hinunter. Als operierender Arzt hätte er dann viele Möglichkeiten, sich für den Überfall zu rächen, doch die Operation gelingt. Das Motiv für Henrys nur auf den ersten Blick heroische Tat bleibt unklar, auch ihm selber: Vergebung? Aber er selbst ist doch verantwortlich. Kann er da seinem Gegenüber vergeben? Schwäche? Realismus? Oder ist es gar keine Rettung, sondern die gelungene Operation eine besonders schlimme Form der Rache, ein Verurteilen zu langen Qualen? McEwan beantwortet die Fragen nicht.

Am Ende des Tages handelt Henry also „gut", aus welchen Gründen auch immer. Er hat sich aber verändert, fühlt sich – im Unterschied zum Tagesbeginn – furchtsam, verletzlich. Seine Gewißheiten sind fragwürdig geworden; so weiß er auch nicht mehr, ob der Angriff auf den Irak wirklich richtig ist. Ob seine Argumentation, die sich nur dem Zufall verdankt, daß er einen irakischen Professor kennt, die richtige war. Jede Wahl beinhaltet immer auch die Möglichkeit des Irrtums – diese Erfahrung zieht sich durch den Roman. Auch Premierminister Tony Blair könnte es tatsächlich ernst meinen (und nicht lügen) und sich dennoch irren.

Die Veränderung in Richtung Ungewißheit läßt sich auch an der Bedeutung der Literatur nachlesen, die ihr im Lauf des Romans zukommt. Henry hat die Welt lieber erklärt als erfunden. Für ihn ist das naturwissenschaftliche Wirkliche die Herausforderung, nicht die Phantasie, die für ihn „ein kindliches Sich-Drücken vor den Mühen und Wundern des Realen, vor der anspruchvollen Neuinszenierung des Plausiblen"[44] ist. Doch gerade die Lyrik, die Unklarheit, die Unexaktheit der Poesie, die Henry stets beklagte, rettet am Ende (in einer überaus konstruiert wirkenden Szene, einer Schwachstelle des Romans) die Situation. Und Henrys Auffassung, daß immer schon alles in den Genen geschrieben steht: „*So steht es geschrieben.* Und kein Maß an Liebe, Medizin, Bibelstunden oder Gefängnisstrafen kann Baxter heilen oder ihn von diesem Kurs abbringen"[45], erweist sich als äußerst korrekturbedürftig:

> „Jetzt hat er nichts als Angst. Er ist schwach und unwissend, erschrocken darüber, wie sich die Folgen einer Tat der Kontrolle entziehen und neue Ereignisse hervorbringen, neue Folgen, bis man an einem Punkt anlangt, den man sie nie träumen ließ und für den man sich auch nie entschieden hätte – ein Messer an der Kehle."[46]

Wie geht der Neurochirurg Perowne mit seiner Unsicherheit am Ende des Tages um? Er sucht den Trost im überschaubaren kleinen Raum, in dem der Tag begann: bei der Familie, im Sex mit seiner Frau (der den Tag einrahmt), im Bett: „Es gibt nur dies."[47] Henry scheint damit den Ratschlag seines Sohnes zu befolgen: „Think small!" Man dürfe nicht an die großen Dinge denken, an die Lage der Welt, die wäre

zu schrecklich, sondern an die kleinen, an die Freundin, ans Snowboarden. Dann sei die Welt in Ordnung.

Der Roman als Aufruf für den Rückzug in den privaten Kuschelbereich? Weil Zufriedenheit, Glück und Heim das einzige sind, was noch hält? Tatsächlich klingt die Einsicht, daß es in einer Zeit, in der die Welt keine großen Ideen mehr hat, mit ihr, falls überhaupt, nur in kleinen Schritten vorwärts gehen kann, einigermaßen resigniert. Aber jeder einzelne, auch das erzählt der Roman, hat tagtäglich seine Entscheidungen zu treffen, im Bewußtsein, daß sie stets die Möglichkeit des Irrtums beinhalten, jeder einzelne bekommt damit auch seinen Platz als Handelnder zugewiesen im Weltgeschehen.

Oder, um es anders zu sagen und damit auf einen Satz zurückzukommen, der sich im Lauf des Romans fast unmerklich, aber ganz entscheidend ändert: Aus der Ansicht „When anything can happen, nothing much matters“[48] (als Kritik gegen Literatur gerichtet), formt sich am Ende die Einsicht: „When everything can happen, everything matters“[49] – „Wenn alles passieren kann, kommt es auf alles an.“

ANMERKUNGEN

[1] I. McEwan, Saturday (Zürich 2005) 319f.; vgl. B. Schwens-Harrant, Wir wären sicher gewesen. Entsetzen wird zu Erzählen: Der 11. September 2001 u. seine Folgen als Themen der Literatur, in: Die Furche, 8. 9. 2005, 13.

[2] Vgl. U. Baer in seiner Einleitung zu 110 Stories. New York writes after September 11 (New York 2002).

[3] Vgl. dazu auch M. N. Lorenz, Narrative des Entsetzens. Künstlerische, mediale u. intellektuelle Deutungen des 11. September 2001 (Würzburg 2004).

[4] Beispiele für literarische Publikationen, die auf 9/11 Bezug nehmen (in deutscher Sprache erhältliche kursiv): *N. Baker, Checkpoint (2004);* P. Barker, Double Vision (2003); Ph. Beard, Dear Zoe (2005); Ch. Dickey, The Sleeper (2004); *Dienstag, 11. September 2001 (2001);* R. Fernandez, September 11. From the Inside (2003); H. Julavits, The Effect of Living Backwards (2003), J. Maynard, The Usual Rules (2003); N. McDonell, The Third Brother (2005); J. C. Oates: I Am No One You Know (2004); R. Price, The Good Priest's Son (2005); *K. Röggla, really ground zero. 11. September und folgendes (2001);* L. Sh. Schwartz, The Writing on the Wall (2005); A. Spiegelman, In the Shadow of No Towers (2004).

[5] G. Vidal, Bocksgesang. Antworten auf Fragen vor u. nach dem 11. September (Hamburg 2003).

[6] O. Fallaci, Die Wut u. der Stolz (Berlin 2004).

[7] Tohuwabohu. Heiliges u. Profanes, gelesen u. wiedergelesen von Arnold Stadler nach dem 11. September 2001 u. darüber hinaus (Köln 2002).

[8] Vgl. Kunst nach Ground Zero. Kulturkonsum – Dienstleister, Spaßgesellschaft, 11. September: Hat Gegenwartskunst noch Zukunft?, hg. v. H. P. Schwerfel (Köln 2002).

[9] S. Rushdie, Überschreiten Sie diese Grenze! Schriften 1992–2002 (Reinbek 2004) 549.

[10] G. Wohmann, Hol mich einfach ab (München 2003).

[11] U. Peltzer, Bryant Park (Berlin 2004).

[12] F. Beigbeder, Windows on the World (Berlin 2004); vgl. B. Schwens-Harrant, Verzichtbar II. Frédéric Beigbeders Roman „Windows on the World“, in: Die Furche, 27. 5. 2004, 17.

[13] Ebd. 235.

[14] Ebd. 341.

[15] Vgl. ebd. 40; K.-M. Gauß beurteilte diesen Roman wie folgt: „Wo Krieg herrscht, gibt es auch Kriegsgewinnler; Beigbeder ist einer der abstoßendsten unter ihnen." K. M. Gauß, Beigbeder: Ein Glas u. 40 000 Liter. Literatur als Reklame: Wie der französische Besteller-Autor Frédéric Beigbeder den Anschlag vom 11. September nutzt, um Werbung für sich zu machen. Ein Roman als flagrante Störung der Totenruhe, in: Die Presse, 28. 2. 2004, Spectrum, V.
[16] J. S. Foer, Extrem laut u. unglaublich nah (Köln 2005).
[17] Ebd. 53.
[18] J. S. Foer, Extremely loud & incredibly close (New York 2005) 3.
[19] Foer (A. 16) 14.
[20] Foer (A. 18) 3.
[21] Foer (A. 16) 437.
[22] Foer (A. 18) 326.
[23] C. Tristram, Passion (Berlin 2004) 50; zu den Romanen von Tristram und McEwan vgl. B. Schwens-Harrant, Es kommt auf alles an. Literarische Warnungen vor einer Gesellschaft, die Menschen durch Klischees ersetzt u. das große Denken durch das kleine, in: Die Furche, 14. 7. 2005, 11.
[24] Tristram (A. 23) 100.
[25] Ebd. 120.
[26] Ebd. 130.
[27] Ebd. 137.
[28] Ebd. 68.
[29] Ebd. 76.
[30] Ebd. 13.
[31] Ebd. 67.
[32] Ebd. 118.
[33] Ebd. 119.
[34] I. McEwan (A. 1) 25.
[35] Ebd. 19.
[36] Ebd. 249.
[37] Ebd. 244.
[38] Ebd. 175.
[39] Ebd. 139.
[40] Ebd 28.
[41] Ebd. 60.
[42] Ebd. 36.
[43] Ebd. 116.
[44] Ebd. 95.
[45] Ebd. 293.
[46] Ebd. 385.
[47] Ebd. 387.
[48] I. McEwan, Saturday (London 2005) 67.
[49] Ebd. 214.

UMSCHAU

Überwindung der Geburtenkrise

Max Wingen, langjähriger Mitarbeiter im Wissenschaftlichen Beirat für Familienfragen beim Bundesfamilienministerium und Autor dieser Zeitschrift, ist am 28. Januar 2005 völlig überraschend verstorben. In dem vorliegenden Buch[1] mahnt er über seinen Tod hinaus die Erfüllung langfristiger Aufgaben der Gesellschaftspolitik an. Der Titel charakterisiert das Anliegen des Verfassers: Es geht ihm um die Problematik einer auf lange Sicht schrumpfenden Bevölkerung in Deutschland, sofern die Geburtenrate nicht wieder ein bestandserhaltendes Niveau erreicht. In vier Hauptabschnitten kreist er auf 140 Seiten das Thema ein.

Grundlage für die Forderung einer verstärkten Geburtenförderung ist einerseits eine Darlegung der vorauszusehenden Probleme bei unveränderter Geburtenrate, also eine sogenannte Status-quo-Prognose, und andererseits eine normativ geprägte Diskussion über gesellschaftspolitische Ziele, die in diesem Fall verletzt würden. Damit beschäftigt sich der erste Hauptabschnitt über „Geburtenförderung als eine vordringliche gesellschaftspolitische Langfristaufgabe der nächsten Jahre". Der Verfasser malt das Szenario einer über ein Jahrhundert und länger anhaltenden Bevölkerungsschrumpfung aber nicht aus. Er stellt lediglich fest, daß die gegenwärtige Geburtenrate von etwa 1,4 Kindern pro Frau *in der anwesenden Bevölkerung* von Generation zu Generation, das heißt im Abstand von etwa 30 Jahren, jeweils zu einer Verkleinerung der Kindergeneration um etwa ein Drittel führen würde. Innerhalb von 100 Jahren würde sich damit die Kindergeneration halbieren. Bis sich dies in einer entsprechenden Schrumpfung der Gesamtbevölkerung niederschlagen würde, dauert es allerdings um einiges länger. Dieser Schrumpfungsprozeß würde nur durch die Verlängerung der Lebenserwartung etwas verzögert. Weitere Zuwanderung – insbesondere aus dem außereuropäischen Raum, da alle EU-Länder vor ähnlichen Problemen stehen – kann diesen Prozeß nur leicht bremsen, wenn man nicht einen extrem hohen Ausländeranteil und damit einen Verzicht auf den bisherigen „German way of life" hinnehmen will.

Der Verfasser formuliert das Ziel einer Bestandserhaltung nicht explizit, sondern er begnügt sich mit der prozeduralen Forderung nach einer Erhöhung der Geburtenrate, die er insbesondere mit den das Gemeinwohl charakterisierenden Werten des Grundgesetzes begründet, die andernfalls nicht mehr verwirklicht werden könnten. Im übrigen dient der erste Hauptabschnitt dazu, einerseits die sich allmählich in der Öffentlichkeit und auch im politischen Raum verbreitende Einsicht in das Bevölkerungsproblem aufzuzeigen und die im Hinblick auf die Bevölkerungspolitik des Dritten Reiches verständliche Reserve gegenüber einer geburtenfördernden Politik abzubauen. Man kann sich allerdings fragen, weshalb diese rückwärts gewandte Auseinandersetzung nicht offensiver geführt wurde. Andererseits wird auf die Integrationsprobleme bei den bereits anwesenden Ausländern und auf die künftigen Zuwanderungsprobleme kaum eingegangen, obwohl sie für die Bevölkerungsentwicklung und für die Erreichung der im Grundgesetz spezifizierten Wertvorstellungen ebenfalls eine große Rolle spielen werden.

Will man eine geburtenfördernde Politik effektiv gestalten, muß man sich mit den Gründen für den seit Beginn der 70er Jahre anhaltenden Geburtenrückgang auseinandersetzen, um Ansatzpunkte für politische Maßnahmen zu erkennen. Dies versucht Wingen im zweiten Hauptabschnitt unter der Überschrift „Zum Geflecht der Gründe für den längerfristigen Geburtenrückgang". Dabei stellt er den engen Zusammenhang mit der Familienfrage in den Vordergrund. Einerseits weist er auf die erhöhte Wahlfreiheit und die zahlreicher gewordenen Wahlmöglichkeiten in Bezug auf die Gestaltung der eigenen Biographie hin, andererseits hebt er die infolge des beschleunigten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandels erhöhte Unsicherheit hervor.

Diese sich verändernden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen mit den dadurch bestimmten ökonomischen und außerökonomischen Opportunitätskosten spielen für die Verwirklichung eines Kinderwunsches eine wichtige Rolle. Aber auch die in der Gesellschaft vorherrschenden Normen und kulturellen Deutungsmuster, die sich durch den zunehmenden Wertepluralismus laufend verschieben, sind von großer Bedeutung. Die bisherige Familienpolitik stellt ebenfalls einen Einflußfaktor dar, dessen Auswirkungen auf die Geburtenrate noch weitgehend ungeklärt sind bzw. die infolge einer Verdrängung der Fragestellung kaum analysiert wurden. Dieser Diskurs zeigt wichtige mögliche Einflußfaktoren auf, aber Ansatzpunkte für eine vom Verfasser geforderte „bevölkerungsbewußte Familienpolitik" werden nicht deutlich sichtbar. Jedenfalls können aus der Sicht des Verfassers monetäre Transfers nur einen geringen Beitrag leisten. Wie die Werthaltungen der Bevölkerung beeinflußt werden könnten, bleibt offen.

Der dritte und mit 77 Seiten umfangreichste Hauptabschnitt handelt über die „Grundlagen einer bevölkerungsbewußten Gesellschafts- und Familienpolitik mit geburtenfördernder Wirkung". Es kann dahingestellt bleiben, ob die Abgrenzung zwischen dem vom Verfasser präferierten Konzept einer „bevölkerungsbewußten Familienpolitik" und einer von ihm abgelehnten „Bevölkerungspolitik" mehr als eine semantische Streitfrage ist.

Jedenfalls geht es auch Wingen bei seinem Politikkonzept, für das er nur integrativ angelegte Szenarien als problemangemessen ansieht, um eine Erhöhung der Geburtenrate. Nacheinander werden dann die Bedeutung der Stabilität der Partnerbeziehung, die Zeitbalance zwischen Familien- und Erwerbsarbeit und die staatlichen Rahmenbedingungen zu deren Optimierung sowie eine familiengerechte Einkommensgestaltung diskutiert. Wenn auch auf einige mit staatlichen Transfers oder mit Regulierung beeinflußbare Aspekte hingewiesen wird, so bleibt doch offen, wie die Stabilität der Partnerbeziehungen und der Arbeitsverhältnisse beeinflußt werden könnte. Die individuellen Wert- und Normorientierungen entziehen sich eben weitgehend staatlicher Beeinflussung, soweit sie sich nicht im Gefolge verbesserter Rahmenbedingungen für die Erfüllung der vorhandenen Kinderwünsche „von selbst" ändern. Auch die Bedingungen des Arbeitsmarktes können nur sehr beschränkt beeinflußt werden.

Ausführlich wird der Konflikt zwischen individueller und kollektiver Rationalität diskutiert, d. h. die Frage, inwieweit die individuellen Entscheidungen in Bezug auf das Geburtenverhalten gleichzeitig dazu führen, daß das „Gemeinwohl" bzw. die es konkretisierenden Ziele erreicht werden. Hierzu meint der Verfasser: „Eine Lösung dieser Problematik wird vielmehr in Richtung der Schaffung und dauernden Sicherung einer Sozialordnung zu suchen sein, in der die Rahmenbedingungen für die freien Ent-

scheidungen für oder gegen Kinder so gestaltet sind, daß sie nicht nur der selbstständig wahrgenommenen Verantwortung für das eigene Leben entsprechen, sondern zugleich i.S. des Gemeinwohls wirksam werden. Dies setzt u.a. eine von den jungen Paaren grundsätzlich als gerecht eingestufte Sozialordnung voraus" (85).

Problematisch erscheinen Wingen die gegenwärtig an vielen Stellen vorhandenen Anreize zum Verzicht auf Kinder. Hierzu meint er an anderer Stelle: „Aufgabe einer nachhaltigen und strukturreformerischen Gesellschafts- und Familienpolitik ist es, diese Anreize mit Stumpf und Stiel zu beseitigen" (92). Diese Forderung wird in vielen Einzelaspekten diskutiert. Wingen weist auch darauf hin, daß eine weite Verbreitung von befristeten Arbeitsverhältnissen in der Zeit der Familiengründung die wirtschaftliche Unsicherheit junger Paare vergrößert und damit vermutlich auch das generative Verhalten beeinflußt, aber eine staatliche Politik, die das verhindern könnte, wird nicht skizziert. Damit zeigt sich aber auch, daß der Widerspruch zwischen individueller und kollektiver Rationalität nicht auf das Fertilitätsverhalten junger Paare beschränkt ist, sondern auch das Verhalten der Unternehmen unter den Bedingungen der verschärften Wettbewerbs in Zeiten der Globalisierung betrifft. Die in jüngerer Zeit von Wirtschaftspolitikern so stark vertretene Angebotspolitik hat diesen Zusammenhang bisher völlig unbeachtet gelassen.

Wingen faßt auch das „heißeste Eisen" an, nämlich die Forderung, daß es keine handfesten Vorteile bringen darf, auf Kinder zu verzichten. Zustimmend wird Franz Ruland zitiert: „Der ökonomische Vorteil derer, die keinen Kindern unterhaltspflichtig sind, muß abgeschöpft werden und als Summe denjenigen zugute kommen, die die Lasten des Aufziehens der nächsten Generation tragen" (86). Wingen will dabei zwar nicht einer Position „to have it all together" das Wort reden, aber er nähert sich ihr doch stark an. Zu der kritischen Frage, in welcher Form die ökonomischen Vorteile derjenigen, die keine Kinderlasten tragen, abgeschöpft werden sollen, finden sich keine Hinweise. Damit bleibt auch die Aufbringung der Mittel für einen Ausbau der Familienförderung im Dunkeln. Nicht unerwähnt sollte bleiben, daß ordnungspolitische Begründungen der verschiedenen Aspekte deutlich im Vordergrund stehen, während die konkreten Regelungen meist nur angedeutet werden. Hierin liegt auch eine Schwäche des Buchs.

Der letzte Hauptabschnitt gibt einen Ausblick, der mit einem Fragezeichen versehen wird: „Auf dem Wege zu einer Neu- und Höherbewertung der Elternschaft?" Hierin wird nochmals die Hoffnung auf eine veränderte Familienpolitik begründet, und zwar „in Wahrnehmung der Fernverantwortung (Hans Jonas)", die des Einsatzes aller verantwortlichen Kräfte wert sei.

Man wird sehen, ob dieser lesenwerte Band dazu beiträgt, das Bewußtsein für diese nur auf sehr lange Sicht zu lösenden politischen Aufgaben mit mehr Nachdruck als bisher anzugehen. *Richard Hauser*

[1] Wingen, Max: Die Geburtenkrise ist überwindbar: Wider die Anreize zum Verzicht auf Nachkommenschaft. Grafschaft: Vektor 2004. 140 S. Br. 12,–.

BESPRECHUNGEN

Literatur

Wolf, Christa: *Mit anderem Blick.* Erzählungen. Frankfurt: Suhrkamp 2005. 191 S. Gb. 14,80.

Christa Wolf war die herausragende Autorin der DDR. Sie gehört der Generation von Günter Grass, Martin Walser und Hans Magnus Enzensberger an. Den Sozialismus bejahend, hat sie ihre individuelle Person behauptet, die Stimme der Frau durch Schreiben öffentlich gemacht. Nachdem ihre Romane und Erzählungen über Jahrzehnte im Luchterhand- (und Aufbau-) Verlag erschienen sind, ist dies der erste Band bei Suhrkamp. Von den neun Erzählungen sind außer „Fototermin LA" alle anderen bereits (einige zweimal) publiziert.

Drei Erzählungen berichten von Wolfs Aufenthalt in Santa Monica/CA in den frühen 90er Jahren. Mit amerikafremden Augen blickt sie auf die Stadt und ihre Menschen. Freunde laden sie zu einer Fahrt in die Wüste ein. Sie sieht die ganz andere Landschaft, kommt aber über Touristenwahrnehmungen und -mitteilungen nicht hinaus. Der Operationsbericht „Im Stein" erinnert an den Schmerzbericht „Leibhaftig" (2002). Die Erzählung „Nagelprobe" ist wie „Assoziationen in Blau" assoziativ aus Redensarten und Märchenbildern geschrieben, die ein deutsches Bewußtsein vernetzen. Pablo Neruda fragte einmal: „Wer alles schrie vor Freude, als das Blau geboren wurde?" Wolfs Antwort lautet: „Es waren die Außerirdischen, die vor Freude schrien, als sie sahen, wie die Erde, der blaue Planet, geboren wurde."

Sehr persönlich, eindringlich und ironisch-heiter liest sich das Doppelporträt „Er und ich". Daß ihr Mann Gerhard Wolf, mit dem sie seit 50 Jahren verheiratet ist, ein eher stiller, unkämpferischer, aber zuverlässiger und kritischer Partner, im übrigen ein exzellenter Koch ist, erfährt der Leser hier. Über den Sozialismus sprachen sie „einst in inständigem, tief beteiligtem Ton, dann fragend, zweifelnd, ungläubig, verzweifelnd, kritisch, spöttisch, sarkastisch, niedergeschlagen, schließlich immer mehr resignierend. Allmählich verstummen wir." Der letzte Bericht, „Donnerstag, 27. September 2001" verlängert ihre Aufzeichnungen „Ein Tag im Jahr. 1960–2000". Der weiter geführte Eintrag gibt Christa Wolf Gelegenheit, einmal mehr ihr gesellschaftskritisches und persönliches, auch ästhetisches Bewußtsein zu äußern. Im Buch „City of God" des amerikanischen Autors E. L. Doctorow liest sie: „Die wirkliche Konsistenz von gelebtem Leben kann kein Schriftsteller wiedergeben." Den Satz, der ihr ins Auge sticht, reflektiert sie aber nicht weiter. „In dieser Warenwelt, die alles unter sich begräbt, hat Schreiben nur noch Sinn als Selbstversuch, einschneidend, sezierend, die feinsten Verästelungen der Person herauspräparierend und bloßlegend", bekennt die Autorin.

Sie hat als Erzählerin immer wieder direkt und transponiert autobiographisch geschrieben. Die Erzählungen „Mit anderem Blick" sind durchgehend unfiktional. Nicht die Phantasie regiert, sondern Beobachtung und kritisches Denken. Christa Wolf teilt ihr mitfühlendes, mitdenkendes, verletztes Bewußtsein mit. Sie hat ihre Lebenszeit und das Land ihres Lebens nicht gewählt, aber ausgehalten. *Paul Konrad Kurz* †

HANDKE, Peter: *Gestern unterwegs.* Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990. Salzburg: Jung und Jung 2005. 552 S. Br. 25,–.

Das ist der fünfte, längste und letzte Band von Handkes Aufzeichnungen. Die Notizen auf den Reisen und Beobachtungen auf den Wanderungen reichen vom Fortgang aus Salzburg bis zum Einzug ins eigene Haus in Chaville, westlich von Paris. Handke reiste entlang der dalmatinischen Küste, hinüber nach Mazedonien, hinunter nach Griechenland, weiter nach Ägypten. Er fliegt nach Japan und Alaska, besucht London, wandert in Schottland, Portugal, Nordspanien, durch die Meseta und Mancha, hält sich in den andalusischen Städten auf, fährt nach Belgien und in die Niederlande, durchquert die südlichen Regionen Frankreichs. Dazwischen hält er sich immer wieder in Paris auf. Wiederholt wandert er einsam im slowenischen Karst, dem Ort von Vorfahren, den er als Heimat bezeichnet. Unterwegs hat Handke den „Versuch über die Müdigkeit" und den „Versuch über die Jukebox" geschrieben, Eindrücke zum Roman „Mein Jahr in der Niemandsbucht" und Bilder zum Roman „Der Bildverlust" gesammelt.

Der innere Zusammenhang der weitschweifigen, oft zufällig erscheinenden Notizen ergibt sich aus der inneren Befindlichkeit des Autors. Dessen Bewußtsein sieht die Menschen und Begegnungen, die Zeit und die Dinge, die Natur und die Kunstbauten, die Zufälle und die Details, das Gesuchte und das Gefügte anders als der programmierte, in einen Zeit- und Zielrahmen eingespannte Tourist. Häufig besucht Handke Kirchen, betrachtet Darstellungen aus dem Leben Christi, die dazugehörigen Heiligenfiguren. Wiederholt kommt er auf Johannes beim Abendmahl und auf die Wurzel Jesse zu sprechen, häufig auf das Emmausbild. Bevorzugter Raum sind ihm romanische Kirchen. Deren klare Formen und still-heilige Würde entspricht seinem eigenen Empfinden (und Kunstideal). Des Schreibenden höchstes Gefühl ist Freude am Dasein, am bloßen Hiersein. Ohne Bedürfnisse den Tag kommen, die Dinge erscheinen lassen.

Handke liefert weder Informationen noch Anweisungen für Touristen. Er geht zu Fuß, um an jedem Ort etwas zu finden, sich selbst wahrzunehmen, seine Geschichte zu erkennen. Auch die Geschichte(n) für sein Erzählen will er finden und schließlich heimkehren können in die andere Gegenwart. Immer wieder klingt das Motiv der „langsamen Heimkehr" an. Das „Poetische" wird reflektiert, das „Mystische" angesprochen. Wie Goethe im Süden die Urpflanze suchte, sucht Handke „die fluidale Urheimat", Anweisung für sich selbst: „Der Blick soll dich leiten, nicht dein Gehirn." Wahrnehmen sollst du (mit allen Sinnen), nicht intellektuell davor oder darüber stehen, nicht Informationen abrufen. Der Leser erkennt Handkes Haltung, die Botschaft, die er in den Erzähltexten wieder findet. „Gehen, Stille, Langsamkeit." Und: „Worauf bist du noch aus? – Auf das Gut-Dasein."

Zu den Göttern Griechenlands, zum Geist der Grabkammern Ägyptens oder der Tempel in Japan ist der Wanderer nicht vorgedrungen. Die großen Weltereignisse bewegen ihn nicht. Nicht Tagesereignisse, sondern Seinsformen beeindrucken ihn. Er bleibt stets er selbst, Betrachter und Wörter-Sucher. Eine menschliche Bindung unterwegs taucht nicht auf, wiederholt aber die Erinnerung an seine tote Mutter und seine Tochter Amina. Für den Leser, der auf Information aus ist, eine sperrige Lektüre, für den Aufmerksamen Anleitung zu meditativer Wahrnehmung. *Paul Konrad Kurz* †

Nooteboom, Cees: *Paradies verloren.* Roman. Frankfurt: Suhrkamp 2005, 159 S. Gb. 16,80.

Mario Vargas Llosa hat in seinem Roman „Das Paradies ist anderswo" (Frankfurt 2004) zwei Personen des 19. Jahrhunderts nach dem Paradies suchen lassen, die Feministin Flora Tristan im Sozialismus und den Maler Paul Gauguin bei den Eingeborenen der Südsee. Der Niederländer Cees Nooteboom schickt zwei deutschstämmige Mädchen aus São Paulo auf die Paradiessuche nach Australien. Alma ist in den Favelas vergewaltigt worden. Schwärmerisch sucht sie mit ihrer Freundin das Paradies bei den Aborigines. Die leben nur noch für Touristen in der „Traumzeit". Einst lebten sie außerhalb unseres gespaltenen Raum- und Zeitbewußtseins, eins mit der Natur, fern unserer Subjektbehauptung, – aber um welchen Preis? Die Vorstellung der beiden Kunststudentinnen erweist sich als Fiktion, der Flug nach Australien als Flucht vor dem Leben. Die Eintönigkeit und Härte der Wüste ernüchtert sie. Dem „Engeltick" Almas wird durch die einfallsreiche Phantasie des Autors auf ungewöhnliche Weise entsprochen. Die beiden jungen Frauen dürfen bei einem Theaterfestival in Perth als Engel auftreten, die kleine Alma wortlos sanft, die brunhildenhafte Almut als Cherub mit dem Schwert. Ein zu dem Festival abgesandter Literaturkritiker namens Erik Zondag (Sonntag) wird auf die Spur des „Engels" Alma gesetzt.

Drei Jahre später fährt der fast 50jährige von Haarlem nach Innsbruck, um sich in Igls einer Fastenkur zu unterziehen. Er hat eine gescheiterte Ehe hinter sich und eine junge Freundin, die auf ihn wartet. In Vertretung der Masseuse knetet ihn eine Schöne, in der er den Engel aus Perth erkennt. „Heute abend werden wir (Engeldarstellerinnen) aus dem Paradies vertrieben", hatte Alma damals gesagt. Den nächtlichen Liebesakt am Strand hatte die Polizei gestört. Geblieben war Zondag der Eindruck einer ungewöhnlichen Nähe. In Australien hat er einen „Raum und eine Freiheit entdeckt, die von den Menschen ausstrahlte". Jetzt lösen Almas therapeutische Berührungen wunderbare Gefühle bei ihm aus. Ihr enigmatisches Wort „Engel gehören nicht zu den Menschen" bedeutet zugleich Abschied.

Als Abschied vom Buch über seine Australienreise fährt Zondag nach Moskau. Im Abteil sitzt ihm gegenüber eine Frau, die eine deutsche Übersetzung von John Miltons „Paradise lost" liest. Das Paradies als Ort ohne Mißverständnisse und ohne Ereignis kann für sie nur ein Ort der Langeweile sein. Sie gibt Zondag zu verstehen, wie Milton die Vertriebenen sieht: „Vor ihnen lag die ganze Welt, sich einen Ruhesitz zu wählen, und die Vorsicht führte sie."

Der Weltreisende Nooteboom fährt erneut über die Landkarte. Seine Phantasie, die Verschränkung der Handlung und die Leichtigkeit des Schreibens zeigen einmal mehr den großen Autor. Den psychologischen Sprung von der australischen Engeldarstellerin zur europäischen Masseuse hat er allerdings nicht dargestellt.

Unüberhörbar sind Ironie und Ambivalenz des Motivs. Emotional breitet sich im Menschen Sehnsucht nach dem Paradies aus, real durch Erfahrung, Ernüchterung. Auch in Australien lebt niemand im Paradies. Die „Traumzeit" existiert nicht mehr. Hierzulande, zumindest im Buch, gilt das vorsichtige Spiel zu zweit: „Hand in Hand, auf ungewisser Bahn". Nooteboom baut mit sparsamen Mitteln eine faszinierende Spannung auf. Er ist ein Meister der Andeutung, der Verzögerung und Verknüpfung. Ein kulturell hochgebildetes, altersweises Bewußtsein unterhält heiter-melancholisch den anspruchsvollen Leser.

Paul Konrad Kurz †

ZU DIESEM HEFT

Am 4. Februar 2006 jährt sich zum 100. Mal der Geburtstag des protestantischen Theologen Dietrich Bonhoeffer, der 1945 im KZ Flossenbürg ermordet wurde. Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Professor für Moraltheologie an der Universität Wien, weist auf die Einheit von theologischem Denken und Leben Bonhoeffers hin und untersucht dessen aktuelle Bedeutung.

Das rasante Tempo der Globalisierung stellt die Entwicklungspolitik der Europäischen Union vor schwierige Aufgaben. Johannes Müller, Professor für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie München, und Johannes Wallacher, Dozent für Sozialwissenschaften und Wirtschaftsethik an derselben Hochschule, skizzieren den derzeitigen Stand und benennen Perspektiven einer zukünftigen Entwicklungspolitik.

Schweden gilt als eines der am meisten säkularisierten Länder Europas. Seit gut zehn Jahren läßt sich eine größere Offenheit für religiöse Themen in der schwedischen Gesellschaft beobachten. Ulf Jonsson, Chefredakteur der Zeitschrift „Signum" und Dozent für Religionsphilosophie an der Universität Uppsala, stellt den Hintergrund der schwedischen Situation dar und informiert über die religiöse Entwicklung der letzten Jahre.

Heilige Orte faszinieren seit jeher die Angehörigen der verschiedenen Religionen und Kulturen. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, beleuchtet das Phänomen aus christlicher Sicht und untersucht kritisch seinen Stellenwert für die gegenwärtige christliche Theologie und Praxis.

Die Attentate vom 11. September 2001 in den USA haben auch in der Literatur der vergangenen Jahre eine vielfältige Resonanz ausgelöst. Brigitte Schwens-Harrant, Ressortleiterin „Literatur" der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche", stellt wichtige Neuerscheinungen von Ian McEwan, Frédéric Beigbeder, Claire Tristram und Jonathan Safran Foer zu diesem Themenbereich vor.

Vom Recht in Zeiten des Terrors

Es wäre eine Preisfrage eigener Art, auf den historischen Kontext folgender Aussagen zu kommen: je höher die Strafe für ein Verbrechen, desto geringer die Schutzrechte des Beschuldigten; je geheimer das Verbrechen, desto geheimer auch die Bekämpfung, unkontrolliert und mit weitem Ermessensspielraum der Behörden! Eine einzige Denunziation reicht aus, um verhaftet zu werden, und wer einmal unter Verdacht steht, ist so lange festzuhalten, bis doch noch ein Haftgrund auftaucht. Man muß ja nicht erst durch Schaden klug werden: also Vorbeugung um jeden Preis! Wer schwerer Delikte beschuldigt wird, den schützt keine Unschuldsvermutung. Auch haben Beschuldigte gefälligst selbst ihre Unschuld nachzuweisen, sind die Behörden doch mit der Ermittlung der Schuld beschäftigt. Die Vernehmungsmethoden dürfen daher nicht zimperlich sein; sie müssen Ergebnisse zeitigen. Folter ist anzuwenden, denn wenn nicht von Anfang an Schrecken eingejagt und körperlicher Druck ausgeübt wird, trifft man auf Schweigen oder tappt in Lügen hinein. Aussagen, unter der Folter abgepreßt, sind gerichtlich zu verwerten – wozu denn sonst die Verhörarbeit? Nicht wie es zu den Geständnissen kommt, ist wichtig, sondern was sie aussagen. Auf Verteidigung, die freien Zutritt zu den Beschuldigten hat, ist zu verzichten; Verteidiger stehen von vornherein im Verdacht, gemeinsame Sache mit den Beklagten zu machen. Sollte man aber nicht doch eher einen Schuldigen freilassen als zehn Unschuldige zum Tod befördern? – Nein, er könnte ja später einmal Unschuldige in den Tod reißen.

Wovon ist die Rede? Von dem US-Gefangenenlager Guantánamo auf Kuba und den dort und anderweitig bekannt gewordenen Verhörmethoden? Die oben aufgereihten Aussagen stammen aus der Zeit der Hexenprozesse im 16. und 17. Jahrhundert. Die panische Angst vor einem unsichtbaren Feind, dem Teufel, brachte selbst vernünftige Richter, kühle Gelehrte und fromme Theologen dazu, die fast völlige Schutzlosigkeit der als Hexen Angeklagten zu fordern. Auch die religiösen Orden waren damals in der Frage der „Behandlung dieser Menschen" gespalten.

Friedrich Spee von Langenfeld SJ (1591–1635), der leidenschaftliche Bekämpfer der Hexenprozesse, träfe heute eine sehr ähnliche Lage an: zeitlich unbegrenzte Inhaftierung, rohe Verhörmethoden mit fast immer schweren Folgen für Psyche und Leib, Verwertung der unter Folter erpreßten Geständnisse, beeinträchtigte Verteidigung, Vorenthalten der regulären Gerichte. Man versucht, Menschen „unschädlich" zu machen, bevor ein gerechtes Urteil feststeht. Kurz: Der Mensch ist zum bloßen Mittel erniedrigt. Wie die Zeiten und der Umgang mit Menschen einander ähneln!

Damit kein Mißverständnis aufkommt: Terrorakte und Selbstmordattentate sind unter keinen Umständen zu rechtfertigen. Zwischen den damaligen Hexen- und heutigen Terroristenprozessen gibt es wichtige Unterschiede: Die Hexenprozesse erzeugten eigentlich erst den Hexenwahn; dagegen gingen Bombenanschläge und Selbstmordattentate der Jagd auf Terroristen voraus, wobei ein menschenverachtendes Vorgehen gegen Terroristen durchaus auch neue Kämpfer für ihre Sache erzeugen kann. Staaten, die heute den Terrorismus bekämpfen, wie etwa die USA, kommen aus ihrem Inneren unter gesellschaftliche Kritik, auch wenn diese weitgehend ohnmächtig bleibt. Selbstkritik war hingegen der Obrigkeit im 16. und 17. Jahrhundert völlig fremd.

Natürlich kann man eine solche Parallelität achselzuckend zur Kenntnis nehmen und einfach weitermachen. Die Dinge wiederholen sich eben, wobei heute niemand mehr die Hexenprozesse verteidigt. Dabei wird es keine Gesellschaft auf Dauer verkraften, wenn sich zwischen den Verfassungstexten, Proklamationen und der eigenen Menschenrechtsgeschichte einerseits und den Geheimdienstpraktiken und politischen Anweisungen andererseits eine immer stärkere Kluft auftut.

Spätestens seit den Attentaten vom 11. September 2001 behauptet man, es sei eine neue Situation der Bedrohung entstanden, die neue und unkonventionelle Mittel erfordere. Doch wo bleiben die Menschenrechte? Der Mensch hat sich nicht gewandelt, er neigt weiterhin zu Machtmißbrauch, Erniedrigung und Verletzung der Würde anderer Menschen. Es darf nicht die Situation sein, die das Recht ändert, sondern es soll das Recht sein, das die Situation gestaltet.

Die Hexenprozesse zeigen auch: Wer Menschen dem Sicherheitsinteresse unterordnet, ist bereit, das Leben Unschuldiger zu opfern und sie zu Schuldigen zu stempeln; wenn die Verurteilten jedoch unschuldig sind, spricht aus jedem Urteil die Lüge. Damit aber baut die Gesellschaft ihre Zukunft auf Lügen statt auf der Wahrheit auf. Was soll man ihr noch glauben? Jedes Zusammenleben bedarf des Vertrauens in die Wahrhaftigkeit. Daß die Ermittler und jene, die sie decken, Schuld auf sich laden, setzt die Opfer zusätzlich der Gefahr aus, beseitigt zu werden, um nicht gegen ihre Peiniger aussagen zu können.

Damals wie heute wird auch Gott ins Spiel gebracht. Damals wie heute finden sich zwei Haltungen: Moralische und rechtliche Verpflichtungen gelten zwar, so heißt es, doch Gottes Befehl hebe alle solche Verpflichtungen aus und fordere unbedingten Gehorsam – und sei es die Tötung Unschuldiger. Das Testament des Todespiloten Mohammed Atta vom 11. September 2001 bezeugt eine solche Haltung: Sittlichkeit und Menschenrechte haben Gottes Befehl zu weichen! Für Friedrich Spee hingegen schwieg Gott zu Folter und Scheiterhaufen und griff nicht ein. Gott ließ die Haft und den gewaltsamen Tod Johannes des Täufers und die Folterungen der Märtyrer zu. Die Menschen sind bei der Umsetzung sittlicher Normen und Rechte auf sich selbst gestellt. Deshalb können und dürfen wir uns nicht einfach auf Gott verlassen. Es ist unsere Sache, und die Kraft dazu hätten wir.

Norbert Brieskorn SJ

Klaus Schatz SJ

„Stimmen der Zeit" im Kirchenkonflikt

Eine innerjesuitische Auseinandersetzung vor 80 Jahren

Die „Stimmen der Zeit" sind aus den „Stimmen aus Maria-Laach" hervorgegangen, die ihrerseits aus Schriftenreihen der Jesuiten in Maria Laach – wo damals das „Collegium Maximum" der Deutschen Provinz und das philosophisch-theologische Studium angesiedelt waren – zur Verteidigung des „Syllabus" Papst Pius' IX. von 1864 und zum Ersten Vatikanum (1870–71) entstanden waren[1]. Entsprechend hatten die „Stimmen aus Maria-Laach" seit ihrer Gründung 1871 eine ausgesprochen apologetisch-ultramontane Linie verfochten. Diese Linie war in der Zeit der Modernismus-Kontroverse unter dem von 1903 bis 1909 amtierenden Schriftleiter Karl Frick SJ (1856–1931), freilich schon gegen den Widerstand mancher seiner Mitarbeiter, auf die Spitze getrieben worden, besonders durch seine umstrittene Teilnahme an der Kölner „Osterdienstagskonferenz" im April 1909 (auf der es um den schon lange schwelenden Konflikt um den religiös-kirchlichen oder rein politischen bzw. katholischen oder interkonfessionellen Charakter der Zentrumspartei ging[2]). Seine Ablösung als Schriftleiter im selben Jahr markiert die entscheidende Wende der Zeitschrift von einer apologetisch-defensiven Haltung hin zu einer offeneren Auseinandersetzung mit der Moderne[3]. Hinzu kamen in diesen Jahren neue Mitarbeiter wie Peter Lippert SJ (1879–1936), Jakob Overmans SJ (1874–1945) und Max Pribilla SJ (1874–1956).

Die 1914 vollzogene Namensänderung in „Stimmen der Zeit" signalisiert gewissermaßen diese Wende. Daß eine solche nicht ohne erhebliche Spannungen mit der römischen Ordensleitung unter Wladimir Ledóchowski SJ (1886–1942) abging, wird in diesem Beitrag deutlich werden. Diese Spannungen blieben freilich der Öffentlichkeit verborgen, zumal sie sich nicht in Absetzungen oder in Maßregelungen ausdrückten, die sich nach außen nicht verbergen ließen.

Zwei Blickwinkel auf die Probleme

Der niederdeutsche Provinzial Bernhard Bley SJ (1879–1962) schreibt am 24. September 1926 an den Generaloberen Ledochówski, die „Stimmen der Zeit" erregten in letzter Zeit nicht nur bei Mitbrüdern, sondern auch bei Bischöfen steigende Bedenken, weil sie mehr „problematisierten" als katholische Sicherheit und Klarheit

vermittelten, wie man es von ihnen erwarte und von früher gewohnt sei. So habe ihn der Kölner Kardinal Karl Joseph Schulte (1871–1941) darauf hingewiesen, „wie leider die alte Zuverlässigkeit der Führung bei den ‚Stimmen' geschwunden sei und gefährliche moderne Strömungen sich nicht zu Unrecht auf sie beriefen":

Natürlich seien die Mitarbeiter von den besten Absichten beseelt; aber sie nähmen wohl „zu stark auf abständige katholische und nahende evangelische Kreise Rücksicht, während früher Hauptaufgabe unserer Stimmen war, Führer im katholischen Deutschland zu sein durch positives Wegweisen in allen Wirrnissen der Zeit. Das Problematisieren und Theoretisieren über Einzelpunkte, während die großen klaren Richtlinien verschwinden, ist geradezu in Deutschland zu einer Modekrankheit geworden. Mitten in dieser geistigen Atmosphäre leben gegenwärtig unsere Schriftsteller, und da ist es kein Wunder, wenn auch sie davon etwas angesteckt werden. In den Jahrzehnten der Verbannung bewahrte davor der weite Abstand, der allerdings zuweilen auch zur geistigen Entfremdung und zum Mangel an Verständnis für die geistigen Strömungen Anlaß wurde. Jedenfalls erleichterte er aber das ruhige Abwägen und Urteilen und waren damals die Stimmen die große geistige Brücke für unsere Gemeinschaft aus der Verbannung heraus mit dem führenden katholischen Deutschland."[4]

Etwas differenzierter und mit mehr Einblick in die komplexe Situation klingt es im Bericht des süddeutschen Provinzials Theobald Fritz SJ (1878–1956) vom 15. Februar 1927 über seine Visite am Redaktionssitz im Schriftstellerhaus in der Münchener Veterinärstraße:

„Zunächst stellte ich die Tatsache fest, daß die Stimmen in kirchlich konservativen Kreisen eine gewisse Einbuße an Vertrauen erlitten hätten. Gründe konnte ich folgende nennen: Bei unserer heutigen Geisteslage in Deutschland ist es doppelt und dreifach schwer, es allen recht zu machen. Die einen sind ganz konservativ und ‚schimpfen' nur über das Neue, die andern können das Alte nicht mehr ertragen. Das Ungeklärte, Unbefriedigende im öffentlichen Leben hat viele der Gebildeten überhaupt überdrüssig gemacht, man will vergessen und geht den Problemen aus dem Weg. Die politischen Gegensätze kommen hinzu. Der bayrische Monarchist verübelt es uns, daß wir nicht für die Monarchie Stellung nehmen. Der Adel hat zu tadeln, daß manches zu demokratisch klingt. – Viele stoßen sich an Stil und Sprache mancher Artikel, besonders der von P. Przywara. – Es sind zu wenig Mitarbeiter, infolge dessen zu wenig Abwechslung. – Mitunter wird die Einheitlichkeit der Stellungnahme vermißt. – Manches ist zu niederdrückend. Es fehlt die katholische Wärme, auch da, wo man sie sicher erwartet. – Es wird zu viel Rücksicht genommen auf ‚Randkatholiken' und Suchende. Bei Irrtümern wird zu sehr das Gute daran hervorgehoben. – Und schließlich: Es hat nicht an Äußerungen gefehlt, die mißverständlich sind und zu unserem großen Schaden von Leuten, mit denen wir absolut nichts zu tun haben wollen, zu Gunsten ihrer Ansichten zitiert werden."

An diese Darlegungen habe sich eine Aussprache angeschlossen:

Zunächst sei man sich einig gewesen, „daß die jeweils auftauchenden Fragen mit dem Rüstzeug der modernen Wissenschaft in edlem und klarem Stil und ganz im Sinne des sentiendi cum ecclesia (des Fühlens mit der Kirche) zu lösen sind. Es wurde jedoch hervorgehoben,

wie sehr unsere auf den deutschen Universitäten gebildeten Akademiker und darunter auch ein nicht kleiner Teil des Klerus von Subjektivismus und Kritizismus angesteckt sind. Auch für diese müssen wir schreiben, nicht bloß für die kirchlich-konservativen Kreise. Eine Darlegung der Wahrheit, die nicht von vornherein zeigt, daß die s.g. modernen Schwierigkeiten vom Verfasser ganz verstanden sind und ernst gewürdigt werden, wird von diesen Kreisen vielfach von vorneherein abgelehnt. So wird manches in ‚ihrer' Sprache gesagt werden müssen, was andern Ohren ungewohnt, ja gefährlich klingen könnte."[5]

Diese beiden Texte umreißen die Probleme, denen sich eine Zeitschrift wie die „Stimmen der Zeit" in der neuen geistigen Situation der Weimarer Zeit ausgesetzt sah. Der Katholizismus war nicht mehr in der Defensive, seine politische Gleichberechtigung und die Freiheit der Kirche waren erreicht. Gleichzeitig war er aber, mehr als der Katholizismus der 1950er Jahre, von starken inneren Gegensätzen zerrissen. Die verschiedensten Richtungen suchten Anleihen bei modernen Strömungen und Stimmungslagen; die Jugendbewegung fand ihren kirchlichen Ausdruck in neuen Formen und setzte sich vielfach vom „Formalismus" der Vergangenheit ab. Es war eine allgemeine Gärung, von der eine Zeitschrift, die gerade bei „kritischen" Geistern ankommen wollte, sich nicht fernhalten konnte.

Die Klagen gegen die „Stimmen der Zeit" und das „Sentire cum ecclesia"

Der Pole Wladimir Ledóchwoski stand dem Orden fast drei Jahrzehnte lang (1915 bis 1942) als Generaloberer vor. Er war im deutschen Kultur- und Sprachbereich zuhause und pflegte die „Stimmen der Zeit" sehr aufmerksam zu lesen. Seit Beginn der 20er Jahre häufen sich auch seine Klagen: Die Zeitschrift gehe von ihrer altbewährten Linie ab. Um des trügerischen und letzten Endes aussichtslosen Versuchs willen, Gegner zu gewinnen, stelle sie das „Problematisieren" über katholische Solidarität und Geschlossenheit. Seine Mahnungen faßte er am 11. November 1922 in einem Brief an den Schriftleiter Walter Sierp SJ (1876–1948) zusammen[6]. Die „Stimmen der Zeit" sollten vor allem klar die im deutschen Katholizismus grassierenden Irrtümer bekämpfen. Dazu bedürfe es des Freimuts: man dürfe keine Angst davor haben, sich Feinde zu schaffen. Weiter heißt es:

„Dazu gehört zunächst, daß die Leser nie im Zweifel gelassen werden über die Norm, nach welcher alles beurteilt wird, also über die alte echt kirchliche Lehre und die Grundsätze der philosophia perennis. Sodann ist es überaus wichtig, die irrigen Anschauungen und Behauptungen so zurückzuweisen, daß die Leser genau erfahren, was sie davon halten sollen und nicht etwa den Eindruck mitnehmen, die Sache sei nicht so schlimm, man könne ihr auch einen guten Sinn geben. Gerade, was das letzte betrifft, müssen wir uns einzig an den Grundsatz halten, den die Kirche befolgt in der Beurteilung von Schriften: sie entscheidet nach dem *objektiv gegebenen* Sinn dem ‚sensus obvius'; denn in diesem wirkt das geschriebene Wort auf den Leser. Ein anderer Maßstab führt auch nicht zum Ziel, sondern schadet nur."

Das Bemühen, der subjektiven Intention eines Autors gerecht zu werden, darf also nicht Vorrang haben vor der eindeutigen Zurückweisung von Irrtümern; eine These wird zunächst einmal so genommen und beurteilt, wie sie dasteht und normalerweise verstanden werden muß, nicht wie der Autor sie möglicherweise subjektiv intendiert hat. Einen aggressiven Ton lehnt Ledóchowski freilich ausdrücklich ab: „Keine Ausfälle, keine Bitterkeit, kurz nichts, was verletzen könnte ... Denn es handelt sich nicht bloß darum, solche vor falscher Lehre zu schützen, die noch nicht angesteckt sind, sondern auch die Verirrten auf den richtigen Weg zu führen." Dies sei aber nur möglich, wenn klar werde, daß wir nach den Worten des heiligen Augustinus den Irrtum hassen, die Irrenden aber lieben.

Gelegenheiten, darauf zurückzukommen und diese Grundsätze anzumahnen, boten dem General nicht nur Artikel in den „Stimmen der Zeit", sondern auch Schriften der Mitarbeiter. Dies war zuerst 1923 das Buch „Religionsbegründung" von Erich Przywara SJ (1889–1972), das Max Scheler positiv rezipierte[7]. Er habe das Buch, so der General am 30. Juni 1924 in einem Schreiben an den süddeutschen Provinzial Augustin Bea SJ (1881–1968)[8], von einem der deutschen Sprache kundigen Theologen untersuchen lassen. Das Ergebnis sei: Przywara versuche Scheler gewaltsam zu retten und verteidige auf diese Weise gefährliche und objektiv falsche Positionen. Er wundere sich, wie diese Schrift durch die Zensur gegangen sei. Dies entspreche nicht unserem Vorgehen. Und jetzt wiederholt er die Mahnung der Priorität kirchlicher Eindeutigkeit:

„Denn es ist nicht unsere Aufgabe, jeden modernen katholischen Autor, auch wenn er vielleicht in gutem Glauben ist, zu verteidigen und ihn um jeden Preis mit der Kirche in Einklang zu bringen, sondern es ist unsere Aufgabe, die Wahrheit selbst, wie sie von der Kirche vorgelegt wird, zu verteidigen, und wenn irgendwelche Schriftsteller gefährliche und irrige Lehren unter dem spitzfindigen Gewand des modernen Stiles verbreiten, sie zu entlarven und so darzulegen, daß alle Leser klar erkennen, was zu halten, was abzulehnen ist; andernfalls werden sie in Irrtum geführt."[9]

Dies gelte um so mehr, als in Deutschland viele philosophische und theologische Bücher durch ihren meist dunklen Stil faszinierten, aber in Irrtümer führten. Dazu gehöre auch, daß sich Kardinal Franz Ehrle SJ (1845–1934) – übrigens von 1916 bis 1918 Schriftleiter der „Stimmen der Zeit" – neulich bei ihm über zwei Artikel über Kant beschwert habe; der eine stamme von Bernhard Jansen SJ (1877–1942)[10], der andere von Erich Przywara[11]. Vom Kardinal gemahnt, habe Schriftleiter Sierp erwidert, er könne nicht ständig Autoren zurechtweisen. Doch sei dies genau seine Aufgabe. Er möge also die verantwortlichen Leute mahnen. Was aber das Buch von Przywara betreffe, so möge er überlegen, was zu tun sei; denn so könne es nicht weitergehen.

Offensichtlich riet Bea von einem Zurücknehmen des Buchs aus dem Buchhandel ab, da dies der Kirche und der Gesellschaft Jesu schaden würde. Denn der

deutsche Assistent Rudolf van Oppenraaij SJ (1856–1936) erwiderte am 20. August, der General werde sich wohl damit zufriedengeben; im übrigen sei das Buch nicht beanstandet worden, weil es Irrtümer enthalte, sondern wegen seiner zu großen „benignitas" („Wohlwollen") in der Verteidigung der falschen Lehre Schelers[12]. Nochmals schrieb Bea am 9. September an den Assistenten, Przywara werde im Oktoberheft der „Stimmen der Zeit" einen kritischeren Artikel zumal über die jüngste, von der Kirche wegführende Entwicklung Schelers schreiben und in diesem Sinn auch seine Aussagen in der „Religionsbegründung" präzisieren[13]. Im übrigen – und damit hatte er sicher gegenüber Ledóchowski ein unschlagbares Argument in der Hand – wolle er ihm mitteilen, daß der Nuntius, Erzbischof Eugenio Pacelli (1876–1958), ihm gegenüber in den höchsten Tönen von Przywara gesprochen habe: er habe alle seine Werke gelesen und sei sehr einverstanden mit der Weise, wie Przywara mit den Gegnern umgehe. Wie sehr Pacelli in Philosophie und Theologie bewandert und wie sehr er auf die Reinheit der Lehre bedacht sei, brauche er ihm nicht auseinanderzusetzen. Er habe Przywara mündlich ermahnt, seinen „pruritus scribendi" („Schreib-Juckreiz") zu zügeln, sich mehr Zeit zum soliden Studium zu nehmen und dann klar und objektiv zu schreiben. Das alles habe er versprochen. Im übrigen glaube er, der Hauptfehler liege bei dem Schriftleiter, der den Schriftstellern zu viel Freiheit lasse[14].

Im Jahr 1926 kamen weitere Klagen über Artikel von Peter Lippert und Constantin Noppel SJ (1833–1945) hinzu. Sie veranlaßten Ledóchowski am 23. August zu einem Brief an den jetzigen süddeutschen Provinzial Fritz, von dem auch dessen niederdeutscher Kollege Bley eine Kopie erhielt[15]. Den ersten Anlaß zur Beschwerde bot der Artikel Lipperts „Der deutsche Katholizismus" in der „Europäischen Revue"[16]. Lippert hatte dort als Charakteristikum des Katholizismus deutscher Prägung seine „strenge und herbe Wahrhaftigkeit" herausgestellt. Dies habe auch seine Kehrseiten. Weil der deutsche Katholizismus seinen Glauben sehr ernstnehme, „leidet er auch schwer unter seinem religiösen Ideal", empfindet es als „drückende Last", als „Quelle zahlloser Konflikte". „Er leidet beispielsweise schwer unter dem Index der verbotenen Bücher, weil er das Indexverbot in allem Ernste und in aller Buchstäblichkeit durchzuführen bestrebt ist." Er ist nie mit sich zufrieden; „er kann niemals mit sich abschließen: er fühlt allzeit einen Stachel und Vorwurf im Gewissen", auf ihm lastet „ein gewisser schwerer, ja drückender Ernst". Daraus resultierten auch eine gewisse „puritanische Überkritik" sowie verbitterte innere Kämpfe. Diese scharfe und erbitterte Kritik sei jedoch die andere Seite der Ehrlichkeit. Der Artikel schließt mit den Worten:

> „Wenn auch die Gesamtkirche im deutschen Katholizismus einen Schatz sieht, will sie doch keineswegs, daß alles in ihr sich in dieses deutsche Gold verwandle. Einstweilen möchte man eher umgekehrt wünschen, daß die katholische Kirche etwas, ja viel mehr nach dem deutschen Katholizismus geprägt würde."

Sicherlich ist es nicht falsch, daß in dem Beitrag auf den ersten Blick die kritischen Töne überwiegen, wenngleich sie als negative Kehrseite eines hohen Vorzugs dargestellt werden. Anderseits kann man nicht übersehen, daß der deutsche Katholizismus mehr insofern kritisiert wird, als er „deutsch" denn als daß er „katholisch" ist. Ledóchowski jedenfalls meint, der deutsche Katholizismus werde dort trotz aller Einschränkungen „als etwas Düsteres, Drückendes, beinahe Quälendes" dargestellt, als eine kranke Erscheinung, die sich vom wahren Geist des Katholizismus entfernt habe. Demgegenüber erscheine jetzt Joseph Wittig (1879–1949) wie ein Erlöser. Der Breslauer Theologieprofessor hatte durch seinen Artikel „Die Erlösten" im „Hochland" 1922 Aufsehen erregt, was schließlich 1926 zu seiner Exkommunikation führte[17]; Lippert hatte allerdings in seinem Artikel Wittig gar nicht erwähnt. Der Artikel nimmt in den Augen Ledóchowskis dem Katholizismus gerade die wahre Freude und Tatbereitschaft. Sehr mißfallen habe ihm namentlich der Schlußabsatz; es stehe uns wahrlich nicht zu, der Kirche Ermahnungen zu geben. – Etwas Ähnliches gelte auch vom Artikel von Noppel im Juniheft der „Stimmen der Zeit" über den heiligen Aloysius und die neue Jugend[18]. Er enthalte zwar vieles Gute, aber auch da fehle es ihm an Wärme und Mut, den Heiligen ohne Umschweife als Patron der Jugend darzustellen. Was Noppel über die Kirche sage, sei zwar theologisch richtig, aber in dieser Form durchaus unpassend. Hier meint Ledóchowski wohl den Satz: „Wir dürfen ohne weiteres annehmen und zugeben, daß nicht alle Strömungen und Regungen in der Jugend jedes einzelnen Landes stets und sofort von der Kirche erkannt und entsprechend gewertet werden" (169).

Es fehle ein klarer Hinweis auf den kindlichen Gehorsam, den alle guten Katholiken auch in diesen Sachen dem Heiligen Stuhl schulden; „die Jugend, d.h. der kranke Teil der deutschen Jugend wird nur aufgefordert, zu überlegen, ob sie nicht doch etwas in ihrer ablehnenden Stellung ändern sollen. Es ist derselbe Fehler wie bei P. Lippert: das stolze Sicherheben über die Kirche. Das ist nicht der Geist des ‚sentire cum Ecclesia', den der hl. Ignatius von uns verlangt."

Dabei stellt Noppel in Wirklichkeit in diesem Artikel Aloysius durchaus in seinem männlich-herben Charakter, befreit von Verzeichnungen, als positives Leitbild dar; aber er sieht den Fehler darin, „daß wir versäumt haben, den Heiligen frei von den Darstellungsformen und Zugaben einer barocken Zeit unserer Jugend von heute darzubieten" (ebd.). – Schließlich, so fährt der General fort, müsse er sein Erstaunen darüber aussprechen, daß man einem Pater der Gesellschaft Jesu überhaupt erlaubt habe, in der „Europäischen Revue" zu schreiben, die neben guten auch eigentlich gotteslästerliche Artikel bringe.

Er bitte, sich mit dem Provinzial Bley zu beraten, „damit solchen Entgleisungen ein Ende gemacht und alle Unsrigen nach den alten herrlichen Traditionen der Stimmen in echt kirchlichem konservativem Geiste vorangehen. Es ist dies um so mehr notwendig, weil sich die Klagen über gewisse Artikel auch aus den Reihen uns wohlgesinnter Priester mehren und ich

die begründete Sorge habe, man könnte wegen des großen Ansehens, dessen sich unsere Patres und die Stimmen erfreuen, schon daran denken, den Heiligen Stuhl auf die genannte ungesunde Richtung aufmerksam zu machen."

Das „Monitum" des Generals veranlaßte die Stellungnahmen der beiden Provinziäle Bley und Fritz, aus denen zu Beginn zitiert wurde. Der Generalobere antwortete Bley, natürlich müßten die „Stimmen der Zeit" auf aktuelle Fragen eingehen; zu tadeln aber sei – und da hätten die Provinziäle leider zu lange Nachsicht geübt –, „daß unsere guten Patres sich selbst haben von modernen Ideen anstecken lassen, statt in dem Chaos des heutigen Geisteslebens richtungweisend Führer zu sein". Hier müsse unbedingt und gründlich Abhilfe geschaffen werden: durch einen weiteren Kreis von Mitarbeitern unter unseren Patres, durch strengere Handhabung der Zensur. Sein Fazit:

„Wir haben es bitter nötig in Deutschland die scholastische Wissenschaft zu betreiben und zu fördern. Glauben Sie es mir: solche Entgleisungen bei sonst so vortrefflichen Patres, wie sie tatsächlich vorgekommen sind, hätten wir nicht zu beklagen, wenn es nicht an guter scholastischer Schulung fehlte." [19]

Die Förderung der „scholastischen Wissenschaft" in dem genannten Sinn und die Überzeugung, daß der deutsche Katholizismus vor allem an ihrem Fehlen kranke, war gleichzeitig der Grund dafür, daß Ledóchowski seit 1923 das Projekt der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, dem er zunächst mit Skepsis gegenübergestanden hatte, zielstrebig vorantrieb und 1926 zum Erfolg führte[20].

Der Artikel Lipperts in der „Europäischen Revue" hatte die Frage der Mitarbeit in nichtkatholischen Organen aufgeworfen. Zwei andere Mitarbeiter, Josef Kreitmaier SJ (1874–1946) und Erich Przywara, hatten je einen Artikel für das protestantische Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart" verfaßt[21], was ebenfalls in Rom moniert wurde[22]. Dies veranlaßte den süddeutschen Provinzial Fritz, die Grundsatzfrage aufzuwerfen, ob es nicht eine apostolische Aufgabe sein könne, gerade auch in solchen Organen zu schreiben:

„Da erhebt sich die große Frage: Sollen wir solch spezifisch katholische Artikel, die damit auch in ganz anders denkenden Kreisen die richtigen katholischen Lehren wiedergeben, Nichtkatholiken, liberalen Katholiken überlassen oder ist es nicht wenigstens das minus malum, wenn wir sie schreiben? Wir richten uns ganz nach der Weisung Ew. Paternität. Ich würde es mit Rücksicht auf unsere deutschen Verhältnisse für erlaubt und wünschenswert halten, daß in gewissen Fällen die Darlegung der katholischen Lehre in anders gerichteten Zeitschriften und Sammelwerken von den Unsrigen geschehe, falls sie dazu eingeladen werden. Übernehmen liberale Katholiken diese Aufgabe, dann hat nur die Kirche den Schaden ... Wir beklagen uns so oft, daß in nicht-katholischen Werken das Katholische so falsch und verzerrt dargestellt wird. Es ist ein großer Fortschritt in der objektiven Würdigung unserer heiligen Kirche, wenn Protestanten von uns Belehrung erbitten." [23]

Der General mußte zugestehen, daß eine solche Mitarbeit bisweilen erlaubt und nützlich sein könne, wie auch aus Canon 1386 § 2 hervorgehe. Aber hier müßten jeweils die Umstände genau erwogen werden. Am besten wäre es, wenn in solchen Fällen der Provinzial sich durch die schriftliche Erlaubnis des Bischofs absichere. Bezüglich der „Europäischen Revue" lehne er jedoch unbedingt eine Mitarbeit ab[24].

Weitere Klagen erfolgten gegen den Artikel von Jakob Overmans (Tokyo) „Zum Frieden der Welt durch die Religionen der Welt" im Novemberheft 1926[25]. Die Drohung eines neuen Weltbrandes sieht der Autor nur abwendbar, wenn sich in allen Ländern der Welt eine starke öffentliche Meinung für den Frieden bilde. Das beste Mittel dazu sei jedoch die Zusammenarbeit der großen Weltreligionen (Christentum, Hinduismus, Islam, Buddhismus), auch durch regelmäßige Kongresse am besten von nicht-amtlichen Vertretern. Der General sah in dem Artikel einen gefährlichen „Interkonfessionalismus"[26], obgleich der Beitrag sich ausdrücklich gegen jede Möglichkeit einer solchen Fehldeutung ausgesprochen und die Zusammenarbeit nur auf das Gebiet der Friedensförderung begrenzt hatte. Provinzial Fritz suchte ihn in Schutz zu nehmen: der Artikel habe vor dem Druck auch Nuntius Pacelli vorgelegen, der ihn für unbedenklich erachtet habe. Im übrigen habe man immer in engem Kontakt mit Nuntius Pacelli gestanden, gerade auch in der Sache Wittig. Sierp meine, man habe hier klüger gehandelt als zum Beispiel Leopold Fonck SJ (1865–1930) in der „Civiltà Cattolica", dessen Artikel ein „Schlag ins Wasser" gewesen sei, „während die kürzeren, praktisch klügeren Bemerkungen der St.d.Zt. viel beachtet wurden"[27]. Bei dem ganzen Vorgehen hätten auch psychologische Gesichtspunkte eine große Rolle gespielt, und gerade hier sei man in ständiger Tuchfühlung mit dem Nuntius gewesen. „Nicht die Artikel des P. Hürth, die W. theoretisch widerlegten, sondern die Äußerungen der St.d.Zt. beruhigten die aufgeregten Geister und veranlaßten bei vielen die Abkehr von W."[28]

General Ledóchowski blieb die Antwort nicht schuldig. Weil viele meinten, sein Urteil sei zu streng, habe er speziell die Artikel von Overmans und Lippert dem Sanctum Officium vorgelegt. Kardinalsekretär Raffaele Merry del Val (1865–1930) habe ihm nun mitgeteilt, daß seine Stellungnahme völlig richtig sei und er ihn auffordere, besonders über die Schriften Lipperts zu wachen. Er möge besonders den Konsultoren und den Patres der „Stimmen der Zeit" davon Mitteilung machen[29]. – Am 30. Juli 1927 schickt er weitere Bemerkungen zu einzelnen Artikeln der „Stimmen der Zeit". Auch wenn diese sich „durch subtile Argumentation milder erklären lassen", müßten wir uns doch auf den Standpunkt stellen, den auch das Sanctum Officium einnehme und uns „jeweils fragen, wie die Worte sensu obvio verstanden werden". Schließlich fügt er die Mahnung bei:

„Mögen alle Patres statt sich durch ungesunden Pessimismus und Überhebung falscher moderner Kultur, die wieder zusammenbrechen wird, beeinflussen zu lassen, in den heiligen Evangelien, in den herrlichen Schriften der Väter, in den großen katholischen Autoren, neue Begeisterung für unseren Glauben und die heilige Kirche schöpfen und sie ihren katholischen

Lesern mitteilen. Dann werden sie auch ohne Polemik und ohne subtile Diskussionen Andersgläubige für die heilige Sache Gottes gewinnen."[30]

Kurswechsel scheitert am Fehlen geeigneter Leute

Der süddeutsche Provinzial hatte dem General einen Wechsel im Amt des Schriftleiters vorgeschlagen. Sierp sei seiner Aufgabe nicht gewachsen. Er lasse seinen Mitarbeitern zu viel Freiheit, sorge zu wenig für effektive Zensur, verstehe es auch nicht, Mitarbeiter zu gewinnen. Er habe vielmehr die Valkenburger Professoren so abgestoßen, daß von ihnen keiner mehr mitarbeiten wolle[31]; im grenznahen niederländischen Valkenburg (unweit von Aachen) befand sich seit 1894/95 die philosophisch-theologische Hochschule der deutschen Jesuiten. Fritz schlug vor allem Kreitmaier als Nachfolger vor. Der schien jedoch dem niederdeutschen Provinzial Bley zu wenig für einen Kurswechsel zu bürgen[32]. Ledóchowski lehnte deshalb Kreitmaier ab und schlug Otto Faller SJ (1889–1971) vor, der am Gymnasium der „Stella matutina" in Feldkirch alte Sprachen lehrte. Nur so werde eine Änderung in der Richtung geschehen. Außerdem solle sowohl für Lippert wie für Przywara eine Spezialzensur durch jeweils einen zusätzlichen speziellen Zensor geschehen. Die „Stimmen der Zeit" seien dazu gegründet, den Heiligen Stuhl und die katholische Lehre zu verteidigen und den Katholiken die rechten Wege zu weisen. Dies sollten sie ohne Scheu vor den sogenannten „Randkatholiken" wieder tun[33].

Nun zeigte sich, daß Faller, den der General als neuen Schriftleiter vorgeschlagen hatte, in Feldkirch als Lehrer unabkömmlich war. Darauf insistierte der General erneut, Fritz solle zusammen mit Bley überlegen, wen er sonst finde: denn ein Richtungswechsel der Stimmen sei unumgänglich; er sei überzeugt, wenn wir von uns aus hier nichts tun, würden wir von der höchsten kirchlichen Autorität dazu genötigt[34]. Nach Rücksprache mit dem Provinzkonsult kam Fritz jedoch erneut auf Kreitmaier zurück, dem Johannes B. Rabeneck SJ (1874–1960) als Berater in theologischen Dingen und speziell für Zensurfragen beigegeben werden könne[35]. Nur widerwillig („*vehementer doleo*") akzeptierte der General Kreitmaier als neuen Schriftleiter, und unter der Bedingung, daß ihm Rabeneck als theologischer Berater (der dann nach München umziehen mußte) beigegeben werde[36]. Letzteres ging jedoch nicht, da dieser in Valkenburg als Professor unabkömmlich war[37], worauf-hin der General wiederum „*necessitate coactus*" („durch Unvermeidlichkeit erzwungen") nachgab – freilich nur unter der Bedingung, daß Rabeneck auch jetzt nicht nur als Spezialzensor von Lippert und Przywara, sondern auch sonst in schwierigeren Prinzipienfragen konsultiert werde[38].

Ähnlich schlug aber auch der Versuch fehl, Rabeneck als Spezialzensor für Lippert und Przywara zu bestimmen. Dies hatte der General getan und Rabeneck noch dazu aufgefordert, er möge sein Amt „eher zu streng als zu milde" ausüben:

„Als Norm soll Ihnen bei der Beurteilung einer Sache nicht vor Augen schweben, ob sie eben noch richtig erklärt werden kann, sondern wie das Publikum, für das sie geschrieben ist, dieselbe verstehen wird." [39]

Nun war Rabeneck sicher nicht der Geeignetste für diese delikate Aufgabe. Joseph Fröbes SJ (1866–1947) als Konsultor urteilte über ihn, er sei ein hervorragend scharfer Denker und habe seine Verdienste; womit er nicht umzugehen wisse, sei mit Menschen und ihren Möglichkeiten[40]. Wer überhaupt nicht mit ihm zurechtkam, war Przywara. Dieser sah sich einmal zwischen zwei Stühlen: in Deutschland gelte er als „römisch", da er als einer der ersten gegen Wittig Stellung bezogen habe, ja man mache ihn dort verantwortlich für die Indizierung Wittigs; in Rom sei er aber jetzt plötzlich nicht mehr orthodox[41]. Schließlich stehe Rabeneck „meiner ganzen Art der Problemstellung von vornherein feindlich gegenüber". Was er von Anfang an befürchtet habe, habe sich hier deutlich gezeigt:

„Erstens der unüberbrückbare Gegensatz zwischen seinem (und dem typischen Valkenburger überhaupt) Standpunkt einer Theologie der historischen Dokumenten-Methode und meinem Standpunkt einer systematisch-spekulativen Theologie der großen Zusammenhänge; – zweitens aber leider auch der Standpunkt des schulmäßigen Theologieprofessors gegenüber meinem Standpunkt der heutigen lebendigen Fragen."

Der General werde begreifen, „daß ich nun tatsächlich meine schriftstellerische Arbeit aufgeben muß, weil ich unmöglich arbeiten kann mit der Aussicht auf eine solche Handhabung der Zensur" [42]. Ledóchowski versuchte, ihn noch von seinem Standpunkt zu überzeugen. Er verstehe, daß die auferlegte Zensur für ihn ein schweres Opfer bedeute, bitte ihn jedoch, seine Feder nicht aus der Hand zu legen. Seine Fehler und Schiefheiten kämen daher, daß er viel zu viel für die sogenannten „Randkatholiken" schreibe oder nach den Worten Kardinal Ehrles „viel zu viel in der Art des Hochlandes":

Solange er mehr jene „kranken Katholiken" im Auge habe, „mögen Sie vielleicht einzelnen nützen, aber dem deutschen Katholizismus werden Sie keinen Dienst leisten, sondern ihm schaden und wirklich krank machen. Mein lieber Pater, als ich dieses Jahr eine Reihe von Artikel der Stimmen durchstudierte, da lernte ich wirklich verstehen, was mir deutsche Priester sagten: ‚Früher hat man sich an den Stimmen gesund gelesen, jetzt aber liest man sich krank daran'. Ja wahrhaftig, viele dieser Artikel richten nicht auf sondern drücken nieder und rauben den Mut und das Vertrauen auf das Blühen und Gedeihen der katholischen Sache." [43]

Przywara jedoch gab sich nicht zufrieden. Rabeneck habe überhaupt kein Verständnis für seine und noch weniger für Lipperts Art zu schreiben. Er bitte um einen anderen Zensor, der in den modernen Zeitströmungen wirklich firm sei. Schlußendlich blieb dem General nichts anders übrig als nachzugeben und Rabeneck von der Zensur zu entheben[44].

Bleibende Probleme

Römische Ermahnungen blieben auch nachher nicht aus. Sie bezogen sich vor allem auf zwei Beiträge. Der eine war der von Robert Köppel SJ (1882–1944) über das Alter der Menschheit in der Oktober-Nummer 1928[45]. Aufgrund der Ergebnisse der Paläontologie schloß er, heute müßten wir für das Alter der Menschheit „mindestens mit ebensoviel Jahrzehntausenden rechnen als ehedem mit Jahrtausenden" (32), also mit über 50000 Jahren. Damit hatte er – zu einem Zeitpunkt, da die Evolutionslehre für den Menschen kirchlich noch nicht einmal als „Hypothese" freigegeben war, wie dies erst unter Pius XII. geschah – ein heikles Gebiet berührt, das mit dem historischen Charakter der ersten Kapitel der Genesis zusammenhing, der in den Entscheidungen der Päpstlichen Bibelkommission von 1909 noch autoritativ festgehalten wurde[46]. Ledóchowski monierte diesen Artikel in einem Schreiben an den seit 1928 amtierenden süddeutschen Provinzial Franz Xaver Hayler SJ (1876–1965): Gewiß sei es im Sinn der Kirche, auch den sicheren Ergebnissen der Wissenschaft Rechnung zu tragen, die ja nicht mit der geoffenbarten Wahrheit in Widerspruch stehen können. Anderseits sei es unsere Pflicht, in wissenschaftlichen Fragen, die das Dogma berühren, vorsichtig vorzugehen, die übereinstimmenden Lehren früherer Jahrhunderte gebührend zu berücksichtigen und nicht voreilig unbewiesenen Hypothesen zuzustimmen. Und außerdem sei im Alter der Menschheit auch bei nichtkatholischen Gelehrten „selbst wie ich höre in Berlin" eine Rückkehr zu früheren Anschauungen festzustellen. Er verstehe deshalb nicht, wie sich Köppel so unvorsichtig vorwagen konnte, noch auch, wie die Zensoren dies durchgehen ließen. Er möge deshalb den Patres der „Stimmen der Zeit" einschärfen, „daß sie unbedingt an den alten konservativen Traditionen der Stimmen" sowie den im vergangenen Jahr gegebenen Weisungen festhalten müßten[47]. Hayler verteidigte sich umgehend: die Zensoren hätten keine Bedenken gehabt, zumal auch Christian Pesch SJ (1853–1925) in seiner Dogmatik sage, theologisch lasse sich nichts Bestimmtes darüber sagen. Außerdem habe ein Mitglied des Bibelinstituts an Köppel geschrieben: „Ich glaube nicht, daß jemand aus diesem Hause etwas gegen 40000 Jahre haben wird. Also Mut!"

Nach all dem glaubte man, den Artikel „tuta conscientia" aufnehmen zu dürfen, „zumal es für manche Leser der Stimmen keine geringe Beruhigung ist zu wissen, daß sie sich wegen dieser Frage keine Gewissensängste zu machen brauchen"[48]. Erneut antwortete Ledóchowski: es handle sich bei dem Alter des Menschengeschlechts zwar nicht um eine Frage, die von der Kirche als geoffenbart bereits entschieden wäre, aber doch um eine Frage, die die Offenbarung berühre. In solchen Fragen müßte man sehr vorsichtig vorgehen und dürfte nicht vorschnell Hypothesen zustimmen, die sich dann morgen als falsch erweisen könnten. Ein warnendes Beispiel seien die Katholiken, die in der Zeit des Modernismusstreits in der Frage des Alters der Evangelien vorschnell die Thesen Adolf von Harnacks akzeptierten.

Besser wäre es, über eine solche Frage überhaupt zu schweigen, als sich voreilig in modernem Sinn zu äußern[49]. Die Frage, wieweit ein solcher Tutiorismus nicht in Wirklichkeit den Glauben kompromittiere und ob es nicht, wie Hayler angedeutet hatte, eine seelsorgliche Aufgabe sei, hier Gewissensängste und Glaubenszweifel wegzunehmen, kam ihm dabei offensichtlich nicht in den Sinn.

Erneuten Anlaß zur Beschwerde bot im Maiheft 1930 der Beitrag von Overmans, der zwei Jahre vorher aus Japan wieder nach Deutschland zurückgekehrt war: „Der Atheismus der Bolschewiken“[50]. Er sah die Hintergründe von Religionshaß und Religionsverfolgung in der Sowjetunion auch in der mangelhaften religiösen Bildung des russischen Volkes und der Abkoppelung des religiösen Gefühls vom rationalen Denken. Ebenso wies er auch auf den Idealismus vieler Kommunisten hin. Wer gegen die russische Religionsverfolgung Einspruch erhebe, mache es sich zu leicht, wenn er sich nur mit Entrüstung begnüge, sich aber nicht für Veränderung der Gesellschaftsordnung einsetze (vgl. 126). Letzten Endes hegte er die Hoffnung, daß die für die Sowjetführer elementar wichtigen Wirtschaftsbeziehungen zu einer Liberalisierung in der Religionspolitik führten (vgl. 129). – Auf diesen Artikel wurde der General offensichtlich durch die Kritik der extrem rechten und antidemokratischen „Veritas“ aufmerksam gemacht[51]. Jedenfalls schrieb er an Hayler: Alle, die diese Greuel erlebt hätten, könnten nicht verstehen, wie ein katholischer Priester und Jesuit so über den Bolschewismus schreibe, zumal über den angeblichen Idealismus der Gotteslästerer. Bei diesem Artikel sei ihm noch unbegreiflicher, wie er die Zensur passieren konnte: „Die Bolschewiken und die ganz links stehenden Katholiken werden wir ja trotz allem nicht gewinnen … Aber die guten Katholiken entfremden wir uns dadurch, und allen unseren Feinden geben wir die stärksten Waffen in die Hand.“

> Darum könnten die Provinziäle nicht mehr länger zusehen und müßten Mittel ergreifen, „damit die ‚Stimmen‘ wieder wie früher ganz im katholischen Geist, durchdrungen von den Regeln des hl. Ignatius über das Sentire cum ecclesia, im Geist wahrer Liebe, und mit Kraft und Geradheit die modernen Irrtümer und falschen Richtungen verurteilen“[52].

Kreitmaier antwortete dem General, er sei anfangs über den Artikel von Overmans auch nicht beglückt gewesen, da ihm Licht und Schatten nicht richtig verteilt erschienen. Er habe sich dann jedoch mit seinen Erklärungen zufrieden gegeben, zumal er selber in diesem Bereich nicht Fachmann sei und die andern Redaktionsmitglieder keine Einwände erhoben. Bley habe nach Erscheinen seine Unzufriedenheit ausgedrückt; aber Hayler hatte an ihm nichts auszusetzen, „obwohl er gewiß kein Mann ist, der Kompromisse liebt“. Dann habe der „Osservatore Romano“ einen langen Auszug gebracht – und zwar zustimmend[53]. Ledóchowski schärfte in seiner Antwort zunächst die apologetische Grundhaltung ein:

> „Was nützen auch alle Konzessionen, die wir unseren Feinden machen? Durch solche Zugeständnisse werden die Freunde an uns irre; die Feinde aber, weit gefehlt, daß wir sie gewinnen, nützen sie nur aus für eigene Propaganda.“

Dann dürfe er sich nicht zu sehr auf das Urteil der Zensoren verlassen. Für Overmans speziell sei Hayler nicht maßgebend, da er kein Fachmann sei, und auch das beifällige Urteil im Osservatore Romano wolle nicht viel besagen, da dort bisweilen Dinge publiziert würden, die keineswegs die Meinung des Heiligen Stuhles wiedergeben[54].

Was heißt: „Fühlen mit der Kirche"?

In den Auseinandersetzungen zwischen den „Stimmen der Zeit" und dem Generaloberen spiegeln sich die Probleme und Konflikte, die mit der Wende vieler Jesuiten von jener apologetisch-defensiven Linie, wie sie für das 19. Jahrhundert charakteristisch war, zu einer dialogischeren Begegnung mit den Problemen der Moderne verbunden waren, wie sie bis heute die Linie dieser Zeitschrift prägt. Letzten Endes war es ein Ringen um das rechte Verständnis des „Fühlens mit und in der Kirche": *„Sentire cum (oder: in) Ecclesia"*. Aus den zitierten Zeugnissen wird ferner deutlich:

1. Mehr als einzelne gewagte inhaltliche Positionen war es die Grundtendenz, auch den Gegnern gerecht zu werden und zunächst einmal fremde Positionen von innen heraus und aus ihrem eigenen Anliegen zu verstehen, welche in Rom Kritik hervorrief. Dieser Tendenz gegenüber schärfte Ledóchowski immer wieder das „genuin kirchliche" Prinzip ein, Positionen seien nach dem zu beurteilen, was sie „objektiv" für den normalen Leser oder Hörer aussagen.

2. Das Grundprinzip, auf das sich Ledóchowski immer wieder berief, war das „Sentire cum ecclesia". So wie er es freilich verstand, war es diametral jedem ernsthaften Dialog mit den Gegnern entgegengesetzt. Es schloß aus, ihnen in bestimmten Punkten rechtzugeben oder Töne anzuschlagen, die man von kirchlichen Autoren nicht erwartete. Faktisch bedeutete dies auch, angesichts der schon damals bestehenden Pluralität „römischer" oder „vatikanischer" Positionen, sich auf die jeweils konservativste Seite zu schlagen, auch wenn die andere Seite sich auf Äußerungen des Bibelinstituts, des Osservatore Romano oder auf Nuntius Pacelli berufen konnte. Speziell im Kontrast zu Pacelli, dem späteren Pius XII., mit dem Provinzial Fritz und die Redaktion der „Stimmen der Zeit" in kritischen Fragen in Kontakt standen, wird deutlich, wie einseitig Ledóchowski informiert war: Denn Pacelli ließ sicher keine doktrinäre Inkorrektheit durchgehen, hatte aber den deutschen Diskussionskontext im Auge und wertete von da aus jesuitische Diskussionsbeiträge wesentlich anders und positiver. Denn im Kontext des deutschen Katholizismus vertraten die „Stimmen der Zeit" im ganzen immer noch eine integral kirchliche bzw. „römische" Linie, freilich in wesentlich konzilianterer und dialogbereiterer Form.

3. In einer anderen Hinsicht rief eine ebenfalls umstrittene Linie der „Stimmen der Zeit" keinen Protest des Generals hervor, sondern wurde ausdrücklich von ihm

gebilligt. Dies war seit 1919 ihre Ablehnung, sich in den Dienst legitimistisch-monarchistischer Bestrebungen speziell des bayerischen Katholizismus stellen zu lassen (wie dies die „Historisch-Politischen Bätter" taten), und ihre (vorsichtige) Bejahung der Demokratie als der nun bestehenden Staatsform[55]. Dies geschah freilich unter dem offiziellen Firmenschild, man wolle sich keiner „Partei" verschreiben, sondern nur die „katholischen Grundsätze" vertreten. Daß dies tatsächlich doch eine politische Option war, wurde ausgeklammert.

4. De facto gelang es nicht, eine radikale Richtungsänderung der „Stimmen der Zeit" herbeizuführen, weil man dafür nicht die geeigneten Leute hatte, die sowohl ausreichend qualifiziert wie zu einem solchen Kurswechsel willens waren. Hinzu kommt, daß speziell General Ledóchowski die Jesuiten, insbesondere diejenigen, die in der geistigen Auseinandersetzung tätig waren, zwar sehr streng beaufsichtigte, kontrollierte und korrigierte, jedoch meist auch ihre Qualitäten anerkannte und sie nur selten völlig aus ihrem Tätigkeitsbereich herausnahm.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. B. Schneider, Der Syllabus Pius' IX. u. die deutschen Jesuiten, in: AHP 6 (1968) 371–392; K. Schatz, Im Zeichen des Syllabus u. des 1. Vatikanums: Jesuiten in Maria Laach (1863–1872), in: Ecclesia Lacensis, hg. v. E. v. Severus (Münster 1993) 161–180.

[2] Vgl. K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte u. Politik der deutschen Zentrumspartei, Bd. 7 (Köln 1930) 205–209; K. Schatz, Zwischen Säkularisation u. Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. u. 20. Jahrhundert (Frankfurt 1986) 203 f.

[3] Vgl. dazu K. Schatz, „Liberale" u. Integralisten unter den deutschen Jesuiten an der Jahrhundertwende, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002) 141–162, bes. 152–158 (Die „Stimmen" zwischen „Köln" u. „Berlin").

[4] Archivum Romanum Societatis Iesu (= ARSI), Germ. Inf. 1021, Praep. Prov. 1926.

[5] ARSI, Germ. Sup. 1007, Praep. Prov. 1927.

[6] ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germ. Sup. I, 61–63.

[7] E. Przywara, Religionsbegründung: Max Scheler – John Henry Newman (Freiburg 1923).

[8] Archivum Provinciae Germaniae Superioris, München (= APGS) 22 (1924) Nr. 18.

[9] Original in Latein.

[10] B. Jansen, Kant der Religionsphilosoph der Aufklärung, in dieser Zs. 104 (1923) 1–11.

[11] E. Przywara, Kantianischer u. katholischer Geistestypus. Eine Betrachtung zum Kant-Jubiläum, in dieser Zs. 107 (1924) 161–174.

[12] APGS 22 (1924) Nr. 24.

[13] Vgl. E. Przywara, Zum Problem Max Scheler, in dieser Zs. 108 (1925) 78–80.

[14] ARSI Germ. Sup. 1006, Praep. Prov. 1924.

[15] APGS 22 (1926) Nr. 62.

[16] P. Lippert, Der deutsche Katholizismus, in: Europäische Revue 2 (1926) 276–284.

[17] Vgl. Hochl 2 (1922) 1–26. – Zum „Fall Wittig" vgl. K. Hausberger in: Antimodernismus u. Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Umfeld des II. Vatikanums, hg. v. H. Wolf (Paderborn 1998) 199–222.

[18] Vgl. C. Noppel, Aloysius u. die neue Jugend, in dieser Zs. 111 (1926) 161–170.

[19] Schreiben vom 15.10.1926, in: ARSI Registro Lettere dei Generali, Germ. Inf. XI, 235.
[20] Vgl. dazu K. Schatz, Zur Gründungsgeschichte der Hochschule Sankt Georgen 1919–1926. Zum 75jährigen Jubiläum, in: ThPh 76 (2001) 481–508.
[21] Vgl. J. Kreitmaier, Art. Malerei u. Plastik: V. Katholische religiöse Kunst der Gegenwart, in: RGG², Bd. 3 (1929), 1943–1946; E. Przywara, Art. Protestantismus: II. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus, in: RGG², Bd. 4 (1930) 1600–1603.
[22] Brief Ledóchowskis an die beiden deutschen Provinziäle vom 17.1.1927, in: ARSI, Registro Lettere dei Generali Germ. Inf. XI, 256f.
[23] ARSI, Germ. Sup. 1007, Praep. Prov. 1927.
[24] Antwort vom 16.2.1927, in: APGS 22, 1927, Nr. 18.
[25] Vgl. J. Overmans, Zum Frieden der Welt durch die Religionen der Welt, in dieser Zs. 112 (1927) 95–105.
[26] Briefe an Bley vom 13.2.1927, in: ARSI, Registro Lettere dei Generali Germ. Inf. XI, 262–264) u. an Fritz vom 13.3.1927, in: APGS 22 (1927) Nr. 21.
[27] Es handelt sich wohl um den Beitrag von Ludwig Kösters SJ: Erlösungsfreude, in dieser Zs. 109 (1925) 113–122.
[28] Brief an den General vom 15.4.1927, in: ARSI Germ. Sup. 1007, Praep. Prov. 1927.
[29] Brief vom 21.7.1927 an Fritz, in: APGS 22 (1927) Nr. 52.
[30] APGS 22 (1927) Nr. 54.
[31] Brief vom 4.9.1926, in: ARSI Germ. Sup. 1007, Praep. Prov. 1926.
[32] Schreiben an den General vom 24.9.1926, in: ARSI Germ. Inf. 1021, Praep. Prov. 1926.
[33] Schreiben an Fritz vom 1.12.1926, in: APGS 22 (1926) Nr. 91.
[34] Schreiben an Fritz vom 21.1.1927, in: APGS 22 (1927) Nr. 8.
[35] Brief an den General vom 15.2.1927, in: APGS 22 (1927) Nr. 8c.
[36] Brief an Fritz vom 13.3.1927, in: APGS 22 (1927) Nr. 21.
[37] Brief von Fritz an den General vom 15.4.1927 aufgrund der Antwort von Bley, in: ARSI Germ. Sup. 1007, Praep. Prov. 1927.
[38] Brief an Fritz vom 1.5.1927, in: APGS 22 (1927) Nr. 31.
[39] Brief an Rabeneck vom 21.1.1927, in: ARSI, Registro Lettere dei Generali Germ. Inf. XI, 257f.
[40] Konsultorenbrief vom 11.1.1927, in: ARSI Germ. Inf. 1022, Consultores.
[41] Brief an den General vom 2.3.1927, in: ARSI Germ. Sup. 1007, Particulares 1927.
[42] Brief an den General v. 17.5.1927, in: ARSI Germ. Inf. 1022, Particulares 1927.
[43] Antwort vom 30.7.1927, in: ARSI, Registro Lettere dei Generali Germ. Inf. XI, 317–320.
[44] Brief an Przywara vom 23.12.1927, in: ARSI, Registro Lettere dei Generali Germ. Sup. I, 281f.; an Bley vom 29.12.1927, in: ebd., Germ. Inf. XI, 352.
[45] Vgl. R. Köppel, Das Alter der Menschheit, in dieser Zs. 116 (1929) 22–32.
[46] DS 3512–3519.
[47] Brief an Hayler vom 15.11.1928, in: APGS 22 (1928) Nr. 89.
[48] Brief Haylers an den General vom 20.11.1928 , in: ARSI Germ. Sup. 1008, Praep. Prov. 1928.
[49] Brief von Ledóchowski an Hayler vom 10.12.1928, in: APGS 22 (1928) Nr. 87.
[50] Vgl. J. Overmans, Der Atheismus der Bolschewiken, in dieser Zs. 119 (1930) 118–129.
[51] Veritas, Deutsche Seiten, An. VII, n. 37, 4f. „Die Maske u. das Gesicht – Moskau lobt einen guten Pater". Der Artikel findet sich, die entsprechenden Passagen unterstrichen in: ARSI Germ. Sup. 1009, Ex officio 1931.
[52] Brief vom 12.1.1931, in: APGS 22 (1931) Nr. 7.
[53] Brief vom 30.1.1931, in: ARSI Germ. Sup. 1009, Ex officio 1931.
[54] Brief an Kreitmaier vom 14.2.1931, in: ARSI, Registro Lettere dei Generali Germ. Sup. II, 39.
[55] Schreiben von Sierp an Ledóchowski vom 17.1.1920, in: ARSI, Germ. Inf. 1018, VI 10; die Antwort des Generaloberen vom 6.3.1920, in: ARSI, Registro Lettere dei Generali Germ. Inf. X, 84f.

Katharina Hofer

Entsteht in Afrika ein militantes Christentum?

Zur öffentlichen Rolle des Evangelikalismus in Afrika südlich der Sahara

Unter dem Eindruck gewaltsamer Religionskonflikte weltweit, einer andauernden Welle von Terroranschlägen, deren Urheber sich selbst als Glaubenskrieger ausweisen, und einer Vermischung religiöser Motive mit politischen und militärischen Zielen in der öffentlichen Vermittlung amerikanischer Außen- und Sicherheitspolitik hat sich die Huntingtonsche Theorie des „Kampfs der Kulturen“[1] in neuen Thesen eines globalen Religionskriegs niedergeschlagen. Der Afrikakorrespondent der Wochenzeitung „Die Zeit“ spricht von „neuen radikalen Kirchen“, die aus afrikanischen Bürgerkriegsruinen wuchern und zum „christlichen Dschihad“ gegen ihre islamischen Gegenspieler aufrufen[2]. Pressеberichte über die Ausbreitung eines fundamentalistischen Christentums in Afrika betonen vor allem dessen destruktive Auswirkung vor Ort[3]. Philip Jenkins, Professor für Geschichte und Religionswissenschaft an der Universität Pennsylvania, geht in seinem viel rezensierten Buch „The Next Christendom“ noch einen Schritt weiter: Vor dem Hintergrund einer Veränderung des Christentums im Zug seiner Südwanderung, in Richtung eines wachsenden Konservatismus, Fundamentalismus, aber auch gewaltsamen Fanatismus, warnt er vor einem Szenario weltweiter Religionskriege im Stil des europäischen Mittelalters, bei denen die Protagonisten allerdings mit Nuklearsprengköpfen und Anthrax bewaffnet wären. Für das 21. Jahrhundert prognostiziert er die Ablösung der (säkularen) Ideologien des 20. Jahrhunderts durch die Religion als der prägenden Kraft für Massenmobilisierung und Verwüstung[4].

Für manche Beobachter mag das Phänomen der Ausbreitung eines zumindest rhetorisch militanten Christentums eine entlastende Relativierung der einseitigen Assoziation von Islam und Gewalt versprechen. Doch gehen die Huntingtonschen Szenarios weiter. Ihr neuralgischer Punkt liegt in der Vorstellung, islamische und christliche Glaubenskrieger könnten in den wirtschaftlich und politisch marginalisierten Ländern des Südens nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen einen gemeinsamen Feind im industrialisierten Norden zu Feld ziehen, der sie in dem Maß ausbeutet und unterdrückt, wie er sich vom (wahren) Glauben abgewandt hat. Dies ist letztlich, etwas überspitzt formuliert, jene Angst, die seit Robert Kaplans „The Coming Anarchy“ etliche Szenarios eines weltumfassenden Kulturkriegs beflügelt[5]. Sie hat, nach Kaplans eigener Analyse, ihre Wurzel in der Verdrängung wachsender sozialer Ungleichheit und durch die Entwicklungen der letzten Jahre

ein neues, bedrohlicheres Gesicht in Form eines religiösen Fanatismus erhalten, der nicht mehr nationalstaatlich begrenzt ist, sondern sich innerhalb und zwischen sozialen und kulturellen Milieus entfaltet.

Die als radikal, militant oder auch fundamentalistisch bezeichneten „neuen Kirchen" gehören der in vielen Regionen des globalen Südens nachhaltig wachsenden evangelikalen Bewegung an. Im folgenden soll die öffentliche Rolle dieser Bewegung unter dem Gesichtspunkt ihrer Entstehungsgeschichte, ihrer Ausbreitung im Kontext gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Wandlungsprozesse seit dem Ende des Ost-West-Konflikts und ihrer Rolle in interreligiösen Konflikten in Afrika südlich der Sahara diskutiert werden.

Nord-Süd-Wanderungen

Die Verschiebung der Mehrheitshegemonie des Christentums von der nördlichen zur südlichen Hemisphäre läßt sich eindrucksvoll anhand der seit 1982 jährlich veröffentlichten Statistiken der World Christian Encyclopaedia nachvollziehen. Nach deren Angaben leben derzeit rund 1,3 Milliarden Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika, gegenüber 531 Millionen in Europa (einschl. Rußland) und 227 Millionen in Nordamerika. Bereits im Jahr 2025 soll das Christentum im Süden auf 1,7 Milliarden anwachsen, während es in Nordamerika vergleichsweise geringfügig auf 270 Millionen Anhänger anwächst, in Europa hingegen auf 514 Millionen Mitglieder zurückgeht. Die Zuwachsrate ist für Afrika mit 2,15 Prozent am höchsten, während für Europa ein Negativtrend von 0,17 Prozent veranschlagt wird. Bezieht man die Entwicklung der letzten 100 Jahre ein, dann schrumpft der Anteil der Europäer an der christlichen Weltbevölkerung von 70 Prozent im Jahr 1900 auf 20 Prozent im Jahr 2025[6].

Es ist nicht zuletzt dieser statistischen Dokumentation zu verdanken, daß das Phänomen der Südwanderung in den 1980er Jahren zunehmend Beachtung fand. Der von dem Missionswissenschaftler Walbert Bühlmann eingeführte Begriff der „Dritten Kirche", der die wachsende Bedeutung der Kirche in der sogenannten Dritten Welt kennzeichnen sollte[7], wurde im Lauf der 80er Jahre durch den Begriff der „Mehrheitskirche" abgelöst. Ein Zusammenhang zwischen dem vor allem demographisch bedingten Wachstum des Christentums im Süden und dem damit verbundenen Wandel der christlichen Religion läßt sich jedoch nur über einen weiteren Aspekt herstellen: den Veränderungen im Christentum des Südens selbst, die sich unbenommen davon ereignen, daß etwa das afrikanische Christentum bereits in der Vergangenheit ein eigenständiges Profil besaß.

Charles Peter Wagner, Dozent am Fuller Theological Seminary, formulierte in einem 1983 in der Zeitschrift „Pastoral Renewal" erschienenen Artikel den Begriff der „Dritten Welle", mit dem er die Veränderung des Christentums im Zug seiner

Südwanderung zu erfassen suchte: Das evangelikale Christentum sei im Begriff, sich dem übernatürlichen Wirken des Heiligen Geistes zu öffnen, das charismatische und pentekostale Christen schon seit einem Jahrhundert erlebten, ohne sich jedoch selbst der Pfingstbewegung anzuschließen[8]. Damit beschrieb er einen Trend, der sich rückblickend bereits in den 1960er und 1970er Jahren abzuzeichnen begann. Während die Pfingstbewegung mancherorts schon zu Beginn der Kolonialzeit eine bedeutende Größe im afrikanischen Christentum darstellte und auch in dieser Frühphase ihrer Ausbreitung keineswegs eine homogene Bewegung war, ist der Bibelfundamentalismus in Afrika eine vergleichsweise neue Erscheinung.

Seine Ausbreitung wurde nach der Unabhängigkeit durch eine zweite Welle der christlichen Mission vorbereitet, die von Nordamerika ausgehend jenes Vakuum aufzufüllen begann, das durch den schrittweisen Rückzug europäischer Missionare hinterlassen wurde. Diese amerikanische Missionswelle war zwar in ihrer Spiritualität von der Pfingstbewegung und der gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen protestantischen „Holiness-Bewegung" geprägt, doch war sie gleichsam von einem missionarischen Eifer erfaßt, der den Begriff des Evangelikalismus prägte und der rückwirkend, im Zusammenspiel mit Missionskampagnen in Lateinamerika und Asien, ein neues Pfingstkirchentum auch im Westen entstehen ließ: Die Finanzierung und Durchführung der Missionskampagnen machten es notwendig, sich einerseits institutionell besser zu organisieren und sich andererseits stärker auf ein biblisches Fundament zu stellen.

Im Amerika der 1970er Jahre rückten Wohlstand und Urbanisierung die Pfingstbewegung, die ihre Wurzeln in der afrikanischen Diaspora hat, stärker in die gesellschaftliche Mitte. Jene pentekostalen Gruppierungen, die in ihren Anfängen antikolonialen oder antirassistischen Bewegungen verbunden waren und die ihre Identität in einer spezifisch afrikanischen Spiritualität suchten, gaben diese Identifikation nach und nach auf oder vereinzelten sich. Ein prominentes Beispiel hierfür ist die African Methodist Episcopal Church (AME), die sich im Zug der amerikanischen Emanzipationsbewegung von der Methodistischen Kirche abspaltete. Für Afrika sei exemplarisch die 1930 in Kenia gegründete African Independent Pentecostal Church of Kenya (AIPCK) genannt, die auch ein unabhängiges Schulwesen als Alternative zu dem von der presbyterianischen und anglikanischen Kirche unterhaltenen Kolonialschulwesen aufbaute. Durch diese Entwicklungen wurde schließlich eine wachsende Annäherung pentekostaler und bibelfundamentalistischer Bewegungen in einer dritten Missionswelle möglich, die Ende der 80er Jahre begann und bis heute anhält[9]. Sie unterscheidet sich von der vorangegangenen zweiten Missionswelle insofern, als sie in Afrika auf selbständige, gut etablierte Kirchen traf, die ihrerseits missionarisch äußerst aktiv waren. So stellt sich die zeitgenössische evangelikale Bewegung nicht mehr in einer Missionsbewegung von Nord nach Süd dar, sondern in einem internationalen, zunehmend globalen Netzwerk, das finanziell vom Norden, nach der Zahl der Anhänger aber vom Süden dominiert wird.

Die historisch gewachsene Wechselbeziehung zwischen Nord und Süd, speziell zwischen Afrika und Nordamerika, ist von zentraler Bedeutung nicht nur für die Verbreitung eines bibelfundamentalistischen Evangelikalismus in Afrika, sondern auch für die wachsende gesellschaftliche und politische Anerkennung der sogenannten „Religiösen Rechten" in den USA seit Mitte der 1980er Jahre. Zum einen gewannen (und gewinnen) evangelikale Missionare an Prominenz in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit, da sie auch in entlegenen, von Krisen und gewaltsamen Konflikten geprägten Regionen Zugang zu lokalen Netzwerken haben. Sie sind damit potentielle Partner in der amerikanischen Außen- und Sicherheitspolitik in den peripheren Regionen des Südens, die jedoch, sofern sie über wichtige Rohstoffe verfügen, von wachsender strategischer Bedeutung sind. Dieser Rolle wird auch von Seiten der amerikanischen Regierung zunehmend Rechnung getragen, etwa durch die Verabschiedung der „Charitable Choice Provision" im Zug der Reform des Sozialrechts 1996 und des sogenannten „Faith-Based and Community Initiatives Programs" im Jahr 1999, durch das religiöse Organisationen stärker in nationale und internationale Wohlfahrtsprogramme einbezogen werden sollen; ebenso gilt dies für die Definition von Religionsfreiheit im Jahr 1998 als ein vorrangiges Ziel amerikanischer Außenpolitik, unter anderem mit der Absicht, rechtliche und ideologische Hindernisse für die Entsendung religiöser Nichtregierungsorganisationen in den Ländern des Südens abzubauen[10].

Zum anderen wächst die evangelikale Bewegung durch Migration und Remissionierung auch in Nordamerika, etwa durch afrikanische Missionare in der afroamerikanischen Diaspora. Wahlbeobachter der vergangenen beiden amerikanischen Präsidentschaftswahlen sind sich weitgehend darin einig, daß der Wahlerfolg der Republikaner nicht zuletzt auch durch die wachsende Unterstützung afrikanischer und lateinamerikanischer Einwanderer gesichert wurde, die in der Vergangenheit mehrheitlich eher den Demokraten zugeneigt waren[11]. In diesem Zusammenhang zeigen die Statistiken der World Christian Encyclopaedia erneut einen interessanten Trend auf: Die Gründer und Leiter der in Nordamerika und Europa am schnellsten wachsenden evangelikalen Kirchen stammen immer öfter aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Kirchenleiter in Afrika stellen diese Situation gern als „afrikanische Revanche" dar; es sei nun für Afrikaner an der Zeit, Europa und Nordamerika zu missionieren. Die Gründung einer Zweigkirche in den USA ist für viele evangelikale Gemeinden in Afrika erklärtes Ziel und unbedingter Erfolgsbeleg ihrer missionarischen Anstrengungen[12].

Evangelikale Homogenität im Kontext gesellschaftlichen Wandels

Durchschnittlich 20 bis 30 Prozent der christlichen Bevölkerung in Afrika südlich der Sahara sind heute mehr oder weniger feste Anhänger der evangelikalen Bewe-

gung. Diese Gruppe wächst leicht gegenüber den Mitgliedern der katholischen, anglikanischen und protestantischen Amtskirchen. Die Akkommodierung charismatischer Erneuerungsbewegungen innerhalb der Amtskirchen hält diesen Abwanderungstrend nur bedingt auf. Die stärkste Wanderungsbewegung läßt sich allerdings von den unabhängigen afrikanischen Pfingstkirchen zum Evangelikalismus feststellen[13].

Die überwiegend ethnisch geprägten unabhängigen Pfingstkirchen zeichnen sich, ebenso wie die von sozialen und kulturellen Milieus und unterschiedlichen politischen Umfeldern geprägten Amtskirchen, durch ein hohes Maß an Heterogenität aus. Frühe charismatische Bewegungen wie etwa das „East African Revival" haben sich in vielen, aber durchaus nicht allen Amtskirchen etabliert; ähnliches gilt für verschiedene Ansätze der Inkulturation, die sich insgesamt im anglophonen Afrika stärker durchsetzten als im französischsprachigen Raum[14]. Die freundlichen oder antagonistischen Beziehungen zu den ehemaligen Kolonialmächten prägen fast überall noch heute das Verhältnis zu politischen Parteien und zum Staatsapparat. Anstelle einer eigenständigen Staatssphäre bildete sich in vielen Ländern Afrikas nach der Unabhängigkeit eine Sphäre politischer Hegemonie aus, in der Staat, Regierung und Regierungspartei zusammenfielen. So konnten sich die europäischen Amtskirchen oft nicht von einer klar erkennbaren Staatssphäre, sondern lediglich von einem politischen Machtgefüge abgrenzen, womit sie quasi zu zivilgesellschaftlichen Akteuren wurden. Demgegenüber traten die stärker von der amerikanischen politischen Kultur geprägten evangelikalen Kirchen als Vertreter konfessioneller Partikularinteressen auf.

Die Bezeichnung „unabhängige Kirchen" oder auch „Freikirchen", mit der pentekostale und evangelikale Kirchen gelegentlich in Abgrenzung zu den sogenannten Amtskirchen definiert werden, ist durchaus irreführend. Zwar sind evangelikale Kirchen in Afrika nicht formal an europäische oder nordamerikanische Kirchen angeschlossenen, doch die finanzielle Dominanz der Kirchen im Norden führt häufig zur Adoption ärmerer Kirchengemeinden im Süden[15]. Diese meist als „Partnerschaft" bezeichnete informelle Angliederung wiederholt sich auf regionaler und lokaler Ebene. Die dabei entstehende Kooperationsform erinnert an Franchising-Verträge, bei denen die kleine Einzelkirche die Produkte des Kooperationspartners vermarktet. Die so entstehende institutionelle Verfassung der evangelikalen Bewegung läßt sich als Netzwerk beschreiben, das nicht auf lokale Verankerung und vertikale Ausdifferenzierung sondern auf horizontale Ausbreitung ausgerichtet ist. Die Zugehörigkeit zum Evangelikalismus wird wesentlich durch persönliche Loyalität, und nicht durch eine formale Eingliederung in eine hierarchisch ausdifferenzierte Institution hergestellt. Durch den Bewegungscharakter tritt die Rolle charismatischer Persönlichkeiten in den Vordergrund, die bei der Glaubensvermittlung aber den gleichen Mechanismen der Anpassung unterliegen, wie ihre Anhänger. Eine sich horizontal ausbreitende Bewegung bezieht ihre Stärke und Integrität aus

einer auf Konsens basierenden Konformität. Somit bilden sich kaum kontrastierende Strömungen innerhalb des Evangelikalismus aus. Vielmehr werden einzelne Aspekte evangelikaler Theologie unterschiedlich akzentuiert, die im folgenden kurz skizziert werden sollen.

Wohlstand durch eigene Anstrengung oder Gnade

Als Missionsbewegung konkurriert der Evangelikalismus in einem pluralistisch religiösen Kontext und sucht die Nähe zu Nicht- und Andersgläubigen, im subsaharischen Afrika vor allem zum Islam. In dieser sogenannten „Grenzmission" (Frontier Mission) kommen die extrinsischen, polarisierenden Züge einer Wettbewerbsorientierung zum Tragen, die in den religiösen Diskursen vor allem durch negative Identifikationen hergestellt wird. Fremde Glaubenstraditionen werden dämonisiert, und so wird die Dringlichkeit des göttlichen Sendungsauftrags unterstrichen, in der bereits angebrochenen Endzeit eine letzte, weltumfassende Missionsanstrengung zu unternehmen – eine Vorstellung, die im Begriff der „Great Commission Christians" zum Ausdruck kommt. Im Diskursstil des klassischen Bibelfundamentalismus wird die wahre Lehre durch die Ablehnung von Irrlehren markiert: Eine Glaubensaussage kann nur durch einen Widerspruch eingeleitet und kann auch nur durch die Formulierung von Gegenaussagen memoriert werden. Zur inhaltlichen Selbstbestimmung bleiben vorgefaßte, „objektive" Bibelaussagen, die allesamt anleitenden, imperativischen Charakter haben. Die Bibel ist ein Code für die persönliche und gesellschaftliche Rekonstruktion; er kann einzig durch Geisterfüllung entschlüsselt werden, also nur von den durch die Geisttaufe Auserwählten. Nur wer diesen Status nicht besitzt, greift auf Geschichts- oder Sprachforschung zurück und entstellt damit gleichwohl Gottes Offenbarung. Die geisterfüllte Bibellektüre hingegen führt zur Entschlüsselung eines Erfolgsrezepts: „making your faith work", so ein beliebter Titel evangelikaler Ratgeberhefte[16].

Aus den Büchern des Alten Testaments und den Paulusbriefen werden Anleitungen zur Ordnung sozialer Gemeinschaften entnommen. Diese sozialrekonstruktivistischen Ansätze zielen jedoch nicht auf die Herstellung einer gerechten, stabilen oder harmonischen Gesellschaftsordnung ab, sondern auf das persönliche Gedeihen in einer ungerechten, unversöhnlichen Welt. Sie reagieren auf wachsende soziale Ungleichheit, die nicht nur zwischen Nord und Süd, sondern vor allem auch innerhalb lokaler Gemeinschaften zu Spannungen führt. Gegen die durch die Diskurse über Aids, Armut und ethnische Konflikte erzeugten Images von Promiskuität, Korruption und Barbarei wird das Bild der reinigenden Geisttaufe gesetzt. Damit erhebt sich die Heiligengemeinschaft gleichsam über die inneren Widersprüche und Ambivalenzen gesellschaftlichen Wandels.

Dieser Wandel impliziert in Afrika seit Beginn der 1990er Jahre eine Liberalisie-

rung, Pluralisierung und Privatisierung in nahezu allen Gesellschaftsbereichen. Im Zug der Marktliberalisierung gewinnen nicht nur Grenzziehungen, sondern auch Leistungsprinzipien an Bedeutung. Leistung wird dabei vor allem an ihrem Endpunkt, dem Ergebnis in Form des greifbaren Erfolgs gemessen: Wohlstand und soziales Ansehen werden durch eigene Anstrengung oder durch Gottes Gnade erlangt, in jedem Fall aber nicht auf Kosten anderer. Paul Gifford faßt diese Leistungs-, Erfolgs- und Belohnungsorientierung, bei der die für die frühe Pfingstbewegung typischen Elemente der Geistheilung und Charismen aufgegriffen und neu interpretiert werden, im Begriff des „Prosperity Gospel" zusammen[17]. In der Außenkommunikation werden die Darstellung von Wunderheilungen im Gottesdienst oder Zeugnisse plötzlichen Reichtums als Manifestation der Geisttaufe oft als Mittel der Verkündigung und Stärkung im Glauben ausgewiesen.

Gegen ein solches symbolisches Verständnis sprechen jedoch Verhaltensweisen, die man bei vielen Anhängern der Bewegung beobachten kann. Neben starken Wanderungen zwischen einzelnen evangelikalen Kirchen auf der Suche nach dem entscheidenden Durchbruch, bilden sich oft extreme psychologische Abhängigkeiten heraus, die sich unter anderem in einer materiellen Zuwendung zur Kirche ausdrücken, bei denen Gläubige oft an den Rand ihrer finanziellen Möglichkeiten gehen. Auch bei der Spendenpraxis gilt das Leistungsprinzip: Nur wer viel sät, kann viel ernten. Beide Aspekte stehen im Zusammenhang mit einer autoritären Fixierung auf einen charismatischen Führer, dessen Image dem eines Wunderheilers oder auch allwissenden Lehrmeisters entsprechen kann, und dessen prophetische und heilende Kräfte von der Hingabe und Loyalität seiner Anhänger abhängen[18].

Die evangelikale Bewegung stellt in ihrer institutionellen Verfassung keine singuläre Erscheinung dar, sondern fügt sich in die ähnlichen organisatorischen Gesetzmäßigkeiten folgende Landschaft wohltätiger Nichtregierungsorganisationen ein. Sowohl in den USA als auch in Afrika spielen private Wohlfahrtsorganisationen eine tragende Rolle bei der Gestaltung des öffentlichen Raums, die im Zug von Privatisierungs- und Strukturanpassungsprogrammen weiter an Bedeutung gewinnt. Die vielzitierte strikte Trennung von Kirche und Staat, also der ausgeprägte institutionelle Säkularismus der USA muß in diesem Kontext der relativen Schwäche des Staates und einer traditionell pluralistischen Kirchenlandschaft gesehen werden. Die öffentliche Prominenz von Religion in den USA steht nicht im Widerspruch dazu, sondern basiert auf einer den europäischen Säkularismusdiskursen entsprungenen Privatisierung des Religiösen. Sie fügt sich in einen ausgeprägten Korporatismus ein, der Partikularinteressen nicht verschleiert oder tabuisiert. Die schwach ausgeprägte staatliche Institutionalisierung öffentlicher Wohlfahrt korrespondiert wiederum mit einer meritokratischen, das ewige Heil an menschliche Leistung bindenden Ideologie, die im Kalvinismus ihre ideengeschichtlichen Wurzeln hat[19].

Mit afrikanischer Politik assoziiert man gemeinhin die Prinzipien einer Klientel- und Vetternwirtschaft, nicht die einer Meritokratie. Doch im Zug der Strukturan-

passungsprogramme der 1980er und 90er Jahre wurden protektionistische Mechanismen geschwächt. Die Ausbreitung eines Evangelikalismus, der Wohlstand und Erfolg auch jenseits familiärer und sozialer Beziehungen auf der Grundlage einer individuellen Gottesbeziehung verheißt, mag also auch im Zusammenhang mit einer schrittweisen Veränderung politischer und gesellschaftlicher Karrieremuster stehen. Der kalvinistische Protestantismus Neuenglands mit seiner Betonung individueller Freiheit, Autonomie und Selbstverantwortung ist auch in säkularen Diskursen als ideologische Stütze einer freien Marktwirtschaft wirkmächtig. In Afrika mag der Evangelikalismus, der diese Motive in besonderem Maß aufgreift, somit auch als Vehikel einer Ideologie fungieren, ohne die die neuen wirtschaftlichen und politischen Institutionen Afrikas kaum funktionieren können. Angesichts der Ungleichzeitigkeit gesellschaftlichen Wandels und des damit verbundenen Nebeneinanders unterschiedlicher Wertsysteme und Ordnungsstrukturen, bergen aber gerade die meritokratischen und polarisierenden Tendenzen des Evangelikalismus das Potential zu einer Entpolitisierung gesellschaftlicher Diskurse, zu autoritärer Fixierung und zu verschärften Konflikten mit anderen Glaubensgemeinschaften.

Religionskonflikte

Konflikte zwischen Religionsgemeinschaften werden vor dem Hintergrund des meritokratischen Paradigmenwechsels nicht immer gewaltsam, sondern vor allem auch in der wirtschaftlichen Sphäre, speziell im privaten Bildungs- und Wohlfahrtssektor ausgetragen. Ein wachsender Teil der privaten Schulen und Universitäten wird in Afrika inzwischen von evangelikalen Organisationen unterhalten[20]. Meist handelt es sich dabei um Polytechnika und Business Schools, von denen viele im Verbund mit amerikanischen Privatuniversitäten internationale Diplome vergeben. Im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit sind evangelikale Nichtregierungsorganisationen vermehrt auf dem Gebiet der Kleinkreditvergabe und der Förderung von Kleinunternehmen tätig. Damit liegen sie im Trend der internationalen Entwicklungspolitik, die ihren Schwerpunkt von der klassischen Infrastrukturförderung im Bereich der Armutsbekämpfung zunehmend auf Unternehmensförderung verlagert.

Auch islamische Organisationen mit stark missionarischem Profil versuchen hier Fuß zu fassen und gründen eigene Privatuniversitäten mit ähnlichem Lehrangebot. Solche Unternehmungen werden von orthodoxen Gruppierungen zwar abgelehnt, weil sie einem westlichen bzw. christlichen Missionsverständnis entspringen, doch begründen Vertreter islamischer Reformbewegungen ihre Aktivitäten damit, daß die zunehmende Präsenz christlicher Organisationen im Wohlfahrtssektor Muslime benachteilige und damit ein islamisches Alternativangebot notwendig mache[21]. Mit dem Begriff „Benachteiligung" ist nicht automatisch eine unmittelbare Diskri-

minierung auf Seiten der christlichen Hilfsorganisationen impliziert. Vielmehr werden Projekte nicht selten im Verbund mit lokalen Kirchengemeinden durchgeführt, und die christliche Bevölkerung wird somit zuerst erreicht; Gelder von christlichen Hilfsorganisationen werden von Muslimen auch gelegentlich als nicht neutral angesehen, wie dies auch umgekehrt bei Christen gegenüber islamischen Hilfsorganisationen der Fall sein kann.

Seit Einführung des Faith-Based and Community Initiatives Programs hat die öffentliche Zuwendung an religiöse Organisationen in den USA stetig zugenommen. Nach einem Bericht der US-Regierung stieg die Zahl der im Rahmen dieses Programms bewilligten Projekte zwischen 2002 und 2004 um 88 Prozent[22]. Evangelikale Organisationen verfügen außerdem über ein bemerkenswertes Reservoir an privaten Spendengeldern. Die amerikanische Hilfsorganisation World Vision beispielsweise konnte ihr Jahresbudget von 525 Millionen US-Dollar im Jahr 2001 auf 686 Millionen im Jahr 2003 aufstocken. Der Anteil privater Geld- und Sachspenden betrug dabei über 70 Prozent. Viele kleinere evangelikale Nichtregierungsorganisationen mit Jahresbudgets in Höhe von zehn bis 40 Millionen US-Dollars wie Evangelical World Relief, United Way Int., Blessings oder Salvation Army operieren sogar fast ausschließlich auf der Grundlage von Privatspenden, dabei mit durchwegs wachsenden Budgets[23].

Die Ausdehnung der evangelikalen Organisationen im Bereich der internationalen Entwicklungszusammenarbeit fällt mit einem nachlassenden finanziellen Engagement staatlicher und privater säkularer Organisationen zusammen – teils aufgrund finanzieller Engpässe, im Fall der europäischen Gebergemeinschaft aber auch aufgrund eines nachlassenden Interesses an der Region seit dem Ende des Kalten Krieges. Was islamische Nichtregierungsorganisationen betrifft, fehlen vergleichbare Statistiken. Doch haben auch islamische Missionsorganisationen nach Meinung des Historikers John Hunwick ihre Präsenz in Afrika ausgebaut. Ähnlich wie im Bereich der westlichen Entwicklungszusammenarbeit sind es weniger staatliche Entwicklungsgelder arabischer Länder oder islamischer Fonds und Banken, die seit Beginn der 1990er Jahre an Bedeutung gewinnen, als vielmehr Direktzuwendungen islamischer Privatorganisationen, meist in Form von Stipendien und durch den Aufbau privater Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen[24].

Unterschiedliche Rechtsauffassungen

Neben dem Wohlfahrtssektor stellt das Rechtswesen einen zweiten zentralen Bereich dar, in dem Rivalitäten zwischen christlichen und muslimischen Gruppierungen ausgetragen werden. In vielen afrikanischen Ländern begannen im Zug der Demokratisierungswelle seit Anfang der 90er Jahre Verfassungsänderungsprozesse zur Einrichtung von Mehrparteiensystemen. Diese Reformprozesse mündeten vieler-

orts in Auseinandersetzungen über Privilegien und Benachteiligungen einzelner Glaubensgemeinschaften. Exemplarisch sei hier die kenianische Verfassungsreform erwähnt: In Kenia wurde durch Verfassungsänderungen 1995 und 1997 schrittweise ein Mehrparteiensystem etabliert. Im Jahr 2001 kam es schließlich erstmals seit der Unabhängigkeit des Landes zu einem demokratischen Regierungswechsel. Die von der anglikanischen Kirche ins Leben gerufene interreligiöse Ufungamano-Initiative, an der neben der katholischen Kirche und verschiedenen protestantischen Kirchen auch islamische und hinduistische Religionsgemeinschaften partizipierten, war maßgeblich an der Durchsetzung der Reformen beteiligt. Der Initiative gehörten ab 1995 auf Wunsch des damaligen Präsidenten Daniel arap Moi auch Vertreter evangelikaler Kirchen an.

Nach wiederholten Versuchen, die Initiative durch Verfahrensbeschwerden und verspätete Nominierungen zu blockieren, spalteten sich die evangelikalen Kirchen 1997 ab und gründeten eine Gegeninitiative, die eine regierungsnahe Linie unter dem Banner von Patriotismus und Versöhnung propagierte. Seit dem Regierungswechsel konzentriert sich die Lobbyarbeit der evangelikalen Kirchen auf die Abschaffung der in der kenianischen Verfassung verankerten islamischen Khadi-Gerichte. Die in diesem Bereich maßgeblich aktive evangelikale Schirmorganisation Kenya Church wird unter anderem von der internationalen Rechtsanwaltslobby Advocates International unterstützt, die ihren Hauptsitz in den USA hat, aber fast weltweit in nationalen Zweigorganisationen als Evangelical Lawyers Fellowship vertreten ist[25]. Auch in Uganda haben Vertreter evangelikaler Kirchen eine Petition zur Abschaffung von Khadi-Gerichten vorgelegt.

In beiden Ländern wird der Vorstoß aber nicht mit Vorbehalten gegen den mit der Akkommodierung islamischen Rechts verbundenen Rechtspluralismus oder mit einer Ablehnung des islamischen Familienrechts als solchem begründet. Die Argumentation zielt vielmehr darauf ab, daß Muslime in beiden Ländern eine Minderheit bilden, die durch die gegenwärtige Rechtslage privilegiert werde. In beiden Ländern beschränkt sich die Autorität der Khadi-Gerichte auf das Familienrecht. Da der Islam Polygamie erlaubt, besteht ihre Aufgabe vor allem darin, Erbstreitigkeiten, Unterhalts- und Sorgerechtsfragen zu klären, die durch das kenianische oder ugandische Zivilrecht nicht abgedeckt wären. Gleichzeitig fordern evangelikale Vertreter aber auch Gesetzesänderungen, die das zivile Eherecht berühren, in Uganda etwa die Rücknahme eines Gesetzes, das Scheidungen vereinfachen soll, und die Ablehnung eines Gesetzesentwurfs, der gewisse Rechte für unverheiratete Paare vorsieht[26].

Einer ähnlichen Logik folgend schlugen Vertreter evangelikaler Kirchen vor, Kenia in der Präambel zur neuen Verfassung als christliche Nation auszuweisen, da über 80 Prozent der Bevölkerung Christen seien. Dieser Antrag scheiterte nicht zuletzt mangels Unterstützung der katholischen, anglikanischen und protestantischen Amtskirchen. Ende November 2005 wurde schließlich ein Verfassungsentwurf, der

Khadi-Gerichte weiterhin im Bereich des Familienrechts innerhalb der säkularen Gerichtsbarkeit vorsah, mit 58 Prozent der abgegebenen Stimmen abgelehnt. Sowohl evangelikale Kirchenleiter als auch Vertreter islamischer Gruppierungen, die für eine Ausweitung der Khadi-Gerichtsbarkeit eingetreten waren, feierten das Ergebnis der Volksabstimmung als Sieg in eigener Sache[27].

Die Fokussierung auf Mehrheitsverhältnisse prägt auch die öffentliche Debatte über die Einführung der Scharia im überwiegend muslimischen Norden Nigerias. Eine inhaltliche Auseinandersetzungen über die Scharia-Rechtsprechung findet vornehmlich in akademischen Kreisen statt. Bei der Mobilisierung der Glaubensgemeinschaften für oder gegen die Scharia dominiert die Mehrheitsfrage: Wer die Bevölkerungsmehrheit stellt, dem steht rechtmäßig die politische Macht und damit die Festlegung des Rechtssystems zu – die Minderheit hat sich diesem Diktat zu fügen oder den Bundesstaat zu verlassen. An die Stelle einer ideologischen Auseinandersetzung tritt das Bemühen um die Sicherung der Territorialhoheit. Im sogenannten Middle Belt Zentralnigerias, in dem es seit Ende der 1980er Jahre vermehrt zu gewaltsamen Ausschreitungen zwischen Christen und Muslimen kam, scheint das Zahlenspiel von besonderer Brisanz zu sein, da die Mehrheitsverhältnisse mancherorts nicht eindeutig sind.

Konfessionalisierung der Politik

Das Beispiel Nigeria zeigt aber auch die Komplexität der mit ethnischen, sozialen und wirtschaftlichen Spannungen durchwachsenen lokalen Religionskonflikte. Für die Ablösung eines ethnischen durch einen konfessionellen Korporatismus muß ein gewisses Maß an räumlicher und sozialer Trennung zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften vorliegen. Dafür sind vor allem historische Faktoren ausschlaggebend, etwa koloniale Missionskampagnen entlang territorial definierter ethnischer Gruppen und die Festlegung nationalstaatlicher Grenzen. Im Zug der kolonialen Mission entstanden an vielen Orten Konfessionsgruppen, die sich mit ethnischen Gruppen identifizieren ließen. Der Islam hingegen breitete sich in West- und Ostafrika lange vor der Christianisierung meist um ein politisches Machtzentrum herum aus und entfaltete über viele Missionskampagnen hinweg eine integrative Kraft, die durch Proselytisierung zur Schaffung größerer Sprach- und Volksgruppen wie den Hausa-Fulani in Nordnigeria oder den Swahili an der ostafrikanischen Küste führte. Durch die kolonialen Grenzziehungen wurden diese islamisierten Volksgruppen jedoch in ethnisch und religiös pluralistische Nationalstaaten integriert und damit auch der Logik eines ethnischen Korporatismus unterworfen.

Bei der Herstellung einer konfessionellen Territorialhoheit überwiegt die Idee einer Stammesreligion über die Idee der Universalreligion. Ein solches Religionsverständnis steht in krassem Widerspruch zum Selbstverständnis christlicher und

islamischer Missionsbewegungen, die auf die Überwindung ethnischer Fragmentierung abzielen. In der Auseinandersetzung mit lokalen Konkurrenzgruppen greift jedoch jener „tribale Reflex", der Territorien und Ressourcen als angestammten Besitz begreift. Hierbei spielt die Personalisierung von Macht eine zentrale Rolle, bei der die Fusion religiöser und politischer Bereiche besonders greifbar wird: Sowohl auf regionaler als auch nationaler Ebene erscheint der Gouverneur oder Präsident als Repräsentant seiner Religionsgemeinschaft.

Die Ethnisierung von Politik, bei der die Wahlentscheidung entsprechend der ethnischen Zugehörigkeit des Kandidaten fällt, wird im Zug der Demokratisierung vielerorts nicht durch ideologischen Wettbewerb, sondern durch eine Konfessionalisierung der Politik abgelöst. Sowohl Staatschefs als auch Lokalpolitiker greifen im Wahlkampf explizit auf die Unterstützung ihrer Religionsgemeinschaft zurück und vermarkten ihre konfessionelle Identität im Sinn eines politischen „Gütesiegels"[28]. Dabei rekurrieren sie auf typisch evangelikale Motive wie etwa die Geisttaufe als Zeichen göttlicher Erwählung und Sendung. Gewaltsame Auseinandersetzung zwischen einzelnen religiösen Gruppierungen im Vorfeld von Präsidentschaftswahlen oder Volksabstimmungen schließen sich mancherorts fast nahtlos an die im Umfeld von Wahlen aufflackernden ethnischen Unruhen der Vergangenheit an. Der Sieger betritt die politische Bühne als Erlöser, der sich mit den Besiegten versöhnt und dem unter seiner Führung vereinten Volk eine glorreiche Zukunft verheißt.

Was bleibt von den Szenarios?

Jenkins' eingangs erwähnte These einer Neuauflage mittelalterlicher Religionskriege läßt sich, bei aller Problematik solcher epochenübergreifenden Vergleiche, nicht völlig von der Hand weisen. Gegenwärtige Konflikte zwischen Religionsgemeinschaften in Afrika äußern sich nicht nur in Form wirtschaftlichen Wettbewerbs oder Rechtsstreitigkeiten, sondern führen auch zu gewaltsamen Auseinandersetzungen, die sich in sporadischen Drohgebärden, in lokal begrenzten gewaltsamen Übergriffen und Pogromen und schließlich in bürgerkriegsähnlichen Langzeitkonflikten manifestieren. Religionsgemeinschaften sind jedoch im Gegensatz zu Stammesgemeinschaften nicht lokal verankert, sondern Teil überregionaler Diskurse und Netzwerke. Sie agieren somit auch in einem globalen Kontext, der seinerseits durch asynchrone Wandlungsprozesse gekennzeichnet ist und in dem sich Pluralisierung und Liberalisierung ebenfalls in einem staatlich, politisch und rechtlich undifferenzierten Raum entfalten. Die sozialrekonstruktivistischen und polarisierenden Züge des Evangelikalismus gewinnen vor diesem Hintergrund der Unsicherheit und Zerrissenheit an Bedeutung, und nicht vor dem Hintergrund eines Konservatismus afrikanischer Gesellschaften, der sich im Sinn einer sozialen Rückständigkeit von der Progressivität des industrialisierten und technisierten Nordens her definieren ließe.

Anstelle einer Veränderung des Christentums im Zug seiner Südwanderung treten vielmehr die Wechselbeziehungen zwischen Nord und Süd in den Vordergrund. Sie vollziehen sich nicht auf der Grundlage der Andersartigkeit der einzelnen Gesellschaften, sondern aufgrund einer teilweisen Korrelation asynchroner Wandlungsprozesse. Wenn religiöse Diskurse in Nordamerika gegenüber säkularen ideologischen Diskursen an Prominenz gewinnen mögen, läßt sich der politische Rückgriff auf Religion im afrikanischen Kontext eher mit dem Bedeutungsverlust ethnischer Strukturen bei mangelnder Ausprägung ideologischer Diskurse erklären. Diese Verbundenheit lokaler und globaler Prozesse macht eine Konfrontation zwischen geographisch definierten Blöcken, wie sie noch bei Huntington anklingt, sehr unwahrscheinlich. Vielmehr eröffnet sie die Möglichkeit einer fortschreitenden Fragmentierung lokaler Gemeinschaften bei gleichzeitiger Integration in einen globalen Diskurs- und Wirtschaftsraum.

ANMERKUNGEN

[1] S. P. Huntington, Der Kampf der Kulturen (München 2002).

[2] Vgl. B. Grill, Die Mähdrescher Gottes, in: Die Zeit, 27.5.2004.

[3] In der deutschen Presse beispielsweise jüngst M. Bitala, Das Geschäft mit Gott, in: SZ, 19.8.2005; Th. Thielke, The Growing Continent of Christians, in: Der Spiegel, 14.4.2005; D. Johnson, Afrikas Verführer, in: taz Magazin, 29.5.2004.

[4] Ph. Jenkins, The Next Christendom: The Coming of Global Christianity (Oxford 2002).

[5] R. D. Kaplan, The Coming Anarchy, in: The Atlantic Monthly, 273 (1994) 2.

[6] Alle Zahlen sind dem auf den Statistiken der World Christian Encyclopaedia basierenden Lausannebericht des Center for the Study of Global Christianity entnommen: T. M. Johnson, P. F. Crossing u. B. J. Ryu, Looking Forward: An Overview of World Evangelization, 2005–2025, Gordon Conwell Theological Seminary, 2004, einzusehen unter www.globalchristianity.org

[7] W. Bühlmann, The Coming of the Third Church. An Analysis of the Present and Future of the Church (Slough 1976; dt.: Es kommt die dritte Kirche: Eine Analyse der kirchlichen Gegenwart und Zukunft).

[8] C. P. Wagner, The Third Wave?, in: Pastoral Renewal, Juli/August 1983.

[9] Der Begriff „Bibelfundamentalismus" ist an eine vom Bible Institute of Los Angeles zwischen 1912 und 1917 herausgegebene Schriftenreihe mit dem Titel „The Fundamentals: A Testimony to the Truth" angelehnt. In den darin gesammelten Aufsätzen wurden Gegenpositionen zur kritisch-historischen Bibelexegese formuliert. Mit dem Begriff „Bibelfundamentalismus" verbindet sich dementsprechend eine spezifische Lesart der Bibel, die auf den Moment des Widerspruchs ausgerichtet ist, gleichwohl einen stark „imperativischen" Charakter hat, und nicht, wie gelegentlich behauptet, eine allgemeine Wort- oder Schrifttreue; zum Aspekt der imperativischen Lesart vgl. V. Crapanzano, Serving the Word. Literalism in America from the Pulpit to the Bench (New York 2000).

[10] Vgl. Faith-Based and Community Initiatives Programs: www.whitehouse.gov/government/fbci/; State Department International Religious Freedom Report: www.state.gov/g/drl/rls/irf/

[11] Vgl. hierzu A. Campo-Flores u. H. Fineman, A Latin Power Surge, in: Newsweek, 30.5.2005. Zur Rolle von Konfession, Wahlverhalten und Wertedebatten vgl. z.B. T. Egan, State of the Union: The Evangelical Vote, 9.11.2004, BBC-online: www.news.bbc.co.uk/1/hi/programmes/3992067.stm; vgl. auch Editorial: Bush II, in: America, 15.9.2004.

[12] Vgl. Johnson u.a. (A. 6) 8.
[13] Vgl. D. Barrett, G. Kurian u. Todd M. Johnson, World Christian Encyclopaedia, vol. 2 (Oxford 2001).
[14] Vgl. E. Martey, African Theology: Inculturation and Liberation (Maryknoll 1993).
[15] Vgl. ausführlicher P. Gifford, African Christianity. Its Public Role (Bloomington 1998) 45f.
[16] So z.B. Renewal Christian Centre: R. Taylor, Making your Faith work (Solihull 2005); Christ Embassy: Ch. Oyakhilome, How to make your faith work (2005).
[17] Vgl. St. Brouwer, P. Gifford u. S. Rose, Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism (London 1996) 198ff.
[18] Vgl. hierzu ausführlicher K. Hofer, Towards a Political Theology of Evangelicalism, in: dies., Implications of a Global Religious Movements for Local Political Spheres (im Druck).
[19] Vgl. D. P. Franklin, American Political Culture and Constitutionalism, in: ders. u. M. J. Baun, Political Culture and Constitutionalism. A Comparative Approach (New York 1995) 45–49.
[20] Vgl. K. Hofer, The Role of Evangelical NGOs in International Development. A Comparative Case Study of Kenya and Uganda, in: Afrika Spectrum 3 (2003) 387–390. Zur wachsenden Bedeutung evangelikaler NGOs im afrikanischen Gesundheitssektor vgl. auch J. Hearn, The ‚Invisible' NGO: US Evangelical Mission in Kenya, in: Journal of Religion in Africa 32 (2002) 1.
[21] So etwa ein Vertreter der islamischen Reformgruppe Izala in Jos (Nigeria) in einem Interview mit der Autorin im Juni 2005.
[22] Vgl. White House Office of Faith-Based and Community Initiatives, Grants to Faith-Based Organizations, Fiscal Year 2004, 1.5.2005, einzusehen unter www.whitehouse.gov/government/fbci/final_report_2004.pdf
[23] Vgl. Private Voluntary Organizations Registry, USAID: www.pvo.net/usaid/
[24] Vgl. J. Hunwick, Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam, in: E. E. Rosander u. D. Westerlund, African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists (Athens OH 1997) 49f.
[25] Vgl. www.advocatesinternational.org/
[26] Vgl. hierzu die über das Portal www.advocatesinternational.org/ einsehbaren Länderseiten; zu den einzelnen Anträgen und Verfassungsentwürfen vgl. www.kenyaconstitution.org
[27] Vgl. D. Okwembah, Critical Issues that Floored Draft, in: Daily Nation, 24.11.2005.
[28] Exemplarisch sei hier auf die Biographie des nigerianischen Präsidenten O. Obasanjo, This Animal Called Man (Abeokuta 1999) verwiesen, in der er von einer Geisttaufe während seiner Inhaftierung als politischer Gefangener während der Abache Militärherrschaft berichtet. Als „born-again Christen" gelten auch der sambische Präsident Chiluba, der ehemalige kenianische Präsident Daniel arap Moi sowie die ehemals dem Marxismus nahestehenden Präsidenten Youweri Museveni (Uganda) und „Le Caméléon" Mathieu Kérékou (Benin).

Christian W. Troll SJ

Progressives Denken im zeitgenössischen Islam

Ein kritischer Überblick

Zu Beginn erscheint es sinnvoll, den Hintergrund aufzuzeigen und den weiteren Rahmen abzustecken, im dem das „progressive Denken" im zeitgenössischen Islam zu verorten ist. Die Bewegungen und Tendenzen, die die zeitgenössische islamische Welt prägen, kann man im Spannungsfeld der beiden Begriffe Authentizität und Modernität analysieren und beurteilen. Ein solcher Zugang betrachtet den heutigen Islam im Spannungsfeld zwischen der Authentizität in Leben und Lehre, wie sie ihm von seiner Vergangenheit her zukommt, und der Modernität, die ihn auf eine Gegenwart (und Zukunft) verweist, in der sich die Muslime nicht länger am Schalthebel der Macht befinden und deswegen die Entwicklung des Denkens nicht mehr kontrollieren können.

So anregend dieser Zugang auch sein mag, er hat den Nachteil, an der Oberfläche zu bleiben. Hier wird einer Authentizität, die muslimisch ist, eine Modernität gegenübergestellt, die rein von außen kommend auf den Islam stößt. Außerdem lädt dieser Zugang über die Frage der von außen bedrohten Identität dazu ein, entweder sich abzuschließen oder aber sozusagen „ins Exil" zu gehen. Beides lehnt die große Mehrheit der Muslime ab. Wenn es eine Debatte zwischen den verschiedenen Tendenzen geben soll, dann sollte und muß sie aus Elementen herausgeführt werden, die innerhalb des Islams angesiedelt sind, hinein in eine vertiefte Debatte, die aus dem Islam und seinen inhärenten Spannungen selbst erwächst. Deshalb scheint es angebracht, auf der Suche nach einem angemessenen Zugang das Begriffspaar Buchstabe – Geist aufzunehmen. Dies hat den Vorteil, daß die Analyse aus dem Innern des Islams kommt und dort verortet bleibt.

Drei Hauptrichtungen scheinen in der islamischen Welt lebendig zu sein. Auf dem Hintergrund eines *kulturellen* Islams (man könnte ihn mit Vorbehalten auch *traditionellen* Islam nennen) existiert ein *islamistischer* Islam, d.h. ein Islam des Buchstabens. Ferner gibt es einen Islam im Prozeß der Neuinterpretation: ein *Islam nach dem Geist des Buchstabens.*

Dieser „Islam gemäß dem Geist" steht heute nicht im Vordergrund der sozialpolitischen und sozialreligiösen Szene, jedenfalls nicht so, wie die Bewegungen der islamistischen Richtung. Aber seine Bemühungen sind unübersehbar und treffen sich nicht selten mit den Zielen und Auffassungen der breiten Bevölkerung. Sicher läßt dieser Islam gemäß dem Geist allzuviel noch ungesagt und manches gar bewußt

vage, auch aus Furcht vor den aggressiven Beschuldigungen seitens der Islamisten sowie auch seitens der undemokratischen Potentaten, die den kulturellen oder traditionellen Islam benützen, um den Status quo zu konservieren. Aber dieser Islam gemäß dem Geist könnte schließlich doch die Zukunft in sich tragen. Denn er stellt sich flexibel den Herausforderungen der Moderne, ohne die Kontinuität mit zumindest manchen Islamverständnissen der Vergangenheit zu leugnen.

Überall befinden sich Muslime heute in einer internen Debatte des Islams über den Islam. Gefangen zwischen den traditionellen Praktiken und Ideen des kulturellen Islams einerseits und den Einwirkungen und Verlockungen des islamistischen Islams oder des Islams der Neuinterpretation andererseits kommt der gläubige und gebildete Muslim nicht darum herum, sich zu fragen, wie er sich den Islam seiner Kinder wünscht. Auch befinden sich immer mehr Muslime im Übergang zu einer kritischen Religion, d.h. zu einer immer weniger vom umgebenden Milieu bestimmten und stattdessen persönlich zu bejahenden und zu verantwortenden Religion.

Ziel und Abgrenzung: Begriffliche Präzisierungen

Innerhalb des Islams der Neuinterpretation gibt es also unübersehbar das eben angedeutete Phänomen eines *neuen* islamischen Denkens. Worin aber besteht diese Neuheit? Es geht um ein zeitgenössisches muslimisches Denken, das alle Manifestationen dessen, was wir mit Islam und islamisch bezeichnen, als dem Wandel unterworfen, als sich verändernde und sich entwickelnde Realität betrachtet. Es geht nicht um ein Denken, das der Fortschrittsideologie verhaftet ist. Vielmehr rechnet dieses Denken durchaus auch mit der Möglichkeit der Regression, mit der Vorläufigkeit und mit möglichen Irrtümern, gerade auch was das eigene Denken angeht. Von daher sieht es die Notwendigkeit steter Selbstkritik und fordert dazu auf.

Des weiteren zielt das neue Denken auf eine Dekonstruktion im Sinn des Ziels, es dem Muslim und jedem ehrlichen Menschen zu ermöglichen, „fern von jeglicher ideologischer Manipulation an die Wahrheit der Botschaft des Islams heranzugehen, um sie sich, aus einem vertieften Wissen um Gründe und Hintergründe heraus, besser anzueignen" (Benzine, 2004, 13).

Allerdings blicken die progressiven Denker auf die „Modernität" in anderer Weise als die früheren Reformer (des ausgehenden 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts) und unterscheiden sich dadurch von ihnen in signifikanter Weise. Sie begnügen sich nicht damit, den Verstand einfach als universales und selbstverständliches Kriterium einzusetzen; sie betrachten den Verstand vielmehr als eine Fähigkeit, die sozial konstruiert ist und damit als eine Fähigkeit, die innerhalb von vielfältiger Praxis und verschiedenen theoretischen Diskursen existiert. Für sie gilt:

„Im Herzen der Modernität lebt die Idee des Individuums, das frei agiert, frei erkennt, dessen Experimente in die Geheimnisse der Natur eindringen können und dessen Bemühungen zusammen mit anderen beitragen können zur Herausbildung einer neuen und besseren Welt" (ebd. 17).

Anders gesagt: Die neuen, progressiven Denker sehen die Modernität kritisch und in der Haltung eines ausgeprägten individuellen Freiheitsbewußtseins. Nasr Hamid Abu Zayd schreibt in „Al-Ahram" 2002:

„Wir benötigen die freie Erforschung unseres religiösen Erbes. Dies ist die erste Bedingung für eine religiöse Erneuerung. Wir müssen das Embargo über das freie Denken aufheben. Der Bereich der Erneuerung sollte unbegrenzt sein. Es gibt keinen Raum für ‚abgesicherte (sakrosankte, von der kritischen Forschung ausgenommene) sichere Zufluchtsorte der islamischen Lehre' (*safe doctrinal havens*). Solche Zufluchtsorte begrenzen den Prozeß der Erneuerung. Sie stellen eine Zensur dar, und diese hat keinen Platz in der Geschichte des islamischen Denkens" (Abu Zayd, 2002).

Solch ein Appell beinhaltet die Forderung nach Freiheit allgemein und nach einer Gesellschaftsordnung, die solches freies Denken ermöglicht und nicht gewaltsam unterdrückt. Sie impliziert auch den kaum unterdrückten Vorwurf an die Herrschenden, daß sie die Religion immer wieder für ihre politischen Ziele instrumentalisieren – in dieser Hinsicht durchaus den islamischen Fundamentalisten vergleichbar.

Die offene, wissenschaftliche Kritik des „religiösen Phänomens" und des „religiösen Diskurses" ist neu für die muslimischen Gesellschaften. Deshalb werden Vertreter des neuen Denkens immer wieder als „Apostaten" gebrandmarkt. Sie und ihre Aussagen sind unangenehm für das Establishment, denn sie befassen sich neben spezifisch theologischen Fragen stets auch mit den aktuellen Problemen, die es mit den Beziehungen zwischen der islamischen Religion und dem Staat zu tun haben, mit dem Zusammenwirken von Scharia und dem positiven Recht der modernen Staaten (besonders mit den Menschenrechten und der Emanzipation der Frau) und dann natürlich mit ganz konkreten sozialen Fragen wie der islamischen Sicht der Beziehung zwischen Glauben und sozialer Gerechtigkeit, oder der Frage, ob dem Islam ein ihm eigenes, fest definiertes Sozialsystem oder politisches System zugehöre.

Allerdings wäre es ein grobes Mißverständnis, dem von den Gegnern dieses Denkens immer wieder vorgebrachten Vorwurf zuzustimmen, das neue Denken richte sich unkritisch nach westlichen Kriterien und sei dem Westen und seinem Wertesystem blind und unkritisch verfallen. Modernität heißt für dieses Denken nicht „westliche Moderne". Vielmehr definiert es Modernität sozusagen als das kritische Licht, das die modernen Erkenntnisse entwickelt haben. Somit befürworten die Protagonisten des progressiven Denkens beim Studium des Islams und der Interpretation der Texte die uneingeschränkte und gleichzeitig kritische Berücksichtigung der modernen Sozialwissenschaften (der Linguistik, der Semiotik, der vergleichenden Religionswissenschaften und nicht zuletzt der Soziologie).

Die Vertreter des progressiven Denkens bilden keine Schule, sie arbeiten nicht alle über die gleichen Fragen. Jedoch können wir mit Rachid Benzine sagen:

„Es verbindet sie, daß sie auf der Suche nach unabhängiger Erkenntnis den Koran, die islamische Tradition und den Islam allgemein studieren wollen, wobei sie die Anforderungen universitär-akademischer Arbeit respektieren und die exakten Methoden der wissenschaftlichen Arbeit zu Hilfe nehmen" (Benzine, 2004, 8).

Von den vielen Vertretern dieses Denkens seien hier beispielsweise erwähnt: Mohamed Arkoun (Algerien/Frankreich), Leila Babès (Algerien/Frankreich), Abdul Karim Soroush (Iran), Nasr Hamid Abu Zaid (Ägypten/Niederlande), Abdou Filali-Ansary (Marokko), Abdelmajid Charfi (Tunesien), Farid Esack (Südafrika/USA), Ebrahim Moosa (USA), Asghar Ali Engineer (Indien), Abdullahi an-Naim (Sudan/USA), Amina Wadud (USA), Fatima Mernissi (Marokko), Khaled Abou El Fadl (USA), Nurcholish Madjid (Indonesien), Farish Noor (Malaysia) und Ömer Özsoy (Türkei).

Das nähere historische Umfeld des progressiven Denkens

„Tajdīd" (Erneuerung) und „nahda" (kulturelles Erwachen, Renaissance) des islamischen Denkens entstanden seit Ende des 18. Jahrhunderts in einer Zeit politischer und kolonialer Abhängigkeit der muslimischen Bevölkerungen vom Westen. Inzwischen hat sich politische Befreiung ereignet, und die Muslime haben auch die Erfahrung der Diktatur und Korruption in den eigenen muslimischen Mehrheitsgesellschaften gemacht. Freilich hat sich die Abhängigkeit dieser Gesellschaften vom Westen nicht aufgelöst, sondern nur neue Formen angenommen. Außerdem lebt ein steigender Prozentsatz der Muslime als Minderheiten in Staaten mit nichtmuslimischen Mehrheiten.

Wie die Islamisten so sind auch die Vertreter des progressiven Denkens bis zu einem gewissen Grad Produkt der Demokratisierung und Verallgemeinerung der universitären Bildung. Ein paar professionelle Theologen mögen unter ihnen sein, es sind aber wenige. Jedenfalls sind unter ihnen relativ mehr geisteswissenschaftlich ausgerichtete Personen zu finden als unter den Islamisten, bei denen bekanntermaßen naturwissenschaftlich und technisch ausgebildete Personen überwiegen. Die progressiven Denker sind überzeugt, daß man sich nicht damit begnügen kann, die muslimischen Gesellschaften auf dem Gebiet der Naturwissenschaften und der Technik zu modernisieren, ohne auch zugleich das Korpus der traditionellen religiösen Interpretationen zu berühren.

Fazlur Rahman, dem das hier analysierte neue Denken entscheidende Impulse verdankt, schrieb 1979 im Epilog zur zweiten, erweiterten Auflage seines Werks „Islam":

„Im Augenblick ist der islamische Intellektualismus praktisch tot, und die muslimische Welt stellt das nicht gerade einladende Spektakel einer enormen intellektuellen Wüste dar, in deren wilden Tiefen sich keinerlei Gedanken regt, dessen tödliches Schweigen jedoch zuweilen dem Aufzucken eines Flügelflatterns gleichen mag. Dies ist die Gemeinschaft, für deren junge Generation Muhammad Iqbal vor ungefähr vier Jahrzehnten (Anfang der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts) flehentlich betete: ‚Möge Gott Euren Geist in einen (neuen) Sturm führen, denn es gibt kaum eine Regung in den Wassern Eures Meeres!'"

Rahman fuhr dann fort:

„Warum war das halbe Jahrhundert seit Iqbals Tod so steril? Eine Antwort mag die sein: die muslimische Welt war in den letzten 50 Jahren ganz von Befreiungskämpfen gegen den westlichen Kolonialismus und, danach, von Wiederaufbauprogrammen in Beschlag genommen. Allerdings ist auch wahr: wenn Menschen unter enormem Druck durch Herausforderungen stehen, dann erreicht ihre Kreativität ungewöhnliche Höhen. Was wäre das für ein Wiederaufbau, in dem intellektuelle Rekonstruktion und geistliche Regeneration nur eine geringe oder gar keine Rolle spielen?" (Rahman, 1979, 263–264).

Der enorme Druck durch neue Herausforderungen hat zusammen mit der neuerlichen Akzeleration des Säkularisationsprozesses in muslimischen Milieus, Gesellschaften und Staaten Ausmaße erreicht, die das progressive Denken allenthalben beflügelten. Dabei haben bei manchen auch die Erfahrung mit islamistischen Regimen wie das der Mullahs im Iran und das der Taliban in Afghanistan sowie das Erleben des Kampfes islamistischer Bewegungen gegen diktatorische Regime und ihre Verteidigung des Status quo eine Rolle gespielt.

Praktisch alle progressiven Denker sind engagiert, den Platz der Religion in einer sich trotz allen gegenteiligen Anscheins immer weiter säkularisierenden Welt zu bedenken. Denn die Säkularisierung hat die islamische Welt mehr oder weniger plötzlich, sozusagen über Nacht erfaßt, ohne daß ein innerer Reifungsprozeß sie darauf vorbereitet hätte. Dieser Prozeß stellt muslimische Denker unmittelbar vor die Frage: Wie soll Religion, d.h. also eine Realität, die als unveränderlich betrachtet wird, mit dem Wandel versöhnt werden?

Abdolkarim Soroush (geb. 1945) hat sich dieser Frage seit geraumer Zeit und radikal gestellt. Seine Antwort lautet: Alle Wissenschaften und alle Bereiche des Wissens befinden sich in einem Zustand der ständigen Transformation. Die Veränderungen in einem Bereich der Wissenschaft führen notwendigerweise zu Modifikationen in anderen Domänen, einschließlich der islamischen Jurisprudenz („fiqh"). Schrittweise hat Soroush eine „Theorie der Extension und der Kontraktion des religiösen Wissens" entwickelt. Er ist aufgrund dieser Theorie zu der Überzeugung gekommen, daß sich der Rahmen der Entwicklung der islamischen Rechtswissenschaft ständig ausdehnen muß, wobei diese gleichzeitig die Entwicklungen zu berücksichtigen hat, die in anderen Sphären des Religiösen stattgefunden haben (vgl. Soroush, 2002).

Nach der Überzeugung der progressiven Denker wird nur eine vorurteilslose, frische Lektüre der fundamentalen Texte des Islams in der Lage sein, die Kernwerte des Islams mit den Anforderungen der Moderne in ihren verschiedenen Varianten in Einklang zu bringen. Nur eine so verstandene Neuinterpretation wird die Öffnung der Jurisprudenz erlauben, nur sie wird die geistlich und intellektuell kohärente und überzeugte Adhäsion des politischen Denkens des Islams an die Demokratie und die Menschenrechte möglich machen und schließlich die Realisierung der Geschlechtergerechtigkeit herbeiführen, und dies alles mit einem guten Gewissen gegenüber Koran und Sunna, in kritischer Auseinandersetzung mit dem kritischen Denken der Moderne.

Die fundamentale Herausforderung: eine hermeneutische Lektüre des Korans

Die progressiven Denker des zeitgenössischen Islams bzw. die „neuen Denker" erinnern immer wieder daran, daß der Koran ein offenes Buch für alle Menschen sei – für Muslime ebenso wie für Nichtmuslime. Der Koran wende sich an alle Menschen, und gerade das Hören und Lesen dieses Buchs solle ja die Menschen herausfordern und zum Glauben bekehren. Außerdem: Sofern der Koran gerade auch heute, wie Mohamed Arkoun betont, von vielen „Millionen von Gläubigen angerufen wird, um ihr Verhalten zu legitimieren, ihre Kämpfe zu stützen, ihre Aspirationen zu begründen, ihre Hoffnungen zu nähren, ihre Glaubensüberzeugungen zu stärken, um kollektive Identitäten zu bejahen angesichts der Mächte der Vereinheitlichung der industriellen Zivilisation" (Arkoun, 1982, 1), sei ein Verstehen eines beträchtlichen Teils unserer Welt auf ein adäquates Verstehen des Korans angewiesen. Der Koran bleibe eines der Bücher, die das Gedächtnis und die Welt der Imagination der Menschheit begründen.

Die progressiven Denker nehmen nun bewußt die Fragen auf, die sich für den Koran aus den zeitgenössischen Einsichten und wissenschaftlichen Diskursen ergeben. Wie kann man überhaupt, fragen sich einige von ihnen, Zugang zu einem so komplexen Text haben, einem Text, der eine Vorstellungswelt und ein Empfinden bezeugt, das von dem unseren in mancher Hinsicht so radikal verschieden ist? Sie antworten auf diese Herausforderung, indem sie die historisch-kritische Methode anwenden, die ja zum Ziel hat, die zeitliche Distanz zwischen dem heutigen Hörer und Leser und dem Text aus dem siebten Jahrhundert zu überbrücken. Die historisch-kritische Methode versucht, den Text in den Kontext seiner Entstehung zu stellen. Sie sieht den Koran als einen Teil der Geschichte. Er sei ein Wort Gottes, das aber mit Geschichtlichkeit behaftet sei, der Geschichtlichkeit seiner, wie Rachid Benzine es formuliert, „Inkarnation" in der Texthaftigkeit (d. h. der Beschaffenheit und Struktur eines Textes). Diese Texthaftigkeit nimmt dann die Gestalt einer netzartigen Verbindung („maillage") des Diskurses an (der sich ja aus Worten, Aus-

sagen, Orakeln zusammensetzt, die sozusagen in das Herz und auf die Zunge des Propheten herabgekommen sind), dann die Form einer Schrift, die schließlich Buch wurde (vgl. Benzine, 2004, 278).

So gesehen hat Gott also sein Wort gleichsam in eine menschliche Sprache und in eine Kultur hineingegeben. Die Menschen haben dann „das Wort" gesammelt und in einem Band gebundener Blätter vereint: dem „mushaf", der bekanntlich das Ergebnis einer kollektiven Bemühung darstellt. Der Koran spricht also nach dieser neuen Sicht durchaus von ewigen Wahrheiten, aber er vermittelt sie in den Formen einer partikulären und nicht universalisierbaren Kultur, der Kultur der Araber des Hidschas des siebten und achten Jahrhunderts.

Andere wollen verstehen, wie der Text funktioniert, wie er „spricht". Denn dieser Diskurs Gottes in „menschlicher Sprache" präsentiert sich wie ein Korpus von Texten: ein Korpus von Wörtern und Sätzen, die durch eine rhetorische Form zusammengewoben sind und zusammengehalten werden. So ist der Koran gleichzeitig ein literarisches Meisterwerk, ein ethischer und symbolischer Diskurs, ein historischer Bericht, aber ebensosehr auch ein Diskurs von Parabeln, Fabeln und manchmal, wenn auch relativ weniger ausgedehnt, ein Rechtskodex. Folglich kommen im Koran verschiedene literarische Formen ins Spiel, je nachdem, was er zu sagen hat.

Heute gehört zu einem adäquaten Lesen und Verstehen des Korans auch die Anwendung der Gesetze der Linguistik und Literaturwissenschaft. Darauf konzentriert sich eine Reihe von neuen Denkern, ganz besonders der heute in Leiden lehrende ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zayd (geb. 1943). Unter den literarischen Methoden erlauben es die rhetorischen und narrativen Analysen dem Gläubigen, gestützt auf den Text in seiner definitiven Version, dem Koran die nötige Aktualisierung im Leben zu geben. Die literarischen Formen des Korans sind wichtig, denn sie geben Auskunft, wie der vorliegende Text im Kontext seines Erscheinens „benützt" worden ist, welche Funktionen er erfüllt hat. Während hier eine Funktion des Lehrens dominiert, zeigt sich dort eine Funktion des Kultes. An wieder einer anderen Stelle macht sich „nur" das „köstliche" Wort Gottes hörbar. An den Stilen läßt sich herausfinden, auf welche besonderen Bedürfnisse des Augenblicks diese oder jene Textstelle antworten wollte.

Allerdings: Ob es sich nun um den Koran oder um einen anderen Text handelt, zum Verständnis eines Textes hilft nicht nur die Kenntnis des „Anlasses", d.h. dessen, was wir um den Text herum finden (Anthropologie, Archäologie, Inschriftenkunde, politische, soziale und kulturelle Geschichte der den Text umgebenden Umwelt), noch die Kenntnis seiner literarischen Struktur (sein Vokabular, seine Grammatik, seine Stile, seine Verbindung zu den dem Text vorhergehenden und umgebenden Sprachen). Das Lesen und Verstehen eines Textes darf auch nicht reduziert werden auf das Wissen von der Geschichte der Formung des Textes. Der Sinn des Textes erschließt sich vielmehr erst aus einem Zusammen von all dem Ge-

nannten, von dem was wir um den Text herum, im Text und in der Lektüre – und damit im Leser des Textes – finden. Denn wenn es auch wahr ist, daß ein nicht gelesener Text genauso existiert wie ein gelesener, so ist es doch die Lektüre bzw. das Hören eines Textes, die das Leben des Textes ausmacht.

So bringen die hermeneutischen Studien den polysemantischen Charakter des Korans an den Tag, weil der Akt des Lesens selbst sozusagen der Produzent des Wissens und der Bedeutung ist. Die Lektüre bzw. das Hören ist in der Tat zunächst und vor allem die Aktivität des Lesers bzw. des Hörers. Es gibt keine Lektüre/kein Hören ohne Leser/Hörer. Der Sinn eines Textes befindet sich zunächst beim Hörer/Leser. Einen Text zu demontieren, um zu sehen, wie er funktioniert ist von faszinierendem Interesse. Freilich genügt solche „Mechanik" nicht, um zum Sinn des Textes vorzustoßen. Ein Text erhellt für den Hörer oder Leser eigentlich erst dann, wenn er sich mit wenigstens einem Teil oder Aspekt von dem trifft, was der Hörer/Leser selber lebt, erfährt. Der Hörer/Leser ist derjenige, der im Gewebe des Textes allmählich die Wege entdeckt, die ihm Geschmack am Text vermitteln.

Aus dem Gesagten erhellt: Es gibt kein Herangehen an den Koran – wie an jeglichen vergleichbaren anderen Text –, es sei denn durch die Brille einer partikulären Kultur, der eigenen Kultur des Lesers/Hörers. Das Verstehen, auch das beste, bleibt immer an den unvollkommenen Charakter der Lektüre gebunden, an die Voreingenommenheit (Parteilichkeit), die jedem Leser anhaftet. Jede Lektüre ist eine „re-lecture", d.h. eine Lektüre in Situation, eine kontextuelle Lektüre. So gesehen gibt es keine Methoden, die es erlauben würden, aus einem gegebenen Text einen einzigen, den „objektiven" Sinn des Textes herauszuziehen. Der Koran kann nicht auf eine einzige Perspektive der Lektüre reduziert werden. Es gibt keine Lektüre, die die einzig wahre für alle Zeiten wäre.

Wie spricht Gott? – Wer spricht für Gott?

1. *Historisch-kritische Methode und religiöser Glaube.* Für das progressive muslimische Denken stehen wissenschaftliches Studium und literarische Analyse nicht im Gegensatz zu einem gläubigen, religiösen Herangehen an den Koran. Vielmehr – so sagen die betreffenden Muslime selbst – vervollkommne und bereichere die wissenschaftliche Analyse diese und gebe ihnen eine intellektuell gesicherte Grundlage. Die wissenschaftlich erforschte Information über die Texte stellt in sich selbst nicht ein adäquates religiöses Erfassen des offenbarten Wortes dar. Sie möchte und kann jedoch dazu beitragen, daß die Sinnspitze und damit die wahre religiöse Bedeutung des Textes für heute erfaßt und ihr das adäquate Gewicht im Gesamt der offenbarten Botschaft zugemessen wird.

Indem die progressiven Denker die symbolische und mythische Dimension im koranischen Diskurs herausstellen, unterstreichen sie, wie sehr der Koran eine

ewige Wahrheit darstellt. Es gibt keine religiöse Kultur ohne Mythos. Die mythische Geschichte symbolisiert, was wir jetzt sind und woraufhin wir uns bewegen. Der Koran ist deshalb von bleibender Bedeutung, weil er Geschichten erzählt, die dem Gläubigen seine eigene Geschichte erzählen. Nicht alle Ereignisse, von denen der Koran berichtet, haben, in sich genommen, eine Bedeutung, die die Zeit, in der sie stattfinden, übersteigt. Aber die vom Koran erzählten Ereignisse können immer wieder auf das individuelle und kollektive Leben heute und morgen bezogen werden.

2. *Die neue kritische Methodologie und ihre Bedeutung für eine genuine Spiritualität.* Wenn wir hier über eine adäquate, neue Methodologie der Koranauslegung sprechen, dann hat dies nicht nur Bedeutung für den epistemologischen und damit intellektuellen Aspekt, sondern wir berühren damit auch den Stellenwert des Glaubens und der Frömmigkeit in islamischer Religionswissenschaft bzw. im muslimischen religiösen Denken. Es gibt in der Tat eine Art von Einstellung und einer daraus folgenden exegetischen Methode, die das Verstehen des koranischen Textes als solchen nicht nur dem Hadith, sondern praktisch sogar der Deduktion der juristischen und dogmatischen Kodifikationen unterordnet und die so den Gläubigen dazu führt, sich in seinem Verhältnis zum Text auf das strikt Nützliche zu begrenzen. In diesem Fall geht die Beziehung zum Koran nicht über ein Anwenden des Textes für die juridischen und dogmatischen Notwendigkeiten, die es zu befriedigen gilt, hinaus. Das Gefährlichste daran ist, daß diese Art der Beziehung zum Koran eine gewissermaßen rein auf Nutzen ausgerichtete Einstellung gegenüber dem Koran schafft. Diese Mentalität führt beim Muslim zu einem „engen" Glauben. Ein solcher Muslim sieht in seiner Beziehung zum Koran nur den utilitaristischen und oberflächlichen Aspekt.

Die Besonderheit eines Glaubens, der in der Matrix dieser Mentalität und Methodologie geformt wird, ist, daß er sich auf einem Gefühl des Unangefochtenseins und der Wiederholung begründet, mit anderen Worten, daß er unberührt bleibt vom inneren Hin und Her des Gläubigen, von seinen Fragen und Zweifeln und auch von dem Verlangen nach einem persönlichen, geistlichen Weg. Hier macht die Dynamik des Glaubens Halt bei den primären und oberflächlichen Notwendigkeiten und betrachtet den Rest als Versuchungen, die es besser zu unterdrücken gilt. In dieser Sicht konzentriert sich der Glaube auf das, was gesichert ist und auf die Ruhe der Wiederholung des schon Vorgegebenen. Im Fall einer Krise führt dies zu zwei Konsequenzen: Indifferenz oder Gewalt. Indifferenz bei dem, den die Schwäche seiner Überzeugungen unfähig zu jeder echten und persönlich verantworteten Anstrengung gemacht hat. Gewalt stellt sich bei dem ein, der sich einbildet, daß der Höhepunkt der Frömmigkeit in der sturen Entschlossenheit besteht, die wortwörtliche Bedeutung der Vorschriften und die Form der etablierten Bindungen zu verteidigen – welche konkrete Form dieses Unterfangen der Sicherung und Verteidigung auch immer annehmen mag.

Die exegetische Methode, die sich aus der anderen Sicht ergibt, geht kritisch und historisch vor und kann so dem offenbarten Text die Vitalität seiner Sprache, seiner Symbole und damit seiner geistlichen und geistigen Kraft zurückgeben. Wahrscheinlich eröffnet sich dann ein Raum für einen anderen Glaubensstil, gegründet auf eine Gewißheit, die offen gegenüber den Fragen und Infragestellungen bleibt, stolz auf die Breite der Sendung des Korans, sich bewußt, daß diese Weite dem Gläubigen nur einen Zuwachs an Demut und Öffnung gegenüber dem anderen, wer immer er sei und wie immer er sich definiert, vermitteln kann.

Diese Sicht und Methode der Exegese ist in der modernen Epoche aufgrund von allmählichen Evolutionen im islamischen Denken zum Vorschein gekommen. Sie ist von den Human- und Sozialwissenschaften beeinflußt, von den Fragen her, die diese stellen und von den Veränderungen, die sie anstoßen. Sie weist auf schöpferische Kräfte hin, die ein zeitgenössischer marokkanischer Sufi in die folgenden wenigen Worte gefaßt hat: „Was den Text angeht hat die fortschreitende Offenbarung des Korans *(tanjīm)* in der Tat ihr Ziel erreicht. Dies gilt jedoch nicht im Hinblick auf ihren Sinngehalt" (Ennaifer, 1998, 105).

3. *„Wer spricht für Gott?" – Die Frage nach Konsens und Lehrautorität.* Vor etwa drei Jahren, bei einem vom Erzbischof von Canterbury im Lambeth Palace in London organisierten Gespräch von muslimischen und christlichen Denkern zum Thema „Brücken bauen" vertrat Prinz El Hassan Bin Talal von Jordanien öffentlich folgende Auffassung: Sollte der sunnitische Islam in den nächsten Jahren keine Wege und Mittel finden, über wichtige Grundfragen des Glaubens und der Glaubenspraxis (d.h. also der Scharia) mit einer Stimme zu sprechen, dann hat er kaum eine Chance, auf Dauer als Religion in der modernen Welt zu überleben.

Wie dem auch sein mag, zwei Fragen – ausgesprochen oder nicht – begleiten progressives Denken im zeitgenössischen Islam ständig. Die erste Frage lautet: „Wie spricht Gott?" und die zweite: „Wer spricht für Gott?" Die Stimmen, die in diesem Beitrag, mehr oder weniger willkürlich ausgewählt, zu Wort gekommen sind, haben sich, abgesehen von Abou El Fadl, primär mit Aspekten der ersten Frage befaßt. Die dargestellten Voten progressiven islamischen Denkens werfen jedoch heute unausweichlicher als je zuvor gerade auch die zweite Frage auf: „Wer spricht für Gott?" Denn sobald die noch relativ eindeutig bestimmte Basis des Korans in seiner buchstäblichen Deutung bzw. in der Deutung, die ihm in den ersten zwei Jahrhunderten zuteil wurde, nicht mehr als sakral unantastbar und als verbindlich betrachtet und in Richtung auf eine wie immer geartete oder gerechtfertigte persönliche Deutung vom Geist seines Buchstabens her verlassen wird, stellt sich unumgänglich die Frage nach der Legitimation für solche neue, ja kontinuierlich neue Auslegung. Gleichzeitig erhebt sich unüberhörbar die Frage nach dem Maßstab und den Kriterien für ein wahres Verstehen des Korans und damit der Offenbarung Gottes in unserer Zeit.

Ferner stellt sich vom Islam als gesellschaftlichem und politischem Phänomen her die alte und stets neue Frage nach dem Konsens („idschmā'"): Gibt es eine theolo-

gisch begründete Lehre von der islamischen Gemeinschaft, eine theologische Ummatologie sozusagen, und welche Rolle spielt sie und in welcher konkreten Weise ist sie berufen, diese zu spielen, wenn es darum geht, Gottes offenbarten Willen in Fragen des Glaubens und der Ethik in unseren Tagen auszumachen und eventuell mit Autorität zu vertreten? Schließlich: Ist es nicht so, daß sich diejenigen, die die klassischen Ideen über die Autorität des Propheten bzw. des von ihm vermittelten göttlichen Wortes verteidigen und diejenigen, die sie radikal in Frage stellen, letztlich um das Recht streiten, die Autorität des Propheten bzw. der vom Propheten vermittelten offenbarten Texte zu beanspruchen? Oder liege ich, ein bloßer Beobachter der zeitgenössischen innerislamischen Diskussionen, mit diesen Fragen daneben?

LITERATUR

A. Abderrazik, L'islam et les fondements du pouvoir. Nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary (Paris 1994); K. Abou el Fadl, Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women (Oxford 2003); N. H. Abu Zayd, Islam u. Politik. Kritik des religiösen Diskurses (Frankfurt 1996); ders., Heaven which way?, in: Al-Ahram Weekly 603 (2002); ders., Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics, in: Islamochristiana 30 (Rom 2004) 25–45; M. S. Al-Ashmawy, L'islamisme contre l'islam (Paris 1989); M. Arkoun, Lectures du Coran (Paris 1982); L. Babès, Le voile démystifié (Paris 2004); R. Benzine, Les nouveaux penseurs de l'islam (Paris 2004); D. W. Brown, Rethinking tradition in modern islamic thought (Cambridge 1996); A. Charfi, L'islam entre le message et l'histoire (Paris 2004); M. Chebel, Manifeste pour un islam des Lumières (Paris 2004); K. Cragg, Counsels in Contemporary Islam (Edinburgh 1965); H. Ennaifer, Les Commentaires Coraniques Contemporains. Analyse de leur methodologie (Roma 1998); F. Esack, Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression (Oxford 1997); A. Filali-Ansary, Réformer l'islam. Une introduction aux débats contemporains (Paris 2003); A. A. A. Fyzee, A Modern Approach to Islam (Delhi 1981); A. Karamustafa, Islam: A civilizational project in progress, in: Safi (Oxford 2003) 98–110; F. Körner, Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology (Würzburg 2005); Liberal Islam. A Sourcebook, hg. v. Ch. Kurzman (New York 1998); A. M. Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, hg. v. M. Saeed Sheikh (Lahore 1986); E. Moosa, The debts and burdens of critical Islam, in: Safi (Oxford 2003) 111–127; A. A. AN-NA'IM, Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law (Syracuse 1996); F. Noor, New Voices of Islam (Leiden 2002); Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApSt 115, Bonn 1993); F. Rahman, Islam (Chicago ²1979); Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism, hg. v. O. Safi (Oxford 2003); A. Soroush, Reason, Freedom & Democracy in Islam, hg. v. M. Sadri u. A. Sadri (Oxford 2000); ders., The Responsibilities of the Muslim Intellectual in the 21st Century, Interview in: Noor (Leiden 2002) 15–21; S. Taji-Faruki, Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an (Oxford 2004); Ch. Troll, Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology (New Delhi 1978); ders., Als Christ dem Islam begegnen (Würzburg 2004).

Clauß Peter Sajak

Diktatur des Relativismus?

Vom schulischen Umgang mit Differenzen

Im Zentrum der Predigt, die Kardinal Joseph Ratzinger als Dekan des Kardinalkollegiums am 18. April 2005 zur Eröffnung des Konklaves im Petersdom gehalten hat, stehen die Worte von der „Diktatur des Relativismus":

„Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in den vergangenen Jahrzehnten kennengelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen ... Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird (dagegen) oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, also das ‚vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung sich Hin-und-hertreiben-Lassen', als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt." [1]

Wir wissen heute: Diese entschiedene Predigt, in der sich Ratzinger programmatisch noch einmal deutlich in die Tradition von Papst Johannes Paul II. stellte, trug wohl maßgeblich zur großen Mehrheit bei, mit der die Kardinäle ihren Dekan am folgenden Tag zum neuen Papst Benedikt XVI. wählten.

„Diktatur des Relativismus" – diese Formel klingt allerdings erst einmal nach Pius IX. und Pius X., nach „Pascendi dominici gregis" und Modernismuseid, nach Rückzug und Integralismus, wie ihn die Kirche bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts praktiziert hatte. In der Enzyklika „Pascendi dominici gregis" hatte sich Papst Pius X. im Jahr 1907 entschieden gegen die „theologischen Irrtümer" seiner Zeit gewendet. Dabei griff er unter anderem auf den Syllabus Errorum von Pius IX. zurück. Fernstehende Beobachter mag dies mit Blick auf das Image, das Kardinal Ratzinger vor allem in der westeuropäischen und nordamerikanischen Öffentlichkeit besaß, nicht wundern – passen diese Vorstellungen doch zum Klischee des konservativen Glaubenswächters. Kundige Hörer aber werden sich gewundert haben, denn sie haben auch schon andere Worte von Ratzinger zum Stichwort „Relativismus" gelesen. In einem „Bestseller" des jetzigen Papstes Benedikt XVI., den er noch als Kardinal geschrieben hat – „Werte in Zeiten des Umbruchs" –, findet sich nämlich unter der Überschrift „Der Relativismus als Voraussetzung der Demokratie" folgende Passage:

„Der moderne Begriff von Demokratie scheint mit dem Relativismus unauflöslich verbunden zu sein; der Relativismus aber erscheint als die eigentliche Garantie der Freiheit, gerade auch ihrer wesentlichen Mitte – der Religions- und Gewissensfreiheit." [2]

Die Ambivalenz des Relativismus

Ist der Relativismus nun also die zum politischen Maßstab erklärte Indifferenz und Beliebigkeit, oder ist er ein wichtiges Konstitutivum jener modernen Staatsform, die wir zumindest in unserem westlichen Kulturkreis für die einzige dem Menschen und seinen natürlichen Rechten angemessene halten, nämlich der Demokratie?

Die genauere Lektüre des zitierten Aufsatzes hilft weiter. Ratzinger macht nämlich deutlich, daß der Staat, wenn er der demokratischen Verfassung gerecht werden will, die Freiheit und Gleichheit aller als grundliegende Güter anstreben muß[3]. Deshalb gehört ein Relativismus im wörtlichen Sinn zu den Voraussetzungen dieser Staatsform:

> „Die Achtung der Freiheit jedes Einzelnen scheint uns heute ganz wesentlich darin zu bestehen, daß die Wahrheitsfrage nicht vom Staat entschieden wird: Wahrheit, also auch die Wahrheit über das Gute, erscheint nicht als gemeinschaftlich erkennbar. Sie ist strittig." Und: „Sie ist kein öffentliches, sondern nur ein privates Gut bzw. ein Gut von Gruppen, aber eben nicht des Ganzen."[4]

In diesem Sinn ist der Relativismus die Voraussetzung der modernen Demokratie. Auf der anderen Seite lebt der Staat davon, daß einzelne und Gruppen, die eine mit den Gütern von Gleichheit und Freiheit kongruente Wahrheit erkennen, diese ihre Wahrheit der Öffentlichkeit des Gemeinwesens gegenüber artikulieren, mit ihr diskutieren und reflektieren. Der Staat lebt davon, daß Bürgerinnen und Bürger diese Wahrheit vertreten und anderen anbieten, ja, sie in den Raum des Staates quasi „einspeisen", damit dieser auch von *den* Voraussetzungen zehren kann, die er selbst aus den genannten Gründen eben nicht schaffen darf. Oder wie Ernst-Wolfgang Böckenförde es einschlägig formuliert hat: Es erscheint klar, daß „auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittelt"[5].

Folglich liegt eine „Diktatur des Relativismus" nur dann vor, wenn eine sich totalitär gebärdende „Political correctness" „einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben ... als Fundamentalismus"[6] abstempelt und den entschiedenen religiösen Standpunkt wegen seiner Alterität und Differenz als undemokratisch und gesellschaftsgefährdend aus dem öffentlichen Diskurs ausgrenzen will. Dies kann auf Dauer für das Gemeinwesen nur schädlich sein. Vielmehr tut der Staat gut daran, dem Christentum, das ja ohne Frage die „am meisten universale und rationale religiöse Kultur"[7] der Menschheit ist, gesellschaftlich Raum zu geben, damit es erstens seinen Beitrag leisten kann, zu einem „vernünftigen moralischen Glauben" zu finden, „ohne den eine Gesellschaft nicht bestehen kann"[8], und zweitens seine Rationalität zur Zivilisierung und Integration von Religion insgesamt im säkularen Staat einsetzen kann[9].

Daß die katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen in Deutschland

für diese zukunftsweisenden Aufgaben bestens geeignet sind, wird quer durch die verschiedenen politischen Lager und auch in den deutschen Medien inzwischen anerkannt[10].

Was heißt das nun für den Bereich der Bildung, was heißt das konkret für die Schule? Im folgenden soll aufgezeigt werden, welchen Stellenwert die Schule als sozialer Mikrokosmos und als gesellschaftliche Integrationsinstitution für die oben beschriebenen Aufgaben hat: Dieser Abschnitt ist mit der Formel „Identität und Differenz" überschrieben, denn es geht hier vor allem um diese beiden Pole. Nur wer seine Identität entwickeln und mit Differenzen umgehen lernt, wird seinen zielführenden Beitrag zu einer Kultur der Freiheit und Gleichheit leisten können. Weiter soll aufgezeigt werden, welche Ziele der Religionsunterricht, speziell ein konfessionell verantworteter Religionsunterricht in der religionsneutralen Schule bei dieser Erziehungs- und Bildungsarbeit einlösen kann. Dabei soll das interreligiöse Lernen als exemplarische Aufgabe benannt und beleuchtet werden – scheint doch hier die sozialintegrative wie zivilisierende Aufgabe religiöser Bildung besonders deutlich. Die Ausführungen schließen mit einem Ausblick auf die sozialen und ökonomischen Dimensionen von Differenzlernen.

Identität und Differenz: Was die Schule als Polis leisten muß

Die Funktionen von Schule sind vielfältig, und die erziehungswissenschaftliche Literatur, die diese beschreibt, ist umfangreich[11]. Hier soll lediglich die sozialintegrative Funktion von Schule in den Blick genommen werden – eine Funktion, die Schule übrigens in der funktionalen Religionstheorie mit der „Religion" teilt. Hartmut von Hentig hat die Schule in einer einschlägigen und diskursprägenden Publikation als „Polis" beschrieben. Er benutzt diesen Begriff, weil – wie im antiken Stadtstaat – in der Schule im kleinen, überschaubaren Rahmen und Raum das abgebildet wird, was unsere Gesellschaft im Großen ausmacht[12]: Geschlechter und Altersstufen, Kulturen und Religionen, Rassen und Klassen, Potentiale und Probleme, Erfolge und Niederlagen, Freud und Leid, ja auch Leben und Sterben. Schule ist eine Polis, und das macht die Arbeit in der Schule so spannend und so immens erfüllend – für die, die bereit sind, ihr Leben mit jungen Menschen zu teilen.

Integrationsfunktion bedeutet, der Schule als Aufgabe zuzuweisen, die Differenzen, die aus den unterschiedlichen Voraussetzungen, unter denen Kinder und Jugendlich in unserer pluralen Gesellschaft sozialisiert werden, so zu bearbeiten, daß alle Schülerinnen und Schüler am Ende ihrer Schullaufbahn als mündige Bürgerinnen und Bürger die Schule verlassen und als eigenständige Subjekte in die gesellschaftlichen Prozesse eintreten können. Dazu gehört die Ausbildung einer eigenen Identität ebenso wie die Anerkennung der Alterität anderer. Im Idealfall sind junge Menschen dann also in der Lage, in ihrem eigenen *So*sein gemeinsam mit anderen in

deren *Fremd*sein unsere Gesellschaft mitzugestalten und so zum Leben aller in Freiheit und Gleichheit beizutragen. Nicht erst seit der PISA-Studie weiß man, daß diese Aufgabe vom deutschen Schulsystem nur mangelhaft erfüllt wird und daß gerade die Integration der Fremden, also der nicht deutschstämmigen Migranten, durch Sprachbefähigung und Inkulturation nur äußerst bedingt gelingt[13]. Es ist hier nicht der Ort um zu analysieren, wo die Ursachen dieser Fehlentwicklung liegen. Festzustellen ist: Der für die Demokratie notwendige inklusive Zugang *zu* wie Umgang *mit* Fremdheit, der aus der Pluralität einen wirklichen Pluralismus machen könnte, hat in den letzten Jahrzehnten jedenfalls nicht stattgefunden.

Wie im Kosmos des Staatswesens, so gilt es auch im Mikrokosmos der Schule die Chancen und Möglichkeiten der Religion zu nutzen, sowohl mit Blick auf ihren wertestiftenden Reichtum – zu dem ja auch Traditionslinien wie die Gastfreundschaft (Lev 19, 34) und die bedingungslose Nächstenliebe (Lk 10, 37) gehören –, als auch auf ihre integrative wie zivilisierende Kraft. Wenn Schule den Religionsgemeinschaften, die den Kriterien der reflexiven Rationalität und der grundgesetzlichen Ordnung entsprechen, Raum gibt, wird sie zuverlässige Partner haben, die ihren Beitrag zu einem staatstragenden Relativismus im Sinn eines weltanschaulichen Pluralismus leisten, ohne einer Diktatur des Relativismus zuzuarbeiten, in der Kinder wie Jugendliche von der Fülle der Differenz überwältigt werden. Eine solche Überwältigung führt nämlich zu jenem Integralismus, der in unzähligen Migrantenmilieus – und auch in mancher christlichen Freikirche – genau studiert werden kann. Hier entsteht definitiv keine Pluralitätsfähigkeit.

Identität und Verständigung: Was der Religionsunterricht leisten kann

Der konfessionelle Religionsunterricht in der öffentlichen Schule ist gemäß GG Art. 7 Abs. 3 einer dieser Räume, in denen die Religionsgemeinschaften ihren Beitrag zu Identität und Verständigung und damit zur Pluralitätsbefähigung von Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen leisten. Religionsunterricht ist sicher auch anders möglich, etwa als Katechese und „Religious instruction" außerhalb der Schule in der Gemeinde, wie es das Modell eines strikten Laizismus, etwa in Frankreich und den USA verlangt. Hier verzichtet der Staat bewußt auf die Gestaltungskraft der Religionen, in der Regel aus historischen Gründen. Dabei ist zu beachten, daß die Trennung von Kirche und Staat in beiden Ländern unterschiedlich motiviert war: in Frankreich eher als Emanzipation einer homogen katholischen Gesellschaft von der Institution der Kirche, in den USA als Garantie religiöser Vielfalt in einem Land, das von Anfang an konfessionell plural gewesen ist[14].

Religionsunterricht ist auf der anderen Seite auch als staatliche Angelegenheit möglich, nämlich da, wo Staat und Kirche identisch sind bzw. bis in die heutige Zeit hinein eine enge Zusammenarbeit aufweisen, zum Beispiel in den lutherischen

Staatskirchen Skandinaviens, vor allem aber auch auf dem Gebiet der anglikanischen Staatskirche in England. Dies ist dann ein Unterricht, der eher als Religionskunde aus lutherischer oder anglikanischer Perspektive bezeichnet werden muß und auf den weiter unter zurückzukommen ist.

Bereits die Väter und Mütter der Weimarer Verfassung von 1919 haben sich für einen anderen Weg entschieden, nämlich den des konfessionellen Religionsunterrichts in der religionsneutralen Schule. Die Gründe liegen auf der Hand: Will der Staat die Trennung von Religion auf der einen und seiner eigenen öffentlichen Sphäre auf der anderen Seite wahren – und alles andere würde ja dem skizzierten Relativismus und dem daraus resultierenden Pluralismus widersprechen –, dann muß er die Glaubensgemeinschaften in die Schule hineinnehmen, um ihnen die Gelegenheit zu geben, in ihrer spezifischen konfessionellen Gestalt Religion zu unterrichten[15]. Schließlich ist es die auch im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland festgeschriebene „Differentia specifica" neuzeitlicher Staatstheorie, daß Glaube und Religion eben eine Sache der Kirchen, nicht aber des Staates sind[16]. Konstruktionen wie das Fach Lebenskunde-Ethik-Religionskunde (LER) in Brandenburg haben bereits deutlich gemacht, wie problematisch es sein kann, wenn staatliche Lehrer „über" Religion unterrichten, ohne überhaupt auch nur „religiös musikalisch" (Max Weber) zu sein. Analoges ließe sich über die aktuellen Pläne des Berliner Senats sagen. Es scheint auch fragwürdig, ob eine solche „Religionskunde" – ganz unabhängig von der Frage der wissenschaftlichen Qualifikation von Lehrkräften in einem so komplexen Fach – bei Eltern wie Kindern überhaupt eine ausreichende Akzeptanz fände, um seine religionszivilisierende Funktion entfalten zu können. Die kritischen Stimmen von Vertretern der muslimischen aber auch der christlichen Religionsgemeinschaften in Berlin lassen ahnen, das ein so konturiertes Fach bei den religiös ernsthaft engagierten Menschen in der Hauptstadt kaum Unterstützung finden würde.

Zwei Beispiele aus dem Bereich eines konfessionsoffenen Unterrichts, wie er von Religionsgemeinschaften für andere Religionsmitglieder angeboten wird, zeigen die Problematik mangelnder Akzeptanz, mit der sich wohl auch ein staatlicher Religionskundeunterricht auseinandersetzen müßte: Birmingham und Hamburg. In beiden Städten sind in den vergangenen Jahrzehnten viel beachtete Modelle eines „Religionsunterrichts für alle" entwickelt und implementiert worden – in Birmingham maßgeblich von der anglikanischen Kirche, in Hamburg von der evangelisch-lutherischen Landeskirche. In beiden Städten ringt man inzwischen mit großen Religionsgemeinschaften, deren Mitglieder – anfangs mit Hilfe des Rechtswegs – ihre Kinder aus diesem konfessionsübergreifenden Unterricht herausgenommen haben und nun eigenen Religionsunterricht anbieten: In Birmingham sind dies muslimische Gemeinschaften und konservative Gruppierungen innerhalb der anglikanischen Kirche[17]; in Hamburg ist es die katholische Kirche, die demnächst im zur Unterzeichnung vorliegenden Konkordat zwischen dem Stadtstaat Hamburg und dem

Heiligen Stuhl erstmals in der Geschichte der Stadt konfessionellen katholischen Religionsunterricht vereinbaren wird[18]. Die mangelnde Akzeptanz von religionskundlichen Konzeptionen bei religiös Engagierten und Entschiedenen ist entsprechend einer der Gründe für die Diskussion um den bisherigen „Religionsunterricht für alle". Ein anderer Grund sind die unerwartet großen Schwierigkeiten, die im Aufgabenfeld des interreligiösen Lernens aufgetreten sind.

Exemplarische Aufgabe: interreligiöses Lernen

Mit der sogenannten „Multi-Faith Religious Education" und dem „Religionsunterricht für alle" sind große Hoffnungen für das interreligiöse Lernen verbunden gewesen. Auf Seiten der evangelischen wie der katholischen Religionspädagogik hat es immer wieder Stimmen gegeben, die den konfessionellen Religionsunterricht, wie ihn die beiden großen christlichen Religionsgemeinschaften in Deutschland zuletzt Mitte der 1990er Jahre weiterhin für verbindlich erklärt hatten, als Hindernis für ein nachhaltiges Differenzlernen im Bereich von Interkulturalität und Interreligiosität beurteilten. Auf katholischer Seite hat vor allem Norbert Mette, auf evangelischer Seite Barbara Asbrand den Vorwurf erhoben, der konfessionelle Religionsunterricht leite nicht zur angemessenen Fremdwahrnehmung und zum Umgang mit Alterität an, sondern produziere vielmehr durch seine Aufteilung in konfessionelle Lerngruppen Fremde und Differenz[19]. So behauptete Asbrand, die frühe Trennung von Kindern in verschiedene konfessionelle Lerngruppen fördere „ethnische bzw. nationalistische Identitätszuschreibungen, die im Gegensatz stehen zu den pädagogischen Bemühungen, das Zusammenleben der Kinder unterschiedlicher kultureller Prägung zu fördern"[20]. Ihr ist von Seiten anderer evangelischer Religionspädagogen entsprechend heftig widersprochen worden. So fragt der Tübinger Religionspädagoge Friedrich Schweitzer empört, „ob hier nicht beim Religionsunterricht Versäumnisse der sonstigen schulischen Arbeit zu Tage treten, die dann – in merkwürdiger Wendung – in einen Vorwurf an den Religionsunterricht als Sündenbock umgemünzt werden"[21].

Asbrand selber hat nun als Gegenmodell zum konfessionellen Religionsunterricht einen interreligiösen „Religionsunterricht vom Kind aus" projektiert, den sie im Rahmen einer Forschungsarbeit durchgeführt und evaluiert hat. Ihr Ansatz orientiert sich stark am oben skizzierten Hamburger Modell eines „Religionsunterrichts für alle" und zeigt die gleiche strukturelle Problemstellung: Beide Modelle weisen entweder den Lehrenden eine kaum zu schulternde religionswissenschaftliche Kompetenz oder aber den Kindern „als Experten" eine nicht zu bewältigende Rolle zu. So hat zum Beispiel der Hamburger Religionspädagoge Horst F. Rupp in seinen jüngsten Anmerkungen zum Hamburger Modell auf das „Problem einer adäquaten Lehrerbildung für das Fach"[22] hingewiesen. Barbara

Asbrand muß in der Auswertung ihres Modellversuchs „Religionsunterricht für alle" konstatieren, daß religiös agierende muslimische Schülerinnen und Schüler „wegen ihrer muslimischen Identität in eine Sonderrolle geraten". Sie gibt deshalb zu bedenken:

„Im Religionsunterricht und in einer Unterrichtsstruktur, in der Kinder als religiöse Menschen agieren, kann die Lehrerin auch durch eine aktive Unterrichtsgestaltung nicht vermeiden, daß die religiös erzogenen Kinder in die Rolle der ExpertInnen geraten. ... Die Sonderrolle der religiösen, insbesondere der muslimischen Kinder scheint unvermeidbar im interreligiösen Religionsunterricht." [23]

Diese Sonderrolle führt aber zu Ausgrenzung und Desintegration, was den Zielen jedes Religionsunterrichts wohl diametral entgegensteht. Bernhard Dressler, evangelischer Religionspädagoge in Marburg, hat jüngst sehr treffend formuliert, ein in dieser Weise „dialogisch" konzipierter Religionsunterricht setze auf Seiten der Schülerinnen und Schüler voraus, was er eigentlich erst in seinen Lernzielen erreichen wolle, nämlich die „Dialogfähigkeit" in Sachen Religion: „Religionsunterricht für alle" akzeptiere „interreligiöses Lernen nur unter Voraussetzungen, die allenfalls ein *mögliches Resultat* interreligiöser Lernprozesse sein können" [24].

Welche Aufgaben und Organisationsformen ergeben sich daraus aber für den Religionsunterricht? Friedrich Schweitzer schlägt einen Mittelweg zwischen dem „katholischen" Beheimatungsmodell und dem „Hamburger" Dialogmodell ein:

„Da Kinder von früh auf anderen Kindern mit einer anderen oder auch keiner Religionszugehörigkeit begegnen, brauchen sie immer auch eine Begleitung im Sinne von *Verständigung*. Da Kinder zugleich aber auch noch nicht über eine religiöse Identität verfügen ..., brauchen sie zugleich Möglichkeiten zu einer solchen *Identitätsbildung*." [25]

Deshalb entwickelt Schweitzer die Auffassung, daß „Identitätsbildung und Verständigung bzw., um es mit den eher katholischen Begriffen zu sagen, Beheimatung und Begegnung miteinander verschränkt und parallel unterstützt werden müssen" [26]. Fünf Punkte sind nach Schweitzer von grundlegender Bedeutung für die Verschränkung und Beheimatung im Religionsunterricht:

Religionsunterricht muß Kindern helfen, die Bedeutung von Konfessions- und Religionszugehörigkeit im Zug der Welterschließung verstehen zu helfen und die Frage nach der eigenen Zugehörigkeit zu beantworten [27].

Weil die Klärung von eigener Zugehörigkeit nicht in ausschließlich abstrakter Weise geschieht, sondern über Identifikation mit Erwachsenen, muß der Religionsunterricht identifikatorische Sozialerfahrungen über Erwachsene, die als Beziehungsfiguren dienen, ermöglichen [28].

Auch bereits im Grundschulalter haben Kinder ein untrügliches Gespür für die Kenntnisse und Kompetenzen ihrer Lehrer und Lehrerinnen. Sie können sehr wohl erkennen, daß sich die einen im katholischen Bereich, die anderen im evangelischen

besser auskennen. Folglich haben Kinder „ein Recht auf einen Religionsunterricht, der ihnen Religion mit größtmöglicher Kompetenz“[29] vorstellt.

Kinder brauchen einen Religionsunterricht, der sie zu einem wertschätzenden Umgang mit kulturell und religiös anders geprägten Kindern befähigt[30].

Konfessionelle Kooperation, die sich im gemeinsamen Unterricht katholischer wie evangelischer Lehrer und Lehrerinnen – zum Beispiel als Team-Teaching – ausdrückt, gewährleistet, daß Sachkenntnis, Begegnung wie begleitende Beobachtung in angemessener Form zur Verfügung stehen[31].

Ein so konzipierter und entsprechend organisierter konfessioneller und konfessionell-kooperativer Religionsunterricht kann gewährleisten, daß Kinder und Jugendliche eine Identität finden, aufgrund derer sie zu angemessener Fremd- und Differenzwahrnehmung fähig und zu einem entsprechenden Umgang mit dem Fremden und Anderen willens sind.[32]

Vom Differenzlernen zum „Diversity management“

Der angemessene Umgang mit Differenzen, mit Alterität und mit Fremdheit ist nicht nur eine elementare Notwendigkeit für den Zusammenhalt und die Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft, er ist auch mit Blick auf die Globalisierung mit all ihren Effekten eine unverzichtbare Kompetenz im sozialen wie im ökonomischen Bereich. Hier heißt die pädagogische Bearbeitung dieser Aufgabe nicht mehr „Differenzlernen“, sondern „Diversity management“; verantwortlich ist jetzt nicht mehr die Schulpädagogik, sondern die betriebliche Andragogik, modern gesprochen: die Personalentwicklung. Im Kontext international vernetzter und transnational ausgerichteter Großkonzerne gehört es zu den alltäglichen Anforderungen an Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im interkulturellen Kontext – und dazu gehört maßgeblich ja auch die interreligiöse Dimension – mit Alterität und Differenz umzugehen.

Doch unabhängig von allen Funktionalismen sollte im Blick behalten werden, daß der angemessen Umgang mit dem Fremden zuallererst seiner unaufgebbaren und unverfügbaren Würde als Mensch geschuldet ist: Auch das ist ein Beitrag der jüdischen wie christlichen Religion zur Kultur eines Staates, der jeden Tag neu von den Grundlagen zehrt, die er selbst nicht gelegt hat.

ANMERKUNGEN

[1] J. Ratzinger, Predigt in der Heiligen Messe „Pro Eligendo Romano Pontifice“, in: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten u. Ansprachen. April/Mai 2005 (VApSt 168, Bonn 2005) 12–16, 14.

[2] Vgl. J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen (Freiburg 2005) 51.

[3] Ebd. 49. [4] Ebd. 50f.

[5] E.-W. Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie u. Verfassungsgeschichte (Frankfurt 1991) 113.

[6] Ratzinger (A. 1) 14. [7] Vgl. Ratzinger (A. 2) 64. [8] Ebd.

[9] J. Habermas, Glaube u. Wissen. Rede zur Verleihung des Friedenspreises am 14. 10. 2001, in: FAZ, 15. 10. 2001.

[10] Vgl. B. Ulrich, Glauben oder eifern. Amerikas unheimliche Religiosität fordert das liberale Christentum in Europa heraus, in: Die Zeit, 11.11.2004.

[11] Ich beziehe mich hier exemplarisch auf H. Blankertz, Die Geschichte der Pädagogik (Wetzlar 1982) u. ausführlich H. Meyer, Schulpädagogik, Bd. 1 (Berlin 1997).

[12] Vgl. H. v. Hentig, Den Menschen stärken, die Sachen klären. Ein Plädoyer für die Wiederherstellung der Aufklärung (Stuttgart 1985).

[13] Vgl. PISA 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen u. Schülern im internationalen Vergleich, hg. v. J. Baumert u.a. (Opladen 2001).

[14] Vgl. D. Martin, Europa u. Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen u. keine Regel, in: Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisation u. Fundamentalismus, hg. v. O. Kallscheuer (Frankfurt 1996) 161–180.

[15] So auch E. Nordhofen, Plädoyer für einen konfessionellen Religionsunterricht, in: KatBl 123 (1998), 37–43, hier 42f..

[16] Vgl. Art. 140 GG und Art. 137 Abs. 1 Weimarer Reichsverfassung: „Es besteht keine Staatskirche."

[17] Vgl. J. Hull, Religionsunterricht u. Muslime in England. Entwicklungen u. Grundsätze, in: Religion, Ethik, Schule. Bildungspolitische Perspektiven in der pluralen Gesellschaft, hg. v. C. T. Scheilke u. F. Schweitzer (Münster 1999) 327–342.

[18] Vgl. Konkordat Hamburg fast fertig, in: Radio Vatikan, 27.9.2005: www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?id=50271

[19] Vgl. B. Asbrand, Zusammen Leben u. Lernen im Religionsunterricht. Eine empirische Studie zur grundschulpädagogischen Konzeption eines interreligiösen Religionsunterricht im Klassenverband der Grundschule (Frankfurt 2000); N. Mette, Begegnung mit dem Fremden. Aufgabe des Religionsunterrichts, in: Religion in der Schule? Projekte – Programme – Perspektiven, hg. v. R. Göllner u. B. Trocholepczy (Freiburg 1995) 118–130.

[20] Asbrand (A. 19) 11f.

[21] F. Schweitzer, Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht. Die Perspektive der Kinder, in: Wahrheit u. Dialog. Theologische Grundlagen u. Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik, hg. v. W. Weiße (Münster 2002) 107–119, 113f.

[22] H. F. Rupp, „Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung und ökumenischer Offenheit" – was soll u. kann dies heißen, in: Wahrheit u. Dialog (A. 21) 153–166, 160. Auch J. M. Hull räumt die Problematik adäquater theologischer Lehrerbildung ein. Er beobachtet vor allem den Rückzug der kirchlich verorteten Theologie aus der englischen Multi-Faith-Religious-Education – eine Entwicklung, die gerade die deutschen Vertreter des „Religionsunterricht für alle" bedenken sollten: J. M. Hull, Der Segen der Säkularität. Religionspädagogik in England u. Wales, in: Wahrheit u. Dialog (A. 21) 167–179, 176f.

[23] Asbrand (A. 19) 173.

[24] B. Dressler, Interreligiöses Lernen – Alter Wein in neuen Schläuchen? Einwürfe in eine stagnierende Debatte, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 55 (2003) 113–124, 117.

[25] Schweitzer (A. 21) 115.

[26] Ebd. [27] Ebd. 116. [28] Ebd. [29] Ebd. [30] Ebd. 117. [31] Ebd.

[32] Vgl. den entsprechenden Ansatz in C. P. Sajak, Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive (Münster 2005).

UMSCHAU

Die Rahner-Rezeption in Böhmen

Die Arbeit an der Übersetzung der 1994 erstmals erschienenen, im Rahner-Gedenkjahr 2004 neu aufgelegten, etwas erweiterten Doppelbiographie „Die Brüder Rahner" von Karl H. Neufeld SJ („Hugo a Karl Rahnerové, Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma 2004) hat mich mit der Tatsache konfrontiert, daß Karl Rahner SJ Anfang September 1934 in Prag zusammen mit Johann Baptist Lotz SJ als Beobachter am internationalen philosophischen Kongreß teilgenommen hat, wahrscheinlich auf Vermittlung von Erich Przywara SJ, der zur deutschen Delegation des Kongresses gehörte. Auf diese Weise kam Rahner zum ersten Mal mit dem tschechischen Milieu in Berührung. Wenige Wochen später begann er in Freiburg ein philosophisches Promotionsstudium, hauptsächlich bei Martin Honecker und Martin Heidegger.

Das tschechische philosophisch-theologische Klima ist in der Folgezeit – und zwar erheblich – vom kommunistischen Regime bestimmt worden. Die Presse durfte über theologische Neuerscheinungen nicht berichten, offizielle theologische Mitteilungen waren vom Geist der konservativen „Orthodoxie" gekennzeichnet. Überraschenderweise fanden sich jedoch zur Zeit des sogenannten Prager Frühlings (1968) plötzlich auch einige engere „Sympathisanten" Karl Rahners. Dieser Umstand bezeugt nicht nur eine Zuwendung zu seiner Person, sondern eine schon längere Zeit andauernde Reflexion auf sein Frühwerk. Natürlich verhalf auch das Zweite Vatikanische Konzil dazu, daß sein Name später in theologischen Kreisen – auch in den offiziellen, vom Staat approbierten – häufig genannt wurde. In der böhmischen Jesuitenprovinz wurde Rahner stets in Ehren gehalten.

1. *Im jesuitischen Umfeld.* Tschechische Jesuiten, die mit Rahner (in Pullach und in Valkenburg) studiert bzw. in derselben Ordenskommunität gelebt hatten, erinnerten sich später mit Bewunderung an den großen Theologen. Rahners Denken wurde von ihnen weitgehend mit den Standpunkten von Joseph Maréchal SJ (1878–1944) identifiziert. Bereits die erste Auflage von Rahners Thomas-Studie „Geist in Welt" (1939) war für eine ganze Generation der „versteckten" Jesuiten Pflichtlektüre. Philosophisches Deutsch war für sie eine Selbstverständlichkeit.

Doch in welchem Klima wurde Rahner damals gelesen? Durch die Gründung des Soziologisch-philosophischen Instituts in Děčín (Anfang der 30er Jahre) hatten die Jesuiten einen öffentlich erkennbaren Schwerpunkt ihrer Tätigkeit gesetzt. Es war nötig, sich angesichts des einflußreichen und kompetenten Stils der Dominikaner zu profilieren. Mit dem Begriff „soziologisch" setzte man eher auf „Dialog" mit den soziologischen Tendenzen des Positivismus von Auguste Comte und Tomáš Masaryk, wie sich der „Intellektualismus" Tschechiens damals offiziell gern vorstellte, anstatt methodologisch die Soziologie aufzugreifen. Auf Dauer ging es um die Behandlung metaphysischer Traktate, wie sie in den Ordensinstituten der Gesellschaft Jesu gepflegt wurden.

Das neue Institut wurde von dem späteren Provinzial František Šilhan SJ gegründet, dessen 100. Geburtstag im Jahr 2005 begangen wurde. Šilhan hatte bei Maréchal

studiert und stand Rahners „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes" (1941) nahe. Als im April 1950 vom kommunistischen Regime jegliche Tätigkeit der Jesuiten gewaltsam unterbunden wurde, gab das Denken Maréchals die große Linie für das geheime, staatlicherseits verbotene Philosophiestudium der in der Diaspora lebenden böhmischen Jesuitenprovinz vor. Erwähnenswert ist, daß selbst Jesuiten, die den Orden verlassen haben, in ihrer intellektuellen Arbeit die Impulse, die von Maréchal und Rahner ausgingen, oft weiterverwendeten.

Der langjährige Provinzial Jan Pavlík SJ neigte eher dem theologischen Erbe Hans Urs von Balthasars zu und begegnete dem Denken Rahners etwas reserviert, ohne jedoch jemanden daran zu hindern, Rahner zu studieren. Die Beiträge von Jesuitentheologen und -philosophen hatten viel mit dem Prestige der Gesellschaft Jesu zu tun. Manch ein Jesuit, der von konservativen Kreisen als „Exzentriker" angesehen wurde, war im tschechischen Milieu anerkannt. Zu den beliebtesten Rahner-Veröffentlichungen gehörten die „Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch" (1965). Sie dienten vielen Jesuiten und Hunderten von Exerzitanten über viele Jahre hinweg als grundlegende theologische Lektüre. Dieses Buch wurde wiederholt abgeschrieben, inoffiziell „herausgegeben" und im Samisdat verbreitet.

2. *Außerhalb der Gesellschaft Jesu.* Die theologische Entwicklung in Tschechien steht nach wie vor unter dem Einfluß der kommunistischen Ära und ihren Auswirkungen. Man behandelt eher Themen der 30er Jahre, also aus der Zeit der Ersten Republik. Die Rahner-Rezeption sollte weniger psychologisch angegangen werden: Die Themen, die für Rahner wichtig waren, sowie die Art und Weise des Vorgehens, fielen gleichwohl auf fruchtbaren Boden, weil die Adressaten innerlich sozusagen „vorvorbereitet" waren. Der „Vorgriff" antizipiert den „Begriff". Der Druck seitens des kommunistischen Regimes reinigte das theologische Klima. Es wurde authentischer. Theologische Information und Lehre erfolgten in geheimen Kreisen, in Wohnungen von Priestern und engagierten Laien, es erschien aber auch inoffizielle Literatur – natürlich unterschiedlicher Qualität.

Solch eine Veröffentlichung bedeutete: Finanzen sichern, ein Team verantwortlicher und diskreter Mitarbeiter mit denselben Vorstellungen finden, ein Vertriebsnetz schaffen. Den Mut dazu konnte man nicht indoktrinieren; er mußte aus der Realität eines soliden geistlichen Lebens erwachsen. Lediglich improvisierte, oberflächliche oder zufällige Initiativen hätten niemals eine so gewaltige „Kultur des verbotenen Wortes" schaffen können. Dazu war nur das theologische Geheimstudium imstande. Allerdings bietet diese Literatur bis zum Zweiten Vatikanum nur wenige Titel Rahners. Erst seit 1968 kam es zu einer umfangreicheren Rahner-Rezeption. Obwohl dieser „Prozeß des Einatmens" in der Zeit der sogenannten politischen Normalisierung nach dem Prager Frühling ab 1973 gestoppt wurde, wurde Rahner an der Theologischen Fakultät in Litoměřice (Leitmeritz), an der damals einzigen offiziellen theologischen Fakultät für alle Diözesen Böhmens und Mährens, weiter verwendet bzw. zitiert. Auch in den offiziellen Periodika, so in der populären „Katolické noviny" („Katholische Zeitung") und in der für den Klerus bestimmten Zeitschrift „Duchovní pastýř" („Der geistliche Hirte"), tauchte er auf.

Literatur für das Studium gab es hauptsächlich in Form von Skripten, die oft ohne Copyright Zusammenfassungen der jeweiligen Lehrkräfte enthielten. Es war aber das Beste, was damals zu haben war. Gedruckt wurden solche Texte auf eigene Verantwortung des (dem Staat genehmen) Dekans der

Fakultät – nach einer langwierigen „Zwanzig-Stempel-Prozedur" im Keller des Priesterseminars. Die Exemplare trugen den Vermerk: „Für den internen Gebrauch im Rahmen des Priesterseminars" mit einer entsprechenden Nummer. Illegal wurden überzählige Texte gedruckt und im ganzen Staatsgebiet verteilt, was mit enormen Risiken verbunden war.

Zu Rahners ergebensten Schülern gehörte ohne Zweifel Jiří Benda, der während des Prager Frühlings Chefredakteur von Duchovní pastýř war. In der sogenannten „Normalisierungszeit" konnte er in Litoměřice pastoraltheologische Vorlesungen abhalten. Eine Kollegin, Frau Parmová, half ihm bei der Übersetzung Rahnerscher Texte und beim Vorbereiten von Auszügen. Nicht nur in bezug auf einige seiner eigenen Interpretationen Rahners (hie und da handelte es sich tatsächlich um bizarre Ideen, die fast keine Rücksicht auf den Primärtext nahmen), sondern auch generell hinsichtlich einer getreuen Zusammenfassung des Werkes Rahners, wurde Benda linksorientierter Tendenzen beschuldigt. Obwohl er bei der Regierung relativ angesehen war, gelang es Kardinal František Tomásek, dessen Ausschluß von der Theologischen Fakultät zu bewirken. Dabei handelte es sich um einen der massivsten disziplinären Eingriffe in die Theologie während des Kommunismus. Kollaborierende Theologen vertraten die Meinung: Wir haben zwar wenig Möglichkeiten zur Veröffentlichung theologischer Texte, aber dafür sind wir der Kirche „treu".

Viele Jahre wirkte im Priesterseminar von Litoměřice Hermann Schmied SJ als Seelsorger und Beichtvater. Er hatte in den 30er Jahren als Jesuit in Innsbruck studiert; zu seinen Mitnovizen gehörte zum Beispiel der jetzige Kardinal Tomáš Špidlík SJ. Schmied sammelte einen Kreis interessierter Theologiestudenten um sich, die sich systematisch mit Hans Urs von Balthasar beschäftigten. Auf diese Weise bildete sich der spätere Mitarbeiterkreis der tschechischen Ausgabe der Zeitschrift „Communio" (IkaZ) heraus. Hugo Rahner wurde in diesem Kreis sehr geschätzt, aber auch Karl Rahner wurde herangezogen und kommentiert – wenn auch im Sinn Balthasars. Ein ebenso entlegenes wie malerisches Dorf wurde zum Treffpunkt der Gruppe: Čečelice bei Mělník. In schwieriger Zeit war dieser Ort in Nordböhmen eine romantische Möglichkeit, Studenten eine Art Asyl zu bieten, die für eine spekulativere Theologie offen waren.

Damals arbeitete die Theologische Fakultät in Olomouc, die während des Prager Frühlings nicht zur Olmützer Universität (die zwischen 1556 und 1773 von Jesuiten geführt wurde) zählte, sondern eine Zweigstelle der Fakultät von Litoměřice darstellte, schon wieder seit fünf Jahren. Sie bildete eindrucksvolle Persönlichkeiten des theologischen Lebens aus. Die Studenten, vor allem jene, die sich dem Liturgieprofessor Josef Bradáč anschlossen, standen mit Rahner in Verbindung. Es gibt noch heute einen „museumsreifen" Brief Karl Rahners, in dem er eigenhändig sehr früh auf einige „theologische" Fragen junger Theologiestudenten eingeht und sie anspornt. Zu den Absolventen dieser Fakultät zählen der herausragende Rahnerkenner Ladislav Tichý, Professor für Neues Testament, und der Liturgiewissenschaftler František Kunetka.

Rahners Engagement im Dialog zwischen Christen und Marxisten nach dem Konzil, das sich im Rahmen der Paulus-Gesellschaft vollzog, fand nicht nur Erwähnung in einzelnen Ausgaben von Katolické noviny oder in Duchovní pastýř, sondern war in der tschechischen Öffentlichkeit allgemein bekannt. An den Marienbader Gesprächen nahmen zum Beispiel der Ex-Marxist Vitezlav Gardavský, Milan Machovec oder der damals noch marxistisch orientierte Phi-

losoph Roger Garaudy teil. Die tschechische Theologie war vertreten durch den gelehrten Priester Jiří Reinsberg, den Pfarrer der prestigeträchtigen Prager Teynkirche, und Oto Mádr. Verschiedene Episoden machten bald die Runde und wurden unter Studenten als Wanderlegenden weitererzählt: Wie Rahner etwa Pilsner Bier kostete oder wie er kommunistische Slogans auf den Propagandawänden kommentierte.

Einer der bekanntesten tschechischen Theologen ist Oto Mádr – heute unbestritten eine große Autorität und Chefredakteur von Teologické texty. Er hatte an der Gregoriana in Rom im Fach Moraltheologie promoviert und galt schon zu Zeiten des Prager Frühlings – als er die theologische Bewegung „Pokoncilní obnova" („Postkonziliare Erneuerung") leitete – allgemein als „Standardrahnerianer". Auf dem Schwarzmarkt konnte man damals einige Übersetzungen von Werken Rahners bekommen, zum Beispiel „Mein Problem" oder „Alltägliche Dinge". In Umlauf war auch eine große Anzahl von Artikeln Rahners, vor allem über praktisch-theologische Fragen sowie Auszüge oder gute Übertragungen aus den „Schriften zur Theologie".

Anfang der 80er Jahre begann die Arbeit an der Übersetzung am „Grundkurs des Glaubens". Aus eigener Initiative übersetzte Karel Weichsel SJ die ersten 100 Seiten. Obwohl ihm der Text der 1978 in der DDR erschienenen Ausgabe des Benno-Verlags (Leipzig) zur Verfügung stand, legte er die Fassung des Verlags Herder von 1976 zugrunde. Weichsels Übersetzung kam aber nie über den Status einer provisorischen, mit der Schreibmaschine geschriebenen Fassung hinaus. Eine Reinschrift existiert nicht. Die vorhandenen Blätter sind schwer zu lesen, weil er handschriftlich einige Ergänzungen eintrug und am Rand alternative Übersetzungsvarianten dazusetzte. Weichsels Problem war vor allem das Fehlen einer einheitlichen Terminologie. Dahinter steckten im Grund Schwierigkeiten, die Geistigkeit Rahners vollständig zu erfassen. Es zeigte sich, daß das herkömmliche philosophische Vokabular, das Weichsel geläufig war, nicht immer das ausdrückte, was Rahner sagen wollte. Ein großes Übersetzungsproblem stellte überdies die Vielfalt tschechischer Synonyme dar – und zwar für so gut wie jeden wesentlichen philosophischen Begriff. Bei einem (geheimen) Provinzkonsult schlug der Provinzial vor, den Text an einigen Stellen zu ändern und zu ergänzen. Für diese philologische Revision sollten Petr Vlček SJ und František Konečný SJ, der beste Philosoph der Jesuitenprovinz, verantwortlich zeichnen. Es kam jedoch zu einer Spaltung zwischen den Philologen („filologoi") und Philosophen („philosophoi"). Am Ende wurde die Übersetzung gestoppt. Man kam zu dem Schluß, damit den jungen Jesuiten nicht wirklich eine Hilfe an die Hand geben zu können, wenn sie schon den älteren solche Schwierigkeiten bereitete. Nach meiner Einschätzung verlangt diese Auseinandersetzung zwischen einer philologisch wörtlichen und einer streng philosophischen Sicht noch eine komplexe Auswertung in breiterem Kontext, weil sich darin eine Antinomie des tschechischen theologischen Denkens zeigt.

Besondere Erwähnung verdient an dieser Stelle eigens noch der schon genannte František Konečný SJ. Dieser Jesuit erhielt de facto nie die staatliche Erlaubnis, sein Priesteramt auszuüben. Er konnte sich deswegen ganz der philosophischen Ausbildung jüngerer Jesuiten widmen. Alle erreichbaren Werke, darunter sämtliche Bände der „Schriften zur Theologie", hat er gelesen. „Geist in Welt", betonte er stets, sei sein philosophischer Lieblingskrimi gewesen. Konečný bewunderte nicht nur Maréchal, sondern war als grenzenloser Rahner-Verehrer bekannt. Er war imstande, feine

Konturen der sogenannten „Anti-Rahner-Vorwürfe" wahrzunehmen. Überdies stand ihm auch ein Großteil der ausländischen (kontroversen) Sekundärliteratur zu Rahner zur Verfügung.

3. *Emigrantenbeiträge.* Die tschechische Abteilung von Radio Vatikan widmete Karl Rahner eine Serie von Sendungen. Autor war Karel Říha SJ, nunmehr emeritierter Philosophieprofessor in Olomouc. Er war bei Emerich Coreth SJ in Innsbruck mit einer Arbeit über Fichte promoviert worden. Die Serie umfaßte eine sehr tiefgründige, teils (trotz zeitlicher Begrenzung im Rahmen des regelmäßigen Programms von Radio Vatikan) komplizierte Analyse von Rahners Denken. Eine Rolle spielten dabei Říhas persönliche Auseinandersetzung mit der Innsbrucker Tradition und persönliche Ambitionen auf einen Lehrstuhl in der Tiroler Landeshauptstadt. Rahner wurde als alogischer, dem Geist des Thomas von Aquin nicht immer treuer, an manchen Stellen methodologisch dubioser Denker vorgestellt.

Der damals für tschechische Jesuitenemigranten zuständige Vizeprovinzial Tomáš Špidlík SJ intervenierte so energisch, daß die Serie nicht beendet werden konnte. Auch gab es eine geheimgehaltene Kommunikation zwischen tschechischen Theologen daheim und Emigranten in Rom. Zuhause empfand man eine derart zugespitzte Präsentation Rahners als zu einseitig oder gar irreführend. Zur Ehrenrettung Říhas sei gesagt, daß er heute zu den kompetentesten Übersetzern Rahners in Tschechien gehört. Er brauchte eine gewisse Zeit, um einige Thesen Rahners sachgemäß und richtig zu verstehen und darstellen zu können.

Zu Emigranteninitiativen ist ferner die Herausgabe theologischer Literatur zu rechnen, wie sie im Rahmen der Edition „Křesťanská akademie Roma" („Christliche Akademie Rom") betrieben wurde. Für sie war Karel Vrána verantwortlich. Auch an das tschechische, von Karel Skalický betriebene Periodikum „Studie" („Studien"), das sich durch eine hohe literarische Qualität auszeichnete, ist zu erinnern. Diese Publikationen durfte man weder offiziell verwenden noch zitieren. Es gab Zeiten, wo man dafür staatlicherseits auf unangenehme Art und Weise sanktioniert wurde. Trotzdem jedoch wurden solche Zeitschriften immer wieder über die Grenze geschmuggelt und somit auch im heutigen Tschechien verwendet. Eine der ersten Schriften war die Übersetzung der Konzilsdokumente und ihre Kommentierung durch Karl Rahner und Herbert Vorgrimler („Kleines Konzilskompendium", Freiburg 1966). Ein anderer Rahner-Titel war der vielfach aufgelegte Klassiker „Slova do miceni" („Worte ins Schweigen", 1938).

4. *Fruchtbare Rezeption.* Nach der Wende, das heißt mit den Veränderungen der politischen Situation nach 1989, fand man Rahner in der theologischen Literatur durchgängig. Die Übersetzung des „Grundkurses" stellt gewiß ein herausragendes Ereignis dar. Auf Wunsch des Provinzials brach Karel Weichsel SJ seine Übersetzungsarbeit ab. Als Abschrift oder in Kopie gelangte der Text jedoch – natürlich mit dem Risiko der Ungenauigkeit behaftet – an die jüngere Jesuitengeneration. Später setzte der heutige Provinzsenior Leo Hipsch SJ die Übersetzung fort. Er gehörte – selbst weder Philosoph noch Theologe – zu den aktivsten Übersetzern des Ordens aus dem Deutschen ins Tschechische.

Diese wortwörtliche Übersetzung habe ich später revidiert. Zusammen mit Studenten der Theologischen Fakultät in Olomouc las ich im Rahmen eines Rahner-Seminars Rahners Text über vier Semester hinweg (1993/95) und kommentierte ihn. Als der „Grundkurs" zur Veröffentlichung im Trinitas-Verlag anstand, sollte auch Karel Říha

ein Urteil zur Übersetzung abgeben. Aus mehreren Gründen war er damit nicht einverstanden, vor allem wegen der verwendeten Terminologie. Er machte sich sofort an eine eigene Übersetzung. Der heute verwendete tschechische Text ist sein Werk, freilich behaftet mit dem „Schmerz" der ursprünglichen, nicht verwendeten Pionier-Übersetzung, aus der einige Passagen notwendigerweise revidiert wurden. Die jetzige Fassung ist ausgewogen und terminologisch kohärent und liegt bereits in zweiter Auflage vor.

Kardinal Špidlík sprach immer sehr positiv und wohlwollend von Rahners Theologie. Es ging ihm dabei nicht um leere Worte. Er hatte diese Theologie selber tiefgreifend erlebt. In seiner Interpretation der Kirchenväter des Ostens entdeckt man immer wieder das Motto Rahners: „Gehen wir nun in die Zeit vor Augustinus." Špidlík spürte auch manche Zusammenhänge zwischen dem sophiologischen Denken Sergej N. Bulgakovs und der Trinitätstheologie Karl Rahners auf.

Die Rezeption des philosophisch-theologischen Werks von Karl Rahner in Tschechien ist fruchtbar, was auch mit günstigen Bedingungen zusammenhing, etwa der Tatsache, daß das theologische Klima hier nie einfach „standard-scholastisch" war. Die ebenso einprägsame wie nachdrückliche Tradition des „hussitischen" Nominalismus verhinderte dies, obwohl sie sich in verschiedenen theologischen Zirkeln und Strömungen unterschiedlich auswirkte. Eine vertiefte Tendenz des östlichen Palamismus tat das ihre. In populären Zeitschriften für breite Kreise, die sich selber gern als theologische Zeitschriften klassifizieren, finden sich ab und zu fundamentalistische Klagen über den angeblichen „Häretiker" Karl Rahner. Doch solche engstirnigen Wellen bleiben letztlich so schwach, daß sie der dankbaren Aufnahme des Erbes Karl Rahners nicht im Weg stehen können. *Michal Altrichter SJ*

Christliche Ethik und Literaturwissenschaft

Stanley Hauerwas' Beitrag zur gegenwärtigen Debatte

Seit einigen Jahren läßt sich eine Rückkehr zur Ethik in der Literaturwissenschaft beobachten. Die literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit ethischen Fragen ist aber so alt wie Literatur selbst, was den Kölner Anglisten Heinz Antor dazu veranlaßt, den Begriff „ethische Literaturkritik" gar als redundant zu bezeichnen, impliziere doch jede Beschäftigung mit Literatur ethische Überlegungen. Tatsächlich liegt „es im Wesen jeder nicht bloß reproduktiven oder deskriptiven Kritik ..., interpretative Schwerpunkte zu setzen und dadurch zu werten und Aussagen über die Qualität literarischer Werke zu machen, wobei Konzepte des Guten und des Schlechten implizit oder explizit eine Rolle spielen"[1].

Heutzutage werden sowohl in Deutschland als auch in den USA vermehrt Vorlesungen und Seminare zum Themenkreis Ethik und Literatur veranstaltet, die regen Zuspruch finden. Der Grund dafür dürfte die Unverbindlichkeit sein, die der Praxis der postmodernen Literaturproduktion und -kritik nachgesagt wird. Dazu kommt, daß es mittlerweile eine Reihe von Literaturwissenschaftlern gibt, die die postmodernen Literaturtheorien scharf kritisieren und zum Teil verwerfen. Daß nun auch renommierte amerikanische Universitätsverlage Werke

veröffentlichen, die den Wert von postmodernen Literaturtheorien in Frage stellen, ist ein neuer Trend. In den meisten literaturwissenschaftlichen Universitätsinstituten der USA wird nämlich nach wie vor der Schwerpunkt auf poststrukturalistische Interpretationsmodelle gelegt. Deswegen erstaunt es, daß die bisherige Reaktion auf den kürzlich von Daphne Patai und Will H. Corral herausgegebenen Sammelband „Theory's Empire. An Anthology of Dissent" (Columbia University Press) eher verhalten ausgefallen ist. Es entsteht beinahe der Eindruck, daß sich für Literaturwissenschaftler, die noch immer auf poststrukturalistische Interpretationsmodelle setzen, die Aufregung um ein solches Werk nicht lohnt. Oder sind die literaturtheoretischen Diskussionen tatsächlich am Ende? Mancherorts könnte man zu dieser Einsicht gelangen.

Gerade in Boston, einem ehemaligen Zentrum der hitzigen literaturtheoretischen Debatten, ist in den 90er Jahren die „Association of Literary Scholars and Critics" (ALSC) gegründet worden. Diese ziemlich konservative Gruppe möchte einen unmittelbareren Zugang zur Literatur schaffen, indem man auf den „literarturtheoretischen Umweg" verzichtet und nur den jeweiligen Text allein untersuchen will. Daß dieses Unterfangen nicht so unschuldig ist, wie es sich vielleicht auf den ersten Blick darstellt, davon soll später noch die Rede sein. Zwar wurde die ALSC skeptisch betrachtet, doch die Namen, die sich mit der Gruppe identifizieren – wie zum Beispiel Norman Mailer, Robert Alter und Frank Kermode – lassen aufhorchen.

Gleichzeitig erscheinen Bücher – zumindest in den USA –, die Studenten zum Lesen motivieren wollen, indem die ethische Relevanz von Texten in den Vordergrund gerückt wird. So hat die Anthologie „Making Literature Matter" in zahlreichen Seminaren in nordamerikanischen Colleges und Universitäten enorme Verbreitung gefunden. Von den zahlreichen Institutionen seien nur die folgenden erwähnt, die Making Literature Matter in Kursen für Erstsemestrige lehren: University of Florida, Howard College, University of North Carolina at Wilmington, Santa Monica College und Dalhousie University (Kanada).

Aus historischer Sicht überrascht das verstärkte Interesse an ethischen Fragestellungen in der Literaturwissenschaft wenig, hat es doch immer wieder Phasen gegeben, in denen der moralische Wert der Literatur betont worden ist. In der deutschen Literatur reicht das Spektrum von Johann Christoph Gottsched über Gotthold Ephraim Lessing bis zu Heinrich Böll und natürlich in die Gegenwart hinein. Was jedoch neu an der in den USA stattfindenden Diskussion ist, ist das Faktum, daß auch die christliche Ethik Eingang in die literaturwissenschaftliche Debatte gefunden hat. Die Basis bilden dabei die Texte von Stanley Hauerwas, der als Gilbert T. Rowe Professor of Theological Ethics an der Duke Divinity School (Durham) lehrt und als einer der einflußreichsten christlichen Ethiker in den USA gilt.

Während er in Deutschland kaum rezipiert wird – von Hauerwas gibt es nur ein Buch in deutscher Übersetzung und nur einen Band über ihn[2] – liegen in den USA über 70 Bücher vor, die Hauerwas geschrieben oder (mit)herausgegeben hat und zahlreiche, die sich mit Hauerwas beschäftigen. Hinzu kommen etliche Aufsätze in Fachzeitschriften, aber auch und besonders in Zeitschriften und Zeitungen. Besondere Aufmerksamkeit erreichte der methodistische Pazifist Hauerwas, als er die Kriege in Afghanistan und Irak und die gegenwärtige amerikanische Regierung scharf kritisierte. In theologischen Kreisen ist er vor allem als Vetreter der postliberalen Theologie und des kirchlichen Kommunitarismus bekannt.

In seinem Aufsatz „So zu predigen, als hätten wir Feinde“[3], der vor zehn Jahren in der katholischen Zeitschrift „First Things“ erschienen ist, setzt sich Hauerwas unter anderem mit Literaturkritik in der Moderne und Postmoderne auseinander. Ein großer Fehler von Christen in der Moderne sei es gewesen, das Evangelium für ihre Welt verständlich zu machen, während sie doch zeigen sollten, daß die Welt nur mit dem Evangelium zu verstehen sei. Viele Theologen wollten Teil der Moderne sein, indem sie ihren Glauben als Weltanschauung propagierten, der sinnstiftend sei. Die Folge war, daß der Glaube nur mehr im privaten Bereich Legitimierung fand und nicht in öffentlichen Diskursen. Laut Hauerwas habe die Literaturkritik des New Criticism diese Tendenz unterstützt.

Der New Criticism war eine äußerst einflußreiche Strömung in der Literaturwissenschaft in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Seine Spuren reichen bis in die Gegenwart und – da man nun vielerorts neueren Literaturtheorien skeptisch gegenübersteht – wird er derzeit wiederbelebt, wobei die erwähnte Vereinigung ALSC federführend ist. Cleanth Brooks und Robert Penn Warren, die als Gründerväter des New Criticism gelten, beharrten darauf, daß der Sinn eines Textes nur in diesem allein – und nicht in außerliterarischen Quellen – zu finden sei. Im deutschsprachigen Raum gab es eine ähnliche Strömung, die werkimmanente Interpretation, die von den Literaturwissenschaftlern Emil Staiger und Wolfgang Kayser ausging.

Hauerwas sieht in diesem Interpretationsmodell eine große Gefahr. In dem erwähnten Aufsatz weist er darauf hin, daß Literaturwissenschaftler, die vom New Criticism beeinflußt waren, das Christentum mit denselben Argumenten legitimieren wollten, mit denen auch die Existenz eines Gedichts legitimiert wurde. Wie Gedichte könne das Christentum zwar das Leben erhellen, praktischen Wert habe es aber keinen. Ein sozialer Auftrag könne nicht davon abgeleitet werden, wie auch Gedichte uns nicht zu Handlungen aufforderten. Wenn aber Literatur der Bibel gleichgestellt wird, da sie genauso vom Menschsein handelt, sollte man dann noch in die Kirche gehen, wenn man von Shakespeare mehr erfahren kann?

Man darf Hauerwas hier nicht mißverstehen: Es geht ihm nicht darum, den ethischen Wert von Literatur in Frage zu stellen, sondern darum, darauf hinzuweisen, daß das Evangelium – und nicht Literatur an sich – die Glaubensgrundlage für Christen sein sollte. Daß die ethischen Aspekte in der Literatur geradezu essentiell für die Bildung des Ichs seien, darauf geht Hauerwas in seinem Aufsatz über „Visionen, Geschichten und literarische Figuren“ ein. Ethiker hätten bisher kaum die Rolle von Metaphern, literarischen Figuren, Visionen und Geschichten untersucht, obwohl es offensichtlich sei, daß diese uns helfen, unser Leben zu ordnen und zu gestalten: „Metaphern und Geschichten helfen uns, die Welt zu sehen und zu beschreiben, das heißt wie wir uns selbst, andere und die Welt sehen sollen, nämlich so, wie Regeln und Prinzipien das nicht können.“[4] Prinzipien und Regeln müßten in Geschichten eingebettet sein, damit wir sie verstehen und anwenden könnten; denn wenn man Prinzipien von Geschichten loslöse, könnten irreführende Interpretationen die Folge sein. Umgekehrt könne man aus Geschichten, denen keine Prinzipien zugrundeliegen, keine Handlungen ableiten.

In seinem 2004 erschienenen Buch „Love and Good Reasons. Postliberal Approaches to Christian Ethics and Literature“ (Duke University Press) führt der Professor für englische Literatur Fritz Oehlschlaeger diesen von Hauerwas begon-

nenen Dialog zwischen Literaturwissenschaft und christlicher Ethik fort. Oehlschlaeger lehrt am Virginia Tech, einer staatlichen Technischen Universität, macht aber aus seinem explizit religiösen Literaturansatz kein Hehl. Es geht ihm nicht darum, zu missionieren, sondern darum, einem christlichen Ansatz in einem säkularen Kontext eine Stimme zu leihen. Das ist insofern bemerkenswert, als in den USA zahlreiche christliche Colleges und Universitäten existieren, die ganz bewußt die „Integration von Glaube und Lernen" praktizieren. Zu den bekanntesten Institutionen, die ein solches Modell anstreben, gehören das Wheaton College am Rand von Chicago und das Gordon College an der Nordküste von Boston. Daneben finden sich drei wichtige englischsprachige Fachzeitschriften – „Literature and Theology" (Oxford University Press), „Religion and Literature" (University of Notre Dame) und „Christianity and Literature" (Pepperdine University) –, in denen man betont christlichen Zugängen zur Literatur begegnet. Seit genau zehn Jahren gibt es darüber hinaus die Zeitschrift „Books & Culture – A Christian Review", die sich durch qualitativ hochstehende Literaturbesprechungen aus christlicher Perspektive auszeichnet.

Oehlschlaeger will in seinem Buch, das sich vor allem an christliche Literaturwissenschaftler und Studenten richtet, zeigen, wie relevant Literatur und Literaturwissenschaft sein können, wenn sie sich auf moralische Aspekte konzentrieren. Die literaturwissenschaftliche Tätigkeit, fordert Oehlschlaeger, solle selbst eine moralische sein. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Oehlschlaeger sich auf Hauerwas' Überlegungen zur Ethik beruft, beziehen sich diese doch immer auf Texte. Jede soziale Ethik sei nach Hauerwas ohne narrative Strukturen nicht vorstellbar. Die Tatsache, daß Hauerwas der philosophischen Ethik skeptisch gegenübersteht und Praxisnähe fordert, ist aber auch ein Grund, warum Oehlschlaeger gerade dessen Texte für seine literarischen Untersuchungen fruchtbar macht. Der Einfluß von Hauerwas ist in Oehlschlaegers Auseinandersetzung mit Autoren wie Herman Melville, Henry James, Stephen Crane, Jane Austin und Anthony Trollope deutlich bemerkbar.

Oehlschlaeger ist der Ansicht, daß sich christliche Literaturwissenschaftler nicht als unabhängige Individuen sehen sollten, sondern als Teil der Christenheit/Kirche. Der Tenor von Oehlschlaegers Buch lautet also, daß sowohl Literatur als auch der Literaturwissenschaftler von sozialen, ethischen, politischen, kulturellen und nicht zuletzt religiösen Kontexten abhängig sind, die unbedingt in der literaturwissenschaftlichen Praxis mitreflektiert werden müssen. Das Ziel ist jedoch immer der soziale Auftrag: die Beschäftigung von Literatur und christlicher Ethik könne nicht von dem Fragekomplex losgelöst werden, was es bedeutet, ein guter Mensch zu sein. Daneben reizt Oehlschlaeger die Tatsache, daß der Dialog, den er führt, das enge Korsett der gängigen Literaturtheorien sprengt. Der Dialog zwischen Literatur und christlicher Ethik habe nämlich zur Folge, daß sich Studenten und Literaturwissenschaftler als Teil der christlichen Tradition begreifen und daß die Erkenntnisse, die daraus folgen, Wirkungen haben, die weit über die Diskurse an Universitäten hinausreichen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß sich derzeit in den USA christliche Ethik und Literaturwissenschaft gegenseitig bereichern. In Deutschland scheint es noch wenige Ansätze dieser Art zu geben. Im Rahmen der 2004 an der Universität Würzburg organisierten Konferenz zu Theologie und Literatur, in der eine zum Großteil positive Bilanz dieser wichtigen interdisziplinären Arbeit der letzten 20 Jahre in

Deutschland gezogen wurde, gab es auch eine Sektion zu „Ethik, Moraltheologie und Literatur". Leider wurden die dort ausgeführten Überlegungen und Diskussionen nicht in dem wichtigen Sammelband[5] der Konferenz mitberücksichtigt. Trotzdem bleibt zu hoffen, daß sich diese in den USA geführten Debatten ausweiten und auch andere (insbesondere die deutschsprachigen) Länder erreichen. *Gregor Thuswaldner*

[1] H. Antor, Ethical Criticism, in: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, hg. v. A. Nünning (Stuttgart 1998) 135.
[2] S. Hauerwas, Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik, hg. u. eingel. v. R. Hütter (Neukirchen-Vluyn 1995); B. Rommel. Ekklesiologie und Ethik bei Stanley Hauerwas. Von der Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott (Münster 2003).
[3] S. Hauerwas, Preaching as Though We Had Enemies, in: First Things 53 (5/1995) 45–49.
[4] Ders., The Hauerwas Reader (Durham, NC 2001) 170.
[5] Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur, hg. v. E. Garhammer u. G. Langenhorst (Würzburg 2005).

BESPRECHUNGEN

Theologie

Biser, Eugen: *Der obdachlose Gott.* Für eine Neubegegnung mit dem Unglauben. Freiburg: Herder 2005. 128 S. Br. 9,90.

Eugen Biser, der seit Februar 2004 das Kardinal-König-Institut: Forum für Glaubende und Nichtglaubende leitet, geht in dem vorliegenden Buch ganz im Sinn des Zweiten Vatikanums, das dazu aufrief, die Gründe des Atheismus „ernst und gründlicher" zu prüfen (GS 21), sprachgewandt den Ursachen des Atheismus nach. Diese sind, so Bisers Überzeugung, in all ihrer Vielfalt nur dann recht zu verstehen, wenn neben den äußeren Gründen (soziologischen, psychologischen, geistesgeschichtlichen usw.) vor allem nach den religiösen Ursachen gefragt wird.

Den innersten, d.h. religiösen Grund des Atheismus diskutiert Biser in drei unter anderem durch Friedrich Nietzsche aufgeworfenen Fragekreisen: den Gottesbegriff, den religiösen Weltbegriff sowie den menschlichen Selbstbegriff. So wie das Zweite Vatikanum die anthropologische Argumentation gegen den Atheismus christologisch fortführte, erkennt auch Biser in Jesus Christus die Antwort: Jesus erlöst „von den Schatten, die das Bild Gottes verdüstern" (14), er „stellt sich mit uns zusammen unter die Last unseres Daseins" (17), und er sprengt „die Engführung einer Gottesvorstellung, die der menschlichen Identitätskrise Vorschub leistet" (20).

Neben diesen religiösen Ursachen des Atheismus kommt der Autor auf die Angst zu sprechen, die, wie schon Søren Kierkegaard ausführte, dem Glauben den Boden raubt; das gebrochene Lebensgefühl und die Existenznot des Menschen sind „die tiefsten Wurzeln" des Unglaubens. Die Lebensangst, die mehr noch als der Atheismus den Glauben bedroht, äußert sich in den vielfältigen Dimensionen menschlichen Daseins auf unterschiedliche Weise: im Zwiespalt von Weltbeheimatung und -verlorenheit, in der Isolation inmitten einer kontaktscheuen Gesellschaft, gepaart mit dem Gefühl der Einsamkeit oder in der durch die Medienwelt heraufgeführten Entfremdung und Parzellierung. Näherhin sind „die Wurzeln der Angst in den Grundbeziehungen des Menschen zu suchen …: in seiner Beziehung zu Gott, zum Mitmenschen und zu sich selbst" (32). Doch Jesus hat die existentiellen Voraussetzungen des Glaubens wieder grundgelegt, indem er das Gottesbild vom Rachegedanken befreite, die bedingungslose Nächstenliebe in Wort und Werk verkündete und den Menschen zu sich selbst ermutigte.

Nachdem er die Gründe des Unglaubens aufgezeigt hat – freilich ohne auf die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und die heutige Notwendigkeit der Ökumene eingegangen zu sein – wendet sich Biser umsichtig und mit breitem Hintergrundwissen den herausragenden „Zeugen des Unglaubens" zu: „vor allem Feuerbach, Nietzsche, und Marx …, auf die im folgenden Jahrhundert Freud und Mackie zurückgriffen" (46). Im Unterschied zu diesem argumentierenden Atheismus haben wir es heute mit einem „stummen Unglauben" (63) zu tun, der als „ungleich größere Herausforderung des Christenglaubens zu gelten" hat (64). Und doch zeichne sich bereits ein Trend vom Unglauben zum Glauben ab. Nun komme es darauf an, den Unglauben, des-

sen Gestalt sich in der Neuzeit von der Offenbarungskritik über die Religions- und Gotteskritik bis hin zum strukturellen Atheismus, ja sogar zur Passion gewandelt hat, in seiner leidvollen Geschichte für den Glauben an Jesus Christus aufzuschließen. Denn Christus hat, wie Nietzsche tiefsinnig feststellte, in seinem Kreuzestod mit und in seinen Feinden gebetet, gelitten und geliebt; dem Atheismus muß „zum Bewußtsein seiner Leidensgemeinschaft mit dem Gekreuzigten verholfen werden", der am Kreuz „an derselben Gottesnot wie die Atheisten" leidet (65,79).

Die heutige Situation ist nach Biser atmosphärisch von einer „kollektiven Depression, einer lähmenden Resignation und einer verhängnisvollen Illusion gekennzeichnet" (81), worunter selbst der „freiheitliche Aufbruch von 1989" in seiner eigentlichen Bedeutung unterging. In struktureller Hinsicht sind Zeit-, Selbst- und Gottvergessenheit bestimmend. Nichtsdestoweniger lassen sich auch Gegenbewegungen ausmachen, deren Durchsetzungskraft davon abhängt, „daß die unter dem Eindruck der nachwirkenden Aufklärung (Strauß) marginalisierte Auferstehung Jesu wieder als der ‚Angel- und Drehpunkt' des ganzen Christentums begriffen wird (Ulrich Wilckens)" (86).

Aufgrund des Profilwandels des Unglaubens in der heutigen Zeit kann der „Atheismus als eine Erscheinungsform der Leidensgeschichte Jesu" gedeutet werden, als „‚Höllenfahrt der Selbsterkenntnis' (Johann Georg Hamann)" (91). Mit dieser Veränderung korreliert die vierfache Glaubenswende „vom Gehorsams- zum Verstehensglauben, vom Bekenntnis- zum Erfahrungsglauben, vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben und vom Gegenstands- zum Identitätsglauben" (ebd.). Entscheidend ist vor allem die letzte Wendung, die dazu führt, daß die Glaubensgegenstände verinnerlicht und der Geglaubte im Vollzug des Glaubens selbst aktiv wird, den Glaubenden „in mystischer Interaktion mit dem Glaubenden zum Ziel führt" (92), wie es die Glaubensmystik des Apostels Paulus versinnbildlicht. Damit geht eine Korrektur im Gottesbild einher: Die bedingungslose Liebe Gottes, die Auferstehung Jesu als deren Besiegelung und die therapeutische Dimension der christlichen Religion treten neu hervor. Wird diese Mitte des Glaubens zur Mitte des Lebens, ist der Übergang vom Unglauben zum Glauben vollzogen und die adäquate Antwort auf den Atheismus gefunden.

Biser hält eine Verständigung mit dem Unglauben für „das Gebot der Stunde" (105). Leicht lesbar bietet er dank seines breiten religionsphilosophischen Wissens gekonnt einen Überblick über die geistesgeschichtliche und theologische Entwicklung der Neuzeit in Deutschland und zeigt die Gefahren, aber auch Chancen der Gegenwart auf. Allen, die nach einem fundierten Hintergrundwissen im Blick auf die „Zeichen der Zeit" suchen, sei dieses Büchlein nachdrücklich empfohlen.

Christoph Böttigheimer

Holl, Adolf: *Der lachende Christus.* Wien: Zsolnay 2005. 317 S. Gb. 21,50.

Wenn Christliches verhandelt wird, sprechen wir meist in heiligem Ernst. Von Zeit zu Zeit tritt dann einer mit der Narrenkappe auf und spricht verspielt, ironisch, ohne dogmatische Beschwernis, heiter, sogar subversiv. Jesus hat geweint, berichtet das Evangelium. Hat er auch gelacht? In der gnostischen Petrus-Apokalypse aus Nag Hammadi (Ende des 2. Jhs.) heißt es: „Der, den du heiter und lachend neben dem Kreuz stehen siehst, das ist der lebendige Jesus." Neben einem leibhaftig Leidenden steht ein Triumphierender. Die Botschaft

des lachenden Christus lautet: „Fürchte dich nicht." Adolf Holl nennt den lachenden Jesus einen „Meditationschristus", den sein Schreiber vom Leiden trennen wollte. Er bedauert den einseitig pathetisch-dogmatisch vorgestellten Jesus der Kirche.

Sein Durchgang durch die Kirchengeschichte in 74 Kapiteln setzt (einmal mehr) zu Lockerungsübungen an. Holl sucht literarisch, geschichtlich und meditativ den zum Lachen offenen Christus. Er führt Wüstenmönche, die mittelalterliche Alexiuslegende, die Rosenkreuzer, Dostojewskijs Narren ins Feld. Der in Wehmut auf seine Kaplanszeit zurückblickende Autor rückt Heilige und Ketzer in den Blick: „Von Augustinus habe ich gelernt, schriftstellerisch den Eindruck zu erwecken, als ob ich mit Gott reden, ja zu ihm beten würde. Ich bringe Gott zu Papier, halte ihn fest, immer vergeblich. Daß er neben seinem Kreuz steht und lacht, ist zunächst einmal Literatur." Der von der Amtskirche Gekränkte betont seine persönliche Beziehung zu Jesus: „Ich laufe ihm nach, ehe Er lachend zum Himmel fährt. Ich möchte ihm etwas sagen. Du hast mich verwandelt, hast aus einem kleinen Hitlerjungen einen Gottesmann gemacht. Das werde ich Dir nie vergessen."

Eine Spaßtheologie wünscht der feuilletonistische Autor nicht, wohl aber eine „geistlich inspirierte Lachkultur". Manchen Leser mag die assoziative Schreibweise, der glossenhafte Stil, die autobiographische Rhetorik irritieren. Andere werden den provokativen Witz, die ironische Sprechhaltung, die pointierten Formulierungen schmunzelnd verkosten.

Paul Konrad Kurz †

Ethik

EthikJahrbuch 2004. Festschrift für Rupert Lay zum 75. Geburtstag. Hg. v. Norbert Copray. Frankfurt: Fairness Stiftung 2004. 309 S. Gb. 34,80.

Das Nachdenken über Ethik hat in den vergangenen Jahren immer mehr an Bedeutung gewonnen – nicht nur innerhalb der Philosophie, sondern auch in anderen gesellschaftlichen Kontexten. Insofern ist es interessant, diese Felder abzuschreiten und zu sehen, welche ethischen Argumente zu welchen Fragen vorgebracht werden. Das Ethikjahrbuch, herausgegeben von Norbert Copray und von der Fairness-Stiftung verlegt, bietet einen hervorragenden Überblick über die verschiedenen Teilbereiche, in denen momentan ethische Argumente eine wichtige Rolle spielen. Mit abwechslungsreichen Beiträgen gelingt es dem Herausgeber, ethische Argumente verständlich zu machen.

Im ersten Teil, der mit dem Titel „Freiheitsethik" überschrieben ist, wird unter anderem von Copray die Grundlage für ein Nachdenken über Ethik gelegt. Er arbeitet heraus, daß Moral allein der Gesellschaft nicht hilft, sondern Menschen immer auf die kritische Reflexion derselben angewiesen sind, wenn sie ihr nicht naiv verhaftet bleiben wollen. Genau diese ethische Reflexion ist gewissermaßen das Ziel der weiteren Beiträge.

Der zweite Teil befaßt sich mit dem Bereich der Bioethik. Hier fragt Dietrich Böhler nach der „Würde des Embryos" oder Volker Gerhardt nach den „moralischen Fronten in der deutschen Biopolitik". Im dritten Teil des Bandes sind Beiträge zum Thema „globale Ethik" versammelt. Hans Küng argumentiert für ein angewandtes Weltethos im Bereich der globalisierten Wirtschaft. Karl Otto Hondrich

lotet den Zusammenhang von Weltgewaltordnung und Weltmoralordnung aus und analysiert vor dem Hintergrund der US-amerikanischen Politik der letzten Jahre Chancen und Grenzen einer Weltrechtsordnung mit der UNO im Zentrum.

Der größte Teil des Buchs beschäftigt sich dann mit den Bereichen „Wirtschafts- und Unternehmensethik", was sicherlich nicht zuletzt Rupert Lay geschuldet ist, dem das Ethikjahrbuch zum 75. Geburtstag gewidmet ist. Diese Beiträge versuchen meist eine konstruktive Brücke zwischen Wirtschaft und Ethik zu schlagen. So argumentiert beispielsweise Christoph Lüthge für eine Ethik, die den Widerspruch von Eigeninteresse und Moral aufgibt. Klaus-Jürgen Grün wiederum sieht in der Freiheit des Unternehmers den Ursprung verantwortungsvollen ökonomischen Handelns. Die daran anschließenden Beiträge zur Unternehmensethik wirken schon allein des Umfangs wegen wie das Zentrum des Bandes; unter anderem fragt Klaus M. Leisinger nach der „Unternehmensethik in Zeiten der Globalisierung", Axel Höselbarth nach der „Ethik der Berater" und André Habisch danach, „wie Corporate Citizenship über Unternehmensethik hinausgeht".

Den Abschluß bildet ein Kapitel zum Thema „Rechtssethik", aus dem besonders der Beitrag von Lothar Brock hervorzuheben ist. Die Berufung auf Recht, so sein Resümee, ist nicht nur eine Anwendung des Rechts, sondern immer „auch ein Akt der Rechtspolitik" (293). Damit wird noch einmal betont, wie wichtig es ist, innerhalb globaler Verflechtungen eine Weltrechtsordnung zu etablieren. Ob damit Frieden „hergestellt" werden kann, muß offen bleiben, aber sicherlich ist dies ein wichtiger Schritt in Richtung einer gerechten Gestaltung menschlichen Zusammenlebens.

Das Ethikjahrbuch beleuchtet unterschiedlichste Facetten des ethischen Diskurses. Bei der großen Fülle von 28 Beiträgen ist es auch verständlich, daß weniger neue wissenschaftliche Erkenntnisse erarbeitet als unterschiedliche Themen angerissen werden. Der Wechsel von unterschiedlichen Weisen des Argumentierens und ethischen Denkens belebt die Lektüre. Dies ist zugleich Stärke und Schwäche des Buchs, weil man sich an einigen Stellen auch eine ausführlichere, systematische Erörterung der Fragen wünschen würde. Trotz des starken Akzentes auf der Wirtschafts- und Unternehmensethik geben die darauf bezogenen Beiträge nur bedingt den tatsächlichen ethischen Diskurs wieder, obwohl dieses Thema gerade für den philosophisch nicht versierten Leser besonders interessant ist. Hier hätte man noch ausdrücklicher der Frage nachgehen können, wieso Philosophen wie Ökonomen heute so intensiv eine Verbindung zwischen Ethik und Wirtschaft herzustellen versuchen und warum die Gesellschaft heute überhaupt ein so großes „Verlangen" nach ethischen Begründungen hat. *Michael Reder*

Petersen, Thomas – Mayer, Tilman: *Der Wert der Freiheit.* Deutschland vor einem neuen Wertewandel? Freiburg: Herder 2005. 152 S. Br. 15,–.

Wieviel ist den Deutschen die Freiheit wert? Was verstehen sie darunter? Wie gewichten sie Freiheit im Verhältnis zu Gleichheit und Sicherheit? In Auswertung einer repräsentativen Allensbacher Befragung von rund 2000 Erwachsenen in Deutschland vom Herbst 2003 ermitteln Thomas Peterson (Institut für Demoskopie Allensbach) und Tilman Mayer (Professor für politische Wissenschaft an der Universität Bonn) den „Stellenwert der Freiheit in der deutschen Gesellschaft" (9).

Von den vier unterschiedenen Freiheitsverständnissen (verantwortlich gehandhab-

te Entscheidungsfreiheit, politische Freiheit, Freiheit von Not und Freiheit als Libertinage) sind die ersten beiden – je nach Fragetechnik in unterschiedlichem Maß – relativ am meisten verbreitet. Befragte mit höherem Bildungsgrad (kaum aber solche mit höherer beruflicher Stellung) und auf der rechten Seite des politischen Spektrums beziehen sich überdurchschnittlich häufig auf die Entscheidungsfreiheit, Ostdeutsche und Personen, die viel fernsehen, dagegen überproportional auf die Freiheit von sozialer Not. Führende deutsche Massenmedien propagierten eben, so vermuten die Autoren, weit stärker den sozialen Ausgleich als die Freiheit (44).

Nachdenklich stimmt, daß 76 Prozent der Westdeutschen, aber nur 46 Prozent der Ostdeutschen sich im heutigen Deutschland frei fühlen. Letztere weisen auch – in annähernder Umkehrung des westdeutschen Ergebnisses – dem Wert der Gleichheit deutlich höhere Priorität (51 Prozent) als der Freiheit (36 Prozent) zu, mit welcher sie vor allem die Freiheit der Unternehmer und die Angst vor sozialer Freisetzung assoziieren. Zunehmend scheint als Gegenpol der Freiheit nicht mehr so sehr die Gleichheit, sondern die Sicherheit aufgefaßt zu werden, was im Wunsch nach einem umfassend schützenden Staat ebenso zum Ausdruck kommt wie in der Bereitschaft der Befragten, unter Berufung auf Sicherheit massive Eingriffe in ihre Freiheitsrechte zu rechtfertigen. Des weiteren stellen die Autoren einen deutlichen, von Bildung, Beruf und Einkommen angeblich unabhängigen positiven Zusammenhang zwischen Freiheit (verstanden als mit Mühe und Verantwortung verbundene Handlungs- und Entscheidungsfreiheit) und Glück fest. Daraus folgern sie, daß „Glück nicht durch besonders viel Freizeit, möglichst große soziale Sicherheit oder eine Vielzahl von Freizeitangeboten gefördert wird, sondern durch Aktivität, die Möglichkeit, selbstständig und eigenverantwortlich zu handeln" (92f.). Entsprechend müßten neue wirtschaftliche und soziale Regelungen nicht nur auf Sozialverträglichkeit, sondern auch auf „Freiheitsverträglichkeit" hin geprüft werden.

Den weiteren Befund positiver Korrelationen zwischen ehrenamtlichem Engagement einerseits und Freiheitsgefühl sowie Glück anderseits hinnehmend, ziehen die Autoren den Schluß, daß eine konsequente „Rückführung" sozialpolitischer Maßnahmen „auf das absolut notwendige Minimum ... langfristig ein höheres Niveau der sozialen Fürsorge ermöglicht als der Versuch, das derzeitige Niveau staatlicher Aktivitäten auf diesem Gebiet durch hohe Steuern, Abgaben und eine hohe Kontrolldichte so weitgehend wie möglich zu erhalten" (95). Hier schlägt das an Friedrich August von Hayek orientierte Freiheitsverständnis der Autoren durch, welches das staatliche Handeln als bloß freiheitsbeschränkend, nie aber als – je nach Kontext – auch freiheitsermöglichend begreift und deswegen undifferenziert für radikale Entstaatlichung plädiert, statt – auch gegen wirtschaftliche Einzelinteressen! – gangbare Schritte für den mühsamen gesellschaftlichen Aufbau einer sozial gebundenen Freiheitskultur und -ordnung zu erkunden. Amartya Sen dürfte dafür ergiebiger sein als von Hayek.

Berechtigt ist das Fragezeichen im Untertitel des Buches, ob ein „neuer Wertewandel" hin zu mehr Freiheit zu erwarten sei. Für diesen spricht vornehmlich, daß sich seit 1997 der zuvor rückläufige Trend der Freiheit in Relation zur Gleichheit in eine „vielleicht ... leichte, aber noch nicht stabile Tendenz zugunsten der Freiheit" (60) gedreht hat und daß 16- bis 29jährige Ostdeutsche erheblich freiheitlicher eingestellt sind sowohl als ihre Eltern und Großeltern

als auch als ihre westdeutschen Altersgenossen. Die Herausforderung besteht freilich darin, eine praktikable und lebenswerte Balance zwischen der Freiheit einerseits und der sozialen und inneren Sicherheit andererseits zu finden.

Michael Hainz SJ

Hengsbach, Friedhelm: *Das Reformspektakel.* Warum der menschliche Faktor mehr Respekt verdient. Freiburg: Herder 2004. 190 S. (Herder spektrum. 5544.) Br. 9,90.

Friedhelm Hengsbach nimmt in diesem Buch vor allem die Agenda 2010, das Programm zur Reform des Sozialstaates, kritisch in den Blick. Er erkennt zwar einerseits an, daß „Ökonomie ... wichtig ist", betont aber zugleich, daß sie „nicht alles (ist)". Der Untertitel des Buchs macht die spezielle Perspektive Hengsbachs auf die Reformproblematik deutlich: Es geht um den menschlichen Faktor. Der Mensch, vor allem der von den Kürzungen, Sparzwängen und Einschnitten real und zum Teil existentiell betroffene, ist sein Bezugspunkt. Er betont mit Recht, daß die Marktregeln von Menschen gemacht und damit keine unausweichlichen Sachzwänge, sondern „nach gesellschaftlichen Maßstäben zu beurteilen" (Klappentext) sind. Gemeint ist hier allerdings ein sozialethischer Maßstab, den das Zweite Vatikanum in seiner Pastoralkonstitution folgendermaßen formuliert: „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person" (GS 25). Den Blick auf die an den Rand Gedrängten zu richten, entspricht einem materialen Spezifikum christlicher Sozialethik, das mit der Formel einer „Option für die Armen" angezeigt wird.

In den ersten fünf Kapiteln seines Buches analysiert und kritisiert Hengsbach – immer unter der bereits genannten Perspektive – das breite Spektrum der Reformansätze. Die Agenda wird im Sinn einer These, die er im weiteren untermauert, als mißraten dargestellt. Ursache für den Mißerfolg sei unter anderem das Menschenbild der Agenda; sie habe sich den idealen Agenda-Menschen zurechtgeschnitzt als den souveränen, ursprünglich leistungsfähigen und -bereiten, gesellschaftlich entkoppelten, flexiblen, mobilen und selbstorganisierten Menschen, wobei dieses Menschenbild keinerlei Rückbindung an die Realität habe. Die Entwicklung des Sozialstaatsdenkens in den letzten 30 Jahren hin zu „marktradikal wirtschaftsliberalen Bekenntnissen" (21), orientiert an den US-amerikanischen Verhältnissen, wird als Hintergrund der ausschließlich ökonomischen Ausrichtung der jetzigen Reformen skizziert. Trenderklärungen, die in der allgemeinen Debatte immer wieder zu hören sind, vor allem das Problem der demographischen Entwicklung und der Globalisierung werden ebenso kritisch als zu kurz greifend dargestellt wie die (in Anlehnung an Walter Benjamin so bezeichnete) „Religion des Geldes" und das soziologische Phänomen „Arbeitsgesellschaft im Umbruch".

Im sechsten Kapitel – gleichsam als Dreh- und Angelpunkt – stellt Hengsbach das für seine Analyse und Kritik entscheidende sozialethische Kriterium vor: Er entfaltet sein (durchaus klassisches) Verständnis von Gerechtigkeit, in dem – so charakterisiert er das Spezifikum – der Gleichheit der absolute Vorrang gebührt. Dies belegt er anhand von drei Gleichheitsgrundsätzen, die aber durchaus kompatibel scheinen mit der Bedeutung von Gerechtigkeit als „Jedem das Seine". Demnach ist es gerecht, „Personen, die gleich sind, gleich zu behandeln; und... Personen, die ungleich sind, ungleich zu behandeln" (120); Gerechtigkeit bedeutet die „Zuteilung von Gütern und Rechten

an alle Personen im Verhältnis zu dem, was ihnen zukommt" (121) und schließlich, „daß jede Person einen Anspruch darauf hat, mit der gleichen Achtung und Rücksicht behandelt zu werden wie jede andere." (ebd.)

Die Kapitel sieben bis neun zeigen konstruktiv Anknüpfungspunkte in der gegenwärtigen Struktur von Staat und Gesellschaft auf: So werden etwa die Chancen des Sozialstaats, in der aktuellen Debatte zumeist als „Kostenfaktor und Wachstumsbremse entwertet", positiv hervorgehoben „als Produktivitätsbeitrag und Wachstumsmotor". „Denn der soziale Frieden in den Betrieben und Unternehmen" – zu ergänzen wäre hier: in der Gesellschaft als ganzer – „ist ein positiver Standortfaktor und eine Grundlage stabiler Profiterwartungen" (134). Das Konzept einer „konstitutionellen Solidarität" (141) wird für die Bereiche der Renten- und der Gesundheitsreform buchstabiert, zivilgesellschaftliches Engagement vor allem von Unternehmen (corporate citizenship) wird in seinen Chancen hervorgehoben, die Möglichkeiten einer zivilen Bewegung, die sich konkret gegen die sozialen Einschnitte der Agenda 2010, speziell von Hartz IV richtet, werden als „Ausdrucksform direkter demokratischer Beteiligung" (176) entfaltet.

Mit seiner Kritik an den aktuellen Reformansätzen, bei denen es letztlich um eine radikal marktliberale Ausrichtung geht, die soziale Kälte und den Verlust der sozialen Kohäsion bewirkt, spricht Hengsbach sicher einem Großteil der Bevölkerung aus der Seele. Daß der Mensch im Mittelpunkt stehen soll, ist einer, wenn nicht sogar *der* Kernsatz christlicher Soziallehre und eine zwingende Konsequenz des christlichen Menschenbildes. Aber dieser Grundsatz gibt eben noch keinerlei Handlungsanweisung. Und genau das macht die Problematik des Buchs aus: Um deutlich werden zu lassen, wie dieser Grundsatz in unserer hochkomplexen ökonomischen, gesellschaftlichen, globalen und politischen Sachlage sich in ein angemessenes, den Menschen eher berücksichtigendes Konzept umsetzen läßt, ist es unverzichtbar, in differenzierter Weise immer auch die andere Seite zu hören.

Sicher werden durch die Arbeitsmarktreformen Menschen in prekäre Arbeitsverhältnisse gebracht, *aber* es gibt genauso Menschen, die die neuen Möglichkeiten (Mini-Jobs, bzw. Ein-Euro-Jobs) als Chance sehen, um die positiven Effekte für die eigene Persönlichkeitsentwicklung, für das Selbstwertgefühl, für die eigene Qualifizierung zu nutzen. Sicher birgt das Konzept des „aktivierenden Sozialstaats", das der Agenda 2010 zugrundeliegt, die Gefahr, (Langzeit-)Arbeitslosigkeit als Folge individuellen Fehlverhaltens zu sehen, *aber* zugleich impliziert diese Arbeitsmarktreform auch – allerdings bei weitem nicht genügend umfassende – Überlegungen zu strukturellen Änderungen auf dem Arbeitsmarkt, damit die Menschen schneller und unkomplizierter in neue Arbeitsverhältnisse vermittelt werden können. Sicher fordert Hartz IV von den Arbeitslosen sehr viel an Eigeninitiative, sicher gibt es auch die Gefahr des Überforderns, *aber* es gibt auch eine (moralische, aus dem Subsidiaritätsprinzip folgende) Verpflichtung, um des Ernstnehmens der Würde des Menschen willen ihn zur Mobilisierung seiner eigenen Kräfte anzuhalten. Sicher bergen einige der geplanten Maßnahmen die Gefahr der „Deformation der Solidarität" (17), sicher gibt es grundrechtlich abgesicherte Ansprüche an das Solidarsystem, *aber* das Solidaritätsprinzip fordert auch die Leistungserbringung auf der Seite der Bürger und Bürgerinnen, die in der Lage dazu sind, einen eigenen Beitrag zu leisten.

Die Reihe dieser Aspekte, die im Buch

mit Recht genannt sind, die aber der Redlichkeit halber und der Seriosität der Argumentation wegen immer um die Kehrseite des Problems ergänzt werden müßten, ließe sich noch weiter fortsetzen. Der Band benennt jedoch äußerst wichtige und in der Diskussion zuweilen vergessene Aspekte, allen voran den Kernsatz christlicher Sozialethik als entscheidenden Maßstab dieser hochaktuellen Reform- und Sozialstaatsdebatte. Statt vom menschlichen Faktor zu sprechen (was doch eine Anpassung an die sowieso beherrschende Sprache der Ökonomie signalisiert), wäre es besser, davon zu reden, daß hinter allen Faktoren, die die Ökonomie bestimmen, menschliche Schicksale stehen, die nicht aus dem Blick geraten dürfen. Zugleich aber hat sich gezeigt, daß gerade, um dieser Maxime gerecht zu werden, eine differenziertere und sachgemäßere Darstellung der Problemlage und der Lösungsansätze Hengsbachs eigentlicher Intention angemessen gewesen wäre.

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Butterwegge, Christoph – Klundt, Michael – Zeng, Matthias: *Kinderarmut in Ost- und Westdeutschland.* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 334 S. Br. 24,90.

Der Kölner Politikwissenschaftler und unermüdliche Armutsforscher Christoph Butterwegge zeigt in seinem neuen Buch, daß Kinderarmut ein äußerst vielschichtiges, multidimensionales Phänomen ist und daher auch nicht mit allzu einfachen Strategien („Mehr Bildung!" „Mehr Geld!"), sondern nur mit einem abgestimmten Mix aus bildungs-, familien- und sozialpolitischen Strategien sowie mit angemessenen sozialpädagogischen Handlungskonzepten bekämpft werden kann.

Nach einer umfangreichen, fast 100seitigen und nicht immer prägnanten Darstellung des gesamtgesellschaftlichen Kontexts von Kinderarmut mit aktuellen und auch wertenden Bezügen zu den „Hartz-Reformen" sowie einer Schilderung des Forschungsstandes zur Kinderarmut werden Untersuchungsmethode und -ergebnisse einer aktuellen Studie erläutert, in der mittels einer „dualen Armutsforschung" die Lebenslage und auch das subjektive Selbst-Erleben von 20 Erfurter und 40 Kölner Kindern zwischen neun und elf Jahren vor allem durch „problemzentrierte, narrative Interviews" untersucht werden. Die Befragung von rund 300 Kindern mittels Fragebogen ergänzt die empirische Basis. Die spontan gering erscheinende, im Vergleich zu anderen Studien jedoch noch relativ hohe Zahl der qualitativ befragten Kinder ist für die Autoren ein Indiz für die generelle Tendenz zur Tabuisierung: „Wenn ein Armutsforscher Kinder als Betroffene und Experten ihrer eigenen Lage befragen will, antworten die meisten Erzieherinnen, Lehrer/innen und Schulleiter/innen: ‚Bei uns gibt es keinerlei Armut. Versuchen Sie es doch in der Kita oder der Schule nebenan!'" (10).

Deutlich werden durch die Untersuchung die in der Regel unspektakulären, ganz alltäglichen und daher auch leicht auszublendenden Erscheinungsformen von Kinderarmut, die gleichwohl eine nachhaltige Wirkung auf Erleben und Handeln der Kinder haben: etwa der fehlende Raum für Kindergeburtstage (und damit die Gefahr sozialer Exklusion) oder das mangelnde Geld für Nachhilfe (und damit die Nicht-Kompensation der ohnehin geringeren Bildungschancen).

Gibt es, wie der Titel „Kinderarmut in Ost- und Westdeutschland" nahelegt, wesentliche Ost/West-Unterschiede bezüglich der Armutsproblematik? Die Studie sieht eher Gemeinsamkeiten bestätigt: „Man kann mit Blick auf Ost- und Westdeutsch-

land deshalb nicht von zwei Armutstypen (bei Kindern und Jugendlichen) sprechen, weil die Gemeinsamkeiten sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Beziehung klar überwiegen. Die soziale Polarisierung führt hier wie dort zur Polarisierung der Kindheit" (278).

Empfehlenswert ist die Studie vor allem, um den Blick für Kinder- und Familienarmut allererst zu öffnen und Phänomene wahrzunehmen, die von den Betroffenen aus Angst vor Stigmatisierung oft verborgen und von anderen allzu gern tabuisiert werden – auch von vielen für die individuelle Armutsbekämpfung doch so wichtigen Erzieherinnen und Lehrerinnen. Ebenso regt die Studie an, die Kinderarmut mit all ihren höchst individuellen Ursachen, Anlässen und Erscheinungsformen gleichwohl vor einem gesamtgesellschaftlichen Hintergrund wahrzunehmen und zu verstehen.

Die Darstellung der Strategien zur Armutsbekämpfung vermeidet zwar die häufigen, allzu einfachen „Entweder-Oder" der sozialpolitischen Diskussion. Allerdings hätten insbesondere die Überlegungen zu sozialpädagogischen Handlungsanforderungen ausführlicher und deutlicher ausfallen können – auch als Gegenkonzept zu dem in letzter Zeit wieder als Feuilleton-Thema beliebt gewordenen „Selbstverschuldungsansatz", der Kinderarmut nicht tabuisiert, aber primär oder allein als Ergebnis versagender und zu „erziehender" Eltern erklärt.

Gleichwohl stellt die Studie mit ihren sehr detaillierten, qualitativen Forschungsergebnissen, ihrem Versuch der politischen Einordnung und ihrem Aufzeigen nötiger Strategien eine Bereicherung der sozialpolitischen und auch sozialpädagogischen Diskussion dar, deren Notwendigkeit durch den aktuellen Armut- und Reichtumsbericht der Bundesregierung auf traurige Weise bestätigt wird. *Thomas Steinforth*

SUTOR, Bernhard: *Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden.* Stationen und Chancen eines geschichtlichen Lernprozesses. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag 2004. 206 S. Br. 14,80.

Ethnische Säuberungen, drohende Hungerkatastrophen, Bürgerkrieg und Völkermord, aber auch die Gewährung und Unterstützung von Ausbildungscamps für Terroristen oder die (vermeintliche) Herstellung von Massenvernichtungswaffen haben die Diskussion um die Legitimität militärischer Interventionen neu entfacht. Dabei erfährt die im Zeitalter des Kalten Kriegs als überwunden geglaubte traditionelle „Lehre vom gerechten Krieg" (bellum iustum) eine erstaunliche Renaissance. Insofern ist es zu begrüßen, daß mit dem vorliegenden Werk in einer zentralen Frage politischer Ethik eine Orientierungshilfe für die politische Bildung angeboten wird.

Die Arbeit ist in zwei Teile zu je sechs Kapiteln gegliedert, von denen der erste (9–72) die historische Entwicklung ethischer und rechtlicher Positionen zu Krieg und Frieden rekonstruiert, der zweite Teil (73–186) den aktuellen politisch-ethischen und völkerrechtlichen Diskussionsstand zu Chancen und Grenzen einer internationalen Friedensordnung sowie zu Fragen militärischer Gewaltanwendung aufbereitet. Im einzelnen weist Bernhard Sutor zunächst daraufhin, daß bereits in der griechisch-römischen Antike drei zentrale Argumentationslinien zur Rechtfertigung von Kriegen entwickelt worden sind: der grundsätzliche Vorrang der Macht gegenüber dem Recht im „Melierdialog" von Thukydides, das uneingeschränkte Recht zum Krieg gegen „Barbarenvölker" bei Aristoteles und das „Bellum iustum" bei Cicero (Kap. 1). Nach einem kurzen Blick auf das Alte Testament werden die frühchristlichen Stellungnahmen zu Krieg und Frieden erörtert, wobei der Autor sich auf

Augustinus konzentriert, der Elemente des Bellum iustum in eine christliche Friedensethik integriert, die durch das Erfordernis einer gerechten Ordnungsstruktur charakterisiert ist (Kap. 2). Sodann entfaltet er die mittelalterliche „Lehre vom gerechten Krieg" bei Thomas von Aquin und in der spanischen Spätscholastik, wonach Krieg nur als Strafaktion gegen Übeltäter zur Verteidigung oder Wiederherstellung der Friedensordnung gerechtfertigt werden kann (Kap. 3).

Mit der Reklamation des freien Kriegführungsrechts souveräner Staaten (ius ad bellum) und der Konzentration auf die rechtliche Einhegung der Kriegführung (ius in bello) leitet das neuzeitliche Völkerrecht jenen Paradigmenwechsel vom „gerechten Krieg" zum „rechtlich geregelten Krieg" ein, dessen rechtliche Geltung erst mit der Katastrophe des Ersten Weltkriegs enden wird (Kap. 4). Eine frühe und wegweisende Kritik dieser Doktrin formuliert Immanuel Kant, indem er den kriegerischen „Naturzustand" zwischen den Staaten durch eine dreifache Verrechtlichung für prinzipiell überwindbar hält: durch ein die menschliche Freiheit und die politische Mitbestimmung sicherndes republikanisches Staatsrecht, durch ein auf dem Föderalismus von Republiken gegründetes Völkerrecht und durch ein das Gastrecht fremder Bürger gewährendes Weltbürgerrecht (Kap. 5). Eine weitere Orientierungshilfe bietet die revidierte und reformulierte kirchliche Friedenslehre, die die „Lehre vom gerechten Krieg" auf eine gerechtfertigte – möglichst von der Staatengemeinschaft wahrgenommene und in den Grenzen des „ius in bello" geführte – Verteidigung zurücknimmt und den Fokus auf die strukturellen und institutionellen Bedingungen seiner Verhinderung richtet (Kap. 6).

Im zweiten Teil erinnert Sutor zunächst an die politische Entwicklung der internationalen Beziehungen von der Gründung des Völkerbundes und der Vereinten Nationen bis zu den „Blauhelmmissionen" der 90er Jahre und den Krieg gegen den Irak (Kap. 7 u. 8). Die letzten vier Kapitel widmet er den gegenwärtigen Diskussionen über Friedenssicherung, -förderung und -ordnungen, wobei erstere um die Legitimität militärischer Interventionen mit und ohne Mandat des Sicherheitsrates sowie um die politischen Chancen und Grenzen einer Kriegsprävention kreist (Kap. 9). Innerhalb der Friedensförderung unterscheidet Sutor zwischen den Diskursen, die einen Zusammenhang zwischen Frieden und Demokratie bzw. Achtung der Menschenrechte reklamieren (Kap. 10) und die eine Verbindung von Entwicklung und Frieden anzeigen (Kap. 11). Schließlich bietet die Rubrik „Alternativen einer Weltfriedensordnung" einen Überblick über derzeit wichtige friedenswissenschaftliche Debatten: die politiktheoretische Kontroverse zwischen Idealismus und Realismus sowie zwischen einer hegemonialen und multilateralen Friedensordnung, die völkerrechtliche Debatte um präventive bzw. präemptive Kriege sowie die moralphilosophische Diskussion zwischen Weltstaat oder Weltföderation (Kap. 12). Das Werk schließt mit einer skeptischen Betrachtung der Realisierungsmöglichkeiten weltweiten „ewigen Friedens" (187–193).

Die Stärke dieses Buches besteht darin, daß es ein zentrales Thema politischer Ethik – die (De-) Legitimation militärischer Gewalt und die Entwicklung eines gerechten Friedens – zunächst ideengeschichtlich aufbereitet, um danach die einzelnen Traditionsstränge auf den zeitgenössischen politischen Kontext und die aktuellen ethischen, politiktheoretischen und völkerrechtlichen Diskurse zu beziehen. Die unterschiedlichen Ansätze werden übersichtlich systematisiert und in ihren differenten

anthropologischen Prämissen und politischen Folgerungen scharf gegeneinander konturiert, die jeweiligen Argumentationsstränge klar herausgearbeitet und in einer verständlichen Sprache präsentiert. Zudem gewährt das Buch zu den zahlreichen Einzelthemen einen sehr guten, wenn auch nicht ganz vollständigen Überblick über die deutschsprachige Literatur. Lediglich der ideengeschichtliche Teil hätte durch wichtige historische Debatten, wie die aristotelisch-sophistische Kontroverse um den „Sklaven von Natur" als Rechtfertigungsfigur imperialistischer Eroberungszüge, den öffentliche Disput zwischen Las Casas und Sepúlveda um die Legitimät der spanischen Conquista anhand der Kriterien des Bellum iustum oder die Auseinandersetzung zwischen Immanuel Kant, Friedrich Gentz und Joseph Görres um die Verbreitung der Demokratie mit militärischen Mitteln ergänzt und mit Bezügen zu den Argumentationsmustern gegenwärtiger Diskurse versehen werden können. Dem Werk ist zu wünschen, daß es eine breite Verwendung nicht nur innerhalb des Schulunterrichts und der Erwachsenenbildung findet. *Matthias Gillner*

ZU DIESEM HEFT

Als älteste Kulturzeitschrift Deutschland spiegeln die „Stimmen der Zeit" selber ein Kapitel Kirchen- und Zeitgeschichte. Klaus Schatz, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, rekonstruiert die Auseinandersetzungen um eine Wende der Zeitschrift von einer apologetisch-defensiven Haltung hin zu einer offeneren Auseinandersetzung mit der Moderne vor 80 Jahren.

In den Ländern Afrikas südlich der Sahara breitet sich ein militantes, evangelikales Christentum aus. Katharina Hofer, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Department of Political Science der University of Jos in Nigeria, untersucht dieses Phänomen unter dem Gesichtspunkt seiner Entstehungsgeschichte, seiner Ausbreitung im Kontext gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Wandlungsprozesse sowie seiner Rolle in interreligiösen Konflikten.

Christian Troll, Professor am Pontificio Istituto Orientale für Islam und islamisch-christliche Beziehungen, gibt einen Überblick über eine innerislamische Debatte zur eigenen Identität im geschichtlichen Wandel. Für die progressiven Denker ist eine neue und vorurteilsfreie Lektüre des Koran entscheidend dafür, die Kernwerte des Islam mit den Anforderungen der Moderne in Einklang zu bringen.

Vor seiner Wahl zum Papst hat sich Kardinal Joseph Ratzinger in einer programmatischen Predigt entschieden gegen die „Diktatur des Relativismus" gewandt. Clauß Peter Sajak, Referent für Hochschulen und pädagogische Grundsatzfragen am Bischöflichen Ordinariat Mainz, fragt nach der Rolle von Schule und Religionsunterricht im Umgang mit kulturellen und religiösen Differenzen.

Schutz für religiöse Symbole?

Die dänische Zeitung „Jyllands Posten" hat mit ihren Karikaturen des Propheten Mohammed eine Lawine von Reaktionen ausgelöst, die so wohl niemand vorhergesehen hat. Im islamischen Kulturkreis kam es zu massiven, teilweise gewalttätigen Protesten. Der Nachdruck der Karikaturen (inzwischen selbst auf T-Shirts) hat die Stimmung weiter angeheizt, wie eine erschreckend hohe Zahl von Todesopfern zeigt. In der westlichen Welt hat in Zeitungskommentaren, Leserbriefen und Talkshows eine höchst kontroverse Debatte um Pressefreiheit, Aufklärung und einen „Kampf der Kulturen" stattgefunden.

Aus all dem ist eine höchst unübersichtliche Gemengelage entstanden, die zu einer erheblichen Verunsicherung geführt hat. Kommerzielle Gewinninteressen, antiislamische Vorurteile, religiöser Fanatismus, Instrumentalisierung durch autoritäre Regime und kulturelle Arroganz auf beiden Seiten verstellen zudem nicht selten den Blick für die tieferliegenden Probleme in diesem Konfliktfeld. Um so wichtiger ist es, die längerfristigen Aspekte und Implikationen dieser Kontroverse zu bedenken.

Zunächst ist festzustellen, daß die meisten Muslime Gewalt als Antwort auf die Verletzung religiöser Gefühle ablehnen. So sind zum Beispiel in Indonesien bei Protestaktionen bestenfalls einige hundert Demonstranten gewalttätig geworden, womit sie aber in die Hauptnachrichten westlicher Medien kamen. Die sehr differenzierte Meinung vieler moderater Muslime findet dagegen kaum Aufmerksamkeit. Richtig ist aber auch, daß sich die muslimische Welt, Indonesien nicht ausgenommen, durch die Art und Weise, wie man ihre heiligen Symbole nach Belieben verunglimpfen darf, weithin tief verletzt fühlt. Nicht wenige sehen darin eine Fortsetzung kolonialer Aggressivität und Arroganz des Westens.

Derartige Gefühle, für wie berechtigt man sie auch immer halten mag, sind auf jeden Fall ernst zu nehmen angesichts der Tatsache, daß die Menschen heute fast überall in einer multireligiösen Umgebung leben, was ein nicht geringes Konfliktpotential in sich birgt. Der „innere Frieden", oder besser ein friedliches und gedeihliches Miteinander, erfordert darum heute mehr denn je gegenseitige Rücksichtnahme und Toleranz gegenüber fremden Lebensformen, zumindest aber den Verzicht auf provokative und verletzende Äußerungen. Für Länder wie Deutschland ist dies ein relativ neues Lernfeld. In einer zunehmend globalisierten Welt, in der Nachrichten in kürzester Zeit weltweit verbreitet werden, ist gegenseitige Rücksichtnahme aber auch ein Gebot nach außen. Von daher gewinnt Art. 26 Abs. 1 des Grundgesetzes, der Handlungen verbietet, die das „friedliche Zusammenleben der Völker" gefährden, eine neue Aktualität. Man kann sogar fragen, ob sol-

che Handlungen, wenn sie auch noch das Leben anderer (z.B. von Geiseln im Irak) in Gefahr bringen, nicht unter Strafe zu stellen sind.

Ein noch grundlegenderes Argument ist das Recht auf Anerkennung, das in der Menschenwürde wurzelt, denn ohne Anerkennung ist menschliche Identität kaum vorstellbar. Ein Menschenrecht ist es zumindest in dem Sinn, daß man andere Personen nicht nach Belieben (öffentlich) beleidigen oder verletzen darf. Dies gilt um so mehr für bewußt falsche Anschuldigungen. Eigentlich sollte dies schon menschlicher Anstand gebieten. Das Recht auf Anerkennung darf jedoch nicht individualistisch verkürzt verstanden werden, denn auch die individuelle Identität hängt sehr vom jeweiligen soziokulturellen Umfeld ab, selbst wenn man dies im Westen oft nicht mehr wahrhaben will. Dies ist der Grund, warum Menschen sich besonders verletzt fühlen, wenn zentrale Symbole ihrer Religion, Kultur oder ethnischen Identität verächtlich gemacht werden. Die politische Philosophie führt darum schon länger eine intensive Debatte um das Recht auf Anerkennung kultureller Differenzen, bei der es auch um die interkulturelle Vermittelbarkeit universaler Menschenrechte geht.

In der westlichen Debatte werden solche Argumente oft mit dem Hinweis auf Meinungs- und Pressefreiheit zurückgewiesen. Zweifellos sind dies wichtige Rechte, die man nicht durch staatliche Zensur einschränken sollte. Es ist daher auch nicht sinnvoll, wenn sich Regierungen für das Fehlverhalten von Medien entschuldigen. Aber auch diese Rechte sind nicht schrankenlos und dürfen andere Rechte wie das auf Anerkennung nicht nach Belieben verletzen. Zudem zeichnen sich echte Aufklärung und Meinungsfreiheit durch Argumente aus, die scharfe Kritik auch an den Religionen einschließen kann. Etwas ganz anderes ist aber die Verletzung religiöser Gefühle nach dem Motto: „Alles ist erlaubt." Dazu kommt noch: Viele, gerade aufgeklärte Muslime beklagen, daß die Praxis der Medienfreiheit in der westlichen Welt Wasser auf die Mühlen jener ist, die Demokratie und Pressefreiheit ablehnen. Es ist auch für sie nicht verständlich, warum das Verbrennen des amerikanischen Sternenbanners oder die Zerstörung eines Kunstwerks bestraft werden, die Verletzung tiefster religiöser Gefühle aber ungeahndet bleibt. Man wird sich in der Tat fragen müssen, ob der Rechtsstaat in dieser Hinsicht seiner Verantwortung noch gerecht wird.

Im Kern geht es also keineswegs nur um Meinungsfreiheit und ein aufgeklärtes Weltbild, sondern ebensosehr um Religionsfreiheit, um die Anerkennung des Anderen und um den Umgang mit grundlegenden religiösen Symbolen. Dies betrifft das Christentum nicht weniger als den Islam und andere Religionen. In der konkreten Praxis braucht es sicher eine oft schwierige Güterabwägung. Auf jeden Fall aber wird sich die westliche Welt künftig ernsthafter als bisher mit dieser Fragestellung auseinandersetzen müssen – nicht aus religiösen Gründen, sondern um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen. Andernfalls muß sie sich zu Recht den Vorwurf kultureller Gewalt und Arroganz gefallen lassen. *Johannes Müller SJ*

Christian Beck

Deus caritas est

Sozialethische Anmerkungen zur ersten Enzyklika Papst Benedikts XVI.

Schon bald nach der Wahl Kardinal Joseph Ratzingers zum Papst am 19. April 2005 wurde angestrengt darüber debattiert, welchem Thema sich der vormalige Präfekt der Glaubenskongregation in seinem ersten Rundschreiben (Enzyklika) wohl widmen werde. Spätestens die Weihnachtsbotschaft Benedikts XVI. anläßlich der Spendung des päpstlichen Segens „Urbi et orbi", bei der der Papst mit sehr deutlichen Worten auf die Notwendigkeit des Weltfriedens und die Beendigung der Armut und Ausgrenzung hinwies, weckte zumindest die stille Hoffnung, das bald zu erwartende Dokument könne sich im weitesten Sinn mit einer theologisch-ethischen, sozialen oder ähnlichen Thematik auseinandersetzen und nicht, wie vielleicht eher erwartet, mit einer dogmatischen Fragestellung wie etwa dem Amts- oder Ökumeneverständnis, der Sakramententheologie oder der Evangelisierung. Was die Katholiken zu diesem Zeitpunkt noch nicht wußten, war, daß der Papst bereits am 25. Dezember 2005 seine Unterschrift unter seine erste Enzyklika gesetzt hatte, die im Januar 2006 nicht nur der katholischen Welt im Vatikan vorgestellt wurde. Das Rundschreiben trägt den Titel „Deus caritas est" – „Gott ist die Liebe". Darin richtet sich der Papst an die „Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen" und stellt ihnen seine Ausführungen „über die christliche Liebe" vor[1]: ein bedeutendes und dennoch unscheinbar wirkendes, zugleich aber zentrales Thema des christlichen Glaubens, womit der Papst zumindest indirekt auch die ökumenische Verständigung sucht.

Die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe

Die Enzyklika ist neben einer Einführung (1) und einem Schluß (40–42) in zwei Teile untergliedert. Der erste Teil (2–18) ist überschrieben mit: „Die Einheit der Liebe in Schöpfung und Heilsgeschichte". Im zweiten Teil (19–39) äußert sich der Papst zu: „Caritas – Das Liebestun der Kirche als einer ‚Gemeinschaft der Liebe'". Sehr oberflächlich betrachtet könnte zunächst gesagt werden, daß der erste Teil mehr theoretisch sei, wohingegen der zweite Teil sich dem praktischen und konkreten kirchlichen Glaubensleben mit Blick auf die (Nächsten)liebe zuwende. Dem ist aber nicht so. Der erste Teil bietet den Gläubigen eine kompakte, theologisch-

spirituelle Einführung in das christliche Liebesverständnis, das die Gedanken der antiken Philosophie mit der Botschaft Jesu und der gelebten Praxis der frühen Kirche vermittelt. Dabei bildet die Lehre Jesu mit der Forderung nach der Verwirklichung des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe die zentrale Aussage, die der zuvor gewonnenen Glaubensgewißheit folgt, daß Jesus selbst die fleischgewordene Liebe Gottes zu den Menschen ist (vgl. 12–15). Von dieser Sicht des von Gott geliebten Menschen, dem das Doppelgebot zur Beachtung und Erfüllung aufgegeben ist, leitet der Papst seine Gedanken über zum zweiten Teil, der einer etwas näheren Betrachtung unterzogen werden soll.

Hier wird die konkrete Liebestätigkeit der Kirche, die als Gemeinschaft der Liebe und somit auch als Gemeinschaft der von Gott Geliebten verstanden wird, näher beschrieben und in ihren konstitutiven Elementen erläutert. Der Papst beschreibt das Liebestun der Kirche als Ausdruck der trinitarischen Liebe und rekurriert dabei auf das Johannesevangelium, in dem das Mit- und Ineinander der göttlichen Personen in einer tiefen theologischen Reflexion zum Ausdruck kommt:

> Denn „der Geist ist auch eine Kraft, die das Herz der kirchlichen Gemeinschaft verwandelt, damit sie in der Welt eine Zeugin für die Liebe des Vaters ist, der die Menschheit in seinem Sohn zu einer einzigen Familie machen will. Alles Handeln der Kirche ist Ausdruck der Liebe, die das ganzheitliche Wohl des Menschen anstrebt“ (19).

Damit wird deutlich, daß Gott den (sündigen) Menschen immer gut will und daß die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen in ihrem Liebeshandeln darauf angelegt ist, den einzelnen wie die Gemeinschaft auf dem Weg zu diesem Gut- und Heilsein zu begleiten. Jesus hat dies etwa symbolhaft in der Fußwaschung als einem zutiefst diakonisch-demütigen Handeln gezeigt und verdeutlicht. Der Geist-Paraklet, den er nach seinem Weggang von der Erde schickte, steht der christlichen Gemeinde advokatorisch bei. Er ist Helfer und Unterstützer zugleich. Dennoch nimmt er der Gemeinde die Aufgabe der konkreten Hilfe und Fürsorge nicht ab. Die Gemeinde darf sich von ihm getragen und begleitet wissen. Die vom Papst eingeforderte Nächstenliebe ist untrennbar in der Gottesliebe verankert:

> In ihrem praktischen Tun ist die Nächstenliebe „ein Auftrag an jeden einzelnen Gläubigen, aber sie ist ebenfalls ein Auftrag an die gesamte kirchliche Gemeinschaft, und dies auf all ihren Ebenen. Von der Ortsgemeinde über die Teilkirche bis zur Universalkirche als ganzer. Auch die Kirche als Gemeinschaft muß Liebe üben. Dies wiederum bedingt es, daß Liebe auch der Organisation als Voraussetzung für geordnetes gemeinschaftliches Dienen bedarf“ (20).

Diese Aussage erscheint bedeutsam, weil Benedikt XVI. auf die Notwendigkeit einer Organisation des Liebeshandelns der Kirche hinweist. Dies ist nicht als soziologische Verkürzung zu sehen; vielmehr geht es darum, die Liebestätigkeit mit einer geistlichen Berufung, einem geistlichen Dienst oder Amt und somit mit einer Struktur zu versehen, die sich ihrer Mitte des „Seins-in-Gott“ stets bewußt ist:

„Das bedeutet, daß der Sozialdienst, den sie zu leisten hatten, ein ganz konkreter, aber zugleich durchaus geistlicher Dienst und ihr Amt daher ein wirklich geistliches Amt war, das einen der Kirche wesentlichen Auftrag – eben die geordnete Nächstenliebe – wahrnahm" (21).

Berufen dazu, diesen Dienst zu ordnen und wahrzunehmen, waren die Diakone, über die die Nächstenliebe in der „grundlegenden Struktur der Kirche selbst verankert" (21) wurde – ein deutlicher und notwendiger Hinweis seitens des Heiligen Vaters, der die Aufgabe der Diakone und die Notwendigkeit dieses Amtes neu betont. Zwar ist die Ausübung der Nächstenliebe eine herausragende Aufgabe der gesamten christlichen Gemeinde, doch erscheint angesichts auch innerkirchlicher postmoderner Verwerfungen diese Erinnerung an die Pflichten der Diakone mehr als notwendig. Dasselbe gilt auch für die Vorsteher der Ortsgemeinde, die Priester bzw. Pfarrer. Sie müssen den Dienst der Diakonie mit Geist und in Weisheit erfüllen und zugunsten der Armen und Ausgeschlossenen und zugleich mit ihnen gemeinsame Wege in der Kirche finden, wobei die gleichzeitige Durchdringung der „diakonia" mit der „kerygma-martyria" (Verkündigung) und der „leiturgia" (Feier der Sakramente) stets gewahrt bleiben muß (vgl. 22ff., bes. 25). Die Postmoderne, die mit ihrer immanenten Beliebigkeit auch das kirchliche und geistliche Leben zu durchdringen und zu erobern versucht, ist und bleibt der größte Feind dieses „dreifach-einen" Weges der Grundvollzüge. Wenn der Papst betont, daß die Ausübung der Nächstenliebe die Aufgabe aller Ebenen der Kirche ist, dann meint das eben die geistliche Wiederfindung der urchristlichen Idee des Miteinanders.

Die Realität – insbesondere in den materialistisch-eigensinnig orientierten Regionen der Welt – bietet mit Blick auf die Nächstenliebe jedoch ein anderes Bild. Hier führen die liberalistischen, postmodernistischen Verwertungslogiken das Wort, deren Wegbereiter der Utilitarismus mit seiner Nützlichkeitsorientierung ist. Christliche Nächstenliebe, die danach fragt, was sie dem einzelnen Praktizierenden an Vorteilen bringt und welchen Sinn das Ganze hat, verfehlt ihren innersten Kern, nämlich die von dem Mensch gewordenen Gott Jesus Christus vorgelebte Selbstlosigkeit in einer zerissenen Welt. Diese jedoch kann nur erfahren, wer sich von Gott geliebt und getragen weiß. Der Papst verweist in seiner Enzyklika darauf, wie sich der Liebesdienst der Kirche im Lauf der Jahrhunderte entwickelt hat und in welcher Weise diese Entwicklung von den führenden theologischen Schriftstellern gewürdigt wurde. Dabei fällt die bemerkenswerte Feststellung auf, daß selbst einer der intimsten Feinde des Christentums, der römische Kaiser Julian Apostata vom Liebeshandeln der Christen angetan war. Deren praktizierte Nächstenliebe imponierte ihm. Sie wurde zu einer Art Ausweis für die christliche Gemeinde (vgl. 24).

Das Leitbild des barmherzigen Samariters

Das Wesen der im Lauf der Jahrhunderte und in den Wirren der Geschichte sich entwickelnden Nächstenliebe ist trotz zunehmender Professionalisierung in der kirchlich-orientierten sozialen Hilfe[2] niemals zu einem reinem Wohlfahrtsaktionismus verkommen – zumindest nicht bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Benedikt XVI. weist darauf hin, daß dies auch nicht sein dürfe, eben weil auch die organisierte Nächstenliebe ein unverzichtbarer Wesensausdruck von Kirche ist. Insofern darf man ihn auch nicht anderen überlassen (vgl. 25). Mit dieser Aussage wird nicht grundlegend hinterfragt, in welcher Art und Weise sich etwa im Sozialstaatssystem Bundesrepublik Deutschland kirchlich-soziale Hilfe zu organisieren hat. Dennoch darf dieser Abschnitt, ergänzt durch die folgenden Ausführungen, als deutlicher Hinweis auf allzu viele Zugeständnisse gegenüber der modernen oder postmodernen Welt verstanden werden. Doch zunächst noch einmal der Papst:

> „Die Kirche ist Gottes Familie in der Welt. In dieser Familie darf es keine Notleidenden geben. Zugleich aber überschreitet Caritas-Agape die Grenzen der Kirche: das Gleichnis vom barmherzigen Samariter bleibt Maßstab, gebietet die Universalität der Liebe, die sich dem Bedürftigen zuwendet, dem man ‚zufällig' (vgl. Lk 10, 31) begegnet, wer immer er auch sei" (25).

Dies erscheint wie eine alte, längst internalisierte und bekannte Aussage – und doch ist die drängende Erinnerung daran gegenwärtig besonders angebracht. Kurz nach der Veröffentlichung der Enzyklika Benedikts XVI. beeilten sich die organisierten katholischen Verbände der Nächstenliebe in Deutschland – allen voran die Caritas –, durch die Worte des Papstes ihre eigene Arbeit und Verbandspolitik bestätigt zu sehen, versteht man sich doch zumindest dem Leitbild nach ganz im Sinn des barmherzigen Samariters. Dagegen bekommt der Chor derjenigen, die mehr oder weniger laut innerhalb der Caritas die Verabschiedung vom Samariter-Gedanken vorantreiben, fast täglich mehr Mitglieder. Es ist unbestritten, daß in Zeiten wirtschaftlicher Krise auch die organisierte Nächstenliebe ihre Wirtschaftlichkeit befragen und hinterfragen muß; daraus erwächst ihr aber nicht die scheinbare Pflicht, die Liebestätigkeit auf das Rentable und ökonomisch Machbare zu beschränken und alles, was nicht diesem Leitparadigma entspricht, einzustellen[3]. Die Flucht aus der Liebe ist eine breite Straße, die gepflastert ist mit einer allzu geschäftigen Betriebsamkeit der Ökonomie und des Effizienzdrucks. Der Samariter, ein selbstloser Mensch, an dem Jesus sein Verständnis von Nächstenliebe und somit von gelebter Gottesliebe exemplifiziert, ist kein „ökonomischer Dummkopf". Er ist und bleibt das Leitbild der kirchlichen Hilfe und als solcher muß er kommuniziert werden. Und mehr noch, der Samariter lehrt uns die wahre Herzensbildung, die von der Suche nach den notwendigen Mitteln nicht beherrscht werden soll:

„Was nun den Dienst der Menschen an den Leidenden betrifft, so ist zunächst berufliche Kompetenz nötig: Die Helfer müssen so ausgebildet sein, daß sie das Rechte auf rechte Weise tun und dann für die weitere Betreuung Sorge tragen können. Berufliche Kompetenz ist eine erste, grundlegende Notwendigkeit, aber sie allein genügt nicht. Es geht ja um Menschen, und Menschen brauchen immer mehr als eine bloß technisch richtige Behandlung. Sie brauchen Menschlichkeit. Sie brauchen die Zuwendung des Herzens. Für alle, die in den karitativen Organisationen der Kirche tätig sind, muß es kennzeichnend sein, daß sie nicht bloß auf gekonnte Weise das jetzt Anstehende tun, sondern sich dem andern mit dem Herzen zuwenden, so daß dieser ihre menschliche Güte zu spüren bekommt. Deswegen brauchen diese Helfer neben und mit der beruflichen Bildung vor allem Herzensbildung: Sie müssen zu jener Begegnung mit Gott in Christus geführt werden, die in ihnen die Liebe weckt und ihnen das Herz für den Nächsten öffnet, so daß Nächstenliebe für sie nicht mehr ein sozusagen von außen auferlegtes Gebot ist, sondern Folge ihres Glaubens, der in der Liebe wirksam wird (vgl. Gal 5, 6)“ (31).

Diese Herzensbildung erfordert große Anstrengungen, ist sie doch nicht ökonomisierbar. Tausende von Menschen, die in den karitativen Organisationen der katholischen Kirche beschäftigt sind, leben mit ihrem konkreten Tun, in ihrem Dienst am Nächsten vor, mit wie viel Herz sie arbeiten. Der Samariter ist für diese Menschen kein Fremder. Sie selbst sind der Samariter, ob in der Pflege, bei der Betreuung behinderter und alter Menschen, in der Arbeit mit Obdachlosen oder Drogenkranken. Hier entsteht die Nächstenliebe konkret im Alltag; hier wird sie gelebt. Und dennoch steht diese konkrete Hilfe im Kreuzfeuer der Kritik des Geldes und der Rentabilität. Ein rein ressourcenorientiertes Denken, das die Hilfeleistung an sich abhängig macht vom Maß der Finanzierbarkeit, höhlt das Prinzip der Nächstenliebe aus. Die Mittel müssen bereitstehen, und darum muß sich die Organisation kümmern. Diese Professionalität darf aber niemals die Nächstenliebe überdecken. Sonst wird eine systemische Verwaltungsstruktur zum Selbstzweck. Dies wiederum ist nicht vereinbar mit dem Dasein des Menschen und der Sorge um ihn um seiner selbst willen.

Die katholisch-karitativen Organisationen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt können ein Beispiel dafür sein, mit wie viel Nächstenliebe sich soziale Hilfe erfüllen läßt, ohne daß Finanz- oder Administrationsstrukturen dies überlagern. Es geht um „einen wahren Humanismus, der im Menschen das Ebenbild Gottes erkennt und ihm helfen will, ein Leben gemäß dieser seiner Würde zu verwirklichen“ (30). So kann es gelingen, wieder zu glaubwürdigen Zeugen Christi zu werden und in rechter Weise zu dienen. Diese Forderung wird nicht durch die Kritik aufgehoben, daß es im Umfeld der organisierten Nächstenliebe eine große Zahl engagierter, freiwillig tätiger Menschen gebe, die dem selbstlosen Samaritertum entsprächen. Würde man diese Kritik annehmen, hieße das gleichzeitig, diesen unendlich glaubwürdigen Menschen eine Ersatzfunktion zuzusprechen und sie als Kulisse zu benutzen, hinter der die organisierte Aushöhlung der Nächstenliebe vonstatten gehen darf. Mit dem Papst ist festzuhalten:

„Die karitativen Organisationen der Kirche stellen ... ihr opus proprium dar, eine ihr ureigenste Aufgabe, in der sie nicht mitwirkend zur Seite steht, sondern als unmittelbar verantwortliches Subjekt selbst handelt und das tut, was ihrem Wesen entspricht. Von der Übung der Liebestätigkeit als gemeinschaftlich geordneter Aktivität der Gläubigen kann die Kirche nie dispensiert werden, und es wird andererseits auch nie eine Situation geben, in der man der praktischen Nächstenliebe jedes einzelnen Christen nicht bedürfte, weil der Mensch über die Gerechtigkeit hinaus immer Liebe braucht und brauchen wird" (29).

Die Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils an die Kirche und die Christen, die Zeichen der Zeit zu erkennen und sie zu bearbeiten, ist nicht als Anbiederung an den pragmatischen Zeitgeist zu begreifen. Zeichen der Zeit zu erkennen erfordert, mit aller Bildung und Erfahrung – auch der des Herzens – die Welt zu betrachten und aus ihr heraus das zu erheben, was im Dienst an der Lebenswahrheit geleistet werden muß – ganz im Sinn des „Aggiornamento". An dieser Stelle klingt deutlich durch, was bereits Papst Johannes Paul II. in seinen Sozialenzykliken, auf die auch Benedikt XVI. immer wieder Bezug nimmt, betont hat, nämlich, daß es die soziale Sorge der Kirche ist, auf eine wahre Entwicklung des Menschen zu achten und die menschliche Person in allen Dimensionen zu fördern und zu achten. Dabei steht die Sorge für die Armen im besonderen Fokus der Aufmerksamkeit[4]. Der „Homo oeconomicus" ist ein denkbar ungeeigneter Ratgeber für den rechten und glaubwürdigen Vollzug des christlichen Liebesdienstes. Das, was Gott umsonst gibt, kann der Mensch an seinem Mitmenschen nicht berechenbar machen. Das Samaritertum im Sinn des Lukasevangeliums ist eine unberechenbare und deswegen so eindringliche Botschaft an die advokatorische Liebestätigkeit der Kirche. Sie erweist sich in der liebenden Nähe und der nicht ausbeutenden Fürsorge im Geist Gottes. So wird die Welt heil.

Zum Verhältnis von christlicher Liebe und sozialer Gerechtigkeit

Wer über den christlichen Liebesbegriff nachdenkt, wird an der Frage nach der sozialen Gerechtigkeit nicht vorbeikommen. Der Papst widmet diesem Thema in seiner Enzyklika ein eigenes Kapitel (vgl. 26–29), in dem er beide Begriffe mehr in ihrem Gegeneinander als in ihrem Miteinander begreifen will. Vor allem die basisorientierten Christinnen und Christen in Lateinamerika, Afrika und anderswo auf dem Globus muß dieser Abschnitt schmerzen. Die Erklärung dafür ist ebenso einfach wie deutlich. Benedikt XVI. zeigt zu Beginn seiner Ausführungen auf, wie sehr die kirchliche Liebestätigkeit – insbesondere im 19. Jahrhundert – durch das marxistische Denken in die Kritik geriet. Die Armen, so der Marxismus, bräuchten keine Liebeswerke, die letztendlich nur dazu führten, die Ausgrenzung zu verfestigen, sondern sie benötigten Gerechtigkeit (vgl. 26f.). Der Papst erkennt diese Forderung sogar grundsätzlich an, verweist aber sogleich auf die Reaktion der Kirche in dieser

Zeit, so etwa auf das Wirken von Bischof Wilhelm von Ketteler (1811–1877) oder auf die erste Sozialenzyklika „Rerum novarum" (1891) von Papst Leo XIII., der in beispielhafter Weise die soziale Frage seiner Zeit aufgriff und somit die katholische Soziallehre begründete.

Des weiteren blickt der Papst auf die Sozialrundschreiben des 20. Jahrhunderts wie die Enzykliken „Quadragesimo Anno" (1931) von Papst Pius XI., „Mater et Magistra" (1961) von Johannes XXIII., „Populorum Progressio" (1967) von Paul VI. oder auf die großen Enzykliken von Papst Johannes Paul II., in denen immer wieder soziale Fragestellungen aufgegriffen und für die katholische Welt erklärt wurden. Hinter all den positiven und wertvollen Erkenntnissen dieser Rundschreiben läßt Benedikt XVI. aber keinerlei Zweifel daran, daß es niemals unmittelbare Aufgabe der Kirche ist oder sein sollte, Gerechtigkeit zu verwirklichen bzw. gerechte Gesellschaftsverhältnisse herzustellen oder dazu beizutragen (vgl. 28ff.): „Die gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staates ist zentraler Auftrag der Politik" (26). Mit keinem Wort erwähnt die Enzyklika die überaus schwierigen Lebensverhältnisse in vielen Teilen der Erde, sei es bedingt durch unsichere Politikverhältnisse, Korruption, Gewalt oder die exorbitanten Ausmaße von Armut und Benachteiligung, unter denen auch die Kirche in ihrem Leben selbst nicht unbeträchtlich leidet. Unerwähnt bleibt auch der Kampf vieler Christinnen und Christen um bessere Lebensverhältnisse und das tägliche Brot – ein Kampf, in dem sie Gott um Hilfe und Beistand anflehen. Stattdessen liest man:

„Das Erbauen einer gerechten Gesellschafts- und Staatsordnung, durch die jedem das Seine wird, ist eine grundlegende Aufgabe, der sich jede Generation neu stellen muß. Da es sich um eine politische Aufgabe handelt, kann dies nicht der unmittelbare Auftrag der Kirche sein. Da es aber zugleich eine grundlegende menschliche Aufgabe ist, hat die Kirche die Pflicht, auf ihre Weise durch die Reinigung der Vernunft und durch ethische Bildung ihren Beitrag zu leisten, damit die Ansprüche der Gerechtigkeit einsichtig und politisch durchsetzbar werden. Die Kirche kann nicht und darf nicht den politischen Kampf an sich reißen, um die möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen. ... Sie muß auf dem Weg der Argumentation in das Ringen der Vernunft eintreten, und sie muß die seelischen Kräfte wecken, ohne die Gerechtigkeit, die immer auch Verzichte verlangt, sich nicht durchsetzen und nicht gedeihen kann. Die gerechte Gesellschaft kann nicht das Werk der Kirche sein, sondern muß von der Politik geschaffen werden" (28).

Wie sich aber die Vernunft einen Weg bahnen soll, wenn ihr die Basis fehlt oder sie durch ausbeuterische und defizitär-demokratische sündhafte Strukturen verdunkelt ist, wird nicht beantwortet. Die naturrechtliche Argumentation allein greift hier zu kurz, setzt sie doch die Erkennbarkeit der natürlichen Gegebenheiten voraus. Die Kräfte, die notwendig sind, damit im jeweiligen Staatssystem Gerechtigkeit Platz findet, fehlen oftmals oder sind nur marginal ausgeprägt. Auf der Basis welcher Vernunft allein hätten sich die sozialethischen Gedanken des 1980 ermordeten salvadorianischen Erzbischofs Oscar Romero einen Weg in die Politik und Gesell-

schaft von El Salvador in den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts bahnen können? Wo war die diskutierbare Vernunft, als 1989 sechs Jesuiten und zwei Frauen in San Salvador von Soldaten der Armee erschossen wurden? Wie konnte sich Dom Helder Câmara per Vernunft Gehör in Brasilien verschaffen, als es darum ging, die Lebensverhältnisse der Armen zu verbessern? – Fragen, die sich mit zahllosen Beispielen weiterführen ließen und doch an kein vernünftig erreichbares Ende kämen.

Christen, die für ein besseres Leben streiten, wollen nicht die Liebestätigkeit der Kirche unterlaufen und haben schon gar kein Interesse daran, das Gute in Frage zu stellen, an das sie glauben und das sie in der Kirche verwirklicht sehen wollen. Die institutionalisierte und strukturelle Ungerechtigkeit, die es in vielen Teilen der Welt gibt und von der die Menschen unablässig bedroht werden, kann nicht allein mit dem sehr eingeschränkten Gerechtigkeitsbegriff des „Jedem das Seine" gelöst werden. Die katholische Soziallehre bzw. Sozialethik und vor allem die beiden Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín und 1979 in Puebla sind da entschieden weiter gegangen. Bei der Gerechtigkeit muß auch das Verteilungselement und das Gemeinschaftselement mitberücksichtigt werden.

Ergänzend dazu erscheint es notwendig, das Prinzip der liebenden Selbstlosigkeit hervorzuheben und als vorbildhaft und nachahmenswert hinzustellen. Es ist noch wichtiger zu betonen, daß die Kirche von der Übung der Liebestätigkeit als „gemeinschaftlich geordneter Aktivität der Gläubigen" (29) nicht dispensiert werden kann und daß jeder Mensch immer die Liebe braucht und der Liebe bedarf und daß er nur vom Geliebtsein durch Gott zum Lieben überhaupt erst gelangen kann.

Das Erkennen der Zeichen der Zeit, das deutlich werden läßt, daß in vielen Ländern der Welt Ungerechtigkeit und Ausgrenzung regieren, verlangt von den Christen ein klares Bekenntnis: ein Bekenntnis zu einer stürmischen Liebe, die sich nicht von der seichten Fülle scheinbar gerechten politischen Handelns mißbrauchen läßt, sondern die klar und offen – im Sinn des Propheten Amos und der anderen Propheten – anprangert und handelt. Es geht um eine widerständige Liebe, die eben nicht die Sprache einer wie auch immer gearteten Gewalt benutzt – wie ihr so oft vorgehalten wird. Diese widerständige Liebe erweist sich in der diakonisch-liebenden Grundhaltung den Menschen und Gott gegenüber. Sie spricht deutlich und erkennt im Sinn der Philosophie von Emmanuel Levinas den Anderen als Anderen an, dessen Antlitz mich in die Verantwortung ruft. Oscar Romero und viele andere bekannte und weniger bekannte Personen haben der Geschichte des Christentums und somit der Geschichte der Liebe eine völlig unideologische Botschaft mitgegeben, die dem Nihilismus, der Todeskultur, dem umfassenden Götzenkult und postmodernen Liberalismus wirksam entgegentritt: Gottes Liebe zu erkennen, sich in ihr geborgen zu wissen und mit ihm gemeinsam für diese Welt zu streiten – aktiv und verändernd.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Papst Benedikt XVI., Enzyklika Deus est caritas, VApSt 171 (Bonn 2006). Diese autorisierte Ausgabe bildet die Grundlage für die folgenden Ausführungen und Zitationen, wenngleich im Zweifelsfall das in lateinischer Sprache abgefaßte Original in der Reihe Acta Apostolicae Sedis (AAS) zu konsultieren ist.

[2] Vgl. dazu Ch. Sachße u.a., Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland, 3 Bde. (Stuttgart 1988–1998).

[3] Aus Platzgründen erlaube ich mir hier den allgemeinen Verweis auf das Schriftgut des Deutschen Caritasverbandes.

[4] Vgl. die Sozialenzyklika Papst Johannes Pauls II. Sollicitudo rei socialis von 1987.

Werner Trutwin

Das Judentum im Religionsunterricht

Rückblick und Ausblick

Wenn man nach der Rolle des Judentums im Religionsunterricht der Nachkriegszeit fragt, wird man mit Recht sagen dürfen, daß es kaum ein anderes Thema des Religionsunterrichts gibt, das seitdem einen so radikalen Wandel mitgemacht hat. Selbst wenn man weiß, daß das Wort „Paradigmenwechsel" heute inflationär gebraucht wird, kann man die erfolgte Neukonzeption kaum anders nennen. Dafür gibt es – pauschal betrachtet – theologische, pädagogische und politische Gründe.

Die katholische Kirche selbst hat auf Anregung von Papst Johannes XXIII. in ihrer religiösen, theologischen und politischen Einstellung zum Judentum spätestens seit der Konzilserklärung „Nostra Aetate" (1965) damit begonnen, sich von ihrem jahrhundertelangen Antijudaismus zu verabschieden und ein neues, theologisch verantwortbares Verhältnis zum Judentum aufzubauen. Seitdem haben die Päpste Paul VI., besonders intensiv Johannes Paul II. und auch Benedikt XVI. diese grundlegende Konzilserklärung bestätigt und weitere Schritte getan, die zu einem deutlich verbesserten Klima zwischen Kirche und Judentum geführt haben. Was die Kirchenleitung angeregt hat, wurde auf vielen Ebenen, zum Beispiel in päpstlichen Verlautbarungen, in bischöflichen Hirtenschreiben, auf Landessynoden, von der theologischen Wissenschaft, bei der Arbeit der katholischen Akademien, in der Pastoral, in der Publizistik und auch bei der kirchlichen Basis mehr oder weniger stark rezipiert. Die Entwicklung auf diesem Problemfeld, das zu den ältesten der Kirche gehört, wird man in Zukunft wahrscheinlich zu den großen Reformen der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts zählen. Da sich gleichzeitig auf evangelischer Seite ähnlich positive Trends entfalteten, hat das Thema auch eine ökumenische Dimension.

Die religionspädagogischen Grundmuster haben sich – weithin parallel zu der pädagogischen Entwicklung in Schule und Wissenschaft – erheblich verändert. Der Religionsunterricht hat sich von seinem früheren Verkündigungsverständnis, in dem der Katechismus den Unterricht prägte und der Unterricht vor allem kirchliche Christenlehre war, weiter fortentwickelt. Diese Entwicklung führte über einen abwechselnd eher wissenschaftsorientierten, zielorientierten, problemorientierten, handlungsorientierten bis zu einem auch nicht gänzlich unumstrittenen korrelativen Unterricht heute, in dem die Sache des Glaubens mit den Grundfragen der Zeit

und den Einstellungen der Schülerinnen und Schüler in Beziehung gesetzt wird. In dieser Zeit haben sich auch die großen nichtchristlichen Religionen erstmals einen festen Platz im Religionsunterricht erobert. Dadurch ergaben sich für das Thema Judentum neue Chancen lebendiger Vermittlung.

Die jeweilige politische Aktualität spielte auch im Religionsunterricht immer eine große Rolle. Ereignisse wie die Gründung des Staates Israel, die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Israel, der Sechstagekrieg, der Antizionismus der 68er-Generation, der Yom Kippur-Krieg, die vielen großen Filme und Fernsehsendungen zur Shoah, die deutsche Wiedervereinigung, die Intifada, die jeweilige Politik Israels und der Palästinenser, der Terrorismus, die komplizierten Friedensverhandlungen, fragwürdige politische Äußerungen zum Judentum und zu Israel, Ausschreitungen mit antisemitischem Hintergrund usw. wurden und werden wegen ihren religiösen und ethischen Implikationen auch im Religionsunterricht beachtet und in den Klassen weithin kontrovers diskutiert.

Alle diese Faktoren haben die Behandlung des Judentums im Religionsunterricht entscheidend beeinflußt. Um einen Überblick über das Ausmaß der Veränderungen und die heutigen Aufgaben zu gewinnen, sollen in fünf Schritten zuerst pauschal drei verschiedene Phasen der Nachkriegszeit skizziert werden, deren zeitliche Abgrenzung einer gewissen Unschärfe unterliegt. Daran schließt sich eine Beschreibung der gegenwärtigen Situation und schließlich der Zukunftsaufgaben des Religionsunterrichts bei der Behandlung des Judentums an.

1945–1960/65: Christlicher Antijudaismus

Es erscheint uns heute unverständlich, daß die Kirche nicht sofort nach Bekanntwerden der Shoah ab 1945 radikale Konsequenzen aus dem furchtbaren Geschehen zog und ihre alten Stereotypen über das Judentum, die in der Geschichte oft zu gefährlicher Judenfeindschaft geführt und jüngst auch den nationalsozialistischen Antisemitismus gestützt hatten, nicht durchschaute und beseitigte. Dieses mühevolle Umdenken blieb zunächst einzelnen Pionieren wie Johannes Oesterreicher, Kardinal Augustin Bea SJ, Gertrud Luckner oder Karl Thieme vorbehalten, die Jahre später die Judenerklärung des Konzils inspirieren und beeinflussen konnten.

In dieser Zeit stand der Religionsunterricht noch weitgehend im Kontext der kirchlichen Verkündigung und Liturgie: Damals wurde noch durchaus affirmativ die Karfreitagsbitte für die Juden behandelt, die von den „perfidis Judaeis", von den „treulosen Juden" sprach und insofern innerhalb der zwölf Karfreitagsbitten eine auffällige Sonderrolle einnahm, als hier die sonst übliche Kniebeuge unterblieb, „weil die treulosen Juden in der Passionserzählung Jesus durch eine Kniebeuge verhöhnt hatten". Das war ein durchaus beeindruckender Ritus, der einen kirchlichen Kollektivschuldvorwurf implizierte, da er betend die heutigen Juden mit Blick auf

die Juden in den Evangelien beschuldigte. Nicht besser klangen am Karfreitag die sogenannten „Improperien" mit ihrem anklagenden Ruf Christi: „Populo meus, quid fecisti tibi?" – „Mein Volk, was habe ich dir getan?" Ähnlich abwertend war es, wenn im Gottesdienst, oft vor der Monstranz mit dem Altarssakrament, das „Tantum ergo" des Thomas von Aquin gesungen wurde, in dem es heißt: „et antiqum documentum novo cedat ritui" – „der Alte Bund möge dem Neuen weichen".

Das Alte Testament war fast nur als unvollkommener Vorläufer des Neuen Testaments von Interesse und verhielt sich zu diesem wie die noch ausstehende „Verheißung" zur endlich erfolgten „Erfüllung". Der Gott des Alten Testaments wurde nicht selten als ein Gott der Rache vorgestellt, während der Gott des Neuen Testaments der Gott der Liebe war. Ganz selbstverständlich und durchgängig galt die Tora damals als hartes Gesetz, das auf die Einhaltung vieler unnützer und schwer zu haltender Gebote zielte. Sie stand in dieser Optik im krassen Gegensatz zur Freiheit des Evangeliums, das den Menschen eine leichte Bürde auferlegte. Die großen Gestalten der Hebräischen Bibel wie Abraham, Mose oder David wurden in einer allegorisierenden und typisierenden Exegese auf Jesus bezogen, dessen Vorbilder und Vorläufer sie waren. Die Propheten waren vor allem als Ankünder des Messias von Interesse. So bot das Alte Testament vorwiegend den dunklen Hintergrund, vor dem sich das Bild des Neuen Testaments um so strahlender abhob – ein Kontrast, der sich wirkungsvoll im Unterricht darstellen ließ.

Aus dem Neuen Testament las man heraus, daß „die Juden" den Glauben an Jesus abgelehnt und für den Tod Jesu verantwortlich seien. Daher waren sie als „Gottesmörder" mit der schwersten denkbaren Schuld beladen, so lange sie „verstockt" blieben und sich nicht zu Christus bekehrten.

Auch die theologische Deutung der weiteren Geschichte war höchst fragwürdig. Der blutige Untergang Jerusalems und die Eroberung der Stadt durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. wurde als Zeichen des göttlichen Strafgerichts über die Juden interpretiert. Allen Ernstes lehrte man, die vielen Leiden des jüdischen Volkes in der langen Geschichte seien weitere Beweise für ihre Schuld, die dadurch verursacht sei, als sie sich trotz aller Zeichen permanent weigerten, sich zu Christus zu bekehren. Selbst Auschwitz galt in dieser Perspektive gelegentlich als ein Beweis für die Größe ihrer Schuld, ohne daß man merkte, wie furchtbar der christliche Gott hier zu einem Gott der Rache funktionalisiert wurde und wie das Christentum sich selbst diskreditierte und in Frage stellte. Die Gründung des Staates Israel galt vereinzelt als apokalyptisches Zeichen der Endzeit, wie es bei den Propheten angesagt wurde, wenn sie von der Sammlung des verstreuten Israels im Land der Väter sprachen. Hier werde den Juden nach Auschwitz eine letzte Chance für ihre Bekehrung zu Christus gegeben.

Die Liste weiterer gefährlicher Vorurteile ist lang. Sie reicht von einem völlig verzerrten Pharisäerbild („arrogante Heuchler") über die Verehrung von Märtyrern,

die angeblich von bösen Juden getötet worden waren (z.B. Werner von Bacherach) bis zu dem mittelalterlichen Vorwurf der Hostienschändung, von dem so mancher Wallfahrtsort (z.B. Deggendorf) damals noch profitierte.

Genauso verheerend wie die tradierten Vorurteile und Falschaussagen über die Juden war das komplette Fehlen einer eigenen Judentumskunde im Religionsunterricht. Das Judentum selbst in Vergangenheit und Gegenwart wurde nicht thematisiert. Man erfuhr nichts darüber, wie und wo heutige Juden leben, was in einer Synagoge geschieht, welche jüdischen Richtungen es heute gibt und wie die Jungen Bar Mizwa feiern. Erst recht wurden nicht einmal in der Oberstufe die Namen von jüdischen Großen wie Hillel, Bar Kochba, Raschi, Maimonides, Spinoza, Sabbatai Zwi, Baal Shem Tow, Mendelssohn, Buber, Baeck, Scholem oder Wiesel erwähnt. Die totale Unkenntnis über das lebendige Judentum post Christum natum war ein beschämendes Faktum.

In den Schulbüchern für den Religionsunterricht kam das Judentum als eigenständige Größe nicht vor. Es hatte keinen eigenen Ort, sondern tauchte nur bei der Behandlung einiger biblischer und kirchengeschichtlicher Themen am Rand auf.

1960/65 –1990: Zeit der Neubesinnung

Der entscheidende Impuls für eine Neuorientierung des Religionsunterrichts ging von der sogenannten Judenerklärung „Nostra aetate" aus, die das Zweite Vatikanische Konzil 1965 verabschiedete. Die Anregung dazu kam von Papst Johannes XXIII., der schon vorher die diskriminierenden Äußerungen der „perfidi Judaei" aus der Karfreitagsliturgie durch erheblich bessere Texte ersetzt hatte. In der „Judenerklärung" fand die Kirche zum ersten Mal in ihrer langen Geschichte auf Konzilsebene freundliche und theologisch verantwortbare Worte über das Judentum.

Dabei war kaum ein anderes Schema des Konzils so umstritten wie dieses gewesen. Vertreter einer beachtlichen Minderheit fürchteten unliebsame Reaktionen der arabischen Welt. Andere wollten einen solchen Traditionsbruch der Kirche nicht akzeptieren. Aber dank der Beharrlichkeit von Kardinal Bea und anderer Konzilsväter fand die Erklärung doch zum Ende des Konzils eine große Mehrheit. Diejenigen, die seit Jahren eine entsprechende konziliare Äußerung erwartet hatten, sahen das Dokument allerdings zuerst mit gemischten Gefühlen. Sie waren einerseits dankbar, nun endlich eine positive Konzilsäußerung über das Judentum zu haben; anderseits ging ihnen der Text nicht weit genug und blieb mit seinen Kompromissen hinter den Erwartungen zurück, da er auf manche theologische und politische Bedenken allzuviel Rücksicht nahm. Doch zeigte sich in der Zukunft, daß diese Erklärung wie das kleine Senfkorn im Gleichnis Jesu reiche Frucht brachte. Im Jahr 1974 erließ die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung

Nostra aetate", die konkrete Anregungen für den Religionsunterricht enthielten. Sie ließ 1985 „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche" folgen, die mit den alten Vorurteilen aufräumten. Man könnte noch zahlreiche Äußerungen und Maßnahmen dieser Jahre nennen, die das innerkirchliche Klima im Dialog mit den Juden verbesserten. So wurden zum Beispiel die Wallfahrten zu Orten, an denen man fälschlich jüdische Vergehen wie Sakralmorde und Hostienschändung in Erinnerung hielt, eingestellt und verboten.

Gründliche Untersuchungen engagierter Religionspädagogen listeten die früheren Mängel auf und zeigten bessere Wege für den Religionsunterricht. Die kirchlichen und staatlichen Richtlinien für das Fach wurden überall durch neue bessere ersetzt. Im Religionsunterricht wurden nun die alten Vorurteile über das Gottesbild des Alten Testaments, die Tora und die Pharisäer durchschaut und nicht länger propagiert. Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen wurden neu gesucht und in Fülle gefunden. Die Schöpfungstexte, der Dekalog, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, das prophetische Ethos, die Armentheologie, die Anthropologie, die Psalmen und beachtliche Teile der Eschatologie wurden als jüdisches Erbe im Christentum erkannt. Aussagen des Paulus im Römerbrief (9–11) über die bleibende Heilsbedeutung Israels wurden erst jetzt staunend zur Kenntnis genommen. Erstmals wurde nun in den Klassenzimmern gelehrt, daß Jesus Jude war, in der jüdischen Tradition seiner Heimat aufwuchs, die Gebete seines Volkes sprach, ausschließlich jüdische Freunde um sich versammelte und sein Gott der Gott Israels war. Das Alte Testament wurde nun nicht mehr nur als unvollkommener Vorläufer des Neuen Testaments gelesen, sondern als die heilige Schrift, die Jesus las, auslegte und auf sich bezog. Es wurde klar, daß ohne Altes („Erstes") Testament die Würde Jesu („Sohn Davids", „Messias", „Sohn Gottes", „Prophet", „Emmanuel") kaum aussagbar ist und daß die Hebräische Bibel das unerläßliche Fundament für jedes christologische und theologische Verständnis ist.

Die Vorwürfe des Gottesmordes und der Verstocktheit der Juden wurden endgültig fallengelassen. Die lange Schuldgeschichte gegenüber den Juden und der christliche Antijudaismus, der in den Tagen der Kirchenväter begann und bis ins 20. Jahrhundert andauerte, wurden erstmals exemplarisch thematisiert und offen als Fehlverhalten dargestellt.

Das Judentum gewann darüber hinaus als eigenständige Größe einen festen Platz im Religionsunterricht. Es war nicht nur bei biblischen oder kirchengeschichtlichen Themen als Vorläufer, Schwester oder Mutter des Christentums präsent, sondern als lebendige gegenwärtige Religion, die nicht zuerst museale, sondern aktuelle Bedeutung beanspruchen darf. Synagogen, jüdische Friedhöfe und Gedenkstätten wurden nun von Schülerinnen und Schülern besucht. Manche Klassen machten sich auf die Suche nach jüdischen Spuren in ihrer Heimat. Soweit wie möglich wurden lebendige Kontakte zu Juden und gelegentlich sogar zu Schulklassen in Israel ge-

sucht. Jüdische Originaltexte fanden nun Eingang in den Unterricht. Dabei hatten einige kleine Erzählungen der Talmudlehrer und vor allem der Chassidim hohe Konjunktur. Stationen der jüdischen Geschichte, jüdische Festtage, Speisegesetze und Bräuche wurden von den Klassen erarbeitet. Die neue Judenfreundlichkeit ging gelegentlich auch zu weit, wenn etwa Klassen das Sedermahl als liturgischen Vollzug nachspielten – eine Unsitte, die von Juden als mißlich empfunden wurde.

Eine besondere Herausforderung für den Religionsunterricht wurde die Thematisierung der Shoah. Anders als im Geschichtsunterricht mußten die Religionslehrer nicht so sehr auf die politischen und historischen Fakten und Trends eingehen, sondern sich vor allem den so schwierigen Fragen der Theodizee und der Schuld und Einstellung der Christen zu dieser unvorstellbaren Katastrophe stellen.

Manche Religionslehrer machten nun auch auf die Asymmetrie zwischen Christentum und Judentum aufmerksam, die nicht nur Größe, Alter und Verbreitung betrifft, sondern sich theologisch vor allem darin zeigt, daß die Juden für ihr religiöses Selbstverständnis das Christentum nicht brauchen, während die Christen ohne die alttestamentlich-jüdische Substanz ihren eigenen Glauben gefährden.

Diese Kehrtwende wurde vor allem durch völlig neue Schulbücher gefördert. Sie spiegeln unverkennbar die Neubesinnung der Religionspädagogik wider und zeigen gleichzeitig Wege, welche Themen und Probleme im Lauf der Schulzeit altersgemäß auf den verschiedenen Klassenstufen behandelt werden können.

Erstmals finden sich hier sowohl sachgemäße wie sympathische Darstellungen des Judentums und das in zweifacher Hinsicht. Einmal stehen nun die jüdischen Bezüge bei christlichen Themen, zum Beispiel in der Bibel- und Kirchengeschichtsarbeit, auf einem akzeptablen Niveau. Zum andern tritt erstmals das Judentum in seiner religiösen Eigenart mit seinen Schriften, Feiern, Bräuchen und Gestalten als eigene Größe, also unabhängig von stetem Seitenblick auf das Christentum, auf den Plan. Es ist nun nicht mehr nur als Vorläufer des Christentums von Interesse, sondern als Zeitgenosse auf gleicher Augenhöhe und als selbständiger Weggefährte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Man mache für einen Moment das Gedankenexperiment, wie die Geschichte verlaufen wäre, wenn vor 100 Jahren im Religionsunterricht das lebendig gelehrt worden wäre, was heute als Frucht des letzten Konzils Standard geworden ist.

1990–2006: Neue Probleme des Religionsunterrichts

In den letzten Jahren hat eine Entwicklung stattgefunden, die die Situation des Religionsunterrichts nochmals stark verändert hat. Sie bringt neue Schwierigkeiten, aber auch neue Chancen mit sich.

Der Religionsunterricht hat Anteil an all den schulischen Problemen, die seit einiger Zeit wieder größere Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit finden. Stichworte

dazu sind etwa Pisa, ein- oder mehrgliedriges Schulsystem, Schulzeitdauer, inhaltliche Schwerpunktsetzung, neue Arbeitsverfahren und Methoden, Früheinschulung, Bildungsstandards, Richtlinien und Stundentafeln, Lehrermangel und Lehrerverhalten, Klassengröße, Schülerverhalten, Schüler und Schülerinnen mit Migrationshintergrund, Erziehungsprobleme, Gewalt in der Schule, Mobbing, Radikalismus, Verantwortung der Eltern, Scheidungswaisen, Kinder von Alleinerziehenden, Elitebildung, Sicherung eines Grundwissens, Begabtenförderung, Förderung von Kindern aus sozial benachteiligten Verhältnissen usw. All diese Probleme, die auch eine politische und soziale Dimension haben, lassen den Religionsunterricht nicht unberührt. Sie stellen ihn auch bei der Behandlung des Judentums vor ganz erhebliche Probleme, wodurch seine Wirksamkeit deutlich eingeschränkt ist.

Hinzu kommen spezifische Probleme des Fachs, die in den letzten Jahren neu entstanden sind und neu diskutiert werden. Seit der Wiedervereinigung beider Teile Deutschlands 1990 gehören zur Bundesrepublik auch die neuen Bundesländer, in denen der prozentuale Anteil katholischer und evangelischer Christen weit unter dem Durchschnitt der alten Bundesländer liegt. Das bringt es mit sich, daß dort in vielen Gegenden wegen der geringen Schülerzahl der herkömmliche schulische Religionsunterricht nicht mehr möglich ist. Stattdessen finden in den Gemeinden religiöse Unterweisungen statt, die, da sie außerhalb der regulären Schulzeit liegen, unterschiedlich stark frequentiert werden und an manchen Orten bei steigendem Jugendalter eine schwindende Beteiligung hinnehmen müssen.

Weithin als Konkurrenz zum Religionsunterricht muß das neue Fach Lebensgestaltung – Ethik – Religion (LER) angesehen werden, das nach scharfen Kontroversen in Brandenburg als Pflichtfach eingeführt wurde. Die meisten anderen Bundesländer haben für Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, ein Ersatzfach eingeführt, das vor allem der Werteerziehung dienen soll. Je nach Bundesland trägt es den Namen „Philosophie", „Praktische Philosophie", „Werte und Normen" oder ähnlich. Insgesamt nehmen in der Bundesrepublik Deutschland bei starken Abweichungen nach Altersstufe und Bundesland schätzungsweise etwa je ein Drittel aller Schüler am katholischen, am evangelischen Religionsunterricht oder an einem alternativen Wahlpflichtfach teil, wobei der auch erteilte jüdische und islamische Religionsunterricht zahlenmäßig heute noch keine große Rolle spielt. In der Regel erfahren die Schüler vom Judentum und von dem neuen Verständnis, das sich zwischen Juden und Christen angebahnt hat, im Ersatzunterricht kaum etwas. Bei ihnen ist oft die Ignoranz über Fragen, die das Judentum betreffen, beträchtlich.

Der katholische Religionsunterricht bewegt sich zur Zeit zwischen großen Gegensätzen. Einerseits hat die Kenntnis des eigenen Glaubens in den Klassen in einer unvorstellbaren Weise abgenommen, da die meisten Schüler kaum Anregungen in den Familien und Gemeinden erhalten. Anderseits kann man nicht erst seit dem Weltjugendtag (August 2005) ein lebendiges Interesse an religiösen Themen fest-

stellen, da für viele das Christentum als „Neuheitserlebnis" erfahrbar wird. Lehrerinnen und Lehrer klagen vehement über den steinigen, dornigen und unfruchtbaren Boden für das Wort des Evangeliums, registrieren aber auch in den Klassen Freude an der Sache Jesu und Engagement für den Glauben, selten allerdings auch fundamentalistische Ansichten. In denselben Klassen findet man Desinteresse und Interesse, Indifferenz und Entschiedenheit, gelangweilte und suchende Schüler. Nicht wenige experimentieren mit religiösen und esoterischen Angeboten oder mixen sich ihre Lebenseinstellung aus Elementen ganz unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Herkunft. Alle diese unterschiedlichen Haltungen spielen auch bei der Behandlung des Judentums eine Rolle.

Eine nicht zu unterschätzende Belastung für den Religionsunterricht ist das Bild der Kirche, das viele Schüler aus den Medien oder vom Hörensagen, manche auch aus eigenen Erfahrungen, für sich gewonnen haben. Da hat sich häufig der Eindruck von Rückständigkeit, Intoleranz, Lieblosigkeit, Beharren auf veralteten Formen usw. festgesetzt. Wo dann im Unterricht offen und kritisch vom früheren Antijudaismus der Kirche die Rede ist, nehmen manche Schüler die negativen Aspekte der Geschichte nur als Bestätigung für ihre kirchliche Distanz wahr und verdrängen die neueren Reformschritte völlig. Manche Religionslehrer weichen deshalb dem Thema aus, um Schülern nicht weiteren Stoff für ihre antikirchliche Einstellung zu liefern.

Angesichts der Megaprobleme des Religionsunterrichts erscheint heute vielen Lehrern und Schülern das Thema Judentum eher marginal. Bewußt oder unbewußt meinen sie, daß bei der knappen Zeit, die für den Religionsunterricht zur Verfügung steht, wichtigere Themen Vorfahrt haben. Immerhin wird diese resignierte Einstellung dadurch in Frage gestellt, daß das Interesse an den nichtchristlichen Religionen weithin stark gewachsen ist, wobei man oft zunächst nicht sieht, daß das Judentum und sein Verhältnis zum Christentum einzigartig ist und nicht einfach unter das Thema „Nichtchristliche Religionen" subsumiert werden kann.

Judentum im Religionsunterricht heute

Dort, wo das Thema „Judentum" heute im Religionsunterricht behandelt wird, hat sich gegenüber früher die Situation im allgemeinen verändert. Neuerdings wird wieder an vielen Schulen eine wachsende Unkenntnis in allen Fragen des Judentums registriert. Sie ist eine Parallelerscheinung zum Verlust der christlichen Traditionen bei vielen Schülern. Dieser Prozeß bringt es mit sich, daß auch die alten religiösen Vorurteile („Gottesmörder", „Verstockung") gegenüber den Juden bei den meisten Schülern nicht mehr vorhanden sind. Sie müssen im Unterricht neuerdings erst als historische Daten bekannt gemacht werden, stoßen aber in der Schülerschaft so gut wie nie auf positive Resonanz.

Neue Schwierigkeiten im Unterricht bereitet vor allem das verzerrte Bild vom Staat Israel, das die Schüler für sich gewinnen, da in den Medien Israel meist in seinen Reaktionen gegenüber Terroranschlägen der Palästinenser als völlig überzogen und rachsüchtig erscheint. Die an sich gute Vorliebe für den Schwächeren kostet Israel zu Gunsten der Palästinenser Sympathien, ohne daß die existentielle Bedrohung Israels im Nahen Osten in den Blick kommt. Meist ist eine genauere Analyse der politisch komplexen Situation im Unterricht kaum möglich. Sie würde ein anderes Israelbild ergeben. Noch schwerer ist es, berechtigte Kritik am Staat Israel und alte und neue Formen des Antisemitismus auseinanderzuhalten und zu einer neuen kritischen Solidarität mit Israel und den Palästinensern zu kommen.

Ebenso wichtig ist das Aufkommen eines neuen Antisemitismus, der in den letzten Jahren stark gewachsen ist. Er findet sich vor allem in rechtsgerichteten Parteien, in einigen radikalen Jugendgruppen und ist in verbaler Form oft auch in politischen Reden und Stammtischparolen zu hören. Noch gefährlicher ist der neue Antisemitismus in seiner muslimischen Form, der in vielen Ländern, zum Beispiel in Frankreich, schon bedrohliche Formen angenommen hat. Der Religionsunterricht muß auf die religiösen Wurzeln dieser Krankheit eingehen, das Gewaltpotential des Islam darstellen, ohne es zu verallgemeinern und ohne dabei die vielen positiven Seiten des Islam und die friedliche Gesinnung der meisten Muslime zu unterschlagen, um nicht naheliegenden Vorurteilen gegenüber dem Islam neue Nahrung zu geben.

Die großen Fortschritte der Kirche in ihrem Verhältnis zum Judentum, die die frühere Generation wegen ihres Neuigkeitswertes noch in Begeisterung versetzen konnten, ist für viele Lehrer heute schon ein Stück Geschichte, das in seiner Bedeutung kaum mehr so emotional als wichtige Reform der Kirche wahrgenommen wird wie früher. Immerhin sind einige Zeichen der Annäherung der Kirche an das Judentum während des letzten Pontifikats noch lebhaft in Erinnerung: weniger der Besuch des im April 2005 verstorbenen Papstes Johannes Pauls II. in Auschwitz (1979), der erste Besuch eines Papstes in einer Synagoge (Rom 1984) und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen des Vatikans mit dem Staat Israel (1994), mehr dagegen das öffentliche Schuldbekenntnis der Kirche in der Petersbasilika in Rom (2000), die Reise des Papstes nach Jerusalem, sein Besuch in Yad Vashem und sein Gebet um Vergebung an der Klagemauer (2000). Auf derselben Linie liegt auch der Besuch Papst Benedikts XVI. im August 2005 in der Kölner Synagoge, über den die Medien weltweit informiert haben und der von den meisten Juden in aller Welt positiv bewertet wurde.

Aufgaben in Gegenwart und Zukunft

Wenn man die Entwicklung der letzten Jahre und die gegenwärtige Situation bedenkt, ergeben sich nochmals neue Aufgaben bei der Behandlung des Judentums im Religionsunterricht.

1. Die Errungenschaften des Konzils und der Nachkonzilszeit müssen heute sach- und schülergemäß weiterentwickelt werden. Es darf nicht so weit kommen, daß die Behandlung des Judentums im Religionsunterrichts als ein exotisches Nebenthema abgetan wird, auf das wegen anderer wichtigerer Themen verzichtet werden kann. Auch die neueren Entwicklungen in Kirche und Theologie (Dogmatik, Exegese, Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaften usw.) haben die fundamentale und bleibende Bedeutung des Judentums für den christlichen Glauben bestätigt. Im Grund muß der Religionsunterricht so gehalten werden, als ob er ständig im Angesicht des Judentums erteilt würde. Nichts, was gegen die historische Wahrheit oder die religiöse Bindung mit dem Judentum verstößt, darf im Unterricht Platz haben („Unterrichtsprinzip"). Darüber hinaus muß es auf den verschiedenen Schulstufen eigene Unterrichtsreihen zum Judentum geben, die das Judentum als selbständige Größe in Geschichte und Gegenwart behandeln, Erfahrungen mit authentischen Zeugnissen des Judentums ermöglichen und die religiösen und historischen Beziehungen zwischen Juden und Christen verständlich machen („Unterrichtsthema").

2. Im christlich-jüdischen Gespräch der letzten Jahre hat sich mehr und mehr gezeigt, daß neben dem Herausstellen der Gemeinsamkeiten auch die Reflexion der bleibenden und nicht ausräumbaren Verschiedenheiten notwendig ist, um jede besitzergreifende „Umarmung" zu vermeiden. Die Unterschiede vor allem in der Trinitätslehre, Christologie und Ekklesiologie dürfen nicht verharmlost oder gar unterschlagen werden. Wenn Juden und Christen gewiß auch denselben Gott anbeten, so ist ihre Beziehung zu Gott doch auch deutlich verschieden. Eine überzogene „Einheitstendenz" bringt die Gefahr mit sich, daß das Judentum sich vereinnahmt fühlt und seine religiöse Eigenständigkeit bedroht sieht. Das christlich-jüdische Verhältnis ist als eine nicht spannungs- und konfliktfreie, asymmetrische „versöhnte Verschiedenheit" darzustellen.

3. Eine immer dringlicher werdende Aufgabe ist es, die Erinnerung an Auschwitz im Religionsunterricht wachzuhalten und vor der wachsenden Ahnungslosigkeit nicht zu resignieren. Dabei müssen die Gefahren, die bei der Behandlung des Themas leicht entstehen, vermieden werden. Diese unvorstellbare Katastrophe darf vor allem in Deutschland weder der Vergessenheit anheimfallen („memoria passionis"), noch darf sie so dargestellt werden, daß Überdruß und Abneigung entstehen. Ursachen, Verlauf und Folgen sind zu bedenken, ohne daß Auschwitz für irgendeinen Zweck funktionalisiert wird. Das Thema muß als ein Höhepunkt eines Zivilisationsbruchs und einer Schuldgeschichte erkennbar werden, aus der sich wichtige Imperative für Gegenwart und Zukunft ergeben. Gerade auch die mit Auschwitz verbundenen religiösen und theologischen Probleme müssen im Unterricht ihren Platz haben.

4. Stärker als bisher ist die Pluralität des Judentums herauszuarbeiten. Es ist nicht richtig, wenn in Unterrichtsmodellen oder Schulbüchern auf photogenen Bildern oder Gemälden als Juden vorwiegend schwarz gekleidete, bärtige Orthodoxe ge-

zeigt werden, obwohl diese eher eine jüdische Minderheit bilden. Auch von konservativen, liberalen, agnostischen und atheistischen Juden sollte die Rede sein und die jüdische Vielfalt in der modernen Kultur nicht unterschlagen werden. Vor allem wäre es einseitig, das Judentum nur als ein Volk der Leiden darzustellen und die Lebensfreude, den Humor und den Witz dieses Volkes zu unterschlagen.

5. Besonders wichtig erscheint es, die gemeinsamen Zukunftsaufgaben von Juden und Christen aufzuzeigen, die sich aus den Heiligen Schriften beider verpflichtend ergeben. Dazu gehören zum Beispiel der Einsatz für Heiligkeit des Lebens, für Frieden und Gerechtigkeit, die Bekämpfung von Armut und Not in der Welt, die Achtung der Menschenrechte, die Zurückweisung von Terror und Gewalt gerade auch aus religiösen Motiven. Beide Religionen können die Einseitigkeiten und Defizite der säkularisierten Welt zum Bewußtsein bringen, die Bedeutung des Gottesglaubens nach der Aufklärung heute vorleben und als Konsequenz ihres Glaubens alle modernen „Götzen" entlarven. Vereint müßten sie sich für die Würde der Religion einsetzen und gegen die Diktatur der Ökonomie, die Alleinherrschaft des Lustprinzips und die Allgegenwart des Konsumismus angehen. Wenn sie dabei exemplarisch die unauflösliche Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe vorleben, können sie der Welt lebenswichtige Perspektiven für eine sinnvolle Zukunft aufzeigen.

Wenn man sich all diese Aufgaben vor Augen führt, wird man unschwer feststellen, daß trotz großer Fortschritte in der Vergangenheit auch heute viele weitere Schritte zu tun sind, um die neuen Aufgaben auch wirklich im Schulalltag zu realisieren. Um die Desiderate zu beheben, wäre es etwa notwendig, daß die Politiker die volle Erteilung des Religionsunterrichts in allen Jahrgängen sichern, daß in den Ortskirchen das Bewußtsein für diese Aufgabe wächst, daß eine konsequente Lehrerfortbildung und Lehrermotivation für dieses Thema stattfindet und daß der Kontakt zu jüdischen Gemeinden und Nachbarn vor Ort stärker wird.

Daß das Judentum eine bleibende Aufgabe des Religionsunterrichts ist, hat Papst Benedikt XVI. im vergangenen August in seiner Rede in der Kölner Synagoge bekräftigt:

> „Die Kirche weiß sich verpflichtet, diese Lehre in der Katechese und in jedem Aspekt ihres Lebens an die nachwachsenden Generationen, die selbst nicht mehr Zeugen der schrecklichen Ereignisse vor und während des Zweiten Weltkriegs waren, weiterzugeben. Das ist … eine Aufgabe von besonderer Bedeutung."

Lars Reuter SJ

Hintergründe zum dänischen Karikaturenstreit

Der Streit um die Karikaturen, die in der dänischen Zeitung „Jyllands-Posten" am 30. September 2005 veröffentlicht wurden, hat nach den Botschaftsbränden in Damaskus, Beirut und Teheran im Februar 2006 dramatische Züge angenommen. Er erscheint immer mehr losgelöst von dem Kontext, in dem er begonnen hat und den in Erinnerung zu bringen hilfreich sein mag.

I. Der dänische Kontext

Es ist weder ein Zufall, daß die Zeichnungen in Dänemark publiziert wurden, noch daß die Reaktionen des offiziellen Dänemarks gerade so ausfielen. Gleichzeitig fallen die Ereignisse zusammen mit Entwicklungen in der dänischen Gesellschaft, die ein wenig die Vehemenz der islamischen Reaktionen, aber auch die ihnen zugrundeliegenden Spannungen verdeutlichen können.

Ein homogenes Land

Das dänische Kernland bestand aus Jütland bis zur ältesten dänischen Südgrenze („Danevirke" an der Schlei, seit ca. 737 n. Chr.), den Inseln (Fünen, Seeland usw.) sowie den schonischen Provinzen (Skåne, Halland, Blekinge, seit dem Frieden zu Roskilde 1658 in mehreren Schritten schwedisiert). Die Geschichte der Schwedisierung ist heikel und muß nach heutigen Normen als Ethnozid klassifiziert werden. Die Intelligenz und der Adel wurden getötet oder vertrieben. Jeglicher Kontakt mit Dänemark wurde verboten, dänische Geistliche wurden durch schwedische ersetzt. Viele Bauern wurden nach Nordschweden zwangsumgesiedelt, gefoltert oder als Frontsoldaten wider Willen in den Rußlandkriegen eingesetzt. Der Gebrauch der dänischen Sprache wurde verboten. Die Wunden dieser Übergriffe sind noch nicht verheilt, zumal eine neutrale Geschichtschreibung dieser Epoche noch immer nicht möglich scheint, auch nicht in einem nordischen Kontext. Selbst im Rahmen des nordischen Rates kämpften schonische Vertreter vergeblich um die Anerkennung ihrer kulturellen Eigenart.

Inzwischen hat besonders die Öresundquerung eine neue Entwicklung eingeleitet, denn Skåne und die Region Kopenhagen nähern sich ökonomisch und kulturell zunehmend an. Dies war auch so bei der Einrichtung der festen Verbindung gerade

zwischen Malmö und Kopenhagen beabsichtigt, also nicht an der schmalsten Stelle des Öresunds zwischen Helsingör und Helsingborg[1].

Bis 1866 war die dänische Monarchie ein Sammelsurium, ähnlich wie die Doppelmonarchie Österreich-Ungarn. Grundsäule war die Doppelmonarchie Dänemark-Norwegen, die von 1387 bis 1814 bestand. Zu ihr gehörten Island, die Herzogtümer Schleswig und Holstein, zeitweise andere Grafschaften und Herzogtümer wie Oldenburg, Delmenhorst, Lauenburg und Besitzungen wie die karibischen Jungferninseln St. Thomas, St. Croix und St. Jan (1917 an die USA verkauft), außerdem „Unikate" wie Trankebar (an der Südostküste von Tamil Nadu im Süden Indiens) und die estische Insel Ösel. Grönland und die Färöer waren und sind Teil der dänischen Reichsgemeinschaft, die diese beiden Gebiete und Dänemark selbst umfaßt. Es war in Estland, wo zumindest der Sage nach die dänische Fahne („Dannebrog") am 15. Juni 1219 in einer Schlacht mit der Verheißung eines Sieges vom Himmel schwebte. Die Fahne selbst wird im Alltag viel verwendet: bei Geburtstagen, zur Dekoration in allen möglichen Formen, als Girlande (z.B. auf dem Weihnachtsbaum), auf Geschenkpapierbögen und Produkten usw. Darin kommen aber weniger Nationalismus als vielmehr Vaterlandsliebe und Dekorfreude zum Ausdruck.

Bis zum Erstarken Schwedens und später Rußlands war Dänemark im ausgehenden 17. Jahrhundert *die* nordische Großmacht. Mit Schweden bestand von 1397 bis 1523 eine Personalunion in der sogenannten Kalmarer Union. Norwegen mußte beim Wiener Kongreß an Schweden abgetreten werden, nachdem schon 1807 die gesamte See- und Handelsflotte von England konfisziert worden war[2]. Bereits 1801 hatte man mit der Anpflanzung von Eichen für Neubauten begonnen. Nach dem Verlust von 1807 stellte die Admiralität alle Eichen unter Schutz und begann sogleich mit der Anpflanzung von Eichenwäldern, die nach ungefähr 140jähriger Reifung als neues Holz für den Schiffsbau dienen sollten (auf ein Linienschiff gingen ca. 1500 ausgewachsene Eichen). Als es soweit war, hatte sich die Stahlbauweise durchgesetzt. Deswegen finden sich zum Beispiel in Nordseeland große Waldstücke abholzreifer Eichen. Im Jahr 1813 folgte der Staatsbankrott.

Nach dem dänisch-preußisch-österreichischen Krieg (1864/1866) fielen ganz Schleswig und Holstein an Preußen und damit an das sich etablierende deutsche Kaiserreich. Mehrheitlich dänischsprachige Teile Nordschleswigs (das auf dänisch Sønderjylland, d.h. „südliches Jütland" – weil südlicher als Südjütland – heißt) wurden durch Abstimmungen unter Völkerbundaufsicht mit Dänemark 1920 vereint. Dänemark nahm dabei, wie auch nach dem Zweiten Weltkrieg, nicht das Angebot der jeweiligen Siegermächte wahr, sich Südschleswig oder gar Holstein einzuverleiben, da man nicht eine größere deutschsprachige Minderheit als die schon in Sønderjylland vorhandene wünschte. Man nahm bewußt das Verbleiben dänischsprachiger Bevölkerungsgruppen südlich der auch heute noch existierenden Grenze von 1920 in Kauf, um eine mehr heterogene Nation zu vermeiden.

Kerngedanke dänischer Innenpolitik ist die Bewahrung einer homogenen Na-

tion: gemeinsame Sprache, Kultur und Religion. Dabei ist zu beachten, daß Grönland, wie auch die Färöer, als integrativer Teil der dänischen Monarchie verstanden werden, obwohl sie sprachliche und (teilweise) kulturelle Einheiten bilden, die aber seit 1536 durch dieselbe Ausprägung evangelisch-lutherischer Konfession und die gemeinsame Geschichte geeint sind.

Kerngedanke dänischer Außenpolitik war nach dem Verlust der schonischen Provinzen ihre Wiedergewinnung. Seit der traumatischen Niederlage von 1864/66, als der Fortbestand des Landes fraglich schien, wurde dieser abgelöst vom Isolationismus. Er zeigte sich unter anderem an der Neutralität im Ersten Weltkrieg, der heute noch spürbaren, sehr zögerlichen Integration in die EU nach 1973 und in der ausgeprägten „Fußnotenpolitik" im Verhältnis zum NATO-Doppelbeschluß von 1983 bis 1988.

Bis zur Niederlage von 1864/66 war Dänemark eine typische See- und Handelsmacht mit einem reichen Anteil an internationalen Engagements – privaten[3] (die belgische Kolonisierung des Kongo erfolgte in großem Ausmaß mit Hilfe dänischer Seeleute) ebenso wie öffentlichen: Kulturell und ökonomisch bestand ein reger Austausch mit anderen Ländern und Kulturen. Sowohl die Sammlungen des Nationalmuseums wie auch die Stadtarchitektur Kopenhagens zeugen von reicher ausländischer Inspiration. Bezeichnend ist zum Beispiel, daß Curry auch in der „traditionellen" dänischen Küche verwendet wird und im Norden eher als dänisches denn als exotisches Gewürz angesehen wird. Nach der Niederlage kam es zu einer bewußten Kehrtwendung nach innen („Was außen verloren war, muß innen wiedergewonnen werden"). Massive Investitionen in Land-, Produktions- und Erziehungsreformen waren die Folge. In den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts sollten die Anfänge des sozialen Wohlfahrtsstaats das Land wieder überlebensfähig machen. Hier beginnt der Mythos des „Legolands": des kleinen, wohlgeordneten Idylls abseits weltpolitischer Unwetter.

Bis weit in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein war Dänemark eine der homogensten Nationen Europas mit einem in den 60er Jahren – im Vergleich zur Bevölkerungszahl von kontinentaleuropäischen Ländern – überraschend hohen Lebensstandard. Die Homogenität äußerte sich auch im alltäglichen Leben: Die Straßenbeschilderung (besonders von Ortsnamen) war eher dürftig (man nahm an, jeder wisse, wo er sich befindet), auf dem Kopenhagener Hauptbahnhof wurde erst in den 70er Jahren durchgehend Stationsnamen angebracht (wiederum weil man annahm, daß das Ziel eindeutig sei), und im Sprachgebrauch war (und ist) die Ellipse gebräuchlich, das heißt die Verwendung nicht vollendeter Sätze, bei denen beiden Beteiligten klar ist, was gemeint ist („Könntest Du...?", „Entschuldigung, aber...."). Bei den Eßgewohnheiten gilt noch heute, daß die Mehrheit der Bevölkerung unabhängig von ihrer sozialen Zugehörigkeit am Heiligen Abend zum Beispiel entweder Ente, Gans oder Schwartenschweinebraten zu sich nimmt, mit Reis à la mande oder Reisbrei zum Dessert. Deswegen war es am 24. Dezember 2005 eine landesweite, in den Medien verbreitete Hiobsbotschaft, daß bei einer Molkereiabfüllung verse-

hentlich Milch in Sahnekartons gefüllt worden war. Die Nachricht sollte häusliche Katastrophen verhindern, denn Reis à la mande benötigt Schlagsahne. Traditioneller dänischer „frokost" enthält bestimmte Elemente in festgelegter Reihenfolge, die unabhängig von der sozialen Zugehörigkeit erwartet und serviert werden (eingelegter Hering, eventuell Garnelen, gebratenes Fischfilet, kleines Filet oder ähnliches, Aufschnitt, Käse).

Selbst nach der Einwanderung besonders von Flüchtlingen und ihrer Familien aus nichtwestlichen Ländern in der zweiten Hälfte der 70er Jahre betrug 1980 die Zahl der Einwanderer und ihrer Nachkommen nur drei Prozent der Gesamtbevölkerung. 2004 lag diese Quote bei 8,2 Prozent[4], hauptsächlich verursacht durch Einwanderung von Menschen aus nichtwestlichen Ländern, durch Familienzusammenführung infolge des sehr liberalen Ausländergesetzes von 1983. Hier liegt ein Element des Konflikts. Die Gesamtbevölkerung des Landes betrug im dritten Quartal 2005 fast fünfeinhalb Millionen, nämlich 5425420 Menschen[5].

Ein christliches Land

Die dänische Gesellschaft ist vom Christentum lutherischer Prägung geradezu durchsäuert. Zwar gibt es deutliche Säkularisierungstendenzen, doch sie nehmen in letzter Zeit ab. Und es gibt eine Vielzahl von ganz selbstverständlichen christlichen Referenzen auf allen Ebenen der Gesellschaft.

Die evangelisch-lutherische Kirche wird vom Staat unterhalten, hauptsächlich mittels der Kirchensteuer. Nach dem dänischen Grundgesetz von 1953 geschieht dies, weil diese Kirche die Kirche des dänischen Volkes ist[6]. Die Argumentation ist „völkisch" (ohne NS-Konnotation). Diese Tatsache hat nach wie vor Gültigkeit: 83,1 Prozent der dänischen Bevölkerung waren zum 1. Januar 2005 Mitglied der dänischen Volkskirche. Andere Glaubensgemeinschaften, wie zum Beispiel die katholische Kirche, die offiziell zum Stichtag 31. Dezember 2004 nur 37648 Gläubige umfaßte, werden durch königliche Resolution anerkannt.

Die Volkskirche umfaßt eine große Zahl an Interpretationen christlich-lutherischer Lebensweise und ihrer Begründungen; in anderen Ländern würde sich eine solche Pluralität wahrscheinlich in eigenen Konfessionen ausdrücken. So sind Pietisten, orthodoxe Lutheraner, politische lutherische Christen alle unter dem Dach dieser Volkskirche zumindest dem Namen nach geeint, mit zum Teil großen dogmatischen und praktisch-theologischen Unterschieden. Gleichzeitig besitzt sie keine synodale Struktur. Jegliche Versuche, ein einheitliches Sprachrohr der Volkskirche zu etablieren, wurden mehrheitlich abgelehnt. Es kann also niemand im Namen der dänischen Volkskirche sprechen. Auch ihre eigentliche Verfassungsstruktur bleibt unklar[7]. Bezeichnendes Beispiel dafür ist, daß weder das Grundgesetz noch andere Gesetze explizit festlegen, daß die Königin das Oberhaupt der evangelisch-lutherischen Kirche sei, sie aber sehr wohl als solches aufgefaßt wird, weswegen sie zum

Beispiel die Bibelübersetzung und kirchlichen Rituale autorisiert[8]. Formaljuristisch ist das Parlament gesetzgebendes Organ der Volkskirche, wobei alle Gesetze prinzipiell erst durch die königliche Autorisierung Gültigkeit erlangen. Der Kirchenminister, der formal im Auftrag der Königin handelt, überwacht die Umsetzung und Einhaltung dieser Gesetze und nimmt gleichzeitig eine Reihe von Arbeitgeberfunktionen für die verschiedenen Angestelltengruppen der Volkskirche wahr, darunter auch für die Priester.

Eine Trennung von Kirche und Staat fände keine politische Mehrheit und wird auch seitens der Bevölkerung nicht forciert. Da die Kirchengemeinden außer in den zeitweise durch Preußen besetzten Landesteilen – hier gibt es Standesämter preußischen Modells – auch standesamtliche Aufgaben wahrnehmen, besonders die Zivilregistratur, sind die Priester verbeamtet. Von den Neugeborenen werden im Landesdurchschnitt die meisten getauft, in einigen Gemeinden alle (von den 2003 geborenen Kindern dänischer Staatsbürger wurden 79,1 Prozent getauft, 75,5 Prozent aller 2003 geborenen Kinder). Aus theologischen Gründen gibt es keine offizielle Kirchenbesuchsstatistik; dies würde als Werkgerechtigkeit gewertet.

Die meisten Kirchengebäude stammen aus katholischer Zeit und werden von den Kirchengemeinderäten unterhalten. Sie werden als Kulturerbe betrachtet und entsprechend gepflegt, weswegen bei Kirchen, die über 100 Jahre alt sind, bei Renovierungsprojekten die Bistumsleitung unter anderem das Nationalmuseum heranziehen muß. Bei geplanten Hochbauten in den weitgesteckten Sichtlinien der häufig auf Hügeln erbauten Landkirchen hat das jeweilige Bistum ein planungsrechtlich gesichertes Anhörungsrecht.

Von Montag bis Samstag überträgt der öffentliche dänische Rundfunk um 8.07 Uhr die Morgenandacht aus der Kopenhagener Domkirche. An allen Sonn- und Feiertagen wird das dänische Hochamt der Volkskirche von 9.55 bis 11.05 Uhr im Radio übertragen. Dazu kommt eine Vielzahl von festen Programmen zu Glaube und Kirche. Seit 2006 wird zusätzlich jeden Dienstag um 14 Uhr eine Reihe über „Christentum in Fleisch und Blut" gesendet, über 25 Wochen hinweg. Wegen des steigenden religiösen Interesses hat weiter das öffentliche dänische Fernsehen („DR") ein neues Gottesdienstangebot entwickelt: In einer dafür zur Verfügung gestellten Kirche werden jeden Sonntag außer im Juli um 14 Uhr mit eigens dazu eingeladenen Kirchengemeinden Gottesdienste übertragen. Es sind hierfür elf Priester mit entsprechendem Interesse gebeten worden, einen Monat lang den jeweiligen Sonntagsgottesdiensten vorzustehen. Die Gottesdienste werden bewußt für das Medium Fernsehen gestaltet und haben daher als Zielgruppe die Zuschauer, obwohl sie natürlich auch für die mitfeiernden Kirchgänger erbaulich sein sollen. Somit verdreifacht das dänische Fernsehen die Gottesdienstübertragungen, die auch die Mitternachtsmesse zu Weihnachten aus dem Petersdom umfaßt, auf nun 48, um gestiegenen Zuschauerwünschen entgegenzukommen. Es ist auch eigens ein

breitgefächertes Internetportal zu Glaube und Kirche auf der Homepage des Fernsehens eingerichtet worden (www.dr.dk/tro).

Kirchenlieder werden als nationales Liedgut betrachtet, häufig neu interpretiert und tauchen im laufenden staatlichen Rundfunkprogramm auf Kanälen mit entsprechendem Profil auf. Nach der Übertragung des Rathausgeläutes Kopenhagens werden am 31. Dezember die Nationalhymne, die Königshymne und Kirchenlieder zum neuen Jahr mit Untertext zum Mitsingen gesendet. Die kirchlichen Hochfeste sind staatliche Feiertage. Ostern mit den Feiertagen von Gründonnerstag bis zum zweiten Osterfeiertag fällt dabei besonders ins Gewicht. Am Karfreitag wehen alle Fahnen auf Halbmast.

Gleichwohl besteht eine Scheu, über persönlichen Glauben (oder gar Glaubenspraxis) zu sprechen, selbst in theologischen Kreisen. Der einzelne möchte den Eindruck vermeiden, sich als fromm (und damit als „heiliger" als andere) darzustellen. Theologisch wird diese Haltung von konservativen lutherischen Kreisen gefördert, da eine Sakralisierung der ihrer Auffassung nach rein bürgerlichen Kirche und eine von außen wahrnehmbare Glaubensprofilierung dem lutherisch formulierten Verdacht der Werkgerechtigkeit unterliegen.

Der Kirchgang wird nicht hoch bewertet: Zwei Prozent besuchen die Kirche (ohne spezielle Anlässe) einmal pro Woche, sieben Prozent einmal im Monat. Dennoch zeigen neueste Untersuchungen, daß die Dänen inzwischen christlicher geworden sind und mehr über Religion und Glauben sprechen[9]. Auch in der Öffentlichkeit wird deutlich: Schon seit Jahrzehnten ist nicht mehr so breit und so engagiert über Glaube, die Zukunft der Volkskirche und Religion allgemein diskutiert worden. An dem Verfahren gegen einen Pfarrer, der angeblich nicht mit dem Glaubensbekenntnis übereinstimmt, entzündeten sich heftige Debatten, sogar auf Seite eins von Tageszeitungen und mit größter Resonanz in allen Medien. Ausgangspunkt war ein Buch des Pfarrers gewesen[10] und damit verbundene Interviews, in denen er zumindest den traditionellen Glauben an die Auferstehung, das ewige Leben und Gott für sich selbst abweist. Nach heftigen Diskussionen und der Androhung eines Verfahrens (einem theologischen Lehramtsverfahren vor öffentlichem Gericht) wurde er unter die Aufsicht eines anderen Bischofs gestellt. Auch der Tod und die Begräbnisfeierlichkeiten für Papst Johannes Paul II. fanden enorme Aufmerksamkeit und wurde in den verschiedensten Facetten in allen Medien beleuchtet.

Man mag die hier nur schematisch geschilderten Elemente als Teil einer „christentümlichen" Gesellschaft deuten, vielleicht auch als eine problematische Einheit von Thron und Altar. Aber sie zeigen, daß die Kirche und das Christentum einen selbstverständlichen, wenn auch nicht hervorragenden Sitz im dänischen Leben haben. Dänemark ist ein christliches Land, insofern die Mehrheit der Bevölkerung sich prinzipiell als Christen betrachtet, die Kirche als Institution unterstützt und insbesondere die sozialen Werte, die man gemeinhin mit dem Christentum verbindet, für relevant hält. Es wäre also falsch, Dänemark als ein säkularisiertes Land zu bezeich-

nen, wenn man damit die Verbannung der Kirche aus dem öffentlichen Raum meint. Besonders die Volkskirche ist nämlich integrativer Referenzpunkt des öffentlichen Raums im eigentlichen, das heißt im architektonisch-künstlerischen, aber eben auch im übertragenen Sinn, besonders in der medialen Öffentlichkeit.

Das öffentliche Leben

Dänemark ist eine Kompromißgesellschaft. Ideal ist es stets, sich gütlich zu einigen, das heißt sich zu arrangieren. Dies gilt für die Politik, wo im Parlament Debatten selten laut werden, Zwischenrufe ungewöhnlich sind und normalerweise auch nicht applaudiert wird. Im alltäglichen Leben herrscht ein „Kammerton", weswegen jemand, der sehr laut wird oder gar brüllt, peinlich oder komisch wirkt (oder beides zugleich). Aggression wird normalerweise durch Schweigen, sehr knappe Formulierungen oder ein leichtes Anheben der Stimme angedeutet.

Die Kompromißgesellschaft findet auch darin ihren Ausdruck, daß Minderheitenregierungen oder tolerierte Regierungen (wie die jetzige auch in ihrer zweiten Amtszeit) gängige dänische Praxis auf verschiedenen politischen Ebenen sind. Dazu gehört auch, daß der Staatshaushalt tradionell mit den Stimmen der Opposition angenommen wird, um die gemeinsame politische Verantwortung zu unterstreichen. Die öffentliche Verwaltung geht in direkter Linie auf den Absolutismus zurück, der am 16. Oktober 1660 juristisch (und am 18. Oktober 1660 durch öffentliche Huldigung) mit der Einführung des Erbkönigtums und der Abschaffung der Königswahl durch den Adel eingeführt wurde[11]. Die öffentliche Verwaltung ist loyal und gilt als eine der unbestechlichsten, weswegen Dänemark sehr hoch in den sogenannten „Corruption Perceptions Indizes" rangiert: so 2005 auf Platz vier nach Island, Finnland und Neuseeland[12]. Bei Regierungswechseln werden auch administrative Spitzenbeamte der Ministerien nicht ersetzt.

Die Verwaltung ist die förmliche Säule Dänemarks. Es wird nach Regeln und bestimmten Praktiken verfahren. Auch werden bestimmte Sprachrituale – ein bestimmter traditioneller und gern unpersönlicher, aber sehr prägnanter amtlicher Sprachstil – eingehalten, besonders im Schriftverkehr. Daneben gibt es die andere Säule des formlosen Umgangs, wo das „Du" inzwischen (außer bei Älteren und dem Königshaus, nicht aber z.B. dem Staatsminister) gängig ist und pragmatisch verfahren wird.

Die Gleichberechtigung von Mann und Frau ist in den meisten Bereichen gegeben, auch was die Gehälter betrifft. Die meisten Frauen sind berufstätig. Es existiert ein umfangsreiches System von Kinderhorten, Kindergärten, Freizeitordnungen. Frauen werden im Berufsleben nach Bestrebungen der feministischen Bewegung in den 70er Jahren nicht mehr geschlechtsspezifisch bezeichnet. Die Funktion soll gerade unabhängig vom Geschlecht dessen betrachtet werden, der sie wahrnimmt. Darin liegt zum Beispiel ein großer Unterschied zur deutschen feministischen Be-

wegung. Gleichberechtigung bedeutet auch, daß Frauen selbstverständlich Leitungsämter auf allen gesellschaftlichen Ebenen in allen Bereichen innehaben.

Humor ist weit verbreitet, auch gern als Nebenbemerkung und in unterschwellig impliziter Form. Ironie wird hoch geschätzt. Beißende Satire, Karikaturen und Kabarett sind ebenfalls lang eingespielte Elemente der öffentliche Debatte. Theaterkabarett, das hauptsächlich im Sommer geboten wird und auch politisch satirisch kommentiert, ist äußerst populär. In der Tagespresse dient dazu die letzte Seite der jeweiligen Hauptsektion; besonders die Zeitung „Politiken" hat diesbezüglich eine lange Tradition ironisch-überspitzter Kommentare. Zu Weihnachten erscheinen Satirehefte, in denen alle Gruppen (angefangen beim Königshaus) Gegenstand des Humors sind. Es gibt selbstverständlich große regionale Unterschiede in der Anwendung, aber durchgehend bleibt der Humor eine wichtige Form des sozialen Umgangs in Dänemark, auch in ganz alltäglichen Situationen und zur Entspannung von sich entwickelnden Konflikten. Es ist aber wichtig zu betonen, daß das Lachen über einen anderen nicht unbedingt als Ausdruck der Respektlosigkeit gesehen wird. Auch wenn oder gerade weil zum Beispiel Königin Margrethe II. sehr hohes Ansehen genießt, lacht man gern über sie.

II. Der Streit um die Karikaturen

Vor diesem sozio-historischen Hintergrund entwickelte sich die zunehmend unkontrollierte Reaktion in der arabischen Welt auf den Abdruck von zwölf Karikaturen in einer dänischen Zeitung[13]. Diese Entwicklung ist an sich auffällig, denn wie viele Leser hat Jyllands-Posten zum Beispiel in Pakistan? Gleichzeitig ist es erfreulich zu sehen, daß eine Krise, die vor 100 Jahren sicherlich militärische Interventionen verursacht hätte, gerade nach den erfolgten Angriffen auf Botschaften im heutigen globalen Sicherheitssystem zumindest bis jetzt andere Mechanismen bewegt hat. Krieg ist in der Tat „ultima ratio" geworden, was bei allem Pessimismus über den arabisch-westlichen Graben nicht zu unterschätzen ist.

Eine kleine Chronologie

Kåre Bluitgen, ein dänischer Kinderbuchautor, konnte für seine neue Einführung in den Islam[14] zunächst keinen Zeichner finden, der sich traute, Mohammed darzustellen. Daraufhin beschloß die Zeitung Jyllands-Posten, 44 Zeichner zu bitten, ihr Bild von Mohammed zu zeichnen. Zwölf Angefragte reagierten, ihre Zeichnungen wurden am 30. September 2005 veröffentlicht. Sie sind als persönliche Kommentare der jeweiligen Zeichner zur Situation (also der Selbstzensur aus Furcht vor Repressalien) zu verstehen. Bei den Darstellungen handelt es sich um eine satirische Zeichnung, die Bluitgen selbst kritisiert (ohne Mohammed); eine reine Illustration, die einen bärti-

gen Mann zeigt (kein Hinweis auf Mohammed); eine satirische Zeichnung zur Situation mit verschiedenen Menschen (mit dänischer Politikerin und Jesus, aber ohne Mohammed); eine satirische Zeichung („Was wäre, wenn Mohammed heute als Junge in eine dänische Volksschule ginge?" – einziger Hinweis auf Mohammed im Text); eine satirische Zeichnung zur Selbstzensur (ohne Mohammed); eine satirische Zeichnung zu islamischen heiligen Kriegern (mit Mufti, aber ohne Mohammed); eine satirische Zeichnung zu den Folgen der Satire (Angriff heiliger Krieger, ohne Mohammed); eine Karikatur eines bewaffneten Arabers mit zwei verhüllten Frauen (ohne Mohammed); eine Karikatur eins Arabers mit polierter Glorie in Halbmondform (kein Hinweis auf Mohammed); eine Zeichnung mit Minigedicht im Stil von Piet Hein (non-figurativ, daher ohne Mohammed); eine Zeichnung eines männlichen Gesichts im grünen Halbmond und mit Stern in einem Auge (könnte Mohammed darstellen); und schließlich eine Karikatur Mohammeds mit Bombe im Turban.

Die Botschafter von elf arabischen Länder wandten sich am 12. Oktober 2005 schriftlich an den dänischen Regierungschef Anders Fogh Rasmussen mit der Bitte, bei einer Begegnung mögliche rechtliche Schritte seitens der Regierung gegen die Zeitung zu erörtern[15]. Rasmussen lehnte dies in seiner Antwort indirekt ab und reagierte damit im Stil dänischer Verwaltungspraxis: Ein Treffen setzt eine Tagesordnung voraus, über die debattiert werden kann. Da aber der Inhalt der Bitte nicht zur Debatte stand – die dänische Regierung darf natürlich nicht gegen eine Zeitung vorgehen, da die freie Meinungsäusserung und die Pressefreiheit seit 1849 grundgesetzlich gesichert sind –, wollte Rasmussen kein solches Treffen abhalten. Konkret fußte seine Argumentation darauf, zum einen das verbriefte Recht der Pressefreiheit und freien Meinungsäußerung und zum andern die Wichtigkeit der 2003 mit arabischen Ländern initiierten „Partnerschaft für Fortschritt und Erneuerung" hervorzuheben, deren Ziel gerade die Verbesserung des Verhältnisses zwischen Dänemark und EU auf der einen, und Ländern in Nordafrika und im Nahen Osten auf der anderen Seite ist. Darauf wies er die Botschafter höflich hin[16].

Daraufhin nahmen die ausländischen Proteste islamischer Kreise zu. Nachdem eine Gruppe von Imamen aus Dänemark im Januar 2006 mit nachweislich manipulierten Informationen mehrere arabische Länder bereist hatten sowie laufend dezidiert Falschmeldungen verbreitet wurden[17], eskalierten die Proteste. Es kam zu massiven Demonstrationen, Übergriffen, Botschaftsverwüstungen und Boykotten von dänischen Waren und Dienstleistungen. Obwohl die Zeitung inzwischen bedauert hatte, bei Muslimen Anstoß erregt zu haben, weiteten sich Demonstrationen auf immer mehr Länder mit hohen Anteilen an Muslimen aus. Daraufhin empfahl das dänische Außenministerium am 8. Februar 2006 dänischen Staatsbürgern in seiner Reiseempfehlung, Afghanistan, Indonesien, Irak, Libanon, Palästina und Syrien zu verlassen und Reisen in alle anderen arabischen Länder nur bei gewichtigen Gründen anzutreten. Es wurde auch eigens ein Internetportal zu der Angelegenheit eingerichtet (www.drawings.um.dk).

Am selben Tag hatte Jyllands-Posten in einem offenen Brief an die „verehrten Mitbürger in der islamischen Welt" – nach der ersten Entschuldigung am 30. Januar für erfolgte Kränkungen – unter anderem ausgeführt:

„Die zwölf Zeichnungen waren unserer Meinung nach anständig und nicht als Kränkung gedacht. Sie waren nicht in Widerspruch mit der dänischen Gesetzgebung, aber haben unabweisbar viele Moslems gekränkt, wofür wir uns entschuldigen. Unsere Initiative mit den zwölf Zeichnungen ist – vielleicht aufgrund kulturell bedingter Mißverständnisse – als eine Kampagne gegen Moslems in Dänemark und der restlichen Welt ausgelegt worden. Dieses muß ich auf das Bestimmteste zurückweisen. Gerade weil wir für die Religionsfreiheit eintreten und das Recht jedes einzelnen, seine eigene Religion zu praktizieren, respektieren, liegt es uns fern, jemanden unter Zuhilfenahme des Glaubens zu verletzen. Daß es offenbar trotzdem passiert ist, war folglich unbeabsichtigt. Als Folge der Diskussion über die Zeichnungen haben wir Treffen mit Vertretern der dänischen Moslems abgehalten, und diese Treffen haben in einer positiven und konstruktiven Stimmung stattgefunden. ... Es ist der Wunsch von Jyllands-Posten, daß verschiedene Bevölkerungsgruppen in Frieden und Harmonie miteinander leben, und daß die Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten, die stets eine dynamische Gesellschaft prägen werden, in gegenseitigem Respekt durchgeführt werden." [18]

Es ist zu beachten, daß die Zeitung nicht die Veröffentlichung an sich entschuldigt, sondern die Kränkungen, die sie verursacht haben. Der Hinweis auf die kulturell bedingten Mißverständnisse deutet die Kluft an, die zwischen der oben geschilderten dänischen Gesellschaft und den Gruppen, die die Integration in sie wünschen, besteht.

Diplomatische Initiativen seitens der Regierung und verbündeter Regierungen schienen lange Zeit keine Frucht zu bringen. Das Abbrennen des „Dannebrog" und von Photos in den muslimischen Ländern stieß in der dänischen Öffentlichkeit zunächst weniger auf Wut als auf Entsetzen. Wie Rasmussen bei seiner wichtigen Pressekonferenz am 7. Februar 2006 formulierte: „Wir sind so etwas einfach nicht gewohnt." Bei derselben Gelegenheit unterstrich er:

„Ich möchte gern diese Gelegenheit nützen, um zu Ruhe und Besinnung aufzurufen. Es ist eine ernste Situation, und es ist entscheidend, daß wir alle Ruhe bewahren. Dänemark ist eine friedliche Gesellschaft mit einer langen demokratischen Tradition. Wir benehmen uns ordentlich zueinander. Wir lösen Unstimmigkeiten durch Dialog. Das gilt in Dänemark, und das gilt für Dänemarks Verhältnis zu anderen Ländern. Das ist unsere Tradition." [19]

Trotz der massiven Exponierung islamischer Milieus in Dänemark, die von diesen auch bewußt gesucht wurde, kam es in Dänemark zu keinen Ausschreitungen. Die Bevölkerung verhielt sich ruhig, es kam zu kleineren Sympathiekundgebungen für gegenseitigen Respekt. Selbst rechtsradikale Kreise lehnten das Verbrennen von Fahnen und Gewalt ausdrücklich als „undänische" Formen der Auseinandersetzung ab.

III. Hintergründe des Streits

Im Jahr 2004 stammten von den 442036 Ausländern in Dänemark 313076 Personen, also 70,8 Prozent, aus nicht-westlichen Ländern. Der Beschäftigungsanteil dieser Gruppe beträgt nur 47 Prozent, das heißt weniger als die Hälfte aller 16- bis 64jährigen Einwanderer aus nicht-westlichen Ländern sind beschäftigt. Besonders Einwanderer und Nachkommen aus Somalia, Libanon, Afghanistan und dem Irak haben nur einen geringen Zugang zum Arbeitsmarkt[20]. Dies erstaunt zunächst, da Dänemark seit Jahren einen beispiellosen wirtschaftlichen Aufschwung erlebt. Die Arbeitslosenquote beträgt nur 5,1 Prozent (Dezember 2005)[21]. Da aber der dänische Arbeitsmarkt hohe Effizienz erfordert (zunehmend gestaltet sich z. B. der Geschäftsverkehr mit Behörden über das Internet), stellt dies hohe Anforderungen an die rekrutierte Arbeitskraft. Für Einwanderer mit nur sehr einfacher Bildung und mangelnden Sprachkenntnissen wird der Einstieg in den Arbeitsmarkt daher sehr mühsam, wenn er nicht ganz unterbleibt.

Außerdem erweist sich die Integration in die homogene dänische Gesellschaft als schwierig, gerade wegen der bewußt gewählten Selbstisolation bestimmter islamischer Gruppen, die eine Vermischung mit der dänischen Kultur nicht wünschen. Gleichzeitig belastet eine Reihe kultureller Eigenarten und Vorkommnisse das Verhältnis zur dänischen Bevölkerung: die Halalschlachtung; die Zwangsbeschneidung, insbesondere von Mädchen; die Zwangsehe; das Tragen der Burka und anderer Verhüllungen; das im Verhältnis zu dänischen Umgangsformen lautstärkere Gebaren; die herablassende Haltung von Einwanderern weiblichen Angestellten gegenüber im Gesundheits-, Schul- und Verwaltungsbereich sowie andere Ausdrucksformen des „Machismo"; etliche Gruppenvergewaltigungen dänischer Mädchen und ihre gängige Beschimpfung als „Huren" im öffentlichen Raum; systematische Übergriffe gegen Homosexuelle; das Zurschaustellen von teuren Autos und Goldschmuck; die Weigerung, Arbeiten anzunehmen, die das Hantieren auch von eingepacktem Schweinefleisch, zum Beispiel an einer Supermarktkasse, bedingen; das Servieren von ausschließlich halalgeschlachtetem Fleisch in Kopenhagener Kindergärten und Grundschulen aufgrund islamischen Drucks; die Weigerung, Jungen und Mädchen gemeinsam schwimmen zu lassen; die öffentliche Kritik an den Werten der dänischen Gesellschaft. All dies führt bei vielen Dänen zu Unverständnis. Gerade vor dem oben geschilderten Hintergrund wirken diese Sitten im dänischen Kontext anstößig und für viele nicht einsichtig, wie die sehr lebhafte Debatte darüber in den Medien zeigt.

Da die dänische Gesellschaft nicht auf Konflikt angelegt ist, bedeutet dies, daß sich die teilweise selbstgewählte Gettoisierung der Muslime durch die zunehmende Distanzierung der Dänen verstärkt. Die Isolation nimmt also zu, wodurch wiederum der Drang nach stärkerer Exponierung steigt. Je mehr jedoch islamische Themen öffentlich diskutiert werden, um so mehr nimmt die Bereitschaft ab, sich damit auseinander-

zusetzen. In diesem Licht ist auch der Erfolg der dänischen Volkspartei („Dansk Folkeparti") zu sehen: Gerade weil die Integration der schon im Land befindlichen Einwanderer so schleppend verläuft, wünschen etliche Dänen die Begrenzung der Zuwanderung. Da besondere konservative islamische Milieus ihre Kinder nicht in dänischen Schulen unterrichten lassen wollen und daher eigene Schulen gründen, wird die Integration der nachwachsenden Generation dieses Milieus weiter erschwert.

Die Karikaturen, die aus dänischer Sicht gesehen eine gängige, vielleicht nicht sehr klug gewählte Form waren, erhalten in dieser Situation eine andere Bedeutung: Sie werden primär als Provokation verstanden, weil sie angeblich eine Kultur herabsetzen, die sich bereits in Verteidigungsposition fühlt. „Mohammed" wird so auch zur Chiffre einer Identität, seine satirische Darstellung wird als Versuch der Erniedrigung des Kollektivs mit dieser Identität gedeutet. Die Weigerung der Regierung, gegen sie vorzugehen, erhält in diesem Licht den Rang einer Weigerung der Verteidigung dieses Kollektivs, das sich als Opfer dänischer Hegemoniebestrebungen, präziser säkularer Dänisierungstendenzen seitens der dänischen Gesellschaft sieht. In einer solchen Situation erscheint es nicht möglich, die Zeichnungen als einen Akt der Normalisierung zu sehen, das heißt der faktischen Gleichstellung von Muslimen mit anderen Bevölkerungsgruppen in Dänemark – auch und gerade im Bereich des Humors. Denn wenn Gott und die Welt gezeichnet und satirisch behandelt werden können, warum dann nicht auch der Islam[22]?

Dies macht zugleich deutlich, daß der Konflikt in eine Vielzahl anderer Konflikte eingebettet ist: Frustration über den Ausgang des Irak-Kriegs und der Präsenz ausländischer Hilfstruppen in Afghanistan; Versuche extremer islamischer Parteien und Gruppierungen, größeren religiösen Einfluß auszuüben; innenpolitischer Druck nach Meinungsäußerungen in Diktaturen wie Syrien; der Wunsch seitens der nur sehr eingeschränkt demokratisch gewählten Regierungen, Dänemarks Einfluß in der Region zurückzudrängen, gerade weil Dänemark auf die Einhaltung von Menschenrechten und Demokratisierungsprozessen pocht; Frustration über den schleppenden Aufnahmeprozeß der Türkei in die EU; ein generelles Gefühl der Unterlegenheit in Teilen der arabischen Welt gegenüber dem Westen; eklatant schlechte Wirtschaftslage wie zum Beispiel in Palästina; und schließlich die günstige Gelegenheit, geballte Aggressionen gegen die USA auf einen ihrer kleinsten Alliierten zu konzentrieren – Saudi-Arabien hätte wohl kaum dieselben Ausschreitungen gegen US-amerikanische Interessen zugelassen.

Die dänische Bevölkerung scheint, zumindest laut den veröffentlichten Umfragen, in ihrer Betrachtung der Krise gespalten (wie bei anderen großen Fragen, z.B. EU-Abstimmungen): Grob gesprochen lehnt eine Hälfte der Bevölkerung entweder die Zeichnungen als unklug oder als verletzend ab, während die andere sie für angemessen hält.

Gemäßigte Muslime versuchen nun, sich bewußt von den stark konservativen islamischen Kreisen zu distanzieren und zugleich die dänische Werte- und Gesell-

schaftsordnung zu verteidigen. Sie haben dazu die Vereinigung moderater Muslime gegründet. Islamischerseits werden sie dafür von stark konservativen Gruppen scharf kritisiert, weil sie als Verräter betrachtet werden.

Ein Aufbrechen der sich gegenseitig verstärkenden Verklammerung zwischen einer sehr konservativen Interpretation des Islams und muslimischer Lebensführung an sich scheint entscheidend, um die positiven Säkularisierungsgehalte neuzeitlicher Demokratie mit den gemäßigten Formen des Islams verbinden zu können. Für die gemäßigten Muslime kann der Streit um die Karikaturen zur Hilfe im Sinn einer „felix culpa" werden, welche ihnen die Integration in die dänische Gesellschaft erleichtert, da sie gerade nach der erschütternden Erfahrung geballter islamischer Machtdemonstration diesen gemäßigten Kreisen offener begegnen wird. Gleichzeitig lehrt diese Geschichte zweierlei: In einer globalen Gesellschaft gibt es keine Gewähr dafür, daß die Kommunikation von Akteuren sich auf den Aktionsradius der Akteure begrenzt. Das Wort ist in der Tat frei geworden. Wenn aber zum Beispiel Satire aus ihrem Kontext herausgelöst wird, kann sie Funktionen und Bedeutungen erhalten, die von niemandem genau vorherzusehen sind.

Zum andern zeigt die Angelegenheit, daß sich die Meinungs- und Pressefreiheit in der globalen Gesellschaft weitaus häufiger hinsichtlich ihrer Grenzen rechtfertigen muß. Der Abschied von der Homogenität einer Gesellschaft und ihres immanenten Diskurses bedingt die Notwendigkeit, die Grundlagen und die Grenzen unseres Handelns in heterogenen Kontexten angemessen verteidigen zu können. Die Geschichte der zwölf Karikaturen illustriert, daß dieser Prozeß erst begonnen hat und zudem sehr schmerzlich sein wird.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. www.oeresundsbron.dk sowie www.scania.org, wo die schonische Problematik gut illustriert ist.

[2] Vgl. Skov og Naturstyrelsen (Miljøministeriet), in: Nyhedsbrevet Skov og Natur Tema, nr. 1, 26. 2. 2003.

[3] Vgl. P. Tygesen, Congo – formoder jeg. Fortællinger fra drømmeland (Centrum 2001).

[4] Ministeriet for Flygtninge, Indvandrere og Integration: Årbog om Udlændinge i Danmark 2004. Status og Udvikling (København 2004) 15 f.

[5] Vgl. Danmarks Statistik: www.dst.dk

[6] Paragraph 4 des Grundgesetzes von 1953 bestimmt, daß die evangelisch-lutherische Kirche die dänische Volkskirche ist und als solche vom Staat unterstützt wird.

[7] Laut Paragraph 66 des Grundgesetzes wird die Verfassung der Volkskirche per Gesetz geregelt. Einige interpretieren dies dahingehend, daß die einzelnen Gesetze und Erlasse folglich Regelungen dieser Verfassung seien, während andere auf eine gesonderte Regelung dieser Verfassung drängen.

[8] In seiner Religionszugehörigkeit ist der Monarch laut Grundgesetz gebunden: Er muß Mitglied dieser Kirche sein und ist damit als einziger Däne in seiner Religionszugehörigkeit nicht frei.

[9] Vgl. T. Kirkegaard, Nyreligiøsiteten vokser i Danmark, in: Den nye Dialog, nr. 99 (März 2005).

[10] Vgl. T. Grosbøll, En sten i skoen (Frederiksberg 2003).

[11] Bezeichnend für die Kontinuität ist, daß das heutige Staatsministerium noch immer in dem schon 1715 bis 1720 für die Zentralverwaltung errichteten Roten Palais angesiedelt ist; vgl. O. Lind u. A. Lund, Arkitektur Guide København (København 1996) 151.

[12] Vgl. Transparency International Press Release London/Berlin, 18.10.2005: Transparency International Corruption Perceptions Index 2005, 5. Das bedeutet nicht, daß es in Dänemark überhaupt keine Korruption gibt, aber Bestechung ist in der öffentlichen Verwaltung unüblich. Dagegen kommt Vetternwirtschaft auf verschiedenen Ebenen (Arbeitsplätze, Wohnungen) vor, was gelegentlich öffentlich diskutiert wird.

[13] Eine Chronologie in deutscher Sprache findet sich auf der Homepage der Jyllands-Posten: http://www.jp.dk/udland/artikel:aid=3545070:fid=11330/

[14] K. Bluitgen, Koranen og profeten Mohammeds liv: fortælling efter islams ældste kilder (København 2006).

[15] Vgl. die pdf-Datei des Briefs in: http://gfx-master.tv2.dk/images/Nyhederne/Pdf/side1.pdf sowie http://gfx-master.tv2.dk/images/Nyhederne/Pdf/side2.pdf

[16] Vgl. die pdf-Datei dieses Briefs: http://gfx-master.tv2.dk/images/Nyhederne/Pdf/side3.pdf

[17] Vgl. z.B. www.dr.dk: Historien on én fjer, fem høns og 12 tegninger. 7.2.2006, 22:1. Hier werden folgende Behauptungen widerlegt: 1. Es gab nur zwölf und nicht 120 Zeichnungen. 2. Jyllands-Posten gehört nicht der Regierungspartei an, und diese ist auch keine extremistische Rechtspartei. 3. Mohammed ist nicht als Weihnachtsmann, Frau oder mit Schweinenase abgebildet (dieses angebliche Bild wurde einer französischen Schweinegrunzkonkurrenz entnommen und somit zweckentfremdet). 4. Dänen brennen den Koran nicht in den Straßen ab. 5. Dänische Behörden haben nicht die Absicht, Verse im Koran zu löschen. 6. Die dänische Regierung plant nicht, einen kritischen Film über Mohammed zu drehen 7. Königin Margrethe II. hat nicht zum Widerstand gegen den Islam aufgefordert. 8. Das Treffen mit den elf arabischen Botschaftern wurde nicht abgelehnt, weil die Sache um die freie Meinungsäußerung ginge, sondern weil sie den Wunsch geäußert hatten, die Regierung möge einschreiten. 9. Muslimische Kinder werden in dänischen Kindergärten nicht indoktriniert. 10. Der betreffende Kopenhagener Stadtteil hat nicht einen Muslimanteil von 80, sondern zwischen 25 und 30 Prozent. (Die Informationen sind weitgehend der Internetseite des dänischen Aussenministeriums entnommen, vgl. www.drawings.um.dk/en).

[18] Original deutsch; vgl. http://www.jp.dk/udland/artikel:aid=3545072:fid=11330/

[19] Statsministerens indledende kommentarer på dansk på pressemødet den 7. februar 2006 (Übersetzung L. R.); vgl. www.stm.dk

[20] Vgl. A. 4.

[21] Beskæftigelsesministeriet: Konjunktur og arbejdsmarked uge 5 (30. januar – 3. februar 2006). Im Jahresdurchschnitt lag die Arbeitslosigkeit bei 5,7 Prozent.

[22] So H. Hauge, Ny form for ytringsfrihed vil få kulturelle konsekvenser, in: Kristeligt Dagblad, 8. 2. 2006, 9.

Annette Meuthrath

Theologie aus der Sicht asiatischer Frauen

Asien ist ein Kontinent, der sich von der Türkei östlich des Bosporus bis Japan erstreckt. Hinter den fünf Buchstaben, die als Bezeichnung für eine westliche geographische Festlegung dienen, verbirgt sich eine Vielfalt unterschiedlicher Kulturen, wie sie nicht anschaulicher an den beiden „Eckpunkten" Türkei und Japan hervortreten könnte. Eine solche Vielfalt weist kein anderer Kontinent auf. Dementsprechend empfinden sich die in Asien lebenden Menschen auch nicht als Einheit. So geben sich oftmals auch Akademiker und Akademikerinnen erstaunt, wenn man den – von uns aus gesehen – Nahen Osten, also Westasien, demselben Kontinent zuordnet wie ihr eigenes Land. Die arabische Welt ist doch etwas ganz eigenes, anderes, sogar völlig fremdes und unbekanntes. Zumeist ist es unter Christen die Abgrenzung gegenüber dem Westen und der Stolz darüber, daß Jesus Christus schließlich aus Asien stammt, die bewußt werden lassen, daß Westasien mit dem Heiligen Land eben doch zu Asien gehört.

Diese kurzen Anmerkungen sollen genügen, um darauf hinzuweisen, daß, wollte man dem Titel dieses Beitrags „Theologie aus der Sicht asiatischer Frauen" gerecht werden, eher ein mehrbändiges Werk denn einen kurzen Aufsatz zu verfassen hätte, der notgedrungen bruchstückhaft bleiben muß[1]. Deshalb erlaube ich mir, dieselbe Einschränkung vorzunehmen, die in den Köpfen vieler Süd- und Ostasiaten selbstverständlich ist, und werde mich im folgenden auf den Raum Süd-, Südost und Nordostasien beschränken[2] – eine „Beschränkung", die allerdings nicht wirklich diesen Namen verdient. Denn wir haben es in diesem Gebiet mit einer Vielfalt von Kulturen, Völkern, politischen und ökonomischen sowie gesellschaftlichen Lebenskontexten zu tun. Allein in Indien gibt es neben Hindi und Englisch noch 17 gleichberechtigte, als Amtssprachen anerkannte National- und zahlreiche andere Sprachen und Dialekte. Neben sozialistischen Systemen gibt es die Militärdiktatur in Myanmar, und gleichzeitig hat Asien mit Indien die größte Demokratie der Welt. Während Länder wie Myanmar und Bangladesh zu den ärmsten Ländern der Welt gehören, sind Japan[3], Taiwan und Südkorea wirtschaftlich starke Nationen, die dem globalen Vergleich durchaus standhalten können.

Aber nicht nur sozio-kulturelle, politische und ökonomische Unterschiede kennzeichnen Asien. So ist Südasien die Wiege großer Weltreligionen wie des Buddhismus und Hinduismus. Auch hiervon ist das Leben vieler Christen in Asien gekennzeichnet, die außer in den Philippinen, Ost-Timor und Südkorea eine oftmals verschwindend kleine religiöse Minderheit in ihrem Land bilden –

ein Faktum, das sie von den Christen in Europa, Amerika und Afrika deutlich unterscheidet. Ein weiterer, für die Menschen in Asien auch heute noch prägender Faktor ist die Tatsache, daß fast alle Länder Asiens Kolonien europäischer Kolonialmächte oder Besatzungsgebiete asiatischer Okkupatoren waren, wie zum Beispiel China und Korea, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Japan besetzt waren.

Merkmale und Ausgangspunkte

Asiatische Frauen machen etwa ein Viertel der Weltbevölkerung aus. Sie alle leben in einem multi-lingualen, multi-religiösen und multi-ethnischen Kontext. Frauen unterscheiden sich durch ihre ethnische Zugehörigkeit, ihre Kaste, ihre wirtschaftliche Situation, ihre sexuelle Orientierung und durch Migration (Kwok 2000, 10, 41f.) Trotz aller Unterschiedlichkeit in den Sprachen, Konzepten und Lebensumständen, die es nach Kwok Pui-lan, einer aus China stammenden und heute in den USA lehrenden Theologin, den asiatischen Theologinnen erschwert haben, einen eigenen Begriff für ihre befreiende Theologie zu prägen, gibt es für viele asiatische Theologinnen dennoch einen gemeinsamen Ausgangspunkt ihrer theologischen Arbeit: Basis sind die Erfahrungen asiatischer Frauen von Schmerz und Leid (Wansbrough 1996, 6).

Die australische Theologin Ann Wansbrough zitiert in ihrem Bericht über einen Workshop des „Asiatischen Frauen-Ressource-Zentrums für Kultur und Theologie" („Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology", AWRC), der im Oktober 1995 in Kuala Lumpur stattfand, aus einem Beitrag der in der Schweiz lehrenden philippinischen Theologin Elizabeth Tapia. Dieser Beitrag skizziere das Wesen („nature") der Theologie aus der Perspektive asiatischer Frauen auf brillante Weise (Wansbrough 1996, 6). Die von Tapia herausgearbeiteten Merkmale treffen auch heute noch zu, wenn sie auch durch die kritische Brille der von Kwok Pui-lan erarbeiteten Herausforderungen an eine feministische Theologie und der von der südkoreanischen Theologin Kang Nam-Soon erhobenen Kritik an den gemeinsamen Ausgangspunkten der Theologie gelesen werden müssen. Bevor wir aber auf die Herausforderungen und Kritikpunkte zu sprechen kommen, zunächst die von Tapia herausgearbeiteten Merkmale (Wansbrough 1996, 6ff.)[4]:

1. „Die Theologie aus der Perspektive asiatischer Frauen ist wie andere Befreiungstheologien eine kontextuelle Theologie." Ihre Kontexte sind Armut und Religiosität der Menschen in Asien.
2. „Es ist eine auf Erfahrung beruhende ('experiential') Theologie", deren Ausgangspunkt die Erfahrungen asiatischer Frauen von Schmerz und Leid sind.
3. „Asiatische Frauen engagieren sich in einer kampforientierten ('struggle centred') und auf Veränderungen abzielenden Theologie."

4. Sie ist gekennzeichnet von „der Kritik an kultureller und religiöser Unterdrückung".
5. Es geht ihr um eine Reinterpretation theologischer Lehren im Verhältnis zu Frauen bzw. zum Frausein, wie zum Beispiel der Gotteslehre und Christologie, der Lehre vom Heiligen Geist und der Ekklesiologie.
6. Als eine mögliche Primärquelle für die theologische Reflexion werden die Erfahrungen der Armen und Marginalisierten erkannt. Hier können persönliche Geschichten sowie sozio-politische Ereignisse („histories") als Quellen der Theologie und ethischen Reflexion herangezogen werden.
7. Sie wendet eine Hermeneutik der Vision und Hoffnung an.
8. Kennzeichen der Theologie ist auch das besondere Miteinander von Frauen, wie es sich zum Beispiel auf Konferenzen dokumentiert, die sich durch Kreativität und Verbundensein („connectedness") auszeichnen.
9. Asiatische Theologinnen suchen „nach einer neuen Identität für Frauen und nach einem tieferen Verständnis dessen, was es heißt, Mensch zu sein".
10. Ausdruck der Spiritualität der Theologinnen sind Mitgefühl und Solidarität.

Charakteristisch für eine asiatisch-feministische Theologie ist außerdem der Rückgriff auf religiös-kulturelle Quellen auch der nichtchristlichen Religionen (vgl. z.B. Yamashita 1999, 4ff.). Die Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen religiösen Traditionen unterscheidet die asiatischen Theologien von den westlichen. Es ist der multireligiöse Kontext Asiens, der solche Begegnungen und Auseinandersetzungen nicht nur wünschenswert, sondern auch notwendig macht und einen Schatz religiöser Traditionen für die christliche Theologie fruchtbar werden läßt.

Ein weiteres Merkmal ist, daß feministische Theologie in Asien nicht als bloße intellektuelle Disziplin oder als eine rein rationale Reflexion des christlichen Glaubens (Kwok 2000, 32) verstanden wird. Sie geht über ein rein theoretisches oder akademisches Engagement hinaus und arbeitet für eine Transformation nicht nur der jeweiligen Gesellschaft, sondern auch der jeweiligen Kirche, um sie von den hierarchisch-patriarchalischen, frauenunterdrückenden Strukturen zu befreien. So engagieren sich viele der an Lehrinstitutionen arbeitenden Frauen auch in Nichtregierungsorganisationen und in Basisgruppen.

Daß es gerade die südkoreanische Theologin Kang Nam-Soon ist, die, anders als viele Theologinnen in Asien, nicht die Gemeinsamkeiten in den Erfahrungen von Frauen, sondern die Unterschiede herausstellt, ist sicher kein Zufall. So betont die aus einem der „Tigerstaaten" stammende Theologin, daß die Erfahrungen von Frauen in Asien „nicht einen überschreitenden (‚transcending') gemeinsamen Charakter haben, da Erfahrung durch und in einer bestimmten Zeit und von einem bestimmten Ort geprägt ist, die nicht universell sein können". „Frauen", so Kang, „sind aufgeteilt in Rasse, Klassen, durch historische Ereignisse und individuelle Unterschiede" (Kang 1995, 21).

Japan, Korea und Taiwan gehören in Asien zu den wirtschaftlich stärksten Mächten. Während in Ländern wie Pakistan, Bangladesh und Myanmar Armut einen für das Leben der Menschen bestimmenden Faktor darstellt, ist diese für viele Frauen in Japan und Südkorea keine prägende Erfahrung. Das ist ein Grund, warum Theologinnen in neuerer Zeit auch dazu aufrufen, die unterschiedlichen Realitäten in den Erfahrungen von Frauen zu sehen:

„Während es in der früheren Zeit strategisch wichtig gewesen sein mag, die Gemeinsamkeiten zu betonen, haben in den 90er Jahren asiatisch-feministische Theologinnen dazu aufgerufen, den Unterschieden in den Erfahrungen von Frauen mehr Aufmerksamkeit zu schenken" (Kwok 2000, 40).

Besondere Beachtung verdient dabei die wirtschaftliche Ungleichheit zwischen den Frauen. So können nach Kwok viele „Feministinnen in Ostasien nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, wirtschaftlich unterdrückt zu sein, ohne zu sehen, daß sie von einem globalen System profitieren können, das viele andere unterdrückt". Deshalb müssen diese Frauen Theologie aus einem zweifachen Blickwinkel betreiben: aus der Perspektive der Unterdrückten und gleichzeitig aus der Sicht der Unterdrücker (Kwok 2000, 41).

Trotz aller Unterschiedlichkeit asiatischer Frauen und ihrer Lebenskontexte, die es notwendig macht, vor allem auch auf die Besonderheiten und die Diversitäten in den Erfahrungen zu schauen (Kang 1995, 21), gibt es Gemeinsamkeiten, die es asiatischen Theologinnen ermöglichen, über die Grenzen der eigenen Erfahrungen hinweg miteinander ins Gespräch zu kommen: Neben der „endlosen Armut", die zwar nicht jede Frau, wohl aber die große Mehrheit der Frauen in Asien betrifft, nennt die philippinische Theologin Mary John Mananzan die „lange Geschichte des Kolonialismus" sowie die Tatsache, daß „beinahe alle Opfer von Imperialismus" sind. Auch wenn alle asiatischen Staaten heute ihre Unabhängigkeit erlangt haben, wird das, was „von Kolonisatoren angerichtet wurde, (heute) von örtlichen Eliten fortgesetzt, die weiterhin, in stillschweigendem Einverständnis mit ausländischen Mächten, eine große Mehrheit der Menschen ausbeuten". In dieser Situation der Ausbeutung leiden Frauen unter dreifacher Unterdrückung:

„Neben Diskriminierung und Unterordnung leiden Frauen unter verschiedenen Formen von Gewalt – sowohl häuslicher als auch gesellschaftlicher Art. Oft sind sie Opfer der verschiedensten Formen von Menschenhandel: als Prostituierte und Versand-Bräute (‚mail-order brides') oder als Gastarbeiterinnen in Übersee – als Hausangestellte und Animierdamen (‚entertainer')" (Mananzan 1995, 38).

Auch für die malaysische Theologin Yong Ting Jin ist die Unterdrückung von Frauen in Asien vielfältig. So kämpfen die Christen in Asien auch für Veränderungen und Befreiung innerhalb ihrer Kirche bzw. Kirchen (Yong 1996, 4).

Themen feministischer Theologie in Asien

Zur Vorbereitung einer Konferenz für asiatisch-katholische Theologinnen, die 2002 in Bangkok, Thailand, stattfand, wurde ein „Call for papers" versandt[5]. Das Thema der Konferenz „Ecclesia of Women in Asia – ‚Gathering the Voices of Silenced' " war möglichst weit gefaßt, um viele Theologinnen zu ermutigen, eine Kurzdarstellung („abstract") einzusenden. Auf diesen Aufruf hin ging eine Vielzahl thematisch unterschiedlicher Beiträge ein, die sich sieben Bereichen zuordnen ließen. Diese Themenbereiche geben einen guten Einblick in die unterschiedlichen Lebenssituationen, mit denen sich Theologinnen in Asien beschäftigen: Frauen und Gewalt, Frauen und Bibel, Frauen und kirchliche Strukturen, Frauen und Spiritualität, Frauen und andere Religionen, Ökofeminismus und Methoden theologischen Arbeitens („doing theology").

Das Thema „Frauen und Gewalt", ein Teilbereich des Themas „Lebenskontexte von Frauen", faßt die verschiedenen Formen von Unterdrückung und Gewalt (häusliche, gesellschaftliche, kulturelle, religiöse, politische, wirtschaftliche usw.) zusammen.

Das Thema „Frauen und kirchliche Strukturen" schließt einerseits die kritische Auseinandersetzung mit den patriarchalischen und hierarchischen Strukturen der Kirche sowie mit den „Mißständen" innerhalb der Kirche ein, beinhaltet aber auch die Vision einer wahrhaft partizipatorischen Kirche, einer anderen Form von „ecclesia". Kwok Pui-lan nennt zusätzlich noch die Bereiche Nachfolge („discipleship") von Frauen und Partnerschaft von Gleichberechtigten („partnership of equals") (Kwok 2001, 102ff., 105ff.).

„Frauen und Bibel" umfaßt die exegetische Arbeit, die die Bibel aus der Perspektive asiatischer Frauen liest und deutet, aber auch die Kritik an Übersetzungen und der Tradierung von Texten, in denen der patriarchalische Kontext ihrer Entstehung erkennbar ist[6].

Der Bereich „Frauen und Spiritualität" beinhaltet die Ansätze einer ganzheitlichen Spiritualität und einer Spiritualität, die die religiösen und spirituellen Traditionen anderer Religionen Asiens in sich aufnimmt. Eine andere Herangehensweise wählt die philippinische Theologin Carmelite M. Usog, die die Spiritualität von Frauen im Dienst an der Gerechtigkeit versteht – als eine „Spiritualität, die aus dem Kampf gegen ungerechte Strukturen erwächst" (Usog 2005, 278). Kwok Pui-lan überschreibt in ihrer Einführung zur feministischen Theologie in Asien einen Themenbereich mit „Sexualität und Spiritualität" und die Unterthemen mit: „Frauen, Natur und Körper", „Ganzheitliche Sicht von Sexualität" und „Spiritualität für das Leben" (Kwok 2000, 113–125).

Eng verbunden mit einer ganzheitlichen Spiritualität ist auch der Ökofeminismus, der „das Prinzip der Sorge für das Leben in all seinen Formen" bejaht. Die natürliche Verflechtung von Frauen und Natur sieht die indische Theologin Evelyn

Monteiro in der Tatsache ausgedrückt, daß „Frauen und Natur Leben von innen heraus nähren und fördern" (Monteiro 2005, XXII).

Die Glaubensinhalte, Riten und Bräuche nichtchristlichen Religionen gehören zum Lebensalltag vieler Christen und Christinnen in Asien. In diesen anderen Religionen liegen oftmals die eigenen Wurzeln. Deshalb kann die Auseinandersetzung mit ihnen, mit ihren reichen Überlieferungen, ihrer Spiritualität, ihren Meditationspraktiken usw. helfen, die eigene Identität zu verstehen und zu bereichern. Darüber hinaus besteht die dringende Notwendigkeit, nicht nur in Solidarität, sondern auch zusammen mit Andersgläubigen an den gemeinsamen Problemen und Herausforderungen der jeweiligen Lebenskontexte und darüber hinaus zu arbeiten.

Zur Methode theologischen Arbeitens gehört nicht nur das Bemühen um einen kontextuellen und interdisziplinären Ansatz, der es ermöglicht, auf konkrete Probleme wie etwa ökonomischer und politischer Unterdrückung angemessen theologisch zu antworten, sondern auch das Heranziehen von Quellen wie beispielsweise persönliche Lebensgeschichten, sowie eine ganzheitliche und intuitive Herangehensweise (vgl. Hee 2005, 291f.). Mit der Methode und Methodik theologischen Arbeitens ist auch die Frage nach der Ausbildung von Theologen und Theologinnen eng verknüpft.

Weitere Themen, mit denen sich asiatische Theologinnen beschäftigen, sind die Gottesvorstellungen: der Gottesbegriff, Gottesvorstellungen in einem religiös pluralistischen Kontext, Sexismus und inklusive Sprache, weibliche Gottesbilder, das Mitleiden („compassion") Gottes und Christologie (Kwok 2000, 65–78).

Die Anfänge feministischer Theologie und ihre Hintergründe

Die Anfänge der asiatischen feministischen Theologie reichen in die späten 70er Jahre zurück. Auch wenn Frauen bereits vorher theologisch gearbeitet und dies zum Teil auch aus einer feministischen Perspektive getan haben, so entwickelte sich erst zu diesem Zeitpunkt ein gemeinsamer und bewußter Ansatz:

> „In mehreren asiatischen Ländern entsteht und wächst unter katholischen und protestantischen Frauen das Bewußtsein, daß es notwendig ist, die Situation von Frauen und ihre fortwährenden Kämpfe theologisch zu reflektieren. Sie entdecken ebenso die Notwendigkeit, biblische und theologische Konzepte neu zu entdecken, neu zu interpretieren und neu zu formulieren und eine Spiritualität aus dem Blickwinkel von Frauen der Dritten Welt in Asien zu entwickeln" (Mananzan 1986, 51).

Mit diesen Worten beschrieb die philippinische Missionsbenediktinerin Mary John Mananzan, eine der bekanntesten Theologinnen Asiens und langjähriges Vorstandsmitglied der „Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen und Theologinnen" („Ecumenical Association of Third World Theologians", EAT-

WOT) diese ersten Schritte[7]. Seither wurden Netzwerke und Organisationen aufgebaut und Konferenzen und Treffen veranstaltet, um Forschungsmaterialien auszutauschen, originäres und kreatives theologisches Denken anzuregen und eigene theologische Schriften zu veröffentlichen.

Für einige Theologinnen, so Kwok Pui-lan, war und ist es eine ganz persönliche Situation des Leidens, die ein feministisches Bewußtsein entstehen läßt. Dementsprechend eng ist dieses Bewußtsein mit der eigenen Geschichte der Frauen verwoben (Kwok 2000, 26). Erfahrungen von Unterdrückung und Ausgeschlossensein sowie wie die Teilnahme an politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Kämpfen führten zu Analysen der jeweiligen sozialen und politischen Situation. Diese Analysen machten deutlich, daß die Frauen immer die Ärmsten unter den Armen sind und keine Stimme haben. Um dem entgegenzuwirken, entstanden zum Beispiel auf den Philippinen feministische Organisationen wie die „Filipina" oder das „Zentrum für Frauenforschung" (Kwok 2000, 26f.).

Die Wahrnehmung von Sexismus auch in marxistischen und demokratischen Bewegungen, in denen sich Frauen engagierten, führte bei den Frauen zu einer veränderten Wahrnehmung (Kwok 2000, 27). So wurde ihnen deutlich, daß ihre Befreiung nicht einfach der allgemeinen Befreiung von Menschen nachgeordnet werden konnte. Im Anschluß daran begannen Theologinnen, auch ihre eigene theologische Ausbildung und die Angemessenheit theologischer Systeme, in denen Frauen nicht ernstgenommen werden, zu hinterfragen. So treffen sich Frauen seit den 70er Jahren auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene, „um das Patriarchat in ihrer Gesellschaft und Kirche zu analysieren, Strategien für den Kampf von Frauen zu diskutieren und Quellen für ihr theologisches Arbeiten (‚doing theology') zu erschließen" (Kwok 2000, 28).

Im Dezember 1982 erschien die erste Nummer der von der koreanischen Theologin Lee-Park Sun Ai (1930–1999)[8] gegründeten Zeitschrift „In God's Image"[9]. Die Zeitschrift des Asiatischen Frauen-Ressource-Zentrums für Kultur und Theologie (AWRC), die schon lange auch über Asien hinaus viele Leser und Leserinnen gefunden hat, war und ist der theologische Versuch asiatischer Frauen, ein Forum zu schaffen, in dem ihre Realität, ihre Kämpfe und Reflexionen über den Glauben sowie ihr Streben nach Veränderung zum Ausdruck kommen.

1981 organisierte die „Christliche Konferenz von Asien" („Christian Conference of Asia", CCA)[10] einen Zusammenschluß theologisch ausgebildeter asiatischer Frauen. 1983 wurde der Frauenausschuß („Women's Commission") von EATWOT gegründet (Kwok 2000, 28). Durch das Netzwerk von EATWOT wurde es asiatischen Frauen möglich, feministische Theologinnen aus anderen Kontinenten kennenzulernen. Der Dialog mit Theologinnen aus der westlichen oder der sogenannten Ersten Welt wurde durch Treffen wie die 1994 in Costa Rica zum Thema „Spiritualität für das Leben: der Kampf von Frauen gegen Gewalt" organisierte Frauen-Konferenz möglich (Kwok 2000, 29). Schon früh begannen auch Treffen

mit Frauen anderer Religionen wie im Jahr 1989 die erste „Konsultation asiatischer Frauen zum interreligiösen Dialog" („Asian Women's Consultation on Interfaith Dialogue") in Kuala Lumpur, Malaysia (Kwok 2000, 28)

Auch auf katholischer Seite wuchs das Bewußtsein, daß die Kirche den Frauen eine besondere Aufmerksamkeit und Fürsorge schulde und dies nicht einfach unter die Arbeit für und mit Laien gefaßt werden könne. So wurde 1995 im Anschluß an die Sechste Vollversammlung der „Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen" („Federation of Asian Bishops' Conferences", FABC) das Frauen-Ressort (Women's Desk)[11] gegründet, das dem Büro für Laien (Office of Laity) zugeordnet ist. Die Vollversammlung erklärte: „Ein dringender pastoraler Imperativ ist es für Frauen, ihr Recht auf Mitverantwortung und Gegenseitigkeit ('mutuality') mit Männern in Gesellschaft und Kirche auszuüben." Im November desselben Jahres fand eine erste Konferenz des „Bischöflichen Seminars für das Laienapostolat" („Bishops' Institute of Lay Apostolate", BILA) der FABC, zum Thema „Die Rolle der Frauen in Kirche und Gesellschaft im Hinblick auf das neue Jahrtausend" statt[12].

Zur Begriffsfindung für die Theologie der Frauen in Asien

Nach Kwok Pui-lan hat sich kein eigener Terminus für die Theologie der Frauen in Asien herausgebildet, wie etwa in Afrika oder Südamerika, wo Theologinnen, auch in Abgrenzung zum westlich geprägten Begriff der feministischen Theologie, ihre befreiende Theologie als „womanist"-Theologie und „mujerista"-Theologie bezeichnet haben. Einen Grund für den fehlenden Terminus sieht Kwok darin, daß die asiatischen Theologinnen „weder eine gemeinsame Sprache noch ein gemeinsames Konzept haben, die sie zusammen verwenden können" (Kwok 2000, 9). Eine ganz eigene Schwierigkeit gibt es mit dem Terminus „feministische Theologie" in Asien.

Zunächst einmal trifft auch in Asien der Terminus feministisch nicht auf alle Theologinnen zu. Es gibt Theologinnen, die – aus feministischer Sicht gesehen – eine äußerst unkritische oder konventionelle Theologie betreiben, die den patriarchalischen und unterdrückerischen Strukturen ihrer Kirchen und deren Theologien unreflektiert entsprechen und sie sogar stützen. Aber auch Theologinnen, die eine für Frauen befreiende Theologie in Asien betreiben, möchten oftmals nicht als feministische Theologinnen bezeichnet werden. Der Begriff Feminismus wird äußerst kontrovers gesehen. So beinhaltet er für viele einen Radikalismus und Separatismus, der von Frauen der Mittelklasse in Europa und den USA proklamiert wird, mit dem sich Asiatinnen aber nicht identifizieren können. Wenn es einen Terminus für die theologische Arbeit von Frauen in Asien gibt, so ist es am ehesten die Bezeichnung Theologie aus der Perspektive asiatischer Frauen („Asian women's theology"). Mit dieser Bezeichnung wollen Theologinnen den „militanten, separa-

tistischen und männer-feindlichen (man-hating)" Beigeschmack, den der Begriff feministische Theologie für sie hat, vermeiden (Kwok 2000, 9).

Die japanische Theologin Yamashita Akiko definiert die „Theologie aus der Perspektive asiatischer Frauen" wie folgt:

> Der Begriff „meint eine Theologie, die von asiatischen Frauen betrieben wird, die beides, die traditionelle Kirche und ihre traditionelle Theologie, verändern wollen, die als männerdominiert und frauenunterdrückend angesehen werden".

Weiterhin weist Yamashita darauf hin, daß es eine Theologie ist, die nicht nur von Akademikerinnen betrieben wird, sondern auch von Frauengruppen in Asien, die gegen Sexismus kämpfen. Ziel dieser Theologie ist die Erneuerung von Kirche und Theologie (Yamashita 1999, 2).

Abgrenzung zum Westen und Herausforderungen

Die Besinnung auf das Eigene, auch als Abgrenzung vom Anderen, nämlich dem Westen, läßt die Suche nach einer asiatischen Identität auch unter Theologen und Theologinnen immer wieder wichtig werden:

> „Frühere feministische Theologien hatten eine Tendenz, die Erfahrungen westlicher Frauen zu universalisieren, als repräsentierten sie das Leben aller Frauen. Die mangelnde Fähigkeit, Unterschiede zu beachten, und die fortwährende Aufnahme des Anderen in die eigene Perspektive wurzelt in der gesellschaftlichen ('social') und kulturellen Matrix des Kolonialismus" (Kwok 2000, 30).

Auch der indische Theologe Michael Amaladoss SJ verweist in Beantwortung der Frage, was Theologie denn asiatisch mache, auf die „spezifisch asiatische Weise des Denkens" („specific Asian way of thinking": Amaladoss 2004, 178):

> „Die asiatische Weise des Denkens ist mehr von der rechten Gehirnhälfte beeinflußt, indem sie dem Symbol und dem Gefühl mehr Bedeutung einräumt, und weniger von der linken Gehirnhälfte, die Vernunft ('reason') und Abstraktion betont. Das Erzählerische mag in Asien mehr zu Hause zu sein als die Argumentation. Tatsächlich könnte die asiatische Art zu denken als weiblich-kulturell ('feminine culturally') charakterisiert werden."

Die koreanische Theologin Hee Han Soon spricht von einer asiatischen Mentalität und einem Rhythmus des „asiatischen Denkens und Fühlens", zu der die „westliche Art der Reflexion" nicht paßt. Han erwähnt den Theologen Song Choan-Seng, für den „Intuition, das Prinzip der Gewaltlosigkeit sowie die asiatische nonverbale Weise, Wahrheit usw. zu kommunizieren – von Geist zu Geist und von Herz zu Herz" Merkmale der asiatischen Mentalität sind (Hee 2005, 291f.).

Obgleich die Suche nach der eigenen Identität gerade vor dem Hintergrund des Kolonialismus berechtigt und vielleicht auch notwendig ist, birgt sie, wenn nicht differenziert betrieben, Gefahren und Fallstricke, die denen ähnlich sind, auf die die chinesische Theologin Wong Wai-Ching Angela aufmerksam macht. Die Fixierung auf den Westen, die sich auch in der Abgrenzung von ihm zeigt, hat nach Wong Auswirkungen auf die feministische Theologie in Asien und deren Frauenbild: „Das deutlichste Resultat in den meisten asiatischen Theologien, die asiatische feministische Theologie mit eingeschlossen, ist die Darstellung von Frauen als ‚das Gegenüber' zum westlichen Kolonialismus" (Wong 2002, 4).

Wong meint damit die Darstellung „der Frauen in der asiatischen Theologie und der asiatisch-feministischen Theologie als ‚die arme Frau' – als ein Opfer von beidem, dem westlichen Imperialismus und aller sozialen und politischen Probleme der asiatischen Länder; und umgekehrt, eine Kämpferin und Rebellin, die für ihr Schicksal und ihre Bestimmung kämpft, trotz extrem ungünstiger Umstände unter dem Kolonialismus und seinen Folgen. Schließlich ist die exemplarische Asiatin eine, die leidet und sich dennoch erhebt, um ihre Zulässigkeit (‚legitimacy') als ein Subjekt der Geschichte einzuklagen. ... Die Identität als ‚asiatisch' im Gegensatz zu ‚westlich' ist so stark in die Methodologie und den Inhalt theologischer Diskurse in Asien eingebaut worden, daß sie gegenwärtig auf die zweiseitige Achse von ‚Unterdrückung' und ‚Befreiung' einer multireligiösen Masse festgelegt ist" (Wong 2002, 4f.).

Die Stilisierung der asiatischen Frau zur Unterdrückten einerseits sowie Kämpferin und Rebellin andererseits ist eine Vereinfachung und Festlegung, die der Realität asiatischer Frauen nicht gerecht wird. Sie zu überwinden, ist eine Herausforderung, die sich der Theologie aus der Perspektive asiatischer Frauen stellt.

Feministische Theologie in Asien war und ist auch heute noch zu einem großen Teil eine Bewegung von Frauen der Mittelklasse. Theologie wurde von gebildeten kirchlichen Mitarbeiterinnen, Akademikerinnen, Ordensschwestern und Leitungspersonen („community organisers") entwickelt. Viele asiatische feministische Theologinnen haben als Frauen der Mittelklasse noch nicht den Weg gefunden, mit weniger gut ausgebildeten Frauen aus sozial niedrigen Schichten zusammenzuarbeiten, um eine soziale Veränderung zu bewirken. Dies sieht Kwok Pui-lan als Herausforderung an die feministische Theologie in Asien und sie listet weitere Tatsachen auf, die kritische Anfragen nach sich ziehen (Kwok 2000, 41f.):

1. daß die feministische Theologie bisher nicht genügend Auswirkungen auf die theologischen Diskurse und die patriarchalischen Strukturen der Kirchen in Asien hatte;
2. daß viele der die Kirchenbänke bevölkernden („sitting in the pews") Frauen noch nie etwas von Feminismus gehört haben und diesen auch als zu radikal und aggressiv ansehen würden;
3. daß alle bekannteren feministischen Theologinnen aus den in ihren Ländern dominanten ethnischen Gruppen kommen.

Diese Herausforderungen sind es, denen sich die Theologie aus der Perspektive der Frauen in Asien stellen muß, will sie Antworten auf die Erfahrungen und die Situation von Frauen in Asien geben.

Ecclesia of Women in Asia

Die „Ecclesia der Frauen in Asien" („Ecclesia of Women in Asia", EWA)[13], ein „junges" Forum für asiatische katholische Theologinnen, stellt sich diesen Herausforderungen. Der Name bringt den Wunsch von Frauen zum Ausdruck, als voll verantwortliche kirchliche Teilnehmerinnen in die Mitte (den „mainstream") der Kirche einzutreten und Partnerinnen im Leben der Kirche zu sein. Die Ecclesia of Women in Asia versteht sich als ein Forum katholischer Frauen, die theologisch arbeiten. Ihr erklärtes Ziel ist es, den über Jahrhunderte zum Schweigen gebrachten Frauen eine theologische Stimme zu geben. Ihre Vision ist, eine Theologie aus der Perspektive asiatischer Frauen zu entwickeln und die Anerkennung asiatisch-katholischer Theologinnen als Kolleginnen in der theologischen Diskussion zu erreichen, die innerhalb der Kirche und Hochschulen geführt wird.

Auch wenn es innerhalb der katholischen Kirche bereits Gremien und Organisationen gibt, die versuchen, Frauen eine Stimme zu verleihen, fühlen sich viele katholische Theologinnen, wenn es um eine Theologie aus der Perspektive von Frauen geht, den protestantischen unterlegen, die sie als besser vernetzt und organisiert und teilweise auch als „mutiger" empfinden. Dieses Unterlegenheitsgefühl war auch ein Grund dafür, daß die Ecclesia of Women in Asia bereits in Vorbereitung auf die bereits erwähnte erste Konferenz im November 2002 in Bangkok entschied, zunächst ein Forum katholischer Frauen zu werden, das allerdings Vertreterinnen anderer christlicher Kirchen immer als Gäste einladen würde. Ziel war es, sich so auch intensiver mit „rein" katholischen Problematiken, mit denen Christinnen anderer Kirchen nicht zu kämpfen haben, auseinandersetzen zu können. Daß in einem rein katholischen Gremium die Gefahr der „Fixierung auf Themen der katholischen Kirche" bestehe und eine solche Fixierung zu verhindern sei, darauf weist die belgische Theologin Lieve Troch hin, die als hörend-reflektierende Begleiterin an der ersten EWA-Konferenz teilgenommen hatte (Troch 2005, 328). Welche Herausforderungen sich der jungen Bewegung asiatisch-katholischer Theologinnen noch stellen, kann in Trochs Beitrag zu dem Buch „Das Schweigen brechen. Asiatische Theologinnen ringen um die befreiende Dimension des Glaubens" (Choe/Meuthrath 2005) nachgelesen werden, in dem eine Auswahl von Beiträgen zur ersten EWA-Konferenz übersetzt sind.

ANMERKUNGEN

[1] Eine hervorragende Einführung in die asiatische feministische Theologie gibt Kwok 2000.

[2] Daß diese Grenze nicht willkürlich gezogen ist, wird klar, wenn wir uns die regionalen Bischofskonferenzen in Asien anschauen. Da ist zum einen die „Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen" („Federation of Asian Bishops' Conferences", FABC), die alle Länder östlich von Afghanistan bis einschließlich Japan umfaßt. Assoziierte Mitglieder sind die zu Asien gehörenden Länder der früheren UdSSR, also zum Beispiel Kasachstan und Kirgistan. Im Nahen Osten gibt es die „Konferenz der Bischöfe des lateinischen Ritus in den arabischen Ländern" („Conférence des Evêques Latins dans les Régions Arabes", CELRA) und die „Konferenz der katholischen Patriarchen des Orients" („Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient", CPCO).

[3] Japan gehört zu den zehn reichsten Ländern der Welt.

[4] Übersetzungen aus dem Englischen stammen von der Autorin.

[5] Informationen zu dieser Konferenz, die im November 2002 in Bangkok, Thailand, stattfand und in welcher sich Ecclesia of Women in Asia konstituierte, finden sich auf der Webseite dieses Forums für asiatisch-katholische Frauen: www.geocities.com/ecclesiaofwomen/. Die Beiträge dieser Konferenz wurden herausgegeben von E. Monteiro u. A. Gutzler. Eine Auswahl der Beiträge wurde ins Deutsche übersetzt; vgl. H. Choe u. A. Meuthrath.

[6] Zu weiteren Unterthemen vgl. Kwok 2000, 51–64.

[7] Zu EATWOT vgl. http://eatwot.org/; vgl. zu diesem Abschnitt auch Mananzan 1995.

[8] Vgl. Choi 1999.

[9] Vgl. www.awrc4ct.org/

[10] Die Christliche Konferenz von Asien ist eine regionale ökumenische Organisation, die 16 Nationale Räte („National Councils") und über 100 Kirchen/Denominationen repräsentiert: Aotearoa-Neuseeland, Australien, Bangladesh, Birma, Kambodscha, Ost-Timor, Hong Kong, Indien, Indonesien, Laos, Nepal, Japan, Korea, Malaysia, Pakistan, Philippinen, Sri Lanka, Taiwan u. Thailand; vgl. www.cca.org.hk/

[11] Vgl. www.fabc.org/offices/olaity/women.html

[12] Vgl. Forum Weltkirche 120 (2001) 219.

[13] Vgl. www.geocities.com/ecclesiaofwomen/

LITERATUR

M. Amaladoss, Response 1 to Evangeline Anderson-Rajkumar's Asian Feminist Christology, in: Asian Faces of Christ. OTC Theological Colloquium. Archdiocese pastoral Centre (Baan Phu Waan), Sampran, Thailand (May 11–15, 2004), hg. v. V. Tirimanna (Bangalore 2005) 176–182; Das Schweigen brechen. Asiatische Theologinnen ringen um die befreiende Dimension des Glaubens, hg. v. H. Choe u. A. Meuthrath (Freiburg 2005); M. J. Choi, The Herstory of the Rev. Sun Ai Lee-Park, in: In God's Image 18 (1999) 3, 2–5; H. S. Hee, Eine Methode der theologischen Reflexion im Dienst am Empowerment. Eine ökofeministische Perspektive unter Berücksichtigung der religiösen und kulturellen Werte Asiens, in: Das Schweigen brechen, 283–298; N.-S. Kang, Creating „Dangerous Memory". Challenges for Asian and Korean Feminist Theology, in: The Ecumenical Review 47 (1995) 1, 21–31; P. Kwok, Introducing Asian Feminist Theology (Cleveland-Ohio 2000); M. J. Mananzan, Theologie aus dem Blickwinkel asiatischer Frauen. Das Frauen-Projekt der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen und Theologinnen im asiatischen Kontext, in: Handbuch Feministische Theologie, hg. v. Ch. Schaumberger u. M. Maaßen (Münster 1986) 51–60; dies., Feminist Theology in Asia. A Ten Year's Overview, in: In God's Image 14

(1995) 3, 38–48; Ecclesia of Women in Asia. Gathering the Voices of the Silenced, hg. v. E. Monteiro u. A. Gutzler (Delhi 2005); E. Monteiro, Keynote Address. Ecclesia of Women in Asia. A Forum for Catholic Women Doing Theology in Asia, in: Ecclesia of Women in Asia XV–XXIV; L. Troch, Botschaften verknüpfen u. interpretieren, in: Das Schweigen brechen 320–335; C. M. Usog, Die Spiritualität von Frauen im Dienst an der Gerechtigkeit, in: Das Schweigen brechen 268–282; A. Wansbrough, Behold I make all things new: Trends in Asian Women's Theology, in: In God's Image 15 (1996) 3, 6–9; Asien. Weibliche Gotteserfahrung im Leben verwurzelt. Schlußerklärung von BILA III, in: Forum Weltkirche 120 (2001) 219–221; W.-Ch. A. Wong, „The Poor Women". A Critical Analysis of Asian Theology and Contemporary Chinese Fiction by Women (New York 2002); A. Yamashita, A Review of Asian Women's Theology: From the Perspective of Women's Life Dialogue in Asia, in: In God's Image 18 (1999) 1, 2–11; T. J. Yong, Visioning for AWRC in Context and Perspective, in: In God's Image 15 (1996) 3, 4f.

Wilhelm Ribhegge

Der Europäer Erasmus im Briefwechsel mit Polen

Die Präambel des europäischen Verfassungsvertrags beruft sich auf das „kulturelle, religiöse und humanistischen Erbe Europas". Aber ist dieses Erbe den heutigen Europäern noch bewußt? In Deutschland wurde der Europäer Erasmus unter dem Einfluß der Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts weitgehend aus dem Geschichtsbewußtsein der Deutschen verdrängt[1]. Der folgende Beitrag erinnert an die Korrespondenz, die Erasmus von Rotterdam (1469–1536) mit Polen führte.

Im Frühjahr 1524 erhielt Erasmus in Basel Besuch von drei jungen polnischen Adeligen, den Brüdern Hieronim, Stanislaw und Jan Laski, alle drei Neffen des Erzbischofs von Gnesen und Primas' von Polen Jan Laski. Hieronim, der älteste der drei, war im Auftrag des polnischen Königs Zygmunt zum Hof Franz I. nach Frankreich unterwegs. Erasmus hatte ihn bereits 1521 in Brüssel kennengelernt. Bei den Gesprächen in Basel interessierte sich Hieronim vor allem für die Haltung, die Erasmus gegenüber Luther einnahm. Erasmus berichtete später seinem Freund Johannes Botzheim in Konstanz in einem Brief über das Gespräch[2]. Er erwähnt, daß Hieronim versucht habe, einen Brief, den Luther an Erasmus geschrieben habe und der offen auf dem Tisch lag, heimlich zu entwenden. Von Erasmus zur Rede gestellt, habe er sich damit verteidigt, daß er den Brief dem polnischen König habe zeigen wollen, um Erasmus' kritische Haltung gegenüber Luther in Polen beweisen zu können. Erasmus gab sich versöhnlich und gab Laski eine Abschrift des Lutherbriefs mit. Offensichtlich war ihm daran gelegen, daß auch in Polen seine kritische Einstellung gegenüber Luther bekannt wurde.

Von Basel aus begaben sich die Brüder Laski an den Hof Franz I. von Frankreich nach Blois. Hieronim kehrte von dort nach Polen zurück, wo er bald eine aktive politische Rolle spielen sollte. Stanislaw blieb am französischen Hof, begleitete Franz I. auf seinem Feldzug nach Italien und folgte dem König nach dessen Gefangennahme bei Pavia 1525 nach Spanien. Der jüngste der Brüder, Jan Laski, begab sich zunächst ein Jahr lang zu Studien nach Paris und besuchte danach erneut Erasmus 1525 in Basel. Der damals 26jährige verbrachte sechs Monate im Haus des Erasmus in Basel und bestritt dabei großzügig die Kosten für den Haushalt. In Basel erwarb Laski für 400 Gulden die Bibliothek der Erasmus, wobei vertraglich vereinbart wurde, daß der Bestand erst nach Erasmus' Tod an Laski übergeben werden sollte, was dann auch tatsächlich geschah. Die Bücher wurden Ende 1536 in drei Fässern verpackt nach Krakau gesandt[3]. So mochte es scheinen, als habe Polen gleichsam auf diesem Weg das „Erbe" des Erasmus antreten wollen.

Karl Harst, Erasmus' Sekretär und Kurier, begleitete Jan Laski nach dessen Besuch in Basel nach Italien, wo er in Padua seine Studien fortsetzte. Zu Jan Laskis Bekanntschaften in Padua zählte Erasmus' Korrespondenzpartner Reginald Pole, der spätere Kardinal, ein Cousin Heinrichs VIII. von England. Kurz darauf wurde Jan Laski von seinem Onkel, dem Erzbischof, der die Studien des Neffen finanzierte, nach Polen zurückgerufen, damit er die Stellung eines Sekretärs bei König Zygmunt übernehme. Für Jan Laski war damals eine kirchliche Karriere in Polen geplant.

Die Entdeckung Polens

In den 1520er Jahren gerieten zwei Länder an den Rändern des damaligen Europa, die Erasmus zeit seines Lebens nie gesehen oder besucht hat, zunehmend in sein Blickfeld: Spanien und Polen. Von 1521 bis 1529 hielt sich Kaiser Karl V. in Spanien auf. An Karls Hof befanden sich eine Reihe von Erasmianern, die von Spanien aus mit Erasmus korrespondierten und die seine Werke propagierten, von denen mehrere ins Kastilische übersetzt wurden[4]. Die erste Verbindung zwischen Erasmus und Polen stellte Justus Decius her, der 1522 Erasmus in Basel besucht hatte und seitdem mit ihm im ständigen Kontakt stand. Decius (Dietz) stammte aus dem elsässischen Weißenburg, hatte seine Heimat aber schon früh verlassen und sich in Mähren, Ungarn und Tirol mit Bergbau und Kupferhandel befaßt. Schließlich war er als Sekretär in den Dienst der Familie Boner in Krakau getreten, die wie die Fugger in Augsburg eine führende Rolle in den polnischen Bankgeschäften spielten. Er war für die Boners in zahlreichen Auslandsgeschäften unterwegs. 1520 trat er als Sekretär in den Dienst König Zygmunts. Decius verfügte über gute Kontakte zu den Krakauer Verlegern und zu den dortigen Humanistenkreisen. In ihren Briefen informierten sich Decius und Erasmus gegenseitig über Vorgänge in Polen und Europa. Decius leitete Briefe aus Polen an Erasmus weiter[5].

Es war Decius offensichtlich gelungen, die Vorstellungswelt des Erasmus für Polen zu öffnen. Im Vorwort zu seiner Schrift „Precatio Dominica" vom Oktober 1523, um die ihn Decius gebeten und die Erasmus ihm gewidmet hatte, bemerkte Erasmus:

> „Ich gratuliere den Polen, die in früheren Jahrhunderten als Barbaren galten, daß sie sich heute durch die Blüte ihrer Literatur und ihres Rechts ebenso auszeichnen wie in ihrem zivilen Verhalten und in der Religion, so daß sie mit den besten und anerkanntesten Nationen wetteifern können."

Ganz zu schweigen von der großen Weite des polnischen Landes: Das Reich Zygmunts umfasse Weißrußland und Litauen und reiche von der Weichsel bis zum taurischen Chersones, von der Ostsee bis zu den Karpaten[6].

Der polnische Adel, die politisch und gesellschaftlich herrschende Schicht des Landes und das Bürgertum der Städte Polens hatten seit Beginn des 16. Jahrhun-

derts Westeuropa und Italien entdeckt. Im 16. Jahrhundert, schreibt Norman Davies, sollten polnische Adelige „zu Tausenden" an die Universitäten von Padua, Paris und Bologna strömen, wobei Padua die „Alma Mater" der polnischen Jugend wurde[7]. Krakau, rund 450 Kilometer von Wien entfernt, Sitz der königlichen Residenz und der Universität, war der Mittelpunkt der polnischen Renaissance geworden. Die Stadt stand unter dem Einfluß der italienischen Renaissance, was sich auch in ihrer Architektur niederschlug, beispielsweise in den Arkaden am Marktplatz und der Sigismund-Kapelle mit ihrer goldenen Kuppel als Anbau an der Kathedrale auf dem Wawel. Die polnische Renaissance erhielt auch durch die Heirat König Zygmunts mit der Mailänder Fürstin Bona Sforza im Jahr 1518 einen starken Impuls. Erasmus, dessen Werke zunehmend von Krakauer Verlegern nachgedruckt wurden, wurde zu dieser Zeit eine Leitfigur, an der sich die polnischen Humanisten orientierten.

Erste Briefkontakte

Bei seinem Besuch in Basel hatte Jan Laski Erasmus gedrängt, Kontakte zu führenden Persönlichkeiten in Polen aufzunehmen. Erasmus widmete seine Schrift „Lingua", eine kleine Abhandlung über die Macht der Sprache zum Guten wie zum Bösen, die im August 1525 herauskam, Krzysztof Szydlowiecki, dem Kanzler und engsten Berater König Zygmunts[8]. Szydlowiecki entstammte einer reichen polnischen Adelsfamilie. Er förderte die humanistischen Studien offensichtlich deshalb, weil sie Staat und Gesellschaft neuen Glanz verliehen. Er führte einen glänzenden Hof in Krakau und bemühte sich um gute Beziehungen des polnischen Hofs zu den Höfen der Könige von England und Frankreich und dem des Kaisers. In seinem Widmungsschreiben an Szydlowiecki vermied Erasmus allerdings jeden Preis auf den Adressaten. Stattdessen ließ er sich über die Bedrohungen der Menschheit durch alte und neue Krankheiten und Epidemien aus. Schließlich erwähnte er ausdrücklich Jan Laski, der die Schrift angeregt habe, und dessen für sein junges Alter erstaunliche Urteilskraft.

Außer Decius und Jan Laski war es schließlich noch der junge aus Ungarn stammende Arzt und Humanist Jan Antonin gewesen, der Erasmus geraten hatte, Kontakte zu Persönlichkeiten in den osteuropäischen Ländern, vor allem in Ungarn und Polen aufzunehmen. Antonin hatte sich nach dem Studium in Padua im Jahr 1524 mehrere Monate in Basel aufgehalten und Freundschaften mit dem dortigen Humanistenkreis geschlossen. Als Arzt hatte er Erasmus erfolgreich behandelt. Aus der Baseler Begegnung der beiden entstand eine dauerhafte persönliche Freundschaft. Von Basel aus ging Antonin zunächst nach Ungarn und schließlich nach Krakau.

In Krakau wurde Jan Antonin ein angesehener Arzt mit guten Kontakten zu den führenden Persönlichkeiten des Hofs, der Kirche und den Kreisen der Humanisten.

Die Briefe, die Antonin in den folgenden Jahren kontinuierlich von Krakau aus an Erasmus richtete[9], sind bezeichnend für die Zielstrebigkeit, mit der die Kontakte unter den europäischen Humanisten geknüpft wurden. Sie illustrieren aber auch die Entstehung eines humanistischen Personenkults in Europa, in dessen Mittelpunkt Erasmus stand. Antonin informierte Erasmus über führende Erasmianer in Ungarn und Polen und riet ihm dringend, mit diesen Kontakt aufzunehmen.

Im Oktober 1525 schrieb Erasmus an den polnischen Humanisten und Bischof von Przemysl, Andrzej Krzycki. Krzycki war ein Neffe des Bischofs von Krakau und Vizekanzlers König Zygmunts Piotr Tomicki, der seinen Studiengang und seine Karriere gefördert hatte. Krzycki hatte mehrere Jahre lang in Bologna studiert. Nach seiner Rückkehr nach Polen war er Sekretär Zygmunts geworden. Mit seinen lateinischen Schriften, Gedichten, erotischen Epigrammen und Satiren hatte er sich als der bekannteste humanistische Autor Polens profiliert. Gelegentlich führte Krzycki eine scharfe satirische Feder selbst gegen Mitglieder des polnischen Hofs, so wenn er beispielsweise die Raffgier Szydlowieckis verspottete. Anlaß für Erasmus' Kontaktaufnahme mit Krzycki war eine kleine Schrift über Luther („In Lutherum oratio"), die Krzycki kurz zuvor herausgebracht hatte und die Stanislaw Laski Erasmus gezeigt hatte[10].

Krzycki war entzückt, und er antwortete Erasmus im Dezember 1525 mit einem längeren Brief[11]. Er habe, schrieb er, anfangs durchaus mit Luther sympathisiert, dann aber sei er von dessen beleidigender Sprache abgestoßen worden und habe gegen ihn geschrieben. Polen sei nicht so abgelegen, daß man hier nicht mitbekomme, welche Stürme sich in Deutschland abspielen. Man frage sich in Polen, was in Deutschland gefahren sei. Krzycki lud Erasmus ein, sich in Krakau niederzulassen, um den jetzigen Stürmen in Deutschland zu entgehen:

> „Polen hat sowohl deutsche wie polnische Landesteile. Zudem gibt es noch weitere Bewohner, die hier gerne leben, auch wenn sie ihre eigene Heimat in der Fremde für die gesegnetste und glücklichste in der Welt halten." [12]

Erasmus werde hier alles finden, was er brauche, sogar eine gute Druckerei. Dieser sollte später das Angebot ablehnen, aber offensichtlich war der Brückenschlag zwischen Basel und Krakau gelungen.

Der Streit um Luther

Den Anregungen Jan Laskis und Jan Antonins folgend intensivierte Erasmus seinen Kontakt zu führenden Persönlichkeiten in Polen. Im September 1526 ging ein Paket von Briefen nach Polen. Darunter war auch ein Brief an Hieronim Laski, dem er ein Exemplar seiner Schrift „Institutio christiani matrimonii" mit der ironischen Bemerkung übersandte, daß er sie ihm, dem verheiraten Laien übersende, weil er sie schlecht dessen Bruder Jan übergeben könne, der für den Zölibat vorgesehen sei[13].

Ein weiterer Brief ging an Krzysztof Szydlowiecki, den Kanzler des polnischen Königs Zygmunt[14]. Erasmus bedankte sich bei Szydlowiecki für Geschenke, die dieser ihm übersandt hatte. Es waren Goldschmiedearbeiten, darunter ein goldenes Stundenglas, das später auch in Erasmus' Testament aufgeführt wurde. Szydlowiecki hatte sich damit für die Schrift „Lingua" bedankt, die ihm Erasmus gewidmet hatte. Noch dankbarer aber sei er, fügte Erasmus in seiner Antwort hinzu, daß Szydlowiecki ihn durch diese Zeichen seiner Zuneigung vor den verleumderischen Anklagen seiner Kritiker schütze. Erasmus spielte damit auf die wachsende Zahl seiner katholischen Kritiker an, die ihm vorwarfen, Luther begünstigt, ja überhaupt erst möglich gemacht zu haben.

Drei Monate zuvor, im Juni 1526, hatte sich Erasmus mit einem Protestbrief an die theologische Fakultät der Universität Paris gewandt und sich darüber beschwert, daß Pariser Theologen wie Noël Beda und Pierre Cousturier ihn der Häresie verdächtigten[15]. Offensichtlich könnten sich diese Theologen nicht vorstellen, daß er sowohl gegen Lutheraner wie Zwinglianer zu kämpfen habe und inzwischen der bestgehaßte Mann in Deutschland geworden sei. Da sich die Pariser Theologen als unzugänglich zeigten, hatte Erasmus gleichfalls im Juni an das Parlament von Paris und an König Franz I. geschrieben[16]. In seinem Brief an Franz I. vom 16. Juni hieß es: „Es gibt in Paris einige unglückliche Geister, denen der Haß auf die Bildung und die öffentliche Ruhe eingeboren ist." Dabei sei Bedas Kritik so grobschlächtig, daß, wenn seine Zensuren in der Volkssprache veröffentlicht würden, Gärtner und Schuster beurteilen könnten, daß der Mann nicht klar bei Verstand sei. Wenn diese Männer ihr beleidigendes Verhalten ungestraft fortsetzen können, dann könne kein rechtschaffener Mann künftig mehr sicher sein. Selbst ein Fürst, der sich nicht allen ihren Wünschen füge, könne von ihnen als Förderer der Häretiker bezeichnet und von der Kirche verlassen werden, wenn man die Kirche lediglich als eine Verschwörung von einigen Mönchen und Theologen verstehe[17]. Allerdings hatte Erasmus betont, daß nicht alle Theologen und Mönche so dächten. Das war der Hintergrund, auf den Erasmus in seinem Brief an den polnischen Kanzler anspielte.

Der dritte Brief nach Polen war ein Antwortbrief auf Andrzej Krzyckis begeisterten Brief vom Dezember. Erasmus lobte den Humanisten im Bischof. Die heutige Christenheit brauche solche Persönlichkeiten, die ihre philosophischen Studien nur ungern aufgäben, wenn sie zu öffentlichen Aufgaben berufen würden:

„Ich selbst habe hart daran gearbeitet, daß die rauhen Sitten meiner Heimat Holland durch den Umgang mit den alten Literaturen gemildert werden. Das war nicht das einzige Ziel. Vor allem wollte ich, daß die gute Literatur, die bis dahin in Italien fast ausschließlich heidnisch gewesen war, sich daran gewöhne von Christus zu sprechen. Diese Anstrengungen haben mir viel Mißgunst eingetragen. Aber sie hätten ihre Früchte getragen, wenn nicht jetzt der tödliche Sturm entstanden wäre, der nun die Welt der Christenheit auf den Kopf stellt und alles durcheinanderbringt." [18]

Hier intonierte Erasmus seine Doppelstrategie, die sich in den letzten zehn Jahren seines Lebens gleicherweise gegen deutsche Lutheraner wie gegen die „heidnischen" italienischen Ciceronianer richtete. Beiden Richtungen warf er vor, die eigentlichen Traditionen des europäischen Christentums zu verfehlen[19].

Ausführlich beschrieb Erasmus die Kampfsituation, in die er durch die Auseinandersetzung um Luther geraten sei. Er habe die Diatribe „Vom Freien Willen" gegen Luther herausgebracht, weil er keinen andern Weg mehr gesehen habe, um sich von den ständigen Verdächtigungen zu befreien, die seine Feinde in die Köpfe der Prinzen eingepflanzt hätten. Aber dennoch habe er versucht, mit Luther zu argumentieren:

„Luther antwortete (in seiner Schrift ‚Vom Unfreien Willen') so scharf wie gegen niemanden zuvor, und nach der Publikation seines Buchs schrieb er mir auch noch einen Brief im süßlichen Ton, in dem er mich seiner wärmsten Gefühle mir gegenüber versicherte. Es fehlte nicht viel daran, mich aufzufordern, ihm zu danken, daß er mich so zivil behandelt habe. ... Zur gleichen Zeit, als ich in den Kampf mit einem solchen Gladiator verwickelt war, schlossen sich einige Theologen und Mönche (vor allem letztere) zu einer geschlossenen Kampftruppe gegen mich zusammen. Sie waren so besessen in ihrem Haß gegen mich, daß sie sogar begannen Luther zu begünstigen, weil er gegen mich gewütet hat. Wie du siehst, handelt es sich hier um eine Verschwörung, denn sie verbreiten ihre Geschichten gleichzeitig in Spanien, in Italien, in England, in Brabant, in Frankreich, in Ungarn und in Polen. In Paris sind allein vier Bücher voller Angriffe gegen mich erschienen."

Diese Leute hätten keine Scham noch irgendeinen Respekt vor dem Gesetz. Alles, was ihnen an Beleidigungen einfalle, sei ihnen recht[20].

Da Erasmus längst eine europäische Figur geworden war, hatte auch der Briefwechsel mit seinen Korrespondenzpartnern, wie dieser Brief an Krzycki zeigt, europäische Dimensionen. Erasmus veröffentlichte Sammlungen seiner Korrespondenz häufiger in gesonderten Buchausgaben, zuletzt im „Opus epistolarum" von 1529[21]. In dieser Ausgabe erschien auch sein Brief an Krzycki. Die publizierte erasmische Korrespondenz hatte praktisch den Charakter und die Funktion eines europäischen Journals. Auf diese Weise wurde sie zu einem Medium des europäischen Meinungskampfs.

Jan Laski hatte Erasmus auf den jungen, aus Krakau stammenden Humanisten Stanislaus Hosius aufmerksam gemacht, den späteren polnischen Gegenreformator und Kardinal, der eine führende Rolle auf dem Konzil von Trient spielen sollte[22]. Hosius war mit Laski, Krzycki und dem zeitweilig in Krakau lehrenden englischen Humanisten Leonard Cox befreundet. Hosius war zunächst Lehrer am Hof der Krakauer Bischofs Konarski und dessen Nachfolger Tomicki gewesen. Er hatte Werken des Erasmus wie „De copia" und „Hyperaspistes", die in Krakau nachgedruckt wurden, Lobgedichte auf Erasmus beigefügt. In den 1530er Jahren ging er zum Studium nach Padua und Bologna, das er mit der Promotion zum Doktor beider Rechte in Bologna 1534 abschloß[23]. Nach seiner Rückkehr nach Polen wurde er in Krakau Sekretär Bischof Tomickis.

Erasmus' Brief an König Zygmunt

Laski hatte Erasmus gedrängt, auch Kontakt zum polnischen König Zygmunt aufzunehmen. Doch Erasmus hatte zunächst gezögert, wie er Laski im März 1526 nach Padua schrieb[24]. Als Erasmus schließlich im Mai 1527 einen längeren Brief an Zygmunt schrieb, brachte der damals 23jährige Hosius den Brief noch im gleichen Jahr in Krakau bei Hieronim Wietor im Druck heraus[25]. Das Buch war im Innern mit Erasmus' Porträt als Holzschnitt und am Schluß mit Versen verschiedener Autoren zum Preis des Erasmus ausgestattet. Hosius schrieb ein Vorwort und widmete das Buch seinem Förderer Piotr Tomicki. Er hatte in das Buch noch einen weiteren Brief des Erasmus aufgenommen, der an dessen Freund Konrad Pellican gerichtet war, der sich den Zwinglianern angeschlossen hatte[26]. Darin hatte Erasmus den Schweizer Reformatoren mit scharfen Formulierungen vorgehalten, daß sie sich immer mehr von den überkommenen Lehren der Kirche, vor allem der über die Eucharistie, entfernten. In seiner Tomicki gewidmeten längeren Vorrede führte Hosius zur Begründung der Aufnahme des zweiten Erasmusbriefs in das Buch an, daß er damit den Lutheranern entgegentreten wolle, die „durch ihre Schriften ihre Schmähungen auch auf unser Vaterland und unseren Vater des Vaterlands König Zygmunt ausspucken"[27]. Offensichtlich wurde Erasmus hier für die polnische Politik instrumentalisiert.

Erasmus thematisierte in seinem Brief an König Zygmunt – wie so oft in seinen an die Fürsten gerichteten politischen Schriften – die Frage des Friedens[28]. Er wolle hier nicht über die Macht sprechen, die das Königtum verleihe und auch nicht über die militärischen Siege, die Zygmunt errungen habe, sondern über die Eigenschaften, die ein Fürst vor allem brauche, um Frieden zu stiften: Frömmigkeit, Seelengröße und Weisheit. Erasmus erinnerte an den bekannten Satz aus seiner Sprichwörtersammlung „Adagia": „Dulce bellum inexpertis" (Für Unerfahrene ist der Krieg etwas Schönes). Der Streit unter den christlichen Fürsten Europas habe dazu geführt, daß die Türken zunächst Rhodos und jetzt auch Ungarn erobert hätten.

Damit spielte Erasmus auf die Schlacht von Mohács im Jahr 1526 an, die der junge König von Ungarn und Böhmen, Ludwig II., im Kampf gegen die Türken verloren hatte. Ludwig selbst war in der Schlacht ums Leben gekommen, ein Teil Ungarns war von den Türken eingenommen worden. Um das Erbe Ludwigs und um die ungarische Krone stritten sich seitdem Erzherzog Ferdinand von Habsburg, der Bruder Karls V., und der Woiwode von Siebenbürgen, Johann Zapolya, der von Teilen des polnischen Adels, darunter Hieronim Laski unterstützt wurde. Erasmus lobte ausdrücklich den polnischen Kanzler Szydlowiecki, der kurz zuvor in Prag versucht hatte, zwischen den beiden streitenden Parteien zu vermitteln.

Erasmus war von Jan Laski, der die Politik seines Bruders in dem ungarischen Konflikt unterstützte[29], über diese Vorgänge unterrichtet worden, allerdings etwas

einseitig, wie sich bald herausstellte, und worüber sich Erasmus gegenüber Johann Antonin beklagte[30]. In seinem Brief an Zygmunt war Erasmus der Fehler unterlaufen, daß er den Thronprätendenten Zapolya bereits als König („Ungariae regem") titulierte. So hatte sich Erasmus trotz seines Appells an den friedensstiftenden Auftrag der Fürsten in einen akuten politischen Streit hineinziehen lassen, der noch Jahre andauern sollte.

Er bekam das sofort zu spüren. Hosius' Druck des Briefs an Zygmunt wurde natürlich auch am Habsburger Hof gelesen, mit dem Erasmus durch gute Beziehungen verbunden war. Am 10. Dezember schrieb Caspar Ursinus Velius, der an der Universität Wien Rhetorik lehrte, an Erasmus aus Ungarn. Velius und Erasmus waren seit Jahren miteinander bekannt. Als Hofhistoriker hatte Velius Ferdinand bei dessen Kriegszügen in Ungarn gegen Zapolya begleitet. Er wundere sich sehr, hieß es in Velius' Brief, wie Erasmus in seinem Brief an den polnischen König Ferdinand die Bezeichnung „König" verweigert habe, dagegen den Grafen Zapolya, diesen „Mörder und Vaterlandsverräter", mit genau dieser Bezeichnung geschmückt habe. Erasmus habe sich mit seinem Brief am Wiener Hof viel Ärger eingeholt[31]. Allerdings kam es nicht zu einem Bruch der guten Beziehungen zwischen Erasmus und den Habsburgern. Als Erasmus 1529 Basel verließ, nachdem sich die Stadt den Zwinglianern angeschlossen hatte, war dafür gesorgt, daß er sich im Habsburgischen Freiburg niederlassen konnte.

Es scheint, daß sich seit diesem Vorgang die Beziehungen zwischen Jan Laski und Erasmus merklich abkühlten. Aber erst nach dem Tod des Erasmus 1536 brach Jan Laski mit der alten Kirche. Er suchte den Kontakt zu Melanchthon und zur Reformation. Seine Pläne für eine kirchliche Karriere in Polen hatten sich zerschlagen. Laski begann ein Wanderleben, das ihn zunächst nach Frankfurt am Main und nach Löwen führte, wo er heiratete. Er begab sich in das friesische Emden, nachdem er sich für die Reformation entschieden hatte. Von 1542 bis 1549 übte er das Amt eines Superintendenten für Ostfriesland aus. Spannungen mit den lutherischen Geistlichen brachten Laski dazu, Ostfriesland wieder zu verlassen. Vorübergehend ließ er sich mit seiner Familie in London nieder, wo ihm die Leitung der ausländischen reformierten Gemeinde übertragen wurde. Schließlich kehrte er nach Polen zurück, wo er 1560 starb. In den letzten zehn Jahren seines Lebens gewann er einen führenden Einfluß auf die Calvinisten in Polen, die einen starken Rückhalt im niederen Adel hatten[32].

Vergleicht man die Lebenswege der beiden ehemaligen humanistischen Jugendfreunde, des Adeligen Jan Laski (1499–1560) und des Bürgerlichen Stanislaus Hosius (1505–1579), des späteren Bischofs von Ermland, Kardinals und päpstlichen Legaten auf dem Konzil von Trient, so schlugen beide Verehrer des Erasmus sehr unterschiedliche Lebenswege ein: der eine als führender polnischer und europäischer Kopf der protestantischen Reformation, der andere als führender polnischer und europäischer Kopf der katholischen Gegenreformation[33].

Zygmunt hatte sich in seiner Antwort an Erasmus dafür bedankt, daß Erasmus ihm durch seinen Brief „bei allen Menschen einen Gewinn an Ehre" verschafft habe[34]. Seit dem Brief an Zygmunt wurde Erasmus zu einer Art Kultfigur der polnischen Renaissance. „Es gibt hier praktisch niemanden, der dich nicht verehrt", schrieb Laski im Februar 1528 an Erasmus: „Ein solches Gewicht hat dein Brief an unseren Fürsten." [35] Seit dem Besuch der Laski-Brüder bei Erasmus waren Besuche junger Polen bei Erasmus, wenn sie sich auf dem Weg nach Italien oder auf der Rückkehr von Italien befanden, eine Art Mode geworden.

Zu den Korrespondenten des Erasmus in Polen zählte auch Johannes Dantiscus. Dantiscus war Diplomat, Humanist, Geistlicher und Poet. Der Sohn eines Kaufmanns aus Danzig – von daher sein latinisierter Name – hatte in Greifswald und Krakau studiert. Dantiscus war ein vielgereister, gut belesener und welterfahrener Mann. Seit dem Anfang der 1520er Jahre wurde er vom polnischen Hof als Botschafter an dem Hof Karls V. in den Niederlanden und danach in Spanien eingesetzt. Er begleitete Karl V. 1529 nach Italien, wo dieser 1530 in Bologna von Papst Clemens VII. zum Kaiser gekrönt wurde, und von dort aus nach Deutschland, zum Augsburger Reichstag. Durch seine Bekanntschaft mit Erasmianern in der Umgebung Karls V. wurde Dantiscus mit Erasmus vertraut[36]. In späteren Jahren trat er mit Erasmus in brieflichen Kontakt, ohne ihn jemals persönlich kennenzulernen[37]. Seit 1529 Kanoniker in Krakau, begann Dantiscus eine kirchliche Laufbahn. Er wurde 1530 Bischof von Kulm und war von 1537 bis zu seinem Tod 1548 Bischof von Ermland. In seiner Studierstube in Lidzark (Heilsberg) hing ein Holbein-Porträt des Erasmus[38].

Erasmus und Piotr Tomicki

Während die Freundschaft zwischen Laski und Erasmus abkühlte, entwickelte sich eine neue zwischen Erasmus und Piotr Tomicki, die bis zu deren Tod im Jahr 1535 bzw. 1536 dauerte. Im Dezember 1527 schrieb Erasmus erstmals an Tomicki. Der Brief war eher zurückhaltend gehalten, „lakonisch", wie Erasmus formulierte[39]. Er bezog sich auf die Schilderung der Persönlichkeit Tomickis, die ihm Antonin aus Krakau übermittelt hatte. Gäbe es in der Christenheit mehr Bischöfe, die in ihrer Haltung Tomicki ähnlich wären, so würde sich der Sturm der gegenwärtigen Zeiten schneller legen. Im Februar 1528 antwortete Tomicki aus Piotrków (Petrikau), wo gerade der polnische Sejm tagte. Der Brief befand sich unter mehreren Briefen an Erasmus, die von Decius als Bündel gesammelt von Polen nach Basel geschickt worden waren[40].

1529 widmete Erasmus Tomicki seine Neuausgabe des Seneca, die im März bei Froben erschien[41]. Im übrigen bestand der Briefwechsel mehr im Austausch von Freundlichkeiten zwischen zwei vielbeschäftigten Männern, gelegentlich auch in Informationen über den Stand der Gesundheit und über Krankheiten:

„Wir sind, mein lieber Erasmus", schrieb Tomicki im April 1535, „miteinander nicht nur durch das Alter vereint, sondern auch durch eine Schicksalsgemeinschaft. Denn wir haben beide, du wie ich, einen Körper, der gebrechlich ist wie Glas und gezeichnet durch unsere Jahre und unsere Arbeiten und der niemals, sozusagen, geschützt ist vor dem einen oder anderen Angriff."[42]

Erasmus berichtete regelmäßig über die jungen Polen, die ihn besuchten. Seine Briefe an Tomicki, Krzycki, Laski, Decius und Dantiscus enthielten Informationen über führende kirchliche Persönlichkeiten und über Ereignisse in ganz Europa. Die Briefe aus Polen informierten ihn über das dortige kirchliche und politische Geschehen. Man tauschte Meinungen und Urteile aus. Tomicki informierte Erasmus über den Tod des polnischen Kanzlers Szydlowiecki. Der Briefwechsel zwischen Tomicki und Erasmus nahm im Lauf der Jahre einen zunehmend vertrauter werdenden Charakter an. Beide erhofften sehnlich eine Beruhigung der innerkirchlichen Spannungen.

Im Februar 1535 berichtete Erasmus Tomicki über die Aufhebung des päpstlichen Supremats in England, die Gefangennahme zweier seiner alten Freunde in England, Thomas Mores, des früheren Lordkanzlers, und John Fishers, des Bischofs von Rochester, die beide gegen die von Heinrich VIII. betriebenen Trennung der englischen Kirche von Rom opponiert hatten. Erasmus berichtete ferner über die Ausbreitung der Wiedertäufer in Niederdeutschland und in Holland und über die Belagerung der in der Stadt Münster eingeschlossenen Wiedertäufer. In Münster habe man einen Schuster zum König ausgerufen, den man König von Sion nenne[43]. Erasmus und Tomicki begrüßten die Wahl Alexander Farneses zum Papst, der den Namen Paul III. annahm. Sie erhofften sich von ihm eine Beilegung des innerkirchlichen Streits.

Im August 1535 berichtete Erasmus Tomicki von der Niederwerfung der Täufer in Münster und deren harter Bestrafung. Anfangs hatte Erasmus den Täufern, die seit den Bauernkriegen in der Schweiz und in Süddeutschland auftraten, nicht ohne Sympathien gegenübergestanden[44]. Inzwischen hatte er seine Meinung durch Berichte über die Täufer geändert, die er von Tielmann Gravius aus Köln, dem Sekretär des dortigen Domkapitels[45], von Viglius Zuichemus, der damals für den Bischof von Münster Franz von Waldeck arbeitete[46], und von Conrad Heresbach aus Düsseldorf erhielt, der am Hof des Herzogs von Kleve tätig war[47]. Die Erasmus-Korrespondenz nimmt gelegentlich wie in diesem Fall den Charakter einer zeitgeschichtlichen Dokumentation an.

Die Wiedertäufer würden sich der Städte durch Anschläge, List und Gewalt bemächtigen, schrieb Erasmus, die Vorgänge in Münster dabei allerdings verallgemeinernd. Durch Mord und Gewaltandrohung zwängen sie die Leute, sich ihnen anzuschließen. Sie würden sich neue Könige und Königinnen und neue Gesetze nach eigenem Belieben schaffen. Erasmus fragte sich, ob Karl V. ausgerechnet zu

dieser Zeit zu seinem Feldzug nach Nordafrika aufbrechen mußte, um Tunis zu erobern. Es gäbe manche, die es besser gefunden hätten, wenn Karl statt dessen Niederdeutschland gegen diese „Pest" verteidigt hätte[48].

Erasmus fügte dem Brief an Tomicki einen Bericht über die Hinrichtung seiner Freunde More und Fisher in London bei, der in Paris bereits 14 Tage nach der Hinrichtung verfaßt, damals in Europa kursierte[49]. Er war erschüttert: Niemals habe England heiligere und bessere Männer gehabt als diese beiden: „Ich habe das Gefühl, mit Morus gestorben zu sein, so als hätten wir – nach Pythagoras – eine Seele statt zwei Seelen." [50]

Erasmus' Ablehnung des Kardinalshuts

Der Schluß des Briefs enthielt eine überraschende Wendung. Erasmus berichtete, daß Papst Paul III. zur Vorbereitung eines Konzils neue Kardinäle ernennen wolle, die sich durch ihre Gelehrsamkeit ausgezeichnet hätten. So sei auch er, Erasmus, genannt worden. Aber er hatte sich entschieden, den Kardinalshut abzulehnen. Er kommentierte seinen Entschluß mit einigen ironischen Bemerkungen: „Soll ich ein armes kleines Lebewesen, das sozusagen nur noch einen Tag zu leben hat, jetzt in den Wettkampf gegen die Müßiggänger, die Gewalttäter und die Reichen eintreten, nur um reich zu sterben!" Er werde nicht wie ein Ochse sein Joch freiwillig annehmen[51]. Bei diesen Formulierungen tauchten offensichtlich in Erasmus alte, tief eingelagerte Gefühle des Mißtrauens gegenüber einem kirchlichen Triumphalismus auf, die er seit seiner Jugend in den Niederlanden unter dem Einfluß der „Devotio moderna" gepflegt hatte.

Tomicki sah das ganz anders. In seinem letzten Brief, den er am 25. Oktober 1535, drei Tage vor seinem Tod am 28. Oktober, an Erasmus schrieb, drängte er diesen, den ihm von Papst Paul III. angebotenen Kardinalshut um der Kirche willen nicht abzulehnen[52]. „Du sagst, die Alten hätten nicht mehr lange zu leben. Das mag sein. Aber auch die Jungen können bald sterben." Der alte Bischof führte eindrucksvolle Gründe dafür an, daß man sich öffentlichen Ämtern nicht entziehen dürfe:

> „Selbst wenn der Himmel dir nur ein Jahr gewähren würde, um diese Würde auszuüben, so habe ich keinen Zweifel, daß das für die Kirche von größerem Vorteil wäre, als wenn viel andere viele Jahre lang diese Ehre bekleideten. Eile der schwankenden christlichen Gemeinschaft zur Hilfe!" [53]

Aber vielleicht befürchtet Erasmus, die Bosheiten der Böswilligen zu provozieren, besonders die der Lutheraner? „Lieber Erasmus, es ist das Schicksal der Könige, angepöbelt zu werden, auch wenn man Gutes tut." Er solle das alles ganz anders sehen: „Hier bietet dir der Himmel plötzlich die Gelegenheit, dich an der Verachtung durch die verachtenswertesten Menschen zu rächen, und er erlaubt dir,

mit einem Schlag des heiligen Stocks zu den höchsten Ehren zu kommen." Manche könnten ihm sogar vorhalten, er verweigere sich der Kardinalswürde nur, um nicht an vorderster Front gegen die Lutheraner kämpfen zu müssen. Schließlich müsse auch bedacht werden, daß Paul III. nicht ohne die Inspiration des Heiligen Geistes dazu gekommen sei, die Kardinäle für ein künftiges Konzil auszuwählen. Tomicki fügte hinzu:

„Du hast bisher die Päpste, Kardinäle, Könige und christlichen Fürsten belehrt, wie sie sich verhalten sollen. Trete jetzt, wo Gott dich ruft, an ihre Stelle. Stelle dich Ihnen als ein lebendes Beispiel dar. Komme der schwankenden Kirche zur Hilfe!" [54]

Dieser letzte Brief Tomickis aus Krakau an Erasmus hat diesen nie erreicht. Er wurde verspätet in den hinterlassenen Papieren Tomickis gefunden und erst am 9. August 1536 von Jan Antonin von Krakau aus nach Basel abgesandt. Erasmus war bereits am 12. Juli 1536 in Basel gestorben. Die Abschrift dieses Briefs, die nach Basel weitergeleitet wurde, hatte Stanislaus Hosius als Sekretär des Bischofs niedergeschrieben. In diesem letzten Briefwechsel zwischen Tomicki und Erasmus, die sich beide nie persönlich begegnet sind, stehen einander der Intellektuelle und der handelnde Kirchenmann gegenüber. Dieser Briefwechsel beleuchtet besser als jede Beschreibung die Unterschiede in den Persönlichkeiten. Er zeigt zugleich eine Gemeinsamkeit des Empfindens, Denkens und Wertens, die über die weite räumliche Distanz hinweg bestand. Hier dokumentiert sich eine Einheit Europas, die bis heute noch nicht wiedergefunden wurde.

ANMERKUNGEN

[1] W. Ribhegge, German or European Identity? Luther and Erasmus in Nineteenth- and Twentieth-Century German Cultural History and Historiography, in: Cultural Memory and Historical Consciousness in the German Speaking World Since 1500, hg. v. Ch. Emden u. D. Midgley, Bd. 1 (Oxford 2004) 139–163.

[2] Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, 12 Bde., hg. v. P. S. Allan (Oxford 1906–1958; Nachdruck: Oxford 1992); hier: Bd. 1, 1–46 (Brief an Johannes Botzheim); in den folgenden Anmerkungen werden die Briefe von und an Erasmus in Ziffern entsprechend der Numerierung der Briefe in der Edition des „Opus Epistolarum" zitiert.

[3] H. P. Jürgens, Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators (Tübingen 2002) 46–91.

[4] M. Bataillon, Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle. Préface de Jean-Claude Margolin (Genf 1998; Nachdruck der Ausgabe von 1937).

[5] 1393, 1958, 2031, 2175, 2874, 2960, 2961. [6] 1393.

[7] N. Davies, Im Herzen Europas. Geschichte Polens (München 2002) 290.

[8] 1593. [9] Vgl. 1660, 1810.

[10] 1629. [11] 1652. [12] 1652.

[13] 1751. [14] 1752.

[15] 1723; vgl. E. Rummel, Erasmus and his Catholic Critics, Bd. 2: 1523–1536 (Nieuwkoop 1989) 29–59.
[16] 1721 u. 1722. [17] 1722. [18] 1753.
[19] Vgl. I. Bejzcy, Le Erasmus and the Middle Ages. The Historical Consciousness of a Christian Humanist (Leiden 2001).
[20] 1753; zum Verhältnis zwischen Erasmus und Luther vgl. Ch. Christ-von Wedel, Erasmus von Rotterdam: Anwalt eines neuzeitlichen Christentums (Münster 2003).
[21] L.-E. Halkin, Erasmus ex Erasmo. Érasme éditeur de sa correspondance (Aubel 1983); L. Jardine, Erasmus. Man of Letters: The Construction of Charisma in Print (Princeton, N. J. 1993).
[22] 1915, 1916; vgl. H. D. Wojtyska, Cardinal Hosius. Legate to the Council of Trent (Rom 1967).
[23] K. von Miaskowski, Jugend- u. Studienjahre des ermländischen Bischofs u. Kardinals Stanislaus Hosius, in: Zeitschrift für Geschichte u. Altertumskunde Ermlands 19 (1914–16) 329–394.
[24] 1674. [25] 1819. [26] 1637.
[27] Miaskowski (A. 23) 456f.
[28] Vgl. W. Ribhegge, Erasmus von Rotterdam u. der burgundische Hof: „Institutio principis christiani" (1516), in: Les princes et l'histoire du XIVe au XVIIIe siècle, hg. v. Ch. Grell, W. Paravicini u. J. Voss (Bonn 1998) 373–401; A. Renaudet, Études érasmiennes (1521–1529) (Paris 1939) 65.
[29] Jürgens (A. 3) 92–125.
[30] 1916. [31] 1917.
[32] Vgl. Jürgens (A. 3) 92–125; G. Schramm, Der polnische Adel u. die Reformation 1548–1607 (Wiesbaden 1965) 46f. u. 204f.
[33] Davies (A. 7) 306; R. Po-chia Hsia, Gegenreformation. Die Welt der katholischen Erneuerung 1540–1770 (Frankfurt 1998) 21f., 82; J. M. Weiss, Stanislaus Hosius, in: The Oxford Encyclopedia of the Reformation, hg. v. H. J. Hillerbrand, Bd. 2 (New York 1996) 256; W. Urban, Jan Laski, in: ebd. 196.
[34] 1952 (Brief Zygmunts an Erasmus vom 19.2.1528).
[35] 1954.
[36] N. Davies, God's Playground. A history of Poland, Bd. 1: The Origins to 1795 (New York 1982) 373–375.
[37] 2643 (Erasmus' Brief an Johannes Dantiscus aus Freiburg vom 30.4.1532: Widmungschreiben zur Herausgabe der Schrift „De Spiritu Sancto" des Basilius).
[38] 1965 brachte Maria Cytowska in Warschau in polnischer Übersetzung eine Ausgabe der Korrespondenz des Erasmus mit Polen heraus (Korespondencja Eraszma z Rotterdamu z Polakami, Warschau 1965). Sie enthält 91 Briefe von und an Erasmus. Die am häufigsten aufgeführten polnischen Briefpartner des Erasmus sind Jan Laski, Johann Antonin, Justus Decius, Andrzej Krzycki, Krzysztof Szydlowiecki und Piotr Tomicki.
[39] 1919. [40] 1954. [41] 2091. [42] 3014. [43] 3000.
[44] A. G. Dickens u. W. R. D. Jones, Erasmus. The Reformer (London 1994) 170–190.
[45] Briefe vom 3.2.1535 (2990) u. vom 1.8.1535 (3041).
[46] Brief vom 26.2.1535 (2999).
[47] Brief vom 28.7.1535 (3031 und 3031a).
[48] 3049; vgl. W. Ribhegge, Das Reich Karls V., die Reformation u. das Täuferreich zu Münster, in: Das Königreich der Täufer. Reformation u. Herrschaft der Täufer in Münster, hg. v. B. Rommé (Münster 2000) 10–35.
[49] J. Guy, Thomas More (London 2000) 209.
[50] 3049. [51] 3049. [52] 3066. [53] 3066. [54] 3066.

UMSCHAU

Nichts als neue Legenden

Der Beitrag von Peter Neuner im Januarheft dieser Zeitschrift (2006, 57–60) tritt mit dem Anspruch auf, im „Fall Berger" keine Legendenbildung entstehen zu lassen. Doch er schafft selbst nun erst recht neue Legenden und verpaßt eine Chance, die wahrzunehmen längst fällig war: daß die Münchener Fakultät sich einmal öffentlich entschuldigt für das mir angetane Unrecht.

Der Beitrag Neuners hat drei Ziele. Das erste ist die Reinwaschung der Münchener Fakultät, betreffend die Vorgänge im Jahr 1967. So liest man bei Neuner: „Es war Professor Kuss, der Berger wegen mangelnder Rechtgläubigkeit ablehnte, nicht die theologische Fakultät" (59). Das ist schlicht falsch. Am 24. Mai 1967 stellte mich der damalige Dekan der Fakultät Joachim Giers (Professor für katholische Soziallehre) im Raum des dogmatischen Seminars und teilte mir mit: „Ihre Dissertation ist eine theologische Unverschämtheit. Sie verstößt gegen die Lehre der Kirche. Sie ist unverantwortlich. Sie müssen eine neue Arbeit schreiben." Der Ton in den Ausführungen des Dekans lag immer wieder auf dem moralischen Fehler der „frechen Häresie". Unmittelbar danach habe ich diese Unterredung per Gedächtnisprotokoll aufgezeichnet und der Studienstiftung, deren Stipendiat ich war, mitgeteilt.

Möglicherweise war Peter Neuner nie Dekan, aber er könnte vielleicht ahnen, daß ein Dekan für eine Fakultät spricht. Otto Kuss hatte die Fakultät im ganzen überzeugt, selbst der längst emeritierte Neutestamentler Josef Schmid lehnte einen Druck meiner Arbeit in der von ihm herausgegebenen Reihe ab mit der Begründung: „Was werden die Dogmatiker sagen?" Der Erfolg der Überzeugungsarbeit von Kuss reichte also weit über die aktive Fakultät hinaus und findet sein letztes Echo in Leserbriefen der Frankfurter Allgemeinen Zeitung des vergangenen Herbstes. Es war schließlich die Münchener Fakultät, in deren Auftrag Otto Kuss an meinen Bischof schrieb und meine Weihe verhinderte.

Der zweite Punkt betrifft die Äußerung von Neuner, ich hätte die Arbeit (lediglich) überarbeiten sollen. Auch diese Behauptung ist nicht richtig. Wer den Wortlaut der Auflagen vom 13. August 1967 liest, deren kasuistische Verklausulierungen schon an sich ein Hohn auf die akademische Freiheit sind, muß schließen, daß hier eine neue Arbeit gefordert ist. So war es denn auch, und die mit den Auflagen der Fakultät erarbeitete Dissertation hat mit der Originalfassung keinen Satz gemeinsam, geschweige denn die These. Es mußte eine neue Dissertation erstellt werden, und das habe ich auch getan.

Was die Häresie anbelangt, so hat die Fakultät – laut Dekan Giers – damals Kuss gefragt, ob er denn nicht seinen Doktoranden Berger zuvor gewarnt hätte. Er hat dieses bejaht und gesagt, er hätte mich schriftlich ermahnt. In der Tat: Rund 1000 Seiten der Dissertation haben ihm vorher vorgelegen. Er hat auf drei kleinen Zetteln Kommentare dazu geschrieben. Diese Zettel habe ich vollständig aufgehoben. Sie betreffen Zitierung von französischer Literatur und das Setzen von Anführungszeichen. Auf einem Zettel steht die Frage: „Haben das andere auch schon gesagt?" – Nein, sie hatten es nicht.

Das zweite Anliegen Neuners ist eine neue eigene legendarische Lesart meiner Biographie: ich sei in der Beichte aufgefor-

dert worden, evangelische Kirchensteuer zu zahlen, „um die Zugehörigkeit in der katholischen Kirche zu verschleiern". Wenn man schon Dinge wiedergibt, bei denen man nicht dabei war, sollte man genau nachfragen. Es gibt Telefon, Fax und Internet. Neuner hat das nicht getan und dem armen Beichtvater schweres Unrecht zugefügt. Der Beichtvater hat toleriert, daß ich evangelische Kirchensteuer zahle (und zwar mit Hinblick auf die schwedischen Katholiken, die damals auch evangelische Kirchensteuer zahlen mußten) und mir die Zulassung zur Eucharistie bestätigt. Nebenbei: Eine Doppelmitgliedschaft habe ich nie intendiert.

Im übrigen wurde mir juristisch bestätigt, daß ich mich weiterhin „katholischer Theologe" nennen darf. Das ist mein erlernter Beruf. Wenn jemand die Meisterprüfung im Friseurhandwerk abgelegt hat und jetzt Lokomotivführer ist, darf er sich – bis zur Aberkennung des Meisterbriefs – weiterhin Friseur nennen. Übrigens hat die Münchener Fakultät in meinem Fall über die nachträgliche Aberkennung des Doktortitels diskutiert. Bis dahin gilt: Ich bin ein in der evangelischen Christenheit lebender katholischer Theologe. Meine Meinung kann man jeden morgen um neun Uhr im Kollegssaal hören, nebst dieser Berufsangabe. Wo liegt, bitte, das Problem? – Die einzige bittere Konsequenz aus allem Streit ist, daß ich seit der Erklärung Roms nicht mehr kommunizieren werde, wo auch immer. Das alles aber ist etwas ganz anderes als das von Neuner Berichtete. Auch hier entstehen Fragen an das, was Neuner eigentlich mit seinem Beitrag will. Ist das dritte Anliegen Neuners eine Begleichung offener Rechnungen?

Wie manchem anderen, so gefällt Neuner meine Theologie nicht. Meine These ist bekannt: Katholische Theologie in Deutschland ist langweilig und angepaßt. Selbst der Vorwurf, ich meinte, „der letzte getreue Katholik in Deutschland" zu sein, wäre mir schon recht, wo ich doch verurteilter Häretiker bin. Statt einer ironischen Apostrophierung wäre mir – und vielen anderen – freilich eine Rücknahme des Häresievorwurfs und eine öffentliche Entschuldigung der Münchener Fakultät wichtig gewesen. Die Ausführungen Neuners legen nahe, daß ich in seinen Augen ein fundamentalistischer Reaktionär der schwärzesten Sorte bin. Dergleichen belustigt mich stets genauso wie der abgeschriebene Vorwurf, unter Kollegen gälte ich als Außenseiter; das ist halt der Preis für eine eigene Meinung in unserem kreativen Wunderland.

In Sachen Ökumene kann man meine offensichtlich wiederum häretische, jedenfalls wohl irgendwie zu katholische Meinung seit Ende Februar nachlesen in meinem Buch „Glaubensspaltung ist Gottesverrat" (Pattloch). Ich erwarte dann erstmalig eine argumentative Stellungnahme zu meiner Exegese und Theologie. Oder wollen wir lieber wetten, daß es so weiter geht: Statt auch nur eines einzigen sachlichen Arguments wird Klaus Berger biographisch zerstückelt und moralisch für fragwürdig erklärt. Ich kenne keinen theologischen Kollegen – und auch Neuner ist da keine Ausnahme – der nicht verführt worden wäre zu der seit Monaten inszenierten Treibjagd. – Man sollte sie alle zur Hubertusmesse einladen! – Keiner hat ein Gefühl dafür entwickelt, daß hier ein kleinbürgerliches deutsches Schubladendenken bedient wird, das an außerdeutschen Universitäten – und nicht nur dort, sondern auch unter außerklerikalen normalen Christenmenschen – niemand verstehen kann.

Klaus Berger

Abschließende Stellungnahme zur Debatte mit Klaus Berger

Zweimal fordert Klaus Berger in seiner Antwort auf meinen Umschaubeitrag im Januarheft dieser Zeitschrift, die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München solle sich öffentlich für das ihm angetane Unrecht entschuldigen. Zur Bewertung dieser Forderung sind einige historische Details zu beachten, die Berger unerwähnt läßt. An erster Stelle steht die Tatsache, daß die Fakultät, die er so heftig kritisiert, ihn 1967 zum Dr. theol. promoviert hat, und das mit „summa cum laude", also mit dem höchsten Prädikat. Diese Promotion erfolgte trotz einiger Bedenken, die beide Gutachter, die Professoren Otto Kuss und Leo Scheffczyk vorbrachten. Diese Bedenken und die darauf gründenden Auflagen für die Drucklegung betrafen hauptsächlich methodische Probleme der Arbeit; sie stellten nicht die Rechtgläubigkeit Bergers oder der Thesen seiner Dissertation in Frage. Keiner der Professoren der Fakultät hat der Promotion Bergers grundsätzlich widersprochen, und vor allem wollte ihm niemand eine wissenschaftliche Karriere verbauen.

Kritisiert wurde vor allem der Umfang der Arbeit. Die rund 1500 Seiten umfassende Dissertation sollte für die Drucklegung auf etwa die Hälfte gekürzt werden. Offensichtlich hat sich Berger bei der Durchführung der Auflagen mit seinem Doktorvater Otto Kuss überworfen. Es steht außer Zweifel, daß Otto Kuss eine höchst komplizierte Persönlichkeit war. Er wollte nun Bergers Priesterweihe und – damals die Konsequenz – seine Habilitation verhindern und erhob dabei offensichtlich auch den Vorwurf der Häresie. Was hier im einzelnen vorgefallen ist und ob die Schuld an dieser Zuspitzung der Kontroverse allein bei Kuss lag, dürfte sich kaum noch feststellen lassen. Dabei mag es auch zu unbedachten und verletzenden Äußerungen gekommen sein. Überprüfbar ist das heute, nachdem nahezu 40 Jahre vergangen und fast alle Beteiligten verstorben sind, nicht mehr. Die Behauptung Bergers jedoch, die Fakultät habe ihn wegen einer These, die inzwischen theologisches und kirchliches Allgemeingut sei, abgelehnt und der Häresie bezichtigt und ihn dadurch genötigt, ins evangelische Exil auszuwandern, ist so nicht richtig.

Im November 1968 ist Berger in Hamburg in die evangelisch-lutherische Kirche eingetreten und wurde 1971 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Hamburg habilitiert. Ob dies damals der einzig mögliche Weg war, seine wissenschaftliche Laufbahn fortzusetzen, mag dahingestellt bleiben. Bergers Konversion ist als solche nicht Gegenstand der Kontroverse, sie wurde als seine persönliche Entscheidung immer respektiert.

Berger weist in seiner Antwort von sich, eine „Doppelmitgliedschaft" in beiden Konfessionen angestrebt zu haben. Ich gebe gern zu, daß diese Deutung meine (wohlwollende) Interpretation war, um seine einander widersprechenden Äußerungen und Handlungen in einen – zugegebenermaßen schwierigen – Ausgleich zu bringen und an die Redlichkeit seiner Aussagen glauben zu können. Wenn Berger diese Brücke nicht nutzen will, sehe ich keine Möglichkeit, seine differierenden Aussagen bezüglich seiner evangelischen und katholischen Kirchengliedschaft in Einklang zu bringen. Die Fakten sind gut belegt und etwa von der „Zeit", die durch ihren Artikel vom 20. Oktober 2005 den „Fall Berger" ins Rollen gebracht hat, dokumentiert und öffentlich zugänglich gemacht (www.zeit.de/online/2005/46/berger/berger_haupttext). Selbst der offizielle Sprecher des Heiligen Stuhls sah sich veranlaßt, Behauptungen Bergers zu

dementieren. Doppeldeutigkeiten und Restriktionen, die nur den Zweck haben, den ökumenischen Partner (oder potentielle Arbeitgeber) zu täuschen und hinters Licht zu führen, eröffnen keine ökumenische Existenz, wie sie Berger für sich beansprucht, sondern zerstören Vertrauen. Ich habe dem Kollegen Berger nicht, wie er behauptet, vorgeworfen, „ein fundamentalistischer Reaktionär der schwärzesten Sorte" zu sein, sondern Vertrauen zwischen den christlichen Kirchen zerstört zu haben. Und diesen Vorwurf erachte ich für schwerwiegend. Ich habe mich zu Wort gemeldet, nicht zur „Begleichung (von) offenen Rechnungen" – ich wüßte nicht, was es zu begleichen gäbe –, sondern um zu verhindern, daß weiterhin Vertrauen zerstört wird.

An einer „biographischen Zerstückelung" Bergers habe ich mich nicht beteiligt, solche leistet er leider selbst. Wenn er, wie er schreibt, keinen theologischen Kollegen kennt, der sich nicht an der gegen ihn „inszenierten Treibjagd" beteiligen würde, sollte das doch Anlaß für ihn sein, einmal darüber nachzudenken, ob nicht vielleicht auch die Möglichkeit besteht, daß er sich verrannt hat und daß nicht alle anderen sich nur dazu verschworen haben, ihn zu „erlegen". Zumeist sind es Geisterfahrer, die den Eindruck haben, alle anderen seien auf der falschen Spur. *Peter Neuner*

BESPRECHUNGEN

Befreiungstheologie

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,–.

Vor mehr als 25 Jahren, am 22. März 1980, wurde in Bolivien der Jesuit Luis Espinal ermordet. Sein Einsatz für Demokratie und Menschenrechte, aber auch für eine konsequente Spiritualität in der Nachfolge Jesu machte ihn zu einem Propheten für Kirche und Welt. In dieser Dissertation, die der Schweizer Jesuit Christoph Albrecht an der Universität Innsbruck vorgelegt hat, wird Espinal zum ersten Mal in ausführlicher Form im deutschen Sprachraum bekannt gemacht und gewürdigt. Albrecht gliedert seine Arbeit in drei Teile: Der erste ist der Biographie Espinals gewidmet, im zweiten analysiert er die Texte Espinals unter thematischen Aspekten, und den dritten widmet er einer Aktualisierung der Fragestellungen Espinals angesichts der gegenwärtigen globalisierten Welt.

Luis Espinal stammte aus Spanien. Seine Jugend und seine theologische und geistliche Ausbildung waren vom Konflikt um das Franco-Regime und den spanischen Nationalkatholizismus und von der kirchlichen Aufbruchsstimmung der 60er Jahre geprägt. Als Espinal 1968 nach Bolivien kam, gelangte er in ein Land, das von Ungerechtigkeit und Ausbeutung sowie von einander bekämpfenden Ideologien zerrissen war. Auch die bolivianische Kirche hatte in diesen Jahren nach dem Konzil noch keine klare Linie gefunden und war gespalten. Espinal arbeitete – seiner Ausbildung gemäß – im Bereich der Massenmedien: Vom Kino über das Fernsehen und das Radio bis hin zur Presse ließ er keine der damals existierenden Kommunikationsmittel aus, um seine kritische Sicht der Wirtschaft, der Gesellschaft, der Politik und auch der Kirche öffentlich zu machen. Zensur und andere Druckmittel der Diktaturen sowie mangelnder Rückhalt bei kirchlichen Medien zwangen ihn immer wieder dazu, häufig bereits nach wenigen Monaten, seine Arbeitsstelle zu wechseln. Gemeinsam mit einigen Mitbrüdern unterstützte er aktiv einen Hungerstreik von Bergarbeiterfrauen, der schließlich zum Sturz des Diktators Hugo Bánzer führte. Espinals offene Kritik an Ausbeutung und Gewalt, Manipulation und Straflosigkeit ging einigen der Machthaber zu weit, so daß er schließlich ermordet wurde – zwei Tage vor Oscar Romero in El Salvador.

Es ist verdienstvoll, daß Albrecht die Biographie Espinals minutiös rekonstruiert, vor allem die zwölf bolivianischen Jahre. Er verwendet dazu nicht nur die publizierten Texte von und über Espinal, sondern auch wertvolles Archivmaterial. Zahlreiche Interviews, die er in Bolivien, vor allem mit Mitbrüdern und Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern Espinals führte, steuern neues und teils sehr interessantes Material bei, so daß ein vielfältiges und lebensnahes Bild eines Mannes entsteht, der bereits bei seiner Beerdigung zu einer Ikone geworden war. Albrecht macht deutlich, wie für Espinal gesellschaftspolitische und innerkirchliche Kritik eng zusammenhängen. Gerade weil das politische Engage-

ment reale Verwirklichung christlicher Spiritualität ist, geht für Espinal die Konkretisierung der Nachfolge Jesu in der Solidarität mit den Armen mit einer Kritik an einer Kirche einher, die sich entweder mit den Machthabern verbündet oder der Unterdrückung scheinbar indifferent gegenüber steht.

Albrecht zitiert vor allem im zweiten Teil ausführlich aus seinen Quellen. So kommt Luis Espinal nicht nur persönlich zu Wort, sondern es werden auch unveröffentlichte Texte und neue Interviews zugänglich gemacht. Espinals Einsatz für Demokratie, Menschenrechte und eine gerechte Wirtschaftsform, seine konkrete und alltägliche Verwirklichung der Option für die Armen in der Solidarität und der Gemeinschaft mit ihnen, sowie sein Kampf um eine Kirche, die sich dem Wort Jesu und dem Ruf der Armen verpflichtet weiß, sind wichtige Aspekte im Leben dieses prophetischen Menschen. Im dritten Teil nennt Albrecht Konsequenzen, die die Kirche heute angesichts der weltweiten Ungerechtigkeit und Ausbeutung ziehen sollte. Angesichts der bedrohenden Auswirkungen der Globalisierung soll die Kirche sich an internationalen Netzwerken beteiligen, die nicht nur helfen, die weltweite Not zu lindern, sondern auch advokatorisch und prophetisch tätig sind, um ungerechte Strukturen zu ändern.

Es ist sehr erfreulich, daß mit dieser Studie nun eine ausführliche Lebensbeschreibung Espinals in deutscher Sprache vorliegt. Weit über seine Bedeutung für die bolivianische Gesellschaft hinaus kann dieser Jesuit eine Leitfigur für Christinnen und Christen sein, die eine andere Welt für möglich halten. *Stefan Silber*

Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika. Ausgewählt u. zusammengestellt v. Freddy Dutz, Bärbel Fünfsinn u. Sabine Plonz. Hamburg: Evangelisches Missionswerk 2004. 240 S. Br.

Die Theologie der Befreiung lebt. Zwölf theologischen Beiträge und ebensoviele Gedichte aus verschiedenen Ländern Lateinamerikas zeigen diese Tatsache auf eine vielfältige und packende Weise. Sie zeigen auch, daß die Theologie der Befreiung nicht nur ihrer ursprünglichen Berufung treu geblieben ist, sondern Konsequenzen für die Problematik des Geschlechterverhältnisses, für den Rassismus und für die Bedrohung der indigenen Kulturen gezeitigt hat. Ethnische, kulturelle, interreligiöse und feministische Gesichtspunkte werden zunehmend mit der klassischen wirtschaftlichen Perspektive der Theologie der Befreiung verwoben und mit biblischen, systematischen und pastoraltheologischen Instrumenten interpretiert.

Die Herausgeberinnen lassen in diesem Band katholische und evangelische Autorinnen und Autoren mit aktuellen Veröffentlichungen (aus den letzten fünf Jahren) zu Wort kommen. Fast alle Beiträge sind von der Auseinandersetzung mit der Genderthematik, der feministischen Theologie oder ökofeministischen Standpunkten gekennzeichnet. Ausgehend von je verschiedenen Kontexten und Erfahrungsbereichen zeichnen sie ein plurales und vitales Bild der gegenwärtigen Theologie der Befreiung. Ihre Erstveröffentlichung in deutscher Sprache ermöglicht einen Kontakt mit diesen aktuellen kreativen Entwicklungen.

Nach einem Vorwort von Sabine Plonz leitet Bärbel Fünfsinn in das Buch ein, indem sie den Gender-Begriff vorstellt und die einzelnen Beiträge innerhalb der Theologie der Befreiung kontextualisiert. Elsa Támez beschreibt in ihrem ersten Beitrag die doppelte Marginalisierung der Frauen in Lateinamerika und setzt sie in Beziehung zu einem prophetischen Text aus Jesaja. Die

brasilianische Exegetin Nancy Cardoso Pereira wirft einen kritischen Blick auf die Rolle der Frauen in Ex 1–2 und zeigt, daß die gesellschaftliche Rolle der Frauen, wirtschaftliche Armut und politische Unterdrückung nicht nur eng miteinander verwoben sind, sondern daß schon in der Bibel versucht wird, sie theologisch zu legitimieren. Sandra Nancy Mansilla aus Argentinien zeigt an einem Vergleich der Juditerzählung mit der Geschichte der Mütter von der Plaza del Mayo, daß biblische und aktuelle Ereignisse sich gegenseitig erhellen können, wenn sie aus der Perspektive marginalisierter Frauen gelesen werden. Enge Beziehungen zwischen sexueller Gewalt und Theologie zeigt die Kolumbianerin Carmiña Navia Velasco in ihrem Beitrag auf, der den patriarchalen Gehalt bestimmter Theologien aus der Sicht der Opfer kritisiert. Von ihr stammt auch ein Großteil der Gedichte, welche die Beiträge ergänzen.

Der inzwischen verstorbene argentinische Bibelwissenschaftler Severino Croatto analysiert verschiedene Redeweisen von Gott im Hinblick auf ihre Geschlechtlichkeit. Silvia Regina da Lima Silva, brasilianische Theologin in Costa Rica, zeigt neue theologische Perspektiven aus der Sicht afroamerikanischer Frauen, indem sie mit dem Symbol der „Wegkreuzung" zu Begegnung, interreligiösem Dialog, Ganzheitlichkeit und Solidarität aufruft.

Diego Irarrazaval reflektiert die Bedeutung von Kultur und Geschlecht für die Theologie, während der Brasilianer Adilson Schulz Geschlechtlichkeit in der Theologie aus der Perspektive von Männern behandelt. María P. Aquino zeigt enge Verbindungen zwischen feministischer Theologie und Befreiungstheologie in Lateinamerika auf. Die Bolivianerin Alcira Ágreda stellt in einem Interview mit Mary Judith Ress ihre Lebensgeschichte in den Kontext des Dialogs zwischen Theologie der Befreiung und Ökofeminismus. Eine fundamentale Kritik an der patriarchalen Epistemologie übt die Brasilianerin Ivone Gebara. Elsa Támez beschließt den Band mit einem pseudepigraphen Priscillabrief, in dem sie über die Geschichte der Frauen und der Theologie der Befreiung in Lateinamerika reflektiert.

Insgesamt wird deutlich, wie sich die Theologie der Befreiung weiterentwickelt. Neue Subjekte, neue Themenbereiche und neue Konkretisierungen der Armut lassen die Option für die Armen fortleben und greifbarer werden. Durch den Dialog mit zahlreichen Theologien aus aller Welt können vielfältige Wege der Befreiung, aber auch neue Horizonte beim Sprechen von Gott aufgezeigt werden. Dieses Buch ist ein wertvolles Dokument für das Studium der gegenwärtigen theologischen Entwicklungen in Lateinamerika. *Stefan Silber*

Naturwissenschaft

NÜSSLEIN-VOLHARD, Christiane: *Das Werden des Lebens.* Wie Gene die Entwicklung steuern. München: C. H. Beck 2004, 207 S. Gb. 19,90.

Ausgehend von den alten Fragen nach dem Woher und der Vielfalt des Lebens nimmt Christiane Nüsslein-Volhard, Nobelpreisträgerin für Medizin und Professorin für Biologie in Tübingen, den Leser mit auf eine faszinierende Reise durch die Geschichte der Biologie. Verschüttetes Schulwissen wird aufgefrischt und überdies angereichert mit den neuesten Einsichten der Entwicklungsbiologen und Genetiker.

Was wissen wir über Gene, Proteine und

die Prozesse, die die sinnvolle Entwicklung eines Organismus ermöglichen? Gerade im letzten Jahrhundert konnten viele Fragen aufgeklärt und beantwortet werden. Aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hinter jeder Antwort ein Dutzend neuer Fragen und Probleme auftaucht.

In zehn Kapiteln wird ein naturwissenschaftlicher Weg beschritten, an dessen Ende die Autorin Stellung zu aktuellen Fragen der Bioethik nimmt. Die Entdeckungen eines Carl von Linné, die Evolutionstheorie von Charles Darwin und die Vererbungsgesetze eines Gregor Mendel untergliedern das 1. Kapitel. Im Mittelpunkt des 2. Kapitels stehen Zellen und Chromosomen. Wie teilen sie sich, wie geht die Befruchtung vonstatten? Was versteht man unter Keimbahn eines Lebewesens und welchen Einfluß nimmt das Zytoplasma auf die Entwicklung? Das 3. Kapitel befaßt sich mit den Genen und Proteinen. Wie ist die DNA aufgebaut? Wie läuft die Proteinsynthese ab? Das 4. Kapitel präzisiert diese Erkenntnisse am Beispiel des Modellorganismus Drosophila. Molekulare Vormuster werden im 5. Kapitel aufgeklärt, um anschließend im 6. Kapitel die Mechanismen darzustellen, die für die Formgebung und -veränderung verantwortlich sind. Erst nachdem die Grundlagen dargestellt wurden, wendet sich die Autorin im 7. Kapitel den Wirbeltieren und im 8. Kapitel dem Menschen zu. Zentrale Punkte sind die Entwicklung der Keimzellen, Embryonalentwicklung, Geburt und die Frage nach dem Einfluß der Gene auf Krankheiten. Das 9. Kapitel ist überschrieben mit „Evolution, Baupläne und Genome". Woher kommt die Fülle und Verschiedenheit der vielen Arten?

Ihre Prämissen hat die Autorin nun ausführlich dargelegt, so daß ihre Kritik am restriktiven Embryonenschutz und an der Skepsis vieler Zeitgenossen gegenüber der Forschung, die sie in den Mittelpunkt des 10. Kapitels stellt, nicht überraschen. Schutzwürdigkeit des menschlichen Embryos und Heilung schwerer Leiden sollten vernünftig gegeneinander abgewogen werden. Aber die Autorin gibt zu: „Die biologische Wissenschaft kann die Frage nicht verbindlich klären, denn bei Schutzwürdigkeit handelt es sich ja nicht um eine Eigenschaft, die man mit biologischen Methoden nachweisen könnte, sondern um eine Norm, die auf Bewertungen beruht" (176).

Andererseits setzt die Debatte um Chancen und Risiken der modernen Forschung gewisse Kenntnisse der naturwissenschaftlichen Fakten voraus, die häufig nicht vorhanden sind. Die Autorin zeigt, was momentan möglich ist und in Zukunft möglich sein könnte und räumt auf mit abenteuerlichen Vorstellungen zu „Designbabys" und geklonten Menschen mit verbesserter Leistungsfähigkeit und übermäßiger Intelligenz.

Das Werk ist für den Laien, der sich auf biologischem Terrain bewegen möchte, verständlich geschrieben, ohne indes auf den Anspruch von Wissenschaftlichkeit zu verzichten. Den komplexen Sachverhalten hat die Autorin hilfreiche schematische Darstellungen beigefügt. Eine Zeittafel zu den wichtigsten Entdeckungen und ein wissenschaftliches Glossar runden den Band ab.

Dem Buch ist eine breite Leserschaft zu wünschen. Kritisch ist allerdings anzumerken, daß die Nobelpreisträgerin zwar den neuesten Stand der Biologie ins Feld führt, aber bei Philosophie und Theologie immer noch den Wissensstand längst vergangener Zeiten annimmt. Was für die Autorin in manchem Nebensatz als unvereinbar gilt, ist für den Theologen und Philosophen der Gegenwart kein Problem mehr. Schöpfung

und Evolution stehen sich nicht unversöhnlich gegenüber, Glaube und Vernunft sind keine Widersprüche und Theologie und Philosophie sind nicht Wissenschaften ohne Erkenntniszuwachs.

Sebastian Schoknecht

Hagencord, Rainer: *Diesseits von Eden.* Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Mit einem Vorwort v. Jane Goodall. Regensburg: Pustet 2005. 256 S. 12 Abb. Br. 26,90.

Etwas abseits von Tagesaktualitäten ist eine internationale und interdisziplinäre Diskussion im Gang, die sich intensiv den Tieren zuwendet: Philosophie, Evolutionsbiologie und Verhaltensforschung befassen sich mit der Möglichkeit von Bewußtsein oder Selbstbewußtsein bei Tieren, mit dem Erlernen von Sprachen und dem intentionalen Verhalten von Tieren. In dieses internationale Gespräch, das von Dominik Perler und Markus Wild in dem Sammelband „Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion" (Frankfurt 2005) dokumentiert wird, greift Rainer Hagencord (geb. 1961), Theologe mit dem Schwerpunkt Sozialethik und gleichzeitig Verhaltensbiologe, ein. Es geht ihm um eine neue theologische Würdigung der Tiere.

In einem ersten Zugang weist er auf frühere, zwar nicht eben häufige, aber eindrückliche Stimmen zum Thema der Tiere in der Theologie hin. Nach einem interessanten Blick auf Thomas von Aquin („Ein Irrtum über die Geschöpfe mündet in ein falsches Wissen über Gott und führt den Geist des Menschen von Gott weg", ScG II c 3) nennt er Albert Schweitzer, Karl Barth und Josef Bernhart. Letzterer ist ihm ein wichtiger Zeuge für seine These von der „Gottunmittelbarkeit der Tiere" (vgl. J. Bernhart, Die unbeweinte Kreatur, München 1987, 73ff.). Ein summarischer Überblick gilt dem „Sündenfall", wo Tiere von der Renaissance an als bloße „Sachen" aufgefaßt wurden (markante Diskutanten: Kepler und Newton, Descartes und Leibniz). Einen Neuansatz sieht der Verfasser in der beginnenden Reflexion über eine mögliche Tierseele.

Es folgen die Hauptteile des Buchs. Bibeltheologisch breit fundiert wird das Tier im Kontext der biblischen Anthropologie dargestellt. Dabei nimmt Hagencord auch deren Rezeption in der Systematik in den Blick. Beispielsweise weist er auf das Buch „Im Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall, Konsequenzen des Schöpfungsglaubens" (Einsiedeln 1996) von Joseph Ratzinger hin, in dem dieser „eine Welt, in der Mensch und Tier und Erde zusammen geschwisterlich am Frieden Gottes und an seiner Freiheit teilhaben werden" als eschatologisches Ziel der Schöpfung bezeichnet (39; Hagencord 78).

Einen besonderen Schwerpunkt bildet das Kapitel über das Tierbild in der modernen Verhaltensbiologie (89–155). Sorgfältig wird der aktuelle Diskussionsstand dokumentiert, einschließlich der Merkmale, die auf Bewußtsein und Selbstbewußtsein bei wenigstens manchen Tierarten schließen lassen. Neuland in theologischer Sicht betritt Hagencord mit einem eingehenden, zitatenreichen Referat über das Tierbild in der Theologie des Nikolaus von Kues (159–182). In seinem Resümee präsentiert er Bestimmungen des Verhältnisses von Mensch und Tier in ethischer, partnerschaftlicher und mystischer Sicht; hier kommen unter anderen Immanuel Kant, Martin Buber, Peter Singer und Jacques Derrida zu Wort, wobei der Verfasser seine Fähigkeit zu umsichtigen kritischen Urteilen unter Beweis stellt (185–219). In einem Epilog setzt er sich mit den neueren Versuchen zu einer

soziobiologischen Deutung der Religion auseinander (221–239).

Ein außergewöhnlich umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Personenregister beschließen dieses Buch, das in schöpfungstheologischer und ethischer Hinsicht sowie in seinen interdisziplinären Zugängen wichtigen Desideraten gerecht wird. Die international hoch angesehene Primaten-Forscherin Jane Goodall hebt in ihrem Vorwort die Bedeutung dieses Werks hervor.

Herbert Vorgrimler

ZU DIESEM HEFT

Am 25. Januar 2006 wurde die erste Enzyklika Papst Benedikts XVI. „Deus caritas est" veröffentlicht. Christian Beck, Professor für soziale Arbeit und soziale Administration an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, stellt die Schwerpunkte der Enzyklika vor und untersucht vor allem ihre Bedeutung bezüglich des karitativen und politischen Bereichs.

Die Mohammed-Karikaturen, die im September 2005 in einer dänischen Zeitung erschienen, lösten in der islamischen Welt dramatische und zum Teil gewalttätige Proteste aus. Lars Reuter, Mitarbeiter am „Inigo Center" in Kopenhagen, informiert über den historischen, religiösen und sozialen Hintergrund des Karikaturenstreits.

Asiatische Frauen stellen etwa ein Viertel der gesamten Weltbevölkerung. Annette Meutrath, Mitarbeiterin im Asienreferat des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e. V. in Aachen, beleuchtet die Vielfalt der asiatischen Kulturen und gibt einen Überblick über Anliegen, Themen und aktuelle Entwicklungen der feministischen Theologie in Asien.

Das Thema Judentum hat im Religionsunterricht nach 1945 einen starken Wandel erfahren. Werner Trutwin weist auf die große Bedeutung der Konzilserklärung „Nostra aetate" hin und charakterisiert die wichtigsten Etappen des Wandels sowie Schwierigkeiten und Chancen dieses Themas im heutigen Unterricht.

Erasmus von Rotterdam war eine Leitfigur des europäischen Humanismus. Wilhelm Ribhegge, Professor für Geschichte an der Universität Münster, illustriert anhand des wenig bekannten Briefwechsels des Gelehrten mit polnischen Humanisten dessen intensive Beziehungen zu diesen Kreisen.

Der eingebildete Atheist

Der französische Philosoph Michel Onfray hat vor kurzem Aufsehen erregt mit seinem Buch „Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß". Onfrays auch von wohlgesinnten Kritikern als mißlungen angesehener Versuch, den Atheismus schlüssig zu begründen, läßt an eine Komödie von Molière aus dem Jahr 1673 denken, die den Titel „Le Malade imaginaire" – „Der eingebildete Kranke" trägt. Sie handelt von einem, der sich einbildet, er sei krank, obwohl er es gar nicht ist. Man kann sich aber nicht nur Krankheiten einbilden, sondern auch Überzeugungen. So halten sich nicht wenige Zeitgenossen anscheinend für Atheisten; aber auch das bilden sie sich nur ein.

Für sie gilt, was Thomas von Aquin feststellt: „Von keiner Sache kann gewußt werden, ob sie ist, wenn man von ihr nicht auch auf irgendeine Weise weiß, was sie ist." Wenn man etwa nicht weiß, was das Wort „Einhorn" bedeutet, kann man nicht entscheiden, ob es Einhörner gibt. Versteht man darunter ein dem Hirsch oder Pferd ähnliches Fabeltier mit einem waagrechten Horn auf der Stirn, wie es alte Mythen beschreiben, so stellt ein derartiges Wesen ein bloßes Phantasiegebilde dar. Meint man jedoch mit „Einhorn" das indische Panzernashorn, das zum Unterschied etwa vom afrikanischen Spitznashorn nur ein Horn trägt und daher auch „Einhorn" genannt wird, dann gibt es ein solches Tier in der Natur.

Dementsprechend gilt nun aber auch: Man kann von Gott nicht wissen, *ob* er ist, wenn man von ihm nicht auch auf irgendeine Weise weiß, *was* er ist. Folglich läßt sich nicht sinnvoll darüber streiten, ob es Gott gibt oder nicht, ohne die Frage geklärt zu haben, was unter „Gott" zu verstehen sei. Das bringt den vermeintlichen Atheisten in eine schwierige Lage. Falls nämlich mit „Gott", den er leugnen möchte, der des christlichen Glaubens gemeint wäre, so kann von ihm nicht angegeben werden, was er ist, wie wieder Thomas von Aquin erklärt: „Wir können von Gott nicht fassen, was er ist, sondern (nur) was er nicht ist und wie anderes sich zu ihm verhält."

Bestenfalls läßt sich demnach beurteilen, was Gott *nicht* ist. Weil sich aber nur das in Frage stellen oder leugnen läßt, was wir auf irgendeine Weise in Worte fassen können, folgt daraus, daß es einen Gott, den man in Frage stellen oder leugnen kann, in der Tat nicht gibt. Insofern haben die Atheisten von ihrer beschränkten Sicht her Recht: Ihrem Gottesbild entspricht nichts in der Wirklichkeit.

Was ein angeblicher „Gottesleugner" verwirft, ist also nicht Gott, sondern es handelt sich dabei eher um Götzen, und von denen – so der Apostel Paulus – „wissen wir, daß es keine Götzen gibt in der Welt und keinen Gott außer dem einen" (1 Kor 8, 4), der in keine unserer Vorstellungen paßt. Wenn ein erklärter Atheist einmal sei-

nen Glauben erläutert – denn jeder angebliche Unglaube ist selbst ein Glaube – wird ihm in der Regel nach wenigen Sätzen ein Christ beipflichten können. Dessen Unglaubensbekenntnis könnte etwa lauten: „An einen Gott, wie den von dir abgelehnten, glaube ich auch nicht. Ich glaube nicht, daß einer da oben thront, den Lauf der Welt, die er vor Jahrmilliarden Jahren vom Stapel gelassen hat, nur interessiert betrachtet, da ein wenig zurechtrückt, dort ein Wunder tut, hier sich beleidigt fühlt, weil ein böser Mensch ihn verhöhnt, dort ein Strafgericht verhängt, und bei allem den Zeitpunkt vor Augen hat, da die ganze verdammte Sache in Rauch aufgeht. An diesem Gottesbild finde ich zu viele faule Stellen und sage: ‚Nein, der nicht!' Der nicht, der meine Freiheit einschränkt und mir undurchsichtige Vorschriften macht; der nicht, der einen Teil der Welt dem Kaiser überläßt und den Rest für sich beansprucht; der nicht, mit dem sich alles bequem erklären läßt, was der Wissenschaft ein Rätsel bleibt; der nicht, der nur in ekstatischen Momenten mich persönlich anrührt oder für besonders Auserwählte erfahrbar ist; der nicht, dessen Namen man nicht nur verwendet, um das Denken zu verbieten oder die Wahrheit zu vertuschen, sondern den man auch benutzt, um zu unterdrücken, sein eigenes ausbeuterisches Geschäft oder auch nur sein behagliches Leben abzusichern, wenn nicht gar um zu quälen und zu morden. Nicht einmal der, auf den ich meine Rachegefühle übertragen kann, weil er es denen heimzahlen wird, auf die ich eine berechtigte Wut habe, die aber zu mächtig oder zu gut geschützt leben, als daß ich ihnen selbst ihre Bosheit ausprügeln könnte. Dagegen möchte ich weg von dem Unglauben, wo ich mich in Gedankenlosigkeit, ja Dummheit flüchte, wo ich mich um Entscheidungen drücke und mich dem entziehe, was jeder andere von mir zu fordern hat: Mitleid und Empörung, Rücksicht und Gespräch und vor allem Fröhlichkeit und Hilfe."

Diese Haltung, die nicht entweder dumm oder schlecht ist, sondern immer beides zugleich, entpuppt sich als Atheismus, weil Wittgenstein Recht hat: „Alles, was wir sehen, könnte auch anders sein." In der Welt, heißt das, ist alles beliebig. Das aber läßt sich nach Dostojewskij auch in den Satz fassen: „Ohne Gott ist alles erlaubt". Wo aber alles erlaubt ist, verlieren Wörter wie „erlaubt" oder „verwerflich" ihren Sinn, letztlich ist alles gleichgültig. Das bliebe als gott-lose Haltung: „Alles ist egal und einerlei und sinnlos." Diese Haltung aber scheitert – es mag denen paradox klingen, die gewohnt sind, Georg Büchners Satz vom „Leid als Fels des Atheismus" zu zitieren – an Leid und Unrecht in der Welt, dem Fels des Gottesglaubens, an dem jeder Atheismus zerschellen muß. Denn am Leid und Unrecht in der Welt geht jedem nicht völlig innerlich Versteinerten auf, daß nicht alles einerlei ist. Also muß es mehr geben als die beliebige Welt. Wo immer sich also jemand, der sich zum Atheismus bekennt, für seine Mitmenschen, für Wahrheit, Recht und Freiheit einsetzt, ist er gottlob nur ein „eingebildeter Atheist". *Albert Keller SJ*

Karl-Josef Kuschel

Wohin steuert Benedikt XVI.?

Seit gut einem Jahr ist Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI. im Amt. Durch den Weltjugendtag im August 2005 und die Veröffentlichung seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est" im Januar 2006 zeichnen sich nun klarere Konturen des geistigen Profils dieses Pontifikats ab. Grund genug, genauer darüber nachzudenken, wohin dieser Pontifikat sich entwickeln könnte. Dabei nehme ich ein „Ereignis" zum Ausgangspunkt, von dem her sich Grundfiguren des Denkens von Joseph Ratzinger so erhellen lassen, daß sich daraus mögliche Perspektiven für die Zukunft seines Pontifikats ergeben.

I. Die Begegnung in Castel Gandolfo im September 2005

Am Samstag, dem 24. September 2005, fand – so sagt es das hinterher veröffentlichte gemeinsame Kommuniqué – „in freundschaftlicher Atmosphäre" in der päpstlichen Sommerresidenz zu Castel Gandolfo ein mehrstündiges Gespräch zwischen Papst Benedikt XVI. und Professor Hans Küng statt. Diese Nachricht hat viele damals so sehr überrascht, daß das Medienecho ungewöhnlich stark war. Die „Süddeutsche Zeitung" machte am Dienstag, dem 27. September, die erste Seite mit dieser Meldung auf. Am Abend zuvor war die deutsche Öffentlichkeit von diesem Faktum sogar über die 20 Uhr-Nachrichten der ARD-Tagesschau informiert worden.

Die medial vermittelten Reaktionen auf dieses Treffen waren kontrovers. Sie reichten von Erleichterung bis Befremden. Wer erleichtert reagierte, sah in dieser Begegnung ein längst überfälliges Zeichen faktischer Rehabilitation von Hans Küng als einem der führenden katholischen Theologen unserer Zeit. Was Papst Johannes Paul II. dem Tübinger Ökumeniker seit dem Entzug der „Missio canonica" im Dezember 1979 konstant verweigert hatte (eine persönliche Aussprache oder ein Zeichen der Anerkennung), war nun plötzlich möglich geworden. Hoffnungen auf Umsetzung der von Küng geforderten innerkirchlichen Reformen keimten auf. Sollte Joseph Ratzinger als Papst doch anders agieren denn als Präfekt der Glaubenskongregation?

Befremdet reagierten diejenigen, die bisher die Kirchen- und Weltbilder von Hans Küng und Joseph Ratzinger für unvereinbar hielten. Ist nicht Küng der schärfste Kritiker des „römischen Systems"? Hat er nicht die Repräsentanten dieses Systems, vor allem Angehörige der Kurie, Joseph Ratzinger als damaligen Vorsitzenden der „Inquisitionsbehörde" allen voran, über Jahre konstant öffentlich mit

schärfster Kritik überzogen? Wenn es also ein solches Gespräch unerwarteterweise gegeben hat, dann muß man es entsprechend bagatellisieren. Ohnehin hatten sich ja beide – so war im Kommuniqué zu lesen – im Vorfeld darauf verständigt, umstrittene „Lehrfragen" auszuklammern. Was in Castel Gandolfo passierte, ist also nichts als die übliche päpstliche Diplomatie, selbst extreme oder skurrile Persönlichkeiten aller Art (ob aus dem Bereich von Politik, Sport, Publizistik oder Kultur) zu empfangen. Nichts Besonderes also.

Bleibender Dissens

Beide Reaktionen haben die Begegnung zwischen Hans Küng und Joseph Ratzinger im Kern nicht verstanden. Weder ist dieses „Ereignis" geeignet, Hoffnungen auf eine innere Strukturreform der katholischen Kirche zu nähren, waren doch in der Tat die von Hans Küng angemeldeten Reformdesiderate oder gar dogmatische Fragen wie die nach Primat und Unfehlbarkeit des Papstes (die beiden Papst-Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils) nicht Gegenstand des Gesprächs. Sie konnten es nicht sein. Beide führten das Gespräch denn auch im Wissen um grundlegende und bleibende Differenzen, insbesondere bei der Einschätzung der Notwendigkeit innerkirchlicher Strukturreformen. Küng hatte hier von vornherein mit offenen Karten gespielt. Seinem Brief an den neuen Papst mit der Bitte um ein Gespräch hatte er seinen „Offenen Brief an die Kardinäle" beigelegt, der im April 2005 vor dem letzten Konklave sowohl im „Spiegel" als auch in „La Stampa" veröffentlicht worden war. Hier ist ein umfassendes konkretes Reformprogramm für die katholische Kirche entwickelt, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt.

Um so erstaunlicher sind die konkreten Resultate des Treffens von Castel Gandolfo. Sie eigens zu interpretieren heißt nicht die Differenzen in der Einschätzung kirchlicher Innenpolitik zu verdrängen oder opfervergessen die Machtfrage innerhalb der Kirche zu überspielen, sondern nüchtern – im wohlverstandenen Interesse der Gesamtkirche – enge Sektoren zu benennen, in denen sich trotz allem Konvergenzen im Denken von Joseph Ratzinger und Hans Küng zeigen.

Gewiß: Auch diese Konvergenzen müssen immer im Gesamtkontext der sehr verschiedenen Theologien von Küng und Ratzinger gesehen werden. Hermann Härings Arbeiten zu beiden Theologien wären hier heranzuziehen[1]. Auf dieses innere Gefüge der beiden komplexen Theologien aber ist hier nicht einzugehen. Ich konzentriere mich auf eine Hintergrundanalyse zu den beiden sehr klar umrissenen Gesprächsfeldern, die im Zentrum der Begegnung von Castel Gandolfo standen und konsensfähig zu sein schienen: „die Frage des Weltethos und der Dialog der Vernunft der Naturwissenschaften mit der Vernunft des christlichen Glaubens". Ich zitiere zunächst das Dokument zur Gänze, bevor ich es interpretiere und Hintergründiges und Zukunftsweisendes herausarbeite:

„Professor Küng stellte heraus, daß es bei dem Projekt Weltethos keineswegs um eine abstrakte intellektuelle Konstruktion gehe. Es werden vielmehr die moralischen Werte ins Licht gesetzt, in denen die großen Religionen der Welt bei allen Unterschieden konvergieren und die sich von ihrer überzeugenden Sinnhaftigkeit her auch der säkularen Vernunft als gültige Maßstäbe zeigen können. Der Papst würdigte positiv das Bemühen von Professor Küng, im Dialog der Religionen wie in der Begegnung mit der säkularen Vernunft zu einer erneuerten Anerkennung der wesentlichen moralischen Werte der Menschheit beizutragen. Er stellte heraus, daß der Einsatz für ein erneuertes Bewußtsein der das menschliche Leben tragenden Werte auch ein wesentliches Anliegen seines Pontifikates darstellt. Ebenso bekräftigte der Papst seine Zustimmung zu dem Mühen von Professor Küng, den Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft neu zu beleben und die Gottesfrage dem naturwissenschaftlichen Denken gegenüber in ihrer Vernünftigkeit und Notwendigkeit zur Geltung zu bringen. Professor Küng seinerseits drückte seine Zustimmung zu dem Mühen des Papstes um den Dialog der Religionen wie um die Begegnung mit den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen der modernen Welt aus."

II. Hintergründiges

Im Jahr 1990 veröffentlicht Hans Küng seine Programmschrift „Projekt Weltethos". Seither ist die interdisziplinäre und internationale Diskussion über das Grundanliegen dieses „Projekts" kaum noch übersehbar[2]. Vieles an Fehldeutungen hat dieses Projekt über sich ergehen lassen müssen. Deshalb ist es für die, welche die Weltethos-Programmatik verstanden und umgesetzt haben, nicht unwichtig, daß Küng in diesem, vom Papst selber verfaßten und mit ihm abgestimmten Text zunächst Fehlwahrnehmungen seines „Projekts Weltethos" korrigieren kann.

Negierte Fehlwahrnehmungen

Beim Weltethos-Projekt handelt es sich in der Tat nicht um eine „abstrakte intellektuelle Konstruktion", was ja nichts anderes heißen kann als: um den Versuch, über oder neben den Religionen – gewissermaßen in der dünnen Luft intellektueller Abstraktion – Werte zu postulieren, die dann als angeblich universal behauptet und den Religionen überstülpt werden. Diese Fehlwahrnehmung wird durch die Feststellung aus der Welt geschafft, daß durch das „Projekt Weltethos" „moralische Werte ins Licht gesetzt werden, in denen die großen Religionen der Welt bei allen Unterschieden konvergieren". Das ist in der Tat von Anfang an das Selbstverständnis des „Weltethos-Projektes". Es versteht sich gerade nicht als Versuch, die konkreten, empirisch gegebenen Religionen (mit ihren unterschiedlichen Lehren, Riten und Geboten) gewissermaßen wie alte Häute abzustreifen, um dann „humane Werte" (möglichst noch auf der Basis einer unveränderten menschlichen „Natur")

zu propagieren. Gemeint ist auch nicht, aus den verschiedenen Religionen so etwas wie einen ethischen „Cocktail" zu mixen oder einen ethischen Minimalismus herauszudestillieren, dem auch der Letzte noch würde zustimmen können.

Programmatisch heißt es schon im Vorwort zum Schlüsseldokument des „Projektes Weltethos", der Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, Chicago 1993: „Ein Weltethos will das, was den Religionen der Welt trotz aller Verschiedenheiten jetzt schon gemeinsam ist, herausarbeiten, und zwar in Bezug auf menschliches Verhalten, sittliche Werte und moralische Grundüberzeugungen." Anders gesagt: Das Weltethos-Projekt reduziert die Religionen nicht auf einen ethischen Minimalismus, wohl aber „stellt es das Minimum dessen heraus, was den Religionen der Welt schon jetzt im Ethos gemeinsam ist. Es ist gegen niemanden gerichtet, sondern lädt alle ein, Gläubige wie Nichtgläubige, sich dieses Ethos zu eigen zu machen und entsprechend zu handeln." Man beachte das Wort „schon jetzt".

Damit gesagt ist ein Doppeltes: Das gemeinsame Ethos wird nicht abstrahiert, sondern empirisch in den einzelnen Religionen nachgewiesen. „Schon jetzt" ist dieses Ethos vorfindlich. Es kann etwa durch religionsvergleichende Untersuchungen konkret in den Quellen der einzelnen Religionen nachgewiesen werden. Beispiel: die Goldene Regel. Sie findet sich in den klassischen Quellentexten großer Religionen und Ethiken von Konfuzius bis Kant.

Zum Verhältnis Vernunft – Glaube nach „Fides et Ratio"

Ein Zweites ist genauso wichtig: Die Orientierung am Ethos verbindet von vornherein Glaubende und Nichtglaubende. Nicht ein neuer Exklusivismus religiöser Menschen gegen Nichtreligiöse wird propagiert, sondern ein interreligiös bestehender Konsens aufgewiesen, der zur *Einladung* wird, dieses konkrete Ethos auch mit Menschen ohne religiöse Bindung zu teilen. Nicht Trennung, Teilhabe ist das Grundanliegen des „Projektes". Von daher ist es sachgemäß, wenn es in der zweiten Hälfte des soeben zitierten Satzes im Kommuniqué heißt: „Es werden vielmehr die moralischen Werte ins Licht gesetzt, in denen die großen Religionen der Welt bei allen Unterschieden konvergieren und die sich von ihrer überzeugenden Sinnhaftigkeit auch der säkularen Vernunft als gültige Maßstäbe zeigen können."

Auffällig an dieser Formulierung ist der Sprachgebrauch „säkulare Vernunft". Man beachte diese eigentümliche Wortwahl, die ohne alles Abqualifizieren der nicht religiös orientierten Vernunft viel zuzutrauen scheint. Ein Dreifaches wird anerkannt: Auch dem nichtreligiösen Denken wird eine „Vernünftigkeit" zugestanden. Auch dem nichtreligiösen Denken können sich religiös-moralische Werte in ihrer „überzeugenden Sinnhaftigkeit" zeigen. Auch für das nichtreligiöse Denken gibt es gültige Maßstäbe, die mit religiös-moralischen Werten übereinstimmen können – können, nicht müssen.

Bemerkenswert auch die durchlaufende Parallelisierung von „Vernunft des christlichen Glaubens" und „säkularer Vernunft", verhindert doch diese Parallelisierung zunächst einmal spalterische Wertungen im Verhältnis Vernunft und Glauben. Beide, der christliche Glaube ebenso wie das säkulare Denken, haben ihre eigene Vernünftigkeit. Beide stehen zunächst grundsätzlich gleichrangig nebeneinander. Überwunden ist damit eine für die Geschichte der Neuzeit ebenso charakteristische wie fatale gegenseitige Abqualifizierung von Vernunft und Glauben. Richtig verstanden aber muß der christliche Glaube säkulares Denken nicht als „gottlos" abqualifizieren, die „säkulare Vernunft" den christlichen Glauben nicht als irrational.

Hintergrund dieser begrifflichen Parallelisierung „Vernunft des christlichen Glaubens" – „säkulare Vernunft" ist eines der bemerkenswertesten Dokumente aus der Ära Johannes Pauls II., das sich wesentlich der denkerischen Gestaltung Joseph Ratzingers verdankt: die Enzyklika „Fides et Ratio" vom September 1998. Hier ist Grundsätzliches über das „Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft" gesagt, aber auch über das „Interesse der Kirche für die Philosophie" und die „Wechselwirkung zwischen Theologie und Philosophie".

Gewiß: Eine Detailanalyse dieser Enzyklika würde durchaus auch fragwürdige Aspekte zutage fördern. So sind Aussagen über die Rolle des „Lehramts der Kirche" (Nr. 49–56) im Streit zwischen Theologie und Philosophie durchaus nicht unproblematisch, lassen sie doch eine Selbstkritik des „Lehramts" vermissen. Aber das Grundanliegen dieses Lehrschreibens verdient Anerkennung. Es läuft darauf hinaus, „daß Glaube und Philosophie die tiefe Einheit wiedererlangen sollen, die sie dazu befähigt, unter gegenseitiger Achtung der Autonomie des anderen ihrem eigenen Wesen treu zu sein" (Nr. 48).

Ein solches Denken steht im Hintergrund, wenn im Kommuniqué von „Vernunft des christlichen Glaubens" und von „säkularer Vernunft" die Rede ist. Und ein solches Denken ist realistisch und zukunftsweisend zugleich. In der Welt des dritten Jahrtausends leben nun einmal religiöse und nichtreligiöse Menschen nebeneinander und können dies nur in Frieden tun, wenn sie eine Ordnung der Werte und Ideale miteinander teilen. Nur ein wechselseitig kritisches Modell der Zuordnung von Glaube und Vernunft dient dem recht verstandenen Wohl der Menschen. Deshalb würdigen die nächsten Sätze im Kommuniqué nicht nur das Bemühen von Hans Küng, „im Dialog der Religionen wie in der Begegnung mit der säkularen Vernunft zu einer erneuten Anerkennung der wesentlichen moralischen Werte der Menschheit beizutragen". Sie signalisieren auch, daß sich der Papst selber dieses „Bemühen" zu eigen gemacht hat. Der „Einsatz für ein erneuertes Bewußtsein der das menschliche Leben tragenden Werte", liest man, sei auch ein „wesentliches Anliegen seines Pontifikats".

Ratzingers Münchener Rede 2004

Dies ist für Kenner des Denkwegs von Joseph Ratzinger keineswegs überraschend. Man lese nur sein 2005 erschienenes Buch „Werte im Zeichen des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen", und man wird die im Kommuniqué knapp angedeuteten Denkfiguren Kapitel für Kapitel vor- und ausformuliert finden. Ob es um „vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates" geht oder um „moralische Prinzipien in demokratischen Gesellschaften" oder um „geistige Grundlagen" der Identität Europas: Überall ist das Bemühen erkennbar, angesichts der faktischen Pluralität von Religionen und Ideologien in der einen Weltgesellschaft die „Bedeutung religiöser und sittlicher Werte" zu begründen. Bis in Formulierungen hinein ließen sich Übereinstimmungen zeigen mit Veröffentlichungen von Hans Küng wie „Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft" (1997) oder „Globale Unternehmen – globales Ethos. Der globale Markt erfordert neue Standards und eine globale Rahmenordnung" (2001) oder schließlich in „Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen" (2003).

Hier liegt der tiefere Sachgrund, warum die Begegnung zwischen diesen beiden, der katholischen Tradition verpflichteten Denkern nicht bloß kirchenpolitisch „überfällig" war, sondern diese Sach-Ergebnisse zeitigen konnte. Sie sind Ausdruck einer sich seit längerem anbahnenden Konvergenz im Denken von Ratzinger und Küng – und zwar im Blick auf die Notwendigkeit interkultureller und interreligiöser Verständigung über ethische Grundlagen in der einen Weltgesellschaft.

Dies kommt vor allem in der programmatischen Rede zum Ausdruck, die Joseph Ratzinger noch als Kardinal in Gegenwart von Jürgen Habermas am 19. Januar 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern (München) gehalten hat. Beide dort gehaltenen Referate sind greifbar in dem Band: „Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion" (Freiburg 2005). Schauen wir uns den Grundduktus von Ratzingers Ausführungen genau an.

Ausgangspunkt aller Überlegungen ist eine Diagnose der gegenwärtigen geschichtlichen Entwicklung. Vor allem zwei Faktoren – die Ausbildung einer Weltgesellschaft, in der zunehmend alle voneinander abhängen, sowie die geschichtlich beispiellosen Möglichkeiten des Menschen im Bereich des Machens und Zerstörens – erfordern Antwort auf die Frage, „wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können, die ihr Miteinander auf den rechten Weg führen und eine gemeinsame rechtlich verantwortete Gestalt der Bändigung und Ordnung der Macht aufbauen können". Auffälligerweise verweist Ratzinger bereits im zweiten Abschnitt seiner Münchener Rede auf Küngs „Projekt Weltethos": „Daß das von Hans Küng vorgetragene Projekt ‚Weltethos' einen solchen Zuspruch findet, zeigt auf jeden Fall an, daß die Frage aufgerichtet ist." Zwar formuliert Ratzinger hier noch (im Anschluß an Robert Spaemann) seine Vorbehalte, aber im Problembewußtsein signalisiert er eine mit Küng gemeinsame Ausgangsbasis: Im welt-

geschichtlichen Prozeß der Begegnung und Durchdringung der Kulturen seien „ethische Gewißheiten" weithin zerbrochen. Was „das Gute" sei, stehe ohne Antwort da, zumal die „Wissenschaft" ein solches erneuertes ethisches Bewußtsein heute nicht mehr liefern könne.

Was aber könne dann ein „universal verbindliches Ethos" garantieren?, fragt Ratzinger weiter. Demokratie? Warum nicht. Hat nicht im Verlauf der Geschichte moderner Verfassungsstaaten das Recht die Macht gebändigt? Und sind nicht die modernen Menschenrechtserklärungen sichtbarer Ausdruck der Tatsache, daß es doch so etwas wie eine universale Rechtsordnung gibt? Aber – so Ratzingers Einwand – auch das Recht bedarf der ethischen Grundlagen. Der Verweis auf das „demokratische Mehrheitsprinzip" allein reicht nicht hin. Warum nicht? Auch „Mehrheiten können blind und ungerecht sein!" Hinzu kommt: Zwar gibt es Menschenrechtserklärungen vielfacher Art, aber interkulturell werden Menschenrechte heute durchaus unterschiedlich verstanden:

„Der Islam hat einen eigenen, vom westlichen abweichenden Katalog der Menschenrechte definiert. China ist zwar heute von einer im Westen entstandenen Kulturform, dem Marxismus, bestimmt, stellt aber ... doch die Frage, ob es sich bei den Menschenrechten nicht um eine typisch westliche Erfindung handele, die hinterfragt werden müsse."

Woraus folgt: Auch ein schlichter Appell an „die Menschenrechte" liefert keine verläßliche ethische Basis. Hinzu kommen „neue Formen der Macht und neue Fragen ihrer Bewältigung". Die Menschheit ist heute weniger durch die Atombombe von Supermächten als durch die „kleinen" Bomben von Terroristen bedroht – durch einen Terrorismus überdies, der durch einen „religiösen Fanatismus gespeist wird". Die Religion zeigt hier ihre pathologisch-pathogene Seite, so daß Ratzinger sich die Frage stellt: „Muß da nicht Religion unter das Kuratel der Vernunft gestellt und sorgsam eingegrenzt werden?" Ist also die Vernunft die für alle verbindliche Basis? Nein, denn die heutigen Möglichkeiten biowissenschaftlicher Produktions- und Reproduktionsmethoden lassen auch „Zweifel an der Verläßlichkeit der Vernunft" aufsteigen: „Die Versuchung, nun erst den rechten Menschen zu konstruieren, die Versuchung, mit Menschen zu experimentieren, die Versuchung, Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen, ist kein Hirngespinst fortschrittsfeindlicher Moralisten." Die Frage verschärft sich also: Wenn sowohl die Religion wie die säkulare Vernunft unmoralisch-irrational werden können, woher dann eine „wirksame ethische Evidenz" gewinnen in der einen „Weltgesellschaft", in der wir leben, „mit ihren Mechanismen der Macht und mit ihren ungebändigten Kräften"?

Jahrhundertelang war es gerade in der katholischen Tradition üblich, eine sichere Basis für Gut und Böse im „Naturrecht" anzunehmen. Und ist das nicht in der Tat nach wie vor die Lösung? Können sich nicht alle, religiöse wie nichtreligiöse Menschen, darauf verständigen? Aber auch dieses „Instrument", so Ratzinger, sei „leider stumpf geworden", so daß er persönlich von einem Verweis auf das „Natur-

recht" Abstand nehmen wolle. Die Idee des Naturrechts setze nämlich „einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander" griffen, die Natur selber also „vernünftig" sei. Diese Sicht von Natur aber sei mit dem Sieg der Evolutionstheorie „zu Bruch gegangen". Die Natur als solche sei nicht vernünftig, auch wenn es in ihr vernünftiges Verhalten gäbe.

Und doch will Ratzinger an einem „letzten Element des Naturrechts" festhalten und kommt deshalb auf die Menschenrechte noch einmal zurück. Denn Menschenrechte seien nun einmal nicht verständlich ohne die Voraussetzung, daß der Mensch als Mensch, einfach durch seine Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, Subjekt von Rechten sei, daß sein Selbst also Werte und Normen in sich trage, die zu finden, aber nicht zu erfinden sind. Daraus folgt ein Doppeltes: „Vielleicht müßte heute die Lehre von den Menschenrechten um eine Lehre von den Menschenpflichten und von den Grenzen des Menschen ergänzt werden." Das ist das eine. Und das andere: Eine solche Ergänzung müßte heute „interkulturell" ausgelegt und angelegt werden: „Für Christen hätte es mit der Schöpfung und dem Schöpfer zu tun, in der indischen Welt entspräche dem der Begriff des ‚Dharma', der inneren Gesetzlichkeit des Seins, in der chinesischen Überlieferung die Idee der Ordnung und des Himmels."

Damit hat Ratzinger den entscheidenden Punkt seiner Argumentation erreicht. Wenn es gilt, nach einer gemeinsamen ethischen Basis für die eine Weltgesellschaft zu suchen, dann kann dies, wenn überhaupt, nur interkulturell und interreligiös gelingen. Ethische Traditionen aus den Kulturräumen etwa des Islam, des Hinduismus, aber auch Afrikas müssen neben die europäische Tradition gestellt werden. Gewiß: Der interkulturelle und interreligiöse Vergleich hat durchaus Folgen – für die „säkulare Vernunft" und die „Vernunft des christlichen Glaubens". Ratzinger sieht das klar. Wer die religiös-ethischen Traditionen der ganzen Menschheit einbringen will, muß mit einer Infragestellung der westlichen Rationalität, aber auch mit einer Infragestellung des „universalen Anspruchs der christlichen Offenbarung" rechnen. Beide in Europa entstandenen Formen der Weltdeutung können heute keinen Universalitätsanspruch mehr erheben. Universalitätsansprüche kann man nur erheben, wenn man universal denkt. Ethisch gesprochen: wenn man Elemente eines universalen, eines Menschheitsethos' nachweisen kann.

Konvergenzen Ratzinger – Küng

Die Rekonstruktion von Joseph Ratzingers Münchener Rede zeigt auffällige Parallelen, ja Konvergenzen mit dem Denken von Hans Küng seit seinem programmatischen Buch „Projekt Weltethos". Diese Konvergenzen lassen sich in drei Punkten präzisieren.

1. Die im Zug der ökonomischen Globalisierung heraufkommende Eine-Welt-Gesellschaft beschleunigt Vereinheitlichungsprozesse nicht nur im Bereich von

Weltorganisationen, Weltrecht und Weltinnenpolitik, sondern auch Suchprozesse nach gemeinsamen ethischen Standards. Die eine Welt erfordert das eine Ethos. Das eine Ethos aber bekommt man nur durch interkulturelle und interreligiöse Grundlagenforschung. Diese Forderung nach Interkulturalität mit dem Ziel einer Universalisierung ethischer Standards ist eine Herausforderung gerade für die westliche Kultur, die mit der „säkularen Vernunft" und der „Vernunft des christlichen Glaubens" zwei geschichtlich höchst dominante Welt-Deutungsmodelle hervorgebracht hat.

2. Was Joseph Ratzinger in seiner Münchener Rede formuliert, findet seine Parallele in der Paradigmen-Analyse von Hans Küng, der schon in seinem Buch „Das Christentum. Wesen und Geschichte" (1994) eine differenzierte Kritik eurozentrischer Moderne vorgetragen hatte. Ratzinger beendet seine Rede mit dem programmatischen Satz, der seine Parallelen auch in den Schriften von Küng hat:

„Es ist für die beiden großen Komponenten der westlichen Kultur wichtig, sich auf ein *Hören,* eine wahre Korrelationalität auch mit diesen Kulturen einzulassen. Es ist wichtig, sie in den Versuch einer polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so daß ein universaler Prozeß der Reinigung wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so daß wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält."

Dieser Satz enthält zwei wichtige Präzisierungen: Die „säkulare Vernunft" und die „Vernunft des christlichen Glaubens" können heute nur noch in einer „polyphonen Korrelation" mit außereuropäischen Philosophien und Religionen an Plausibilität und Überzeugungskraft gewinnen. Stellen sie sich dieser Korrelation, kann so etwas wie ein „universaler Prozeß der Reinigung" von Vernunft und Glaube entstehen, in dessen Verlauf „die von allen Menschen irgendwie gekannten und geahnten wesentlichen Werte und Normen" neue Überzeugung gewinnen können. Alles dient dem Ziel, daß in der einen Menschheit wieder zu wirksamer Kraft kommt, „was die Welt zusammenhält". Wir halten noch einmal die von Ratzinger herausgearbeiteten Gesichtspunkte stichwortartig fest: polyphone Korrelation, gegenseitige Reinigung von Glaube und Vernunft, Bewußtwerden vorgekannter oder vorgeahnter „wesentlicher Werte und Normen" bei allen Menschen. Ziel ist eine Werte- und Normenordnung, die „die Welt zusammenhält".

3. Konvergenz auch in der Forderung von Ratzinger, die „Lehre von den Menschenrechten um eine Lehre von den Menschenpflichten und von den Grenzen des Menschen" zu ergänzen. Vorstöße dieser Art hat Hans Küng im Zusammenhang eines Engagements für das „Inter Action Council" unter der damaligen Leitung des früheren deutschen Bundeskanzlers Helmut Schmidt gemacht. Er ist der Verfasser einer „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten", die das „Inter Action Council" 1998 verabschiedete. In diesem Kontext hat Küng den unlösbaren Zusammenhang von Menschenrechten und Menschenpflichten theoretisch begründet und

gegenüber Kritikern verteidigt, nachzulesen in dem von ihm herausgegebenen Band „Dokumentation zum Weltethos" (2002).

III. Zukunftsweisendes

Wie könnten diese Ansätze einer Suche nach universalen ethischen Standards, diese Forderung nach polyphoner Korrelation sowie einer Universalisierbarkeit „wesentlicher Werte und Normen", die Joseph Ratzinger theoretisch bereits durchdacht hat, in der Praxis seines Pontifikats umgesetzt werden? Zwei Ereignisse lassen das geistige Profil seines Pontifikats bereits etwas besser erkennen: der Weltjugendtag in Köln im August 2005 sowie die im Januar 2006 veröffentlichte Enzyklika „Deus caritas est".

Der Weltjugendtag in Köln 2005

Bekanntlich ist der Weltjugendtag nicht die Erfindung Ratzingers. Er war das große Anliegen von Johannes Paul II., und die Feier in Köln war zunächst vor allem die Erfüllung des Vermächtnisses dieses verstorbenen Papstes. Aber Benedikt XVI. hat diese Gelegenheit auch für sich glänzend genutzt. Sein erster Auftritt vor der Weltöffentlichkeit war ein Erfolg. Das Ereignis als solches fand weltweit positive Resonanz:

1. Die katholische Kirche machte sich öffentlich sichtbar als eine auch viele Jugendliche nach wie vor spirituell ergreifende und sozial engagierende religiöse Gemeinschaft.
2. Die katholische Kirche machte sich sichtbar als Weltkirche. Dies ist in einer Zeit geschichtlich beispielloser Globalisierung der Märkte, Kommunikationsmittel und touristischer Infrastrukturen wichtiger denn je. Die rein ökonomische Globalisierung erhält so ein kirchliches, religiöses Gegengewicht. Religion kann, positiv verstanden, als eine nationen-, kulturen- und völkerumgreifende einheitstiftende geistige Energie verstanden werden und wirken.
3. Die katholische Kirche hat im globalen Wettbewerb der Religionen und Ideologien die Identität des Christlichen auch in einem alten Kontinent wie Europa sichtbar gemacht. Die Kirche zeigt Profil in einer Weltsituation, die durch eine Doppelbewegung gekennzeichnet ist: Niedergang der das 20. Jahrhundert prägenden Großideologien Faschismus und Sozialismus – Wiedererwachen der Bindekräfte großer Weltreligionen in vielen Regionen der Erde. Stichworte: Revitalisierung des Islam als Faktor der Weltpolitik; Wiedererstarken des Konfuzianismus in einem China, das auf dem Weg zur ökonomischen Weltmacht ist. In einem solchen globalen Kontext des postideologischen Vakuums einerseits und der Neukonfrontation mit religiösen Großalternativen anderseits ist die Demonstration geistiger

Energien des Christlichen für Christen in aller Welt ein wichtiger identitätsstiftender Faktor, zumal christliche Identität von Benedikt XVI. nicht in Kategorien missionarischer Konfrontation, sondern in denen der Dialogizität präsentiert wurde. Identität schließt Dialogizität nicht aus, sondern ein.

Aufruf zum Dialog mit Juden und Muslimen

Dies wurde gerade auch deutlich in den Ansprachen, die für die interreligiöse Verständigung Schlüsselbedeutung hatten: Die Rede Benedikts XVI. am 19. August in der Synagoge zu Köln sowie die Rede am 20. August bei der Begegnung mit „Vertretern muslimischer Gemeinden". Seinen jüdischen Zuhörerinnen und Zuhörern gegenüber rief Benedikt XVI. in Erinnerung, daß das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung „Nostra Aetate" „neue Perspektiven in den jüdisch-christlichen Beziehungen eröffnet" habe, die „durch Dialog und Partnerschaft" gekennzeichnet seien. Die katholische Kirche trete ein für „Toleranz, Respekt, Freundschaft und Frieden unter allen Völkern, Kulturen und Religionen". Vieles sei „zur Verbesserung und Vertiefung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen" getan worden. Er wolle ausdrücklich „ermutigen zu einem aufrichtigen und vertrauensvollen Dialog zwischen Juden und Christen". Ähnlich äußerte der Papst sich auch gegenüber Vertretern muslimischer Gemeinden: „Der interreligiöse und interkulturelle Dialog zwischen Christen und Muslimen darf nicht auf eine Saisonentscheidung reduziert werden. Tatsächlich ist er eine vitale Notwendigkeit, von der zum großen Teile unsere Zukunft abhängt."

Die erste Enzyklika

Im Januar 2006 veröffentlichte Benedikt XVI. seine mit Spannung erwartete erste Enzyklika. Sie trägt den Titel „Deus caritas est". Zwar nimmt sie nicht direkt auf den interreligiösen und interkulturellen Dialog Bezug, will vielmehr eine elementare Selbstbesinnung und Selbstverpflichtung der katholischen Kirche auf das Ethos der Liebe sein. Aber dieses Ethos der Liebe ist keineswegs nur ein Binnenethos für Christen, sondern umfaßt universal alle Menschen: „In diesem Sinne", liest man in Abschnitt 31, „reicht die Kraft des Christentums weit über die Grenzen des christlichen Glaubens hinaus".

Für eine Auseinandersetzung mit dieser Enzyklika ist hier nicht der Ort. Aber soviel sei gesagt: Wer sie beim Wort nimmt, wird nicht darum herumkommen, Konsequenzen auch für den praktischen Umgang verschiedener Gruppen innerhalb der Kirche anzumahnen. Hans Küng hat dies auf seine Weise getan und damit signalisiert, daß er bei allen Konvergenzen in für die Weltgesellschaft wichtigen

Denk- und Gesprächsfeldern seine innerkirchlichen Reformdesiderate und damit sein Einstehen für die Opfer lieblosen, autoritären Verhaltens innerhalb der Kirche aufrechterhält. In seiner Stellungnahme zur Antrittsenzyklika signalisiert er, daß er an Benedikt XVI. nach wie vor Erwartungen hat im Blick auf „Konsequenzen für die kirchlichen Strukturen und juristischen Regelungen". Er wünscht sich von diesem Papst „eine zweite Enzyklika: nicht über die Liebe Gottes und Jesu Christi und über das caritative Handeln der Kirche und ihrer Organisationen, sondern über Strukturen der Gerechtigkeit in der institutionellen Kirche selber und den liebevollen Umgang mit allen verschiedenen Gruppen": „mit den Männern und Frauen, die Verhütungsmittel gebrauchten; mit den Geschiedenen und Wiederverheirateten; mit den wegen des Zölibats ausgeschiedenen Priestern; mit den kritischen Stimmen in der Kirche; mit den protestantischen und anglikanischen Amtsträgern, denen man die Gültigkeit ihrer Abendmahlsfeiern abspricht."

Wichtig für die Gesamtkirche aber sind auch die Ergebnisse des Treffens von Castel Gandolfo. Sie betreffen eine Sachproblematik, auf die sich beide auf unterschiedliche Weise in ihren jeweiligen Lebens- und Denkwegen zubewegt haben. Diese Sache heißt: Suche nach universalen ethischen Standards in der einen Weltgesellschaft; dialogisch-wechselseitige Korrektur und Komplementarität von „säkularer Vernunft" und „Vernunft des Glaubens", um Pathologien der Vernunft und des Glaubens zu verhindern oder zu lindern; Bemühen um besseres gegenseitiges Verstehen zwischen Menschen verschiedener Religionen und verschiedener weltanschaulicher Bindungen in einer polyphonen Korrelation von Glauben und Vernunft; Fundament ist der gemeinsame christliche Glaube, der sich konkretisiert in einem Ethos der Liebe. Diese Liebe Gottes zu allen Menschen ist die tiefste Legitimation und Motivation für ein Bemühen um besseres Verstehen und gegenseitige Solidarität.

Joseph Ratzinger hat als Papst jetzt einzigartige Möglichkeiten, weltreligiöse und weltpolitische Zeichen zu setzen. Sie werden vermutlich andere sein als die Zeichen seines Vorgängers; aber sie werden, nimmt man seine theoretischen Schriften ernst, orientiert sein müssen an der Frage, die er selber als „Frage von hoher Dringlichkeit" bezeichnet hat: „Wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können, die ihr Miteinander auf den rechten Weg führen und eine gemeinsam rechtlich verantwortete Gestalt der Bändigung und der Ordnung der Macht aufbauen können." Das Jahr 2006 wird deutlicher als zuvor Aufschluß darüber geben, wohin dieser Pontifikat steuert.

ANMERKUNGEN

[1] H. Häring, Hans Küng. Grenzen durchbrechen (Mainz 1998); ders., Theologie u. Ideologie bei Joseph Ratzinger (Düsseldorf 2001). H. Häring u. K.-J. Kuschel, Hans Küng. Neue Horizonte des Denkens u. Glaubens (München 1993); W. Jens u. K.-J. Kuschel, Dialog mit Hans Küng (München 1996).

[2] Erste Überblicke in: Wissenschaft u. Weltethos, hg. v. H. Küng u. K.-J. Kuschel (München 1998) 493–511 (Bibliographie zur Weltethos-Debatte); Dokumente zum Weltethos, hg. v. H. Küng (München 2002).

Vittorio Hösle

Wissenschaftsentwicklung in den USA

Aus dem Archiv des Institute for Advanced Study in Princeton

Niedergangsgeschichten sind oft lehrreich, aber sie wirken auch leicht lähmend. Dagegen können Aufstiegsgeschichten, wenn sie ohne Neidgefühle beobachtet werden, ein mächtiger Ansporn sein, aus verfahrenen Situationen herauszukommen. Über den Verfall der deutschen Universitäten ist in der letzten Zeit oft gesprochen worden. Selbst jemand, der wie der Verfasser dieses Beitrags seit fast 20 Jahren regelmäßig auf die Probleme des deutschen Wissenschaftssystems hingewiesen hat, war verblüfft, als er im letztjährigen Ranking des „Times Higher Education Supplement" unter den 25 besten *europäischen* Universitäten nur zwei deutsche fand – genauso viele wie belgische. (Desolater war noch die Situation der südeuropäischen Länder einschließlich Italiens, der Ursprungslandes der abendländischen Universität.)

Spitzenstellung amerikanischer Universitäten

Daß die 50 weltbesten Universitäten zum größten Teil angelsächsische (US-amerikanische, britische, australische), aber zunehmend auch asiatische Universitäten sind, war hingegen keine Überraschung. Und doch ist die Spitzenstellung, die die amerikanischen Universitäten seit einigen Jahrzehnten unangefochten in der Welt einnehmen, aus zwei Gründen jener Verwunderung wert, die nach Platon und Aristoteles der Anfang alles Philosophierens ist. Der eine Grund für das Staunen ist der auch heute noch verbreitete Antiintellektualismus des Durchschnittsamerikaners. Etwas dem deutschen Bildungsbürgertum Vergleichbares hat es in den USA kaum gegeben, und gibt es auch heute noch kaum. Das hat einerseits mit dem Fehlen einer dem ganzen Staat gemeinsamen kulturellen Identität zu tun, andererseits mit dem Beharren antiintellektueller Formen von Religion. Eine Folge dieser Einstellung ist etwa, daß beim Tod des wohl größten amerikanischen Schriftstellers des 19. Jahrhunderts, Herman Melvilles (1819–1891), in den USA ein einziger Nachruf erschien. Und doch behindert das heute nicht die Qualität der Universitäten – sicher auch deswegen nicht, weil die bekanntesten von ihnen privater Natur sind und also keines gesamtgesellschaftlichen Konsenses bedürfen.

Der zweite Grund zu staunen ist die enorme Schnelligkeit des Aufstiegs der USA zur wissenschaftlichen Hegemonialmacht. Denn auch wenn Harvard im 17., Prin-

ceton im 18. Jahrhundert gegründet wurden, waren diese Universitäten bis zum späten 19. Jahrhundert keine Stätten der Forschung. Das Land, dessen Wissenschaftler in den letzten Jahrzehnten zwei Drittel aller Nobelpreise erhalten haben, hat im 19. Jahrhundert zwar viele hervorragende Erfinder, aber nur wenige theoretische Naturwissenschaftler von Weltgeltung gehabt – besonders kommen einem in den Sinn Joseph Henry (1797–1878) und Josiah Willard Gibbs (1839–1903), der unter anderem in Europa studiert hatte und dessen Leistungen in seinem Heimatland kaum gewürdigt wurden. Die erste Forschungsuniversität wurde in den USA erst 1876 geschaffen: die Johns Hopkins University in Baltimore. Deren erster Präsident Daniel Coit Gilman (1831–1908) verdankt den enormen Erfolg seiner Institution unter anderem zwei Faktoren: einerseits dem gründlichen Studium europäischer Vorbilder (er selbst hatte 1854/55 in Berlin studiert und bereiste Europa nach seiner Wahl zum Präsidenten, um möglichst viel von dessen Wissenschaftsinstitutionen zu lernen), andererseits der Anstellung einiger ausgezeichneter europäischer Wissenschaftler wie des britischen Mathematikers James Joseph Sylvester (1814–1897). Von den ersten sechs Full Professors an Johns Hopkins waren drei Briten; zwei der amerikanischen hatten in Berlin promoviert.

Es sind diese zwei Faktoren, die neben einer beeindruckenden Fähigkeit zur Kritik an den Institutionen des eigenen Landes und dem intelligenten Einsatz privater finanzieller Mittel auch den Aufstieg des Institute for Advanced Study zu einem der großartigsten Forschungsinstitute der Welt erklären. Zumal die School of Mathematics genießt ein einzigartiges Prestige, was sich an der Zahl der Fields Medals als einer der wichtigsten internationalen Auszeichnungen im Bereich der Mathematik ablesen läßt. Von den neun derzeitigen Professoren sind vier Fields Medalists (ein fünfter Fields Medalist ist der einzige Emeritus der School of Mathematics, ein sechster forscht in der School of Natural Sciences), und mehr als zwei Drittel aller Fields Medalists haben zumindest ein Jahr als Member an dem Institute verbracht. Antworten auf die Frage, was zum Erfolg einer solchen Institution beigetragen hat, scheinen mir von Bedeutung für Länder, die sich mit der Stagnation und dem Verfall ihrer Wissenschaftsinstitutionen nicht abfinden wollen.

In einem Jahr als Member an der School of Historical Studies des Institutes hatte ich Gelegenheit, einiges über die Geschichte des Institutes zu lernen; dabei konnte ich zwar nicht selbst in dessen Archiv arbeiten, aber durch die Freundlichkeit der Bibliothekarinnen Erica Moser, Kirstie Venanzi und besonders Marcia Tucker Zugang zu Akten erhalten, die für meine Fragestellung relevant sind und aus denen ich im folgenden zitieren werde. Dieser Beitrag beabsichtigt nicht im mindesten, eine Geschichte auch nur der wichtigsten Ereignisse des Institutes zu bieten. Dazu sei auf Ed Regis' für ein größeres Publikum geschriebenes Buch „Who Got Einstein's Office? Eccentricity and Genius at the Institute for Advanced Study" verwiesen (Reading, Mass. 1987), dem ich in meinem ersten Abschnitt manche Informationen entnehme. (Beatrice Sterns zweibändige „History of the Institute for Advanced

Study 1930–1950" von 1964 dagegen wurde nie als Buch veröffentlicht und ist nur sehr schwer zugänglich.) Worum es mir geht, ist vielmehr, für ein deutsches Publikum einige der Erfolgsgeheimnisse des Institutes darzulegen, teilweise unter Rückgriff auf unpubliziertes Archivmaterial.

Die Entstehungsgeschichte des Institutes

In seiner bemerkenswerten Autobiographie „I remember" (New York 1940, 356f.) schreibt Abraham Flexner, der Gründer und erste Direktor des Institutes: als er im Herbst 1929 erstmals von Mittelsmännern der späteren Mäzene des Institutes gefragt worden sei, wie ein beträchtliches Vermögen sinnvoll angelegt werden könne, habe er sie auf die Rolle verwiesen, die Deutschland fast 100 Jahre lang gespielt habe. Schon 1921 habe er in einem Memorandum für das General Education Board betont, die deutschen Universitäten, Akademien und Institute seien aufgrund der Niederlage im Krieg sehr geschwächt, ja ihr weiterer Niedergang sei wahrscheinlich. Gelänge es, Kontakte zwischen jungen Amerikanern und den Meistern aus den goldenen Tagen der deutschen Universitäten zu institutionalisieren, werde der Aufstieg der amerikanischen Universitäten bedeutend gefördert werden. Flexner konnte damals noch nicht wissen, daß ein Mann namens Hitler ihm entscheidend dazu helfen würde, seinen Plan viel schneller zu verwirklichen, als er erwartet hatte; und gerade deswegen ist die Intelligenz und Kühnheit seines Planes so faszinierend.

Wer war Abraham Flexner? Seine Karriere ist nicht untypisch für die USA, während sie in einem Land wie Deutschland damals völlig unmöglich gewesen wäre und es auch heute noch wäre. 1866 in Louisville, Kentucky, als Sohn jüdischer Einwanderer geboren, besuchte Flexner von 1884 bis 1886, also nur zwei Jahre lang, Johns Hopkins und kehrte dann nach Kentucky zurück, wo er zunächst an einer öffentlichen High School unterrichtete und dann 1890 eine eigene Privatschule gründete. 1905, also im Alter von fast 40 Jahren – in dem heute keine deutsche öffentliche Universität einen Assistenten mehr anstellen darf –, beschloß Flexner, seine Studien wieder aufzunehmen und ging zur Graduate School nach Harvard. Flexner studierte unter anderem bei dem bedeutenden amerikanischen Neohegelianer Josiah Royce (1855–1916), von dem ihn ein Satz sehr beeindruckte: „Ich habe keine Schwierigkeiten mit Hegels Absolutem; das ist einfach. Nur den Diskussionen in Fakultätssitzungen kann ich nicht folgen." In seiner Autobiographie schreibt Flexner, vielleicht sei diese Bemerkung, die er nie vergessen habe, der Grund, warum es am Institute for Advanced Study keine eigentlichen Fakultätssitzungen gebe (vgl. 102).

1906 reiste Flexner nach Europa: Er besuchte auch Großbritannien und Italien (wo er den Philosophen Franz Brentano traf, der die italienische Regierung in schulpädagogischen Fragen beriet), verbrachte aber die meiste Zeit in Deutschland, das Flexner 1938 rückblickend als „das Mekka" der meisten amerikanischen Wis-

senschaftler in dem halben Jahrhundert vor 1914 bezeichnete. In Berlin hörte er den Psychologen Carl Stumpf (1848–1936) und den Soziologen Georg Simmel (1858–1918). Trotz seiner aufrichtigen Bewunderung für die damals herausragenden Leistungen der deutschen Wissenschaft (deren Professoren weltweit am besten bezahlt wurden) erkannte Flexner schnell die Schwächen des Landes – etwa die Großmannssucht der politischen Klasse. Innerhalb des Universitätssystems schien ihm die übertriebene Macht der Ordinarien ungesund: „Die Extraordinarii und die Privatdozenten führten oft ein unglückliches Leben" (109). Ebenso mißbilligte er die zu große Bedeutung von Vorlesungen auf Kosten von Seminaren. Doch war er zugleich zu der Überzeugung gelangt, daß das amerikanische Collegesystem einer radikalen Reform bedürfe. In Heidelberg schrieb er sein erstes Buch „The American College", das 1908 erschien.

Daß sich ein Außenseiter mit einem solchen Buch bei der Zunft der amerikanischen College-Professoren nicht beliebt machen würde, versteht sich von selbst. Was sich für Europäer nicht von selbst versteht, ist freilich, daß er gerade damit die Grundlagen für eine große Karriere als Wissenschaftsorganisator legte. Eine private Stiftung, die Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, wurde auf den Querdenker aufmerksam und stellte ihn mit dem Auftrag an, einen Bericht über die Lage der medizinischen Colleges in Amerika zu schreiben. Flexner schreibt, als der Präsident der Stiftung, Henry Pritchett (1857–1939), ihm den Auftrag erteilt habe, habe er zuerst geglaubt, Pritchett verwechsle ihn mit seinem Bruder Simon Flexner (1863–1946), der ein bedeutender Pathologe war und am Rockefeller Institute for Medical Research arbeitete. Doch Pritchett unterlag keiner Verwechslung: Eine solche Aufgabe, erklärte er Abraham, könne nur von einem Laien, nicht einem Arzt gelöst werden; es gehe ihm um den Standpunkt des Pädagogen.

Flexner machte sich an seiner Alma mater Johns Hopkins mit einer ordentlichen medizinischen Schule vertraut und bereiste dann die USA und Kanada, wo er persönlich alle 155 medizinischen Colleges besichtigte. In seinem provokant verfaßten Bericht, der 1910 als Nr. 4 des Bulletins der Carnegie Foundation erschien, kam er zu dem Ergebnis, daß nur sehr wenige dieser Colleges akzeptable Standards hätten und viele nichts als rein profitorientierte Quacksalberschulen seien. Der Haß, der ihm darauf entgegenschlug, entlud sich nicht nur in einer Welle von Drohungen mit Verleumdungsprozessen (in einem Fall wurde die Stiftung auf 150000 Dollar verklagt). Anonyme Briefe erklärten Flexner, er würde erschossen werden, wenn er sich je wieder in Chicago blicken lasse, dessen medizinische Schulen er besonders hart kritisiert hatte. Doch das war für ihn nur ein Grund, nach Chicago zu fahren, um vor dem Council on Medical Institution zu sprechen.

Seiner intelligenten und mutigen Analyse, zu der ein Mitglied der Zunft aus naheliegenden Gründen gar nicht in der Lage gewesen wäre, ist es entscheidend mitzuverdanken, daß die USA im Lauf des 20. Jahrhunderts in der medizinischen Forschung das führende Land der Welt geworden sind. Es war bezeichnenderweise

Johns Hopkins, wo zuerst Flexners Ideen umgesetzt wurden. In Harvard dauerte es länger.

Folgende Anekdote, die Flexner in seiner Autobiographie erzählt (vgl. 310f.), ist hilfreich, um den damaligen Stand der Wissenschaft in der Welt zu exemplifizieren. Bei einem Treffen mit Harvards Präsidenten Abbott Lawrence Lowell (1856–1943) erklärte ihm Flexner, er wisse schon, wer der Nachfolger des kürzlich verstorbenen Pädiatrieprofessors sein werde. Das könne nicht sein, entgegnete Lowell; denn das sei noch gar nicht erörtert worden. Das möge zwar so sein, erwiderte Flexner; aber die eigentliche Entscheidung falle bei einem Treffen von Ärzten im Tavern Club in Boston, und zwar aufgrund des Senioritätsprinzips, und daher könne er mit Sicherheit vorhersagen, wer der nächste Pädiatrieprofessor sein würde. Flexner behielt recht. Einige Zeit später war er in Berlin, wo er mit dem berühmten deutschen Kinderarzt Heinrich Finkelstein (1865–1942) sprach. Dieser hatte gerade den Besuch des neuernannten Harvarder Kollegen erhalten und hatte zu ihm nur zu sagen: „Aber der Mensch versteht doch nichts."

Die Carnegie Foundation sandte Flexner 1910 nach Europa, wo er die medizinische Erziehung in Deutschland, Frankreich und Großbritannien umfassend verglich. Flexner arbeitete dann lange für das von Rockefeller finanzierte General Education Board, zu dessen Aufgaben unter anderem die Hebung der Ausbildung der Afroamerikaner und die Beratung der Schulbehörden der Staaten gehörte. 1928 hielt er in Oxford drei „Rhodes lectures" über „Universities". Während er diese zu einem Buch umarbeitete (Universities: American, English, German, New York 1930), in dem er weiterhin dem deutschen Universitätssystem trotz dessen zunehmender finanzieller Probleme große Bewunderung zollte, ergab sich die wohl wichtigste Begegnung seines Lebens. Im Auftrag der jüdischen Geschäftsleute und Philanthropen Louis Bamberger (1855–1944) und seiner Schwester Caroline Fuld (1864–1944) aus New Jersey wurde er, wie schon erwähnt, im Herbst 1929 gefragt, wie diese Mäzene am besten eine beträchtliche Summe, nämlich 30 Millionen Dollar, für eine medizinische Hochschule in Newark anlegen könnten, an der besonders Juden studieren sollten.

Flexner wäre nicht Flexner gewesen, wenn er die Geldgeber nicht davon überzeugt hätte, daß dies keine gute Idee war. Erstens gebe es in New York genügend medizinische Hochschulen, und zweitens würden an ihnen Juden keineswegs benachteiligt. Aber das bedeute nicht, daß er keine Ideen zu der Anlage ihres Vermögens habe. Er schlage ihnen die Gründung einer reinen Forschungseinrichtung vor – des Institute for Advanced Study, das als juristische Person am 20. Mai 1930 zu existieren begann, und zwar nicht in Newark, sondern in Princeton, weil die Nähe einer bedeutenden Universität, mit der das Institute seit seinen Anfängen vertrauensvoll zusammengearbeitet hat, und besonders einer großen Universitätsbibliothek unabdingbar war. Die eigentliche Arbeit des Institute begann 1933. Stolz berichtet Flexner schon am 2. Oktober 1935 in einem Brief an Bamberger und Fuld von einem Gespräch mit Wolfgang Pauli (1900–1958), der ihm gesagt habe:

„Das stellt das Ideal dessen dar, was eine Wissenschaftseinrichtung sein sollte: eine Gelegenheit, die eigene Arbeit zu tun, und gleichzeitig junge Männer zu unterstützen, die den höchsten Ehrgeiz und ungewöhnliche Fähigkeiten haben. Wenn wir nur eine Institution dieser Art irgendwo in Europa hätten, aber wir sind heute in Europa davon weiter entfernt als vor zwanzig oder dreißig Jahren."

Verknüpfung von Wissenschafts- und Einwanderungspolitik

In dem „Report of the Director" vom 22. April 1935 erklärt Flexner, die Institutionen, die seiner Gründung am nächsten kämen, seien die Royal Institution in London, das Collège de France in Paris, die Kaiser-Wilhelm-Institute in Deutschland und das Rockefeller Institute for Medical Research in New York. Neu seien jedoch am Institute for Advanced Study die informelle Verbindung einer kleinen Gruppe permanenter Professoren mit einer wechselnden Gruppe junger Wissenschaftler, das Fehlen vermittelnder Positionen wie etwa der Assistenten und das Minimum an äußerlicher Organisation. (Den Grenzen der Zeit entsprechend redet Flexner immer nur von männlichen Wissenschaftlern; er hält es allerdings für wichtig, daß sich auch deren Frauen in Princeton wohlfühlen.)

Flexner wiederholt, wie bedeutend das deutsche Vorbild gewesen sei. Höhere Forschungs- und Lehreinrichtungen gebe es in der Welt seit 1806, dem Jahr der Gründung der Universität Berlin; innerhalb von 50 Jahren seien alle 25 deutschen Universitäten international attraktive Wissenschaftszentren geworden. Aber die Zeit sei nun gekommen, in Amerika einen vergleichbaren Fortschritt einzuleiten. Am Institute sei der Schwerpunkt anfangs auf die Mathematik gesetzt worden, weil in diesem Gebiet relativ leicht herauszufinden sei, wer die führenden Denker und Forscher und wer die meistversprechenden jüngeren Leute in den USA und in Europa seien. (Als weitere Argumente führt Flexner in einem vertraulichen Bericht vom 26. September 1931 an die Trustees des Institute an, daß die Mathematik rein theoretisch sei, das Fundament der anderen Wissenschaften darstelle und sehr wenig koste.)

In den Sozialwissenschaften gebe es nicht in vergleichbarem Maß anerkannte Lehren; hier müsse man auf junge Menschen setzen. Flexner betont, das Einkommen der in Zukunft einzustellenden Professoren solle nicht höher sein als dasjenige, das sie bisher bezögen, aber es solle nach meritokratischen Prinzipien – keineswegs nach Länge der Dienstzeit – erhöht werden. Entscheidend sei, daß man sich stets vom Prinzip der Qualität der Wissenschaftler leiten lasse. Das Institute sei nicht verpflichtet, irgendein Gebiet temporär oder permanent zu verfolgen; das entscheidende Kriterium sei, die besten Leute zu gewinnen, gegebenenfalls indem man eben ein Fach durch ein anderes ersetze: „We must do nothing that is not absolutely first-rate." – „Wir dürfen nichts tun, was nicht absolut erstklassig ist." In jenem vertrau-

lichen Bericht heißt es: „I have sketched an educational Utopia. I have deliberately hitched the Institute to a star." – „Ich habe ein Bildungs-Utopia entworfen. Absichtlich habe ich das Institute an einen Stern gehängt." Eine Professur dürfe nur wiederbesetzt werden, wenn sich ein wirklich Gleichrangiger finde. Denn die einzige Rechtfertigung für die Existenz des Institute sei, daß es produktiver sei als andere Einrichtungen mit Lehrverpflichtungen. Es müsse sich durch jene Selektivität auszeichnen, „upon which culture really depends" – „von der Kultur in Wahrheit abhängt", so die letzten Worte von Flexners Report von 1935.

Flexner sieht den geschichtlichen Augenblick als besonders günstig an, um dieses Ziel zu erreichen, und zwar einerseits wegen der finanziellen Probleme vieler ausländischer Universitäten, die die Abwerbung erstklassiger Wissenschaftler erleichtere, und zweitens wegen der neuen politischen Situation in Deutschland. Es wäre unsinnig zu bestreiten, daß zum Erfolg des Institute neben Flexners großartiger Vision auch Glück beitrug – Glück für das Institute, nicht für den Rest der Welt; denn der besondere „Glücksfall" trug den Namen Adolf Hitler. 1940 schreibt Flexner in „I remember":

> „Ein Blick auf die Fakultät des Institute wird zeigen, was das Institute der Brutalität der gegenwärtigen Regierung Deutschlands verdankt. Ohne Hitler würden viele unserer großen Wissenschaftler immer noch ein glückliches und produktives Leben in ihrem Vaterland führen" (389).

Zwar wäre auch ohne den Zusammenbruch der europäischen Demokratien das Institute sicher ein bedeutendes Forschungszentrum geworden. Denn Flexners Überzeugung, daß Gehirne und nicht Gebäude das Wesentliche an einem solchen Institut seien, bestimmte seine ersten Entscheidungen: die Wahl der Mitglieder der Fakultät. Nach seiner (nicht ganz freiwilligen) Pensionierung 1939 dankten am 24. November dieses Jahres die Trustees und die Fakultät Flexner für seine Arbeit mit dem großen Lob, er habe das Institut um seine Gelehrten gebaut und nicht versucht, sie in einen vorgefaßten institutionellen Plan einzugliedern. Flexner wußte, daß die Personalpolitik das Fundament jeder Wissenschaftsorganisation ist.

Einer der beiden ersten Professoren, die 1932 angestellt wurden, war Oswald Veblen (1880–1960). Der Neffe des bekannten Soziologen und Ökonomen Thorstein Veblen (1857–1929) war einer der bedeutendsten amerikanischen Mathematiker des 20. Jahrhunderts. Neben seinen erstklassigen Forschungen zumal in Geometrie und Topologie hatte Veblen eine außerordentliche Fähigkeit, andere Mathematiker zu fördern; er war also genau das, was ein Institut brauchte, das aus wenigen exzellenten Professoren und zahlreichen Besuchern für ein bis drei Jahre bestehen sollte (die seinerzeit „workers", heute „members" genannt werden). Der andere der beiden ersten Professoren war Albert Einstein (1879–1955), und hier war die weltgeschichtliche Großwetterlage zweifelsohne eine unabdingbare Hilfestellung. Aber auch Glück muß man zu nutzen wissen; schließlich bemühten sich viele

Wissenschaftseinrichtungen um Einstein. Flexners zähes Werben und die paradiesischen Arbeitsbedingungen am Institute bestimmten schließlich dessen Wahl.

Auch wenn Einstein schon 1932 den Ruf annahm, traf er erst im Oktober 1933 in Princeton ein. Inzwischen hatte die Flucht zahlreicher jüdischer und sonstiger kritischer Gelehrter aus Deutschland eingesetzt, der bald diejenige aus anderen europäischen Staaten folgen sollte. Schon im Mai 1933 wurde in New York das Emergency Committee in Aid of Displaced Foreign Scholars gegründet, das bis 1945 bestand und insgesamt 335 Wissenschaftler unterstützte (im ganzen wendeten sich etwa 6000 Gelehrte an das Committee); daneben verfolgten auch andere Institutionen analoge Zielsetzungen. Zwei amerikanische Wissenschaftseinrichtungen, an die sich das Emergency Committee oft wandte und die sich ganz besonders um die Integration von „Wissenschaftsflüchtlingen" verdient gemacht haben, sind das Institute for Advanced Study und die New School for Social Research in New York, die 1933 die „University in Exile" gründete, aus der später die Graduate Faculty of Political and Social Sciences hervorging. (Grundlegend dazu ist C. D. Krohn, Wissenschaft im Exil, Frankfurt 1987.)

Entscheidend für die Aktivitäten des Emergency Committee war die Überzeugung, daß große Migrationen, wie sie die Gegenwart erlebe, in der Geschichte immer wieder die wirtschaftlichen und kulturellen Gaben einer Nation an eine andere gebracht hätten. Im „Annual report" vom 1. Juni 1940 nennt Stephen Duggan, der Chairman des Executive Committee, die Griechen aus Konstantinopel, die im 15. Jahrhundert nach Italien flohen, die von Ferdinand und Isabella aus Spanien vertriebenen Juden, die aus Frankreich fliehenden Hugenotten, schließlich die Deutschen, die nach der gescheiterten Revolution von 1848 in die USA auswanderten, als Vorläufer der heutigen Immigranten. Diese in das amerikanische Wissenschaftssystem zu integrieren, bedeute die Grundlagen der intellektuellen Freiheit zu stärken, auf denen die amerikanische Demokratie beruhe. Doch müßten sie in Feldern angestellt werden, auf denen es keine gleich qualifizierten Amerikaner gebe, was sicher dann der Fall sei, wenn es sich um herausragende Wissenschaftler handle.

Von den 197 Wissenschaftlern, die bis zum Zeitpunkt dieses Berichtes unterstützt worden waren, waren 161 Deutsche und 19 Österreicher – mehr als 90 Prozent also aus deutschsprachigen Ländern. Die Hilfe des Committee bestand darin, daß es die temporäre Anstellung derartiger Wissenschaftler durch Colleges und Universitäten finanzierte, die jene aus den Listen des Committee frei auswählen konnten. Zu den vom Emergency Committee bis dahin Geförderten gehören neben den Philologen Hermann Fraenkel, Paul Friedländer, Ernst Kapp, Friedrich Solmsen, dem Rechtshistoriker Hans Julius Wolff, den Mathematikern Ricard Courant und Emmy Noether, den Philosophen Martin Buber, Jacob Klein, Helmut Kuhn, Herbert Marcuse, Herbert Spiegelberg, Alfred Tarski und Paul Tillich der berühmte Historiker Ernst Kantorowicz und der großartige Mathematikhistoriker Otto Neugebauer, die beide ihre akademische Karriere später am Institute for Advanced Study be-

schlossen. (Eine eindrucksvolle Liste 300 wichtiger intellektueller Einwanderer findet man am Ende des Buchs „The Intellectual Migration. Europa and America, 1930–1960", hg. von D. Fleming u. B. Bailyn, Cambridge, Mass. 1969.)

Wer den Briefwechsel zwischen Duggan und dem zweiten Direktor des Institute for Advanced Study Frank Aydelotte während des Krieges liest, ist beeindruckt, wie sehr die Flut von Wissenschaftlern, die nach Amerika kamen, von beiden Seiten als Bereicherung und Chance für das Land gesehen wurde. In einem Brief vom 15. August 1940 an Duggan erklärt Aydelotte zwar, man müsse die Vermittlungsarbeit auf Flüchtlinge von hoher Qualität beschränken (so war eine Professur oder wenigstens Privatdozentur vor der Emigration in der Regel Voraussetzung dafür, daß das Emergency Committee tätig wurde), doch er betont, daß die Kontakte, die sich am Institute zwischen ausländischen und amerikanischen Wissenschaftlern ergäben, ein sehr erfolgreicher Weg seien, sie in amerikanische Wissenschaftsinstitutionen zu integrieren. In einem Brief vom 13. September 1940 erwähnt er, das Institute habe bisher elf Flüchtlinge angestellt und 17 an weitere Einrichtungen weitervermittelt, von denen 13 inzwischen permanente Stellen hätten.

Am 20. September 1941 schlägt Aydelotte Duggan zum Beispiel vor, das Emergency Committee solle Professor Arthur Rosenthal an der University of New Mexico bezahlen, auch wenn diese sich noch weigere, ihm nach Auslaufen der Unterstützung eine permanente Stelle zu geben; sie werde es nämlich tun, sobald sie seine Fähigkeiten vor Ort zu schätzen gelernt habe. In einem Brief an Abraham Flexners Bruder Bernard vom 13. August 1940 schreibt Aydelotte, er habe kein Verständnis für die „protective tariff attitude" gegenüber einwandernden Wissenschaftlern; sie könnten von Amerika absorbiert werden, und das Land werde davon nur profitieren. Es gehe darum, so liest man in einem Memorandum vom 1. April 1941, Thorstein Veblens 20 Jahre alte Prophezeiung zu widerlegen, eine große Welle wissenschaftlicher Migranten werde auf die USA zukommen, das Land werde sich aber nicht in der Lage erweisen, damit umzugehen.

Leserbriefdebatte in der New York Times

Gab es keine Widerstände gegen die Aufnahme so vieler ausländischer Wissenschaftler? Es bedarf keiner besonderen Vertrautheit mit der menschlichen Natur, um schon vor einem Blick in das Archivmaterial die Frage zu bejahen. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang eine Serie von drei Leserbriefen, die am 6., 11. und 17. November 1940 in der New York Times erschienen. Der erste Brief ist anonym – der Unterzeichner gibt nur seinen Titel an, „Ph.D.", und den Absendeort New Haven; vermutlich lehrte er in Yale, und es spricht für ihn, daß wohl eine gewisse Scham ihn davon abhielt, sich zu erkennen zu geben – auch wenn er sicher sehr vielen Amerikanern aus dem Herzen sprach.

Ausgelöst wurde der Brief duch die Nachricht, der Präsident der New School, der bekannte Ökonom Alvin Johnson (1874–1971), habe eine halbe Million Dollar erhalten, um aus Europa fliehende Gelehrte in die USA zu bringen. „Ph.D." meint (zu Unrecht, wie Johnson dann zeigen wird), daß das Durchschnittseinkommen für die ausländischen Professoren höher sei als das für die amerikanischen. Insbesondere aber beschwert er sich bitter darüber, daß die Immigranten den einheimischen Wissenschaftlern die Stellen wegnähmen. Er selber sei seit acht Jahren promoviert, lebe aber immer noch von einjährigen Stellen, da sein Gebiet sehr spezialisiert sei. Die europäischen Gelehrten trügen wenigstens eine Mitverantwortung für den Zusammenbruch ihrer Welt; es sei daher nur fair, sie, wenn man sie schon in das Land lasse, und nicht die einheimischen Wissenschaftler zu nichtintellektueller Arbeit anzuhalten. Es sei die Zeit gekommen, eine Gesellschaft zur Erhaltung der Chancen zu wissenschaftlicher Arbeit vorzugsweise für amerikanische Wissenschaftler zu gründen. („It's about time that somebody formed a Society for the Preservation of the Opportunities for Scholarly Work by American Scholars First.")

Der zweite Leserbrief – von einem oder einer gewissen G. R. Davidson aus Princeton – beginnt sehr geschickt. „Ph.D." brauche einen Job, und natürlich sollte er einen haben. Aber das bedeute nicht, daß sein Gefühl der Bedrohung durch ausländische Wissenschaftler berechtigt sei. Die einwandernden, durch die New School geförderten Wissenschaftler seien alle ausgewiesene Kapazitäten; es sei daher sehr unwahrscheinlich, daß das ihnen zugedachte Geld, wenn man ihnen eine Einwanderung nicht erlaube, an „Ph.D." geflossen wäre. Das Problem sei sicher, daß manche amerikanische Wissenschaftsinstitutionen die Einwanderer zu gering bezahlten und sie auf zu billigen Positionen anstellten; aber wer könne das den Einwanderern verargen, die keine Alternative zur Annahme eines solchen Angebots hätten? Die Schuld liege nicht bei ihnen, sondern bei jenen Institutionen. Im letzten Absatz wird der Verfasser – oder die Verfasserin – sehr explizit. Es sei abwegig, diesen ausländischen Wissenschaftlern eine Verantwortung für den Zusammenbruch der europäischen Welt anzulasten. Zwar sei es möglich, daß sie eine Teilverantwortung für deren Niedergang trügen; aber es sei noch wahrscheinlicher, daß eine Einstellung wie die von „Ph.D." zum Niedergang der amerikanischen Welt beitragen könne.

Der dritte Brief stammt von Alvin Johnson persönlich. Sein zentraler Gedanke ist – auch wenn der Terminus nicht vorkommt – einfach der, daß wirtschaftliche Aktivitäten kein Nullsummenspiel sind. Es sei erstens nicht wahr, daß die ausländischen Wissenschaftler den jungen einheimischen die Stellen wegschnappten. Er habe nie einen ausländischen Wissenschaftler einer amerikanischen Universität aufgezwungen, und das Emergency Committee habe sieben Jahre lang stets die Maxime befolgt, Wissenschaftsinstitutionen zu empfehlen, nur dann einen Ausländer anzustellen, wenn kein annähernd gleich guter Amerikaner zur Verfügung stehe. Zweitens aber leide „Ph.D." unter dem Trugschluß, die akademischen Positionen in Amerika seien eine fixe Größe. In Wahrheit seien Universitäten und Colleges in

Amerika immer noch in einem Zustand der Unreife. Die Bauwut zeige, daß man in die Zukunft investiere, aber Personal sei viel wichtiger als Gebäude. Ein Blick auf die akademische Geschichte der USA zeige, wie sehr ausländische Wissenschaftler zur Belebung der Institutionen beigetragen hätten. Die Mathematik etwa habe sich von einer trivialen pädagogischen Rolle vor noch 40 Jahren zu einer „imperial position" aufgeschwungen. Der Krieg werde, wie auch immer er ende, Europas Wissenschaft weiter schwächen. Die USA aber erhielten die Chance, die besten Wissenschaftler aus Europa abzuziehen.

Johnson bedauert die Situation von „Ph.D.". Junge Wissenschaftler ohne Anstellung zu lassen sei eine Verschwendung des wertvollsten Kapitals; auch spezialisierte Gebiete könnten sich schließlich als von großem Interesse erweisen, wenn man sie nur entwickle. Gerade wenn es möglich wäre, ein Dutzend qualifizierter Wissenschaftler auf „Ph.D.'s" Feld ins Land zu bringen, würden seine Chancen steigen, weil sich eine Strömung des Denkens und Diskutierens ergeben würde, die sein Boot von seiner gegenwärtigen Sandbank wegtreiben könnte. Möglicherweise würde „Ph.D." jedoch immer noch über die Konkurrenz klagen. Diese aber sei in der Wissenschaft, deutlicher noch als in Handel und Industrie, das Lebensblut.

Natürlich hatte Johnson recht. Ein Land als ganzes profitiert unmittelbar von überdurchschnittlich produktiven Einwanderern – und in der Ära der Wissensgesellschaften ist Wissen einer der bedeutendsten Produktivitätsfaktoren. Auch diejenigen, die durch die überlegenen Wissenschaftler zeitweise verdrängt werden, werden im Durchschnitt mittelfristig von ihnen gewinnen; denn es sind die bedeutenden Wissenschaftler, die Mäzene und Studenten anziehen, von deren Beiträgen die Zukunft einer Wissenschaftseinrichtung zumindest dort abhängt, wo die Wissenschaftspolitik nicht planwirtschaftlich verfährt. Es sind Personen wie Einstein, Weyl, von Neumann, und eben nicht der namenlose „Ph.D.", die bewirkt haben, daß etwa das Institute for Advanced Study sein Stiftungsvermögen konsequent erweitern konnte. Recht haben reicht allerdings nicht; doch die oft verzweifelten Kämpfe Johnsons um Visa für ausländische Wissenschaftler sind nicht Thema dieses Essays.

Lehren für die heutige Wissenschaftspolitik in Europa und Deutschland

Welche Lehren bietet die Geschichte des Institute for Advanced Study und der Einwanderung europäischer Wissenschaftler in die USA (denen nach dem Krieg viele aus den anderen Kontinenten folgten)? Entscheidend ist zunächst anzuerkennen, daß wir nicht mehr in einer Welt leben, in der eine wissenschaftliche Karriere im Ursprungsland gerade bei den höchsten Begabungen der Normalfall ist. Die enorme Erleichterung von Reisen und erst recht von Telekommunikation, mit der Folge, daß eine Emigration keineswegs einen schmerzvollen Abbruch alter Freundschaften bedeutet; die Herausbildung einer universalen, nicht mehr wie das Latein

des Mittelalters auf Europa beschränkten Wissenschaftssprache; das Schwinden, gerade bei den intelligenteren und moralisch sensibleren Menschen, der dem Zeitalter des Nationalismus eigentümlichen Überzeugung, man schulde der eigenen Nation besonders viel – dies sind die drei wichtigsten Faktoren, die zur Herausbildung eines großen Weltmarktes für Intellektuelle geführt haben.

Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit ist gelebter Kosmopolitismus eine Realität für viele Wissenschaftler. Diejenigen Staaten, die auf diese Realität schneller reagieren, werden aufsteigen; diejenigen, die sich ihr verweigern, einen Niedergang erleiden. Denn sie werden nicht nur im Wettbewerb mit jenen Staaten verlieren, die meritokratischer und die besten Wissenschaftler aus allen Ländern anzuziehen in der Lage sind; sie werden selber einen Abgang ihrer begabtesten Wissenschaftler erleben. Es gibt heute, was die Wissenschaftler angeht, nicht nur Einwanderungs-, sondern auch Auswanderungsländer, die manchmal sogar vor einer massiven Bevölkerungsschrumpfung stehen, die die Zahl kreativer Wissenschaftler wahrscheinlich weiter senken wird. „Auf des Glückes großer Waage/ Steht die Zunge selten ein;/ Du mußt steigen oder sinken,/ Du mußt herrschen und gewinnen,/ Oder dienen und verlieren, Leiden oder triumphieren,/ Amboß oder Hammer sein." Man mag die implizite Moral von Goethes „Kophtischem Lied" ablehnen (immerhin ist es der Großkophta, der es singt – also Cagliostro, nicht Goethe); aber man sollte nicht bestreiten, daß es Situationen gibt, auf die es zutrifft. In der heutigen globalen Wissenschaftslandschaft werden die Karten atemberaubend schnell neu gemischt, und es wird nicht nur Gewinner, es wird auch Verlierer geben. Es bedarf heutzutage keines Hitlers mehr, um die Auswanderung von Spitzenwissenschaftlern in Gang zu setzen – eine lähmende Wissenschaftsbürokratie und eine leistungsfeindliche Zunftmentalität können analoge Wirkungen haben.

Keineswegs sind es nur die USA, die die wenigstens temporäre Einwanderung von Spitzenwissenschaftlern aus dem Ausland nach Kräften unterstützen (wobei die neue Visapolitik nach dem 11. September 2001 und die nicht gerade attraktive Außenpolitik des Landes einen wenigstens temporären Verlust in der Einwanderung von Studenten und Wissenschaftlern bedeutet haben, von dem andere Staaten profitieren können). Für viele angelsächsische Staaten gilt Analoges, und es gibt zu denken, daß etwa das Korea Advanced Institute of Science and Technology (KAIST) kürzlich mit Robert Laughlin einen amerikanischen Physiknobelpreisträger (aus Stanford) als Präsidenten angestellt hat. Ein Land, zu dessen Tradition es gehört, von anderen Kulturen zu lernen, und das noch keinen eigenen Nobelpreisträger in den Naturwissenschaften hat, mag zu einem solchen Schritt eher in der Lage sein als Nationen, die auf ihre wissenschaftliche Vergangenheit stolz sind; aber diese Nationen tun nicht gut daran, auf den Lorbeeren der Vergangenheit auszuruhen. Diese verwelken schneller, als man denkt.

Wichtige Faktoren, die zum Aufstieg der USA zur bedeutendsten Wissenschaftsmacht der Welt beigetragen haben, wurden schon erwähnt. An erster Stelle ist der

uneingeschränkte Wille zu nennen, von anderen Ländern zu lernen. Die vorurteilsfreie Neugierde, mit der Gilman und Flexner die europäischen Universitäten studiert haben, ist nichts weniger als großartig, und ebenso beeindruckend ist die Bereitschaft zur Kritik am eigenen Land. Die Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur sind in den USA ebenso ausgeprägt wie anderswo. Daß zumal die Medizinprofessoren Flexner als „Nestbeschmutzer" ansehen würden, lag nahe, und auch die Morddrohungen gegen ihn sind nicht sonderlich überraschend. Entscheidend freilich war, daß sich Flexner durch sie nicht einschüchtern ließ. Seine innere Unabhängigkeit hatte damit zu tun, daß er nicht zu der Medizinerzunft gehörte; Pritchett hatte durchaus richtig gelegen, als er ihn und nicht seinen Bruder mit der Aufgabe der Revision der medizinischen Colleges beauftragt hatte. Jene Unabhängigkeit hatte auch damit zu tun, daß Flexner von einer privaten Stiftung bezahlt wurde. Denn ohne Zweifel läßt sich die amerikanische wissenschaftliche Entwicklung ohne den Einsatz sowohl intelligenter als auch finanzstarker Stiftungen nicht erklären. Ohne Bamberger und Fuld gäbe es das Institute for Advanced Study nicht – aber Bamberger und Fuld wären nicht bereit gewesen, das Institute zu gründen, wenn sie nicht volles Vertrauen in die Phantasie, die Zivilcourage und die wissenschaftsorganisatorische Kompetenz Flexners gehabt hätten.

Goetheleser wissen, daß es Amerika besser hat, weil es keine verfallenen Schlösser hat. Zu den Ruinen, die eine fortschrittliche Entwicklung behindern, gehört sicher das deutsche Beamtenrecht. Heute noch kann an einer amerikanischen Universität ein Department, das sich nicht bewährt hat, aufgelöst werden; dann können auch die Mitglieder mit „tenure" (fester Anstellung) entlassen werden, da die „tenure" nur im Department gilt. Flexner berichtet in „I remember", er habe sich bei seiner Revision der medizinischen Colleges besonders negativ über die Washington University in St. Louis geäußert (vgl. 126) – sehr zum Leidwesen seines Vorgesetzten Pritchett, der mit dem wichtigsten Sponsor der Institution, Robert Brookings, befreundet war. Dieser habe, als er von dem negativen Urteil erfahren habe, Flexner gebeten, mit ihm das College zu besuchen. Nachdem er sich davon überzeugt hatte, daß Flexner in allen Punkten recht hatte, berief er eine Sitzung der Trustees ein und fragte Flexner, was er vorschlage. Sein Rat war einfach: die Schule zu schließen und eine neue Fakultät zu berufen. Das geschah, und es erwies sich als erfolgreich.

In der Tat ist die Personalpolitik das A und O jeder Wissenschaftspolitik. Abraham Flexner tat gut daran, sich anfangs auf die Mathematik zu stützen, in der wissenschaftlicher Rang eindeutig ist; und er vertraute darauf, daß wirkliche Exzellenz, und fast nur sie, verantwortliche Kooptationen betreibe. Diese Annahme ist im allgemeinen richtig; denn der große Wissenschaftler ist derjenige, dem nichts wichtiger ist als die Wahrheit, und er sehnt sich nach nichts mehr als nach intelligenten Gesprächspartnern. Flexner hat sich vernünftigerweise gegen sachfremde Prinzipien wie das Senioritätsprinzip bei Berufungen und für eine meritokratische Be-

zahlung entschieden; alle anderen höheren amerikanischen Wissenschaftseinrichtungen sind ihm darin gefolgt.

Schon bei der Gründung waren die Gehälter am Institute for Advanced Study (das manchmal spaßhaft „Institute for Advanced Salaries" genannt wurde) für die damalige Zeit hoch, und zweifelsohne benachteiligt sich ein Land, dessen Einkommen für Spitzenwissenschaftler nicht mit den weltmarktüblichen für derartige Leistungen konkurrieren können (zumal wenn in demselben Land etwa die Unterhaltungsbranche durchaus weltmarktübliche Gehälter kennt). Denn zentral ist, heute noch mehr als damals, daß die Suche nach Exzellenz weltweit erfolgt. Von den sieben permanenten Mitgliedern der School of Historical Studies des Institutes sind fünf nicht in den USA geboren; allgemein lehren an amerikanischen Hochschulen etwa 20 Prozent Ausländer – etwa ein Vierfaches der an deutschen Universitäten unterrichtenden Ausländer. Angelsächsische Länder sind bei diesem Prozeß internationaler Rekrutierung selbstredend begünstigt, wenigstens solange die anderen Länder nicht ebenfalls weitgehend zum Englischen als Wissenschaftssprache übergehen.

Alle Politik, also auch alle Wissenschaftspolitik, ist zumindest in Demokratien vergeblich, wenn sie nicht auf einen gewissen gesellschaftlichen Konsens hinsichtlich ihrer tragenden Prinzipien bauen kann. Die oben wiedergegebene Diskussion in der New York Times ist bezeichnend für zweierlei: für ein Bemühen, das – unter anderem ökonomisch begriffene – Gemeinwohl den Partikularinteressen überzuordnen, sowie für einen sich schließlich, trotz großer Widerstände, durchsetzenden Geist der Offenheit gegenüber fähigen Einwanderern. Es ist in letzter Instanz ein solcher Geist, der die Spitzenstellung der besten amerikanischen Wissenschaftseinrichtungen möglich gemacht hat – ein Geist der Weigerung, sich auf die eigene Nation zu beschränken, und des Interesses an Begabungen, woher sie auch kommen. Möge es deutschen Wissenschaftspolitikern gelingen, am Anfang des 21. Jahrhunderts ebenso viel von den besten amerikanischen Wissenschaftsinstitutionen zu lernen, wie es intelligente Amerikaner vor 100 Jahren in umgekehrter Richtung getan haben!

Josef Meyer zu Schlochtern

Dorothee von Windheim – Malerei jenseits der Malerei

„First view! – Ein erster Blick!" lautete im August 2005 die Einladung des Kunstmuseums der Erzdiözese Köln, den noch unvollendeten Neubau des Museums „Kolumba" schon vor seiner Fertigstellung in Augenschein zu nehmen. Den Anlaß dazu bot der Weltjugendtag, aber nicht nur Jugendliche, sondern Interessierte aller Altersklassen nutzten die Chance, den vieldiskutierten Neubau zu besichtigen. Vor dem neuen Gebäude konnten die Besucher neben dem Eingang einige Stapel von weißen Postkarten entdecken; auf ihnen stand dieser drastische Text zu lesen:

> Eine tote Taube klebt plattgefahren zum abstrakten Kadaver auf der Straßenkreuzung. Einige Handbreit davon entfernt und vollständig vom Körper abgetrennt, liegt das unversehrte Herz. Blutrot glänzend pocht es auf dem Asphalt.

Diese kurzen, plastischen Sätze rufen beim Leser sofort eine Vorstellung, ein bekanntes Bild wach: Überfahrene Tiere, ganz zur Fläche gepreßt, liegen nicht selten auf den Straßen; man fährt über sie hinweg oder sucht ihnen auszuweichen. Aber daneben das pochende blutige Herz? Ein drastisches Bild! – Im Innern des Museums, über den freigelegten Fundamenten römischer Häuser und späterer christlicher Kirchen, klang es plötzlich wie lautes, durch den Raum ziehendes Flügelschlagen. Auch diese Klanginstallation des amerikanischen Künstlers Bill Fontana „Die Tauben von Kolumba" reichte aus, um sich eine Vorstellung von einem Schwarm von Tauben zu machen, die durch den Raum fliegen. Ob die tote Taube und das herausgequetschte Herz oder das Flügelschlagen über den Ausgrabungen – eigentümlich ist, daß man sich sofort „ein Bild macht", eine Vorstellung entwickelt. Obgleich nichts zu sehen war, entstand bei den Besuchern dennoch ein „Bild". Und bei den Lesern dieser Beschreibung wird es ebenso sein. Das ist Grund genug zu der Frage: Was ist ein „Bild"? Wie unterscheiden sich Vorstellungen, Bilder der Phantasie, von realen bildlichen Darstellungen?

Die Textkarten (Abb. 1) stammen von der Kölner Künstlerin Dorothee von Windheim, und die Fragen, die ihre Sätze über die tote Taube auslösen, sind zentrale Themen ihrer Kunst: Was vermag ein Bild zu leisten, wann ist es ein Bild, wann ist es „Kunst"? Muß ein Bild immer gemalt sein? Seit Beginn ihrer künstlerischen Laufbahn untersucht sie Möglichkeiten der bildlichen Darstellung, aber sie bedient sich nicht mehr der klassischen Mittel der Malerei, sondern erprobt andere Weisen, das Wirkliche künstlerisch zu fassen, wobei sie diese Versuche stets kritisch reflektiert. Ihre Auseinandersetzungen mit diesen Themen sind in vielen Ausstellungska-

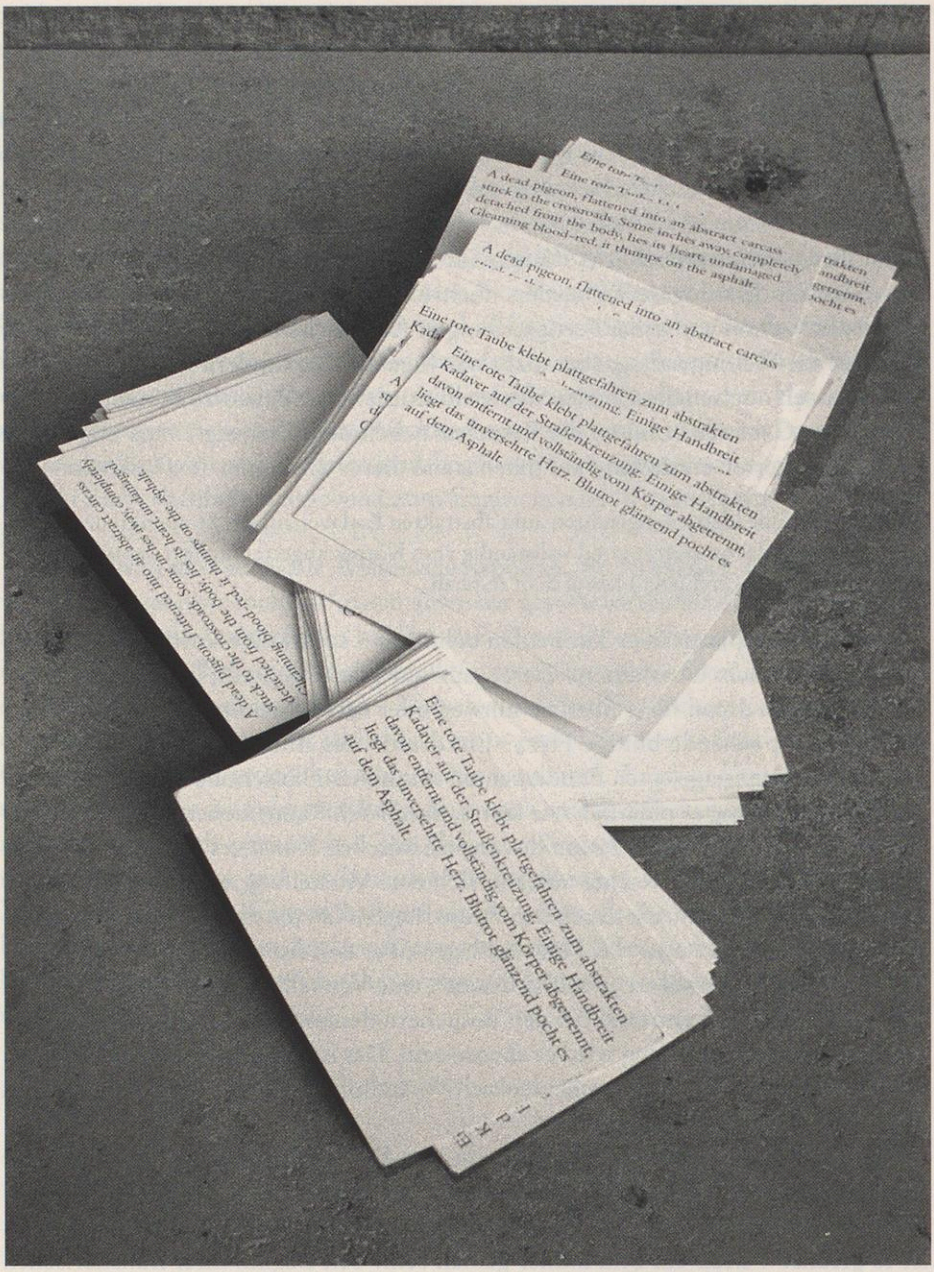


Abb. 1: Dorothee von Windheim: ohne Titel, 1998
(Oude Kerk Amsterdam 1998, Kolumba Köln 2005;
© Kolumba Köln, VG Bild-Kunst Bonn 2006)

talogen dokumentiert[1]; sie berühren auch Fragen der kirchlichen Bildkultur wie zum Beispiel das Christusbild oder das Grabtuch von Turin und haben entsprechend theologisches und kirchliches Interesse auf sich gezogen[2]. Im folgenden möchte ich zunächst ihre künstlerische Position vorstellen und dann anhand der Erörterung einiger Werkgruppen der Frage nach ihrer Bildauffassung nachgehen.

Abbilder, Abdrucke, Abnahmen – aber: „Ich bin Malerin"

Dorothee von Windheim, 1945 in Volmerdingsen bei Minden geboren und in der Nähe von Hamburg aufgewachsen, erhält ihre künstlerische Ausbildung an der Hamburger Hochschule für bildende Künste, wo sie 1965 bis 1971 bei Dietrich Helms und Gotthard Graubner Malerei studiert. Im Rückblick läßt sich ihr charakteristischer künstlerischer Ansatz bereits am Ende ihres Studiums ausmachen, den sie dann stetig weiterentwickelt, im Grundsatz aber nicht mehr aufgibt. Damals vergräbt sie ihre letzten gemalten Bilder, lebensgroße Körperporträts in Mischtechnik, legt Leinwand und Pinsel beiseite und beginnt eine reflektierte Suche nach einer neuen Art der Malerei. Mitte der 80er Jahre schreibt sie darüber:

„Werde ich nach meinem Beruf gefragt, sage oder schreibe ich: Malerin. Auch wenn ich seit über eineinhalb Jahrzehnten nicht male. Das letzte gemalte Bild habe ich 1971 vergraben, begraben. ... Für mich bedeutet diese Berufsbezeichnung weniger Kennzeichnung meiner Berufs-Tätigkeit als vielmehr meiner Lebenshaltung. Ich *bin* Malerin."[3]

Bei ihrer konsequenten Abkehr von der herkömmlichen Malerei mögen auch die gesellschaftskritischen Anfragen an den Sinn von Kunst während der 60er und 70er Jahre wirksam gewesen sein. Aber nach einem Jahr trifft sie die Entscheidung, ihr letztes „beerdigtes" Bild wieder auszugraben, und darin kündigt sich ihre neue Auffassung von Malerei bereits an. Sie gewinnt die zum Teil verrotteten Leinwandreste zurück, säubert sie und näht sie auf Seide, wobei ein „Bild" entsteht, das Spuren der ursprünglich gemalten Körperform noch vage assoziieren läßt. Aber die Farbigkeit und Materialbeschaffenheit dieses „Bildes" sind durch Prozesse entstanden, die sich ohne das Zutun der Künstlerin ereignet haben. Künftig richtet sie ihr Augenmerk auf solche „gefundenen", durch Materialprozesse entstandenen „Bilder". Malerei wird daher für sie zur „Qualitätsbezeichnung für bestimmte farbige Ereignisse"[4]. Obgleich es ihr um die eigenständigen Veränderungsprozesse des Materials geht, wird die Beziehung der Künstlerin zu diesem Vorgang nicht völlig aufgelöst. In den ersten Arbeiten sucht sie Körpergefühl auf Materialien zu übertragen, indem sie zum Beispiel ihr eigenes Körperprofil auf einen Baumstamm projiziert. Die Künstlerin „spiegelt" sich im Material, aber dieses „Abbild" ist weitgehend vom Material und dessen Veränderungen erzeugt. Die Malerin stellt dies nicht selbst her, sondern macht es im Material sichtbar.

Diese eigentümliche Integration des Materials und seiner Eigenschaften ist charakteristisch für jene Arbeiten, die von Windheim als *Abdrucke* qualifiziert. Sie hüllt Säulen oder Baumstämme in feines Tuch, feuchtet sie an, reibt sie ab, so daß sich die Oberflächenstrukturen darin *abdrücken*. In diesen „Bildern" ist auch die Künstlerin durchaus präsent, obgleich das Künstler-Ich zurückgenommen wird. Es geht ihr nicht um das Selber-Machen, sondern eher um die Haltung des Zeigens und Sichtbar-Machens. Es entstehen „Säulen-" und „Baumtücher", ein „Baumbuch" und die offene Serie „Callis", zumeist kleinformatige Tuchabdrucke von solchen Partien in Baumstämmen, in die Zeichen eingeschnitten und eingewachsen sind. Dieses thematische Feld der Abdrucke von Bäumen differenziert sich über die Jahre in einer Vielfalt von Bildfindungen; sie sind in dem Ausstellungskatalog „arboretum. über Bäume"[5] in einer Art Retrospektive sorgfältig dokumentiert.

Ein markantes Beispiel für diese Differenzierung ihrer Bildauffassung stellt die Arbeit „Schattenlinie" (Abb. 2) dar. Im Rahmen eines 1993 durchgeführten ökumenischen Kunstprojekts zog die Künstlerin in den Boden der Ruine der Aegidienkirche in Hannover eine Zick-Zack-Linie aus Stücken von weißem Carrara-Marmor ein[6]. Von dieser im Krieg zerstörten Kirche sind nur der Turm und die Außenmauern mit ihren Spitzgiebeln stehengeblieben. Bei Sonnenschein fällt der Schatten in einer gezackten Linie auf das Bodenfeld der Ruine und erzeugt die Vorstellung, daß der reale Schatten und die Schattenlinie zu bestimmten Zeiten präzis zur Deckung gelangen. Bis vor kurzem waren die Giebel allerdings mit Rankenwerk bewachsen, so daß sich die exakte Übereinstimmung nie einstellen konnte, vielmehr wurde die Linie von den Schatten nur umspielt. Gleichwohl sucht der Betrachter den Standort der Sonne auszumachen, von dem aus der Schatten der Giebel und die Schattenlinie genau übereinstimmen. Damit wäre wie bei einer Sonnenuhr ein bestimmter Zeitpunkt angezeigt. Charakteristisch ist auch hier: Die Künstlerin markiert eine Schattenlinie, bildet aber den Schatten nicht ab. Mit diesem Eingriff eröffnet sie zugleich ein weites Assoziationsfeld für die Betrachter: Der wandernde Schatten insinuiert den Fluß der Zeit, aus dem ein Augenblick festgehalten wird. Irgendwann bezeichnet die Schattenlinie möglicherweise den Zeitpunkt der Zerstörung der Kirche und der Stadt.

Die hier wirksame Auffassung vom „Bild" wird von ihr einen weiteren Schritt vorangetrieben, als sie neben den Abdrucken auch *Abnahmen* erstellt. 1970 erhält von Windheim ein Stipendium für Florenz und lebt anschließend mehrere Jahre in dieser Stadt. Bei Restauratoren erlernt sie die Technik der Abnahme von Wandfresken und erhält dadurch Impulse, die in ihrer eigenen Arbeit wirksam werden. Die zuvor von ihr praktizierten Abdruckverfahren verbleiben ja in der Logik der Abbildlichkeit, während die Künstlerin nach einer Bildlichkeit sucht, die Abbildverhältnisse überwindet: „Später stellt mich der Abdruck, der Abklatsch der Realität nicht mehr zufrieden. Ich will nunmehr der Realität selbst habhaft werden, sie mir im wörtlichen Sinne aneignen, nehmen."[7] Diese *reale Anwesenheit der Wirklichkeit im Bild* sucht sie zu erreichen, indem sie auf einen fremden Bildträger ganz verzich-

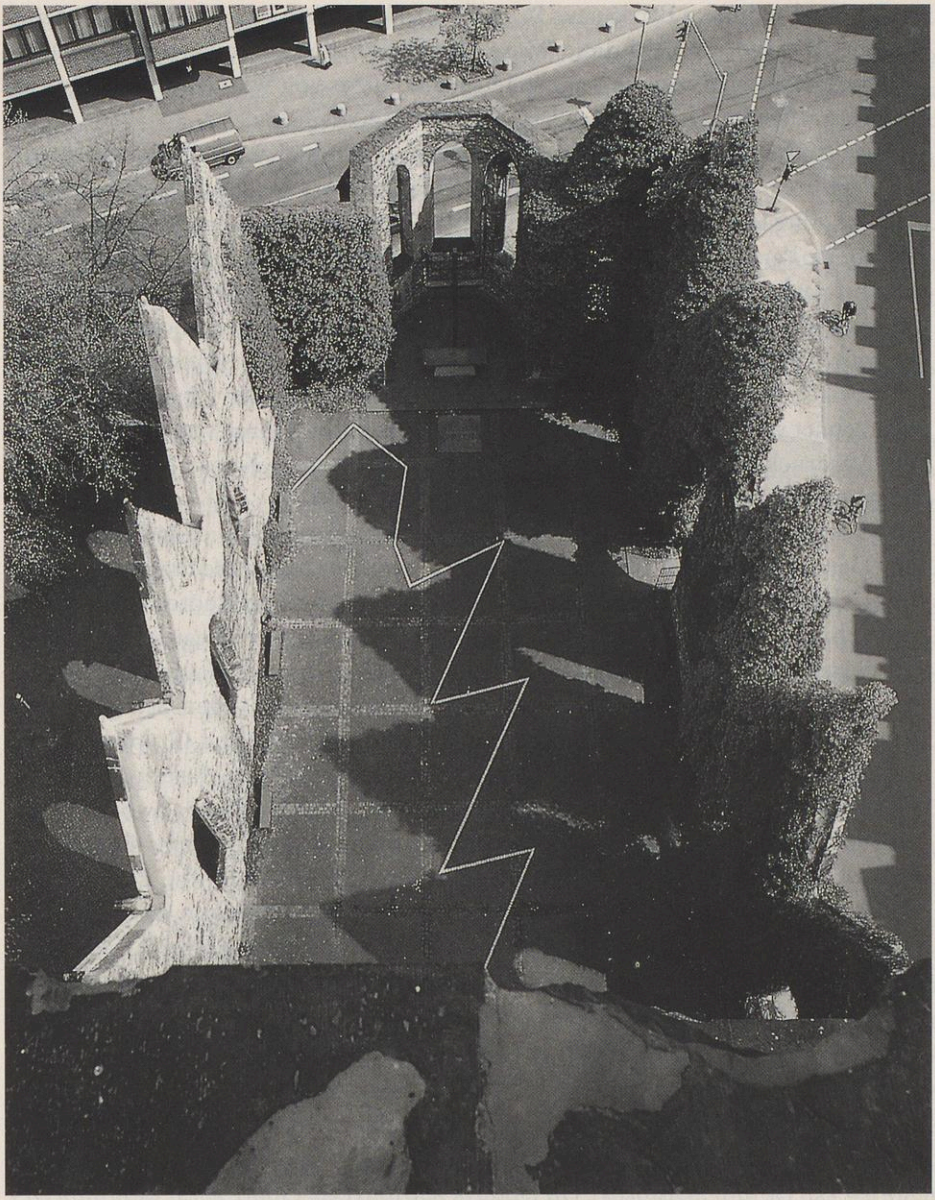


Abb. 2: Dorothee von Windheim: „Schattenlinie“ 1993
(Ruine Aegidienkirche Hannover 1993; Carraramarmor-Kleinpflaster, 68 m Länge;
© initiativ. Kunst – Kirche, hg. v. d. Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst e.V.
München 1995, VG Bild-Kunst Bonn 2006)

tet. Sie löst bestimmte Partien aus Wandflächen heraus und eignet sich so ein Stück Realität als „Bild" an. Auf diese Weise entstehen mehrere Werkgruppen von Abnahmen, die meistens aus markanten Teilen des Putzes von Wänden stammen, in die Spuren von Verwitterung und Alltagsleben eingegraben sind.

Diese Auffassung vom Bild als *Abnahme* erkundet die Künstlerin in verschiedenen Verfahren. Als sie sich ab 1977 in Paris aufhält, wo sie anschließend ebenfalls mehrere Jahre lebt, erweitert sie diesen Gestus des Abnehmens, indem sie kleine abgesplitterte Partikel von Kirchen und Palästen sammelt und penibel auf Gazestücke aufnäht, nach Fundorten beschriftet und zu „Fragmentmappen" zusammenfügt[8]. Obgleich diese Relikte winzig klein sind, vermögen sie doch, beim Betrachter – pars pro toto – ein Erinnerungsbild hervorzurufen. Solche Arbeitsweisen haben wohl dazu beigetragen, daß von Windheim der Kunstrichtung der „Spurensicherung" zugerechnet wurde[9]; freilich ist ihr Sammeln und Aufbewahren von Relikten ebenfalls Ausdruck und Ausgestaltung des Grundthemas ihrer Kunst: der Suche nach dem authentischen, nach dem „wirklichen" Bild.

Aber kann Malerei die im Bild angelegte Differenz zur Wirklichkeit je überwinden? Den verschiedenen Werkgruppen von Windheims liegt diese Frage als gemeinsames Thema zugrunde; neben den Bildern, Bildobjekten und Photos dokumentieren auch die Aktionen und Installationen die verschiedenen Wege, auf denen sie Antworten auf diese Frage sucht – bis heute, wobei sie eher von Fragen vorangetrieben wird als sich auf eine gefundene Antwort endgültig festzulegen. Seit den späten 70er Jahren werden ihre Arbeiten kontinuierlich auf Einzel- und Gruppenausstellungen im In- und Ausland präsentiert, darunter in bekannten Museen und auf internationalen Ausstellungen wie der „documenta 6" oder der Biennale von Venedig. Seit 1981 lebt von Windheim in Köln. In den folgenden Jahren nimmt sie verschiedentlich Lehraufträge und Gastprofessuren wahr, 1989 wird ihr die Professur für „Alte" und „Neue" künstlerische Medien an der Kunsthochschule Kassel übertragen. Verschiedene Kunstpreise weisen den künstlerischen Rang ihrer Arbeiten aus, in denen sie hartnäckig und konsequent in immer neuen Anläufen ihre Fragen nach dem Bild verfolgt; im Jahr 2000 wird sie zum Mitglied der Akademie der Künste in Berlin berufen. Im folgenden möchte ich einige signifikante Werkgruppen vorstellen, die als grundlegende Ausprägungen ihrer Kunst gelten können und ihre künstlerische Haltung deutlich machen.

„Salve Sancta Facies"

An der Arbeit „Salve Sancta Facies" scheiden sich die Geister: Bei einer Ausstellung in einer Nürnberger Kirche wurde sie von empörten Kirchenbesuchern beschädigt, die Pax-Christi-Gemeinde Krefeld dagegen hat sie vor einiger Zeit erworben und dauerhaft im Fußboden der eigenen Kirche angebracht. Das umstrittene Werk be-

steht neben drei kleinen Texttafeln aus 72 Gaze-Stoffstücken, die jeweils ein anderes Jesus-Antlitz zeigen. Diese Antlitze stammen alle aus bildlichen Darstellungen des „Schweißtuchs der Veronika", wie sie aus der Kunstgeschichte und von den Kreuzwegstationen in katholischen Kirchen bekannt sind. Die Größe der Gaze-Tücher weicht geringfügig voneinander ab, sie sind ein wenig kraus, das Gewebe ist grob. Vor einigen Jahren konnte dieses Werk bei einem Projekt zum Dialog von Kirche und Gegenwartskunst in der ehemaligen Jesuitenkirche in Paderborn gezeigt werden (Abb. 3), wobei nicht nur die Frage nach dem Christusbild, sondern auch die Frage nach dem räumlichen Kontext für die Wahrnehmung dieser Arbeit relevant wurde. Gerade die Absetzung von einem religiösen Verständnis dieser Arbeit macht deutlich, warum sie als ein Kristallisationspunkt für das Bildverständnis von Dorothee von Windheim gelten kann[10].

Die Jesus-Bildnisse wurden von der Künstlerin nicht gemalt oder gezeichnet, sondern mit einem phototechnischen Verfahren auf die Tücher aufgebracht. Von Windheim spürt diese Jesus-Bildnisse in der Kunstgeschichte auf, vergrößert die oft winzig kleinen Formate und projiziert sie dann im Photolabor auf Gaze-Tücher. Der „Abdruck" wird also mit einem neuen Medium realisiert und über ein phototechnisches Verfahren erzeugt. Wenn dies gelingt, dann geschieht etwas, was die Malerin nicht „gemalt" hat, was aber doch wie ein Bild wirkt: Diese Abdrucke halten die Wirklichkeit, der sie ursprünglich entstammen, auf eine eigentümliche Weise präsent. Dies ist selbst dann noch der Fall, wenn der reale Abdruck als Ausgang der Kette von Heiligenlegende, bildlicher Darstellung, Photo und Projektion auf Gaze-Gewebe sich im Legendären verliert.

Der Legende zufolge wollte sich die heilige Veronika ein Bild von Jesus *malen* lassen, aber als sie ihm begegnet, drückt er stattdessen sein Antlitz in ihr Tuch – sein Bild entsteht nicht durch Malerei, sondern *als Abdruck*. Eine andere Erzählung verlagert diese Begegnung in die Leidensgeschichte: Veronika hält Jesus ein Schweißtuch hin, in dem der Abdruck seines blutigen Gesichts zurückbleibt. Nach der Erzähltradition des Ostens wird König Abgar durch ein Tuch geheilt, das Jesus berührt hat. Gemeinsam ist diesen Erzählungen, daß das Antlitz auf dem Tuch nicht durch einen Künstler geschaffen wird, sondern *als Abdruck* entsteht; es ist Konsequenz eines Ereignisses von Unmittelbarkeit: Jesus drückt die Züge seines Gesichts in dem Tuch ab. Wegen dieses Ursprungs gilt es als ein von menschlichen Eingriffen freies, wahres Abbild des Herrn – ein sogenanntes Acheiropoieton. Auf dieser Herkunft des Jesus-Bildes als Abdruck gründet der Anspruch, dies sei das wirklich echte Bild Jesu, und damit legitimierte sich seine Verehrung als Reliquie. Die Überlieferung hat diesen Anspruch in der Umstellung des Namens noch festgehalten: „vera icon" verwandelte sich in den Namen „Veronica". In den ungezählten Darstellungen dieser Szene in Malerei, in sakraler Kunst und Grafik hält Veronika das Tuch meistens so, daß der gläubige Betrachter das Antlitz Jesu sehen kann, also sein „Bild" und darin ihn selbst sieht.

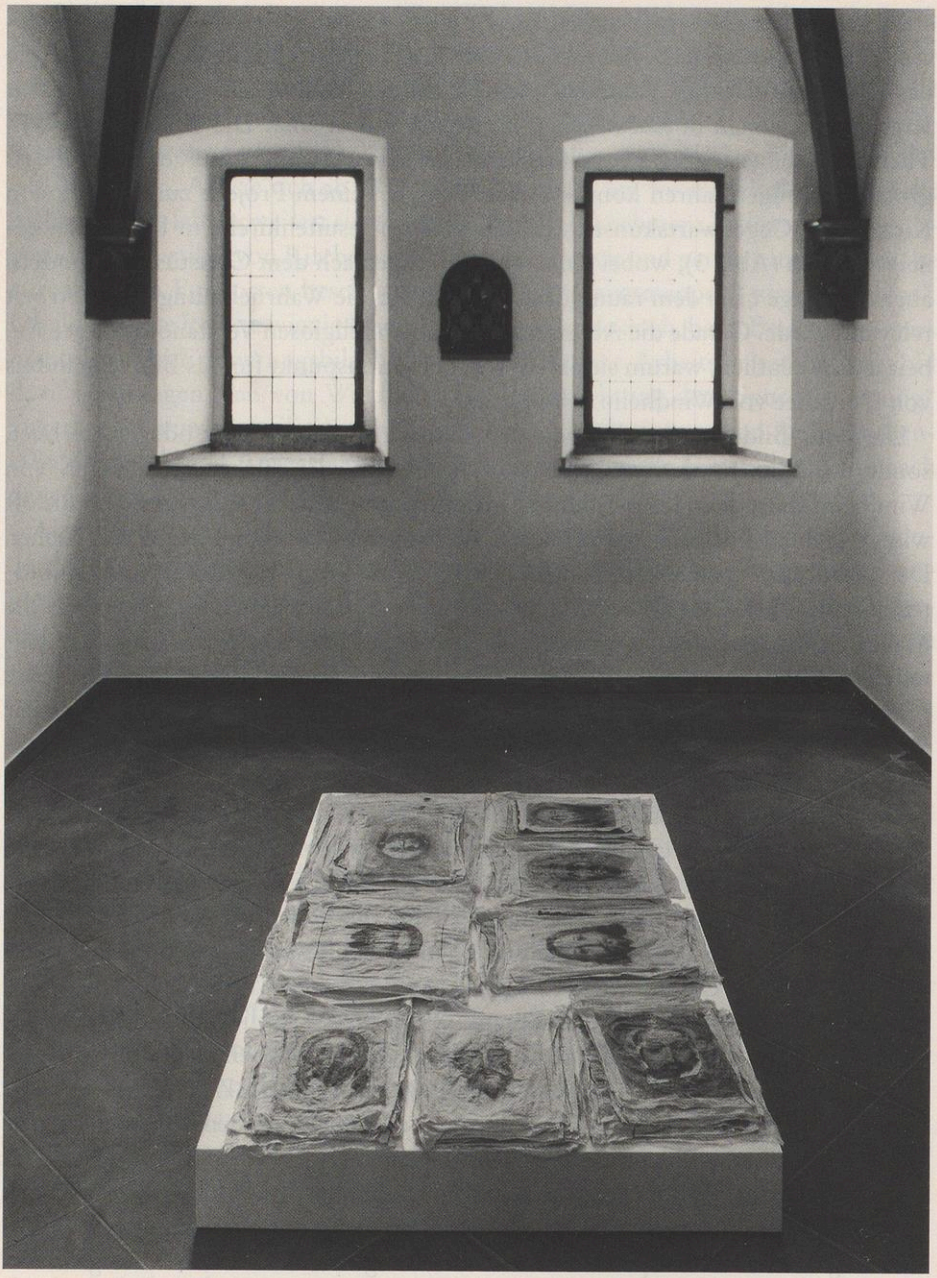


Abb. 3: Dorothee von Windheim: „Salve Sancta Facies" 1980
(72 Gesichtstücher, Liquid Light auf Gaze, je ca. 35 × 50 cm;
Seitenkapelle ehem. Jesuitenkirche Paderborn;
© Ansgar Hoffmann, Schlangen, VG Bild-Kunst Bonn 2006)

Fasziniert von der Entdeckung, mit ihrer Kunst des Abnehmens in den Fußstapfen einer großen „Vorläuferin" zu gehen, hat von Windheim über mehrere Jahre solche Jesus-Antlitze aus der Kunstgeschichte auf Gaze-Tüchern reproduziert und mehrere Zyklen zu diesem Thema geschaffen[11]. Ihr Interesse richtet sich freilich weniger auf die religiösen Inhalte, sondern auf die Entstehung und Anerkennung dieses Abdrucks als „Bild"; sie verschärft diese Frage noch in jenen Arbeiten, die nur Fragmente des Jesus-Antlitzes oder seiner Augenpaare zeigen. Selbst diese reduzierten Formen lassen beim Betrachter ein „Bild" entstehen bzw. werden als „Bild" wahrgenommen.

Drei kleine Texttafeln, kaum postkartengroß, transportieren dieses Problem in die Arbeit hinein; sie zitieren in lateinischer und deutscher Sprache den Hymnus „Salve Sancta Facies"; auf der dritten Tafel ist ein bissiges Dementi des hymnischen Gesanges zu lesen: Luthers „Wider das Bapstthum zu Rom, vom Teuffel gestiftet". Das angeblich echte Veronika-Tuch, so der Reformator, sei in Wahrheit nichts als ein Tüchlein. Diese Kurztexte rücken die Jesus-Tücher aus dem Raum der Legende in den Raum der Geschichte, sie stellen sie in den Kontext des historischen Streits um die Wahrheit dieser Bildnisse. Fraglich ist nicht mehr nur das ästhetische Verhältnis von Abdruck und Abbild; die Künstlerin erweitert die Problematik um den Kontext des Kampfes zwischen Ikonoklasmus und Idolatrie. Der Betrachter der Gegenwart sieht sich neu vor die Frage nach dem Sinn und der Wahrheit dieser Bildnisse gestellt.

Die Komplexität dieses Zugangs zum Bildproblem wird deutlich, wenn wir eines der Bildnisse in diachroner Perspektive betrachten. Auf einem frühen Arrangement ihrer Tücher hat von Windheim ein Jesus-Antlitz aus dem Veronika-Bild des niederländischen Malers Hans Memling (1430–1494) angebracht. Dieses Werk war nicht für den Kult, sondern für die private Andacht bestimmt. Der Maler plaziert es in eine idyllische Landschaft, in der Veronika dem Betrachter das Antlitz Jesu zeigt. Gegenüber dieser freundlichen Idylle erscheint der Zugriff der Künstlerin rabiat: Sie isoliert das Antlitz aus seinem idyllischen Kontext, bringt es auf einfaches Tuch und legt es zu anderen auf den Boden. Die Spannung, die hier entsteht, wächst aus dem Gegensatz zwischen dem vorgeblich heiligen Antlitz und der profanen Signatur des Umgangs mit ihm; dies unterbindet eine religiöse Überhöhung des Bildes und führt den Betrachter zu einem anderen Sehen, und dieses andere Sehen konstituiert für den Betrachter auch eine andere Gegenwart[12]. Eine kultische Verehrung beruft sich darauf, daß Christus das Tuch berührt hat, und insoweit veranschaulicht sein Antlitz nur, was die besondere Qualität des Tuchs ausmacht – seine reale und wirksame *Anwesenheit im Abdruck*. Das Andachtsbild von Hans Memling gestaltet die Erzählung zu einem Bild, das Gegenwart im Modus *erbaulicher Erinnerung* schafft – *Gegenwart im Angedenken*.

Auch die Sammlung der Jesus-Tücher von Windheims erzeugt eine bestimmte Anwesenheit, aber nicht mehr über Darstellung oder Erinnerung, sondern über *die Idee*

der Darstellungsmacht des Bildes, die sie mit den Antlitzen wachruft. Im Umgang mit den Jesustüchern wird zugleich die künstlerische Haltung ansichtig, die hinter den Werken von Windheims steht. Die ihr eigene Art der Bildgewinnung umfaßt Aneignung und Verzicht in einem: Im Abnehmen der Oberflächen von Bäumen oder Gesichtern gewinnt sie einen Abdruck, verzichtet aber auf Gestaltung, auf Ausprägung der eigenen Subjektivität im gewonnenen Bild. Dieser Verzicht auf gestalterische Eingriffe gibt dem Abzubildenden Raum, es bewahrt das Andere als Bild. Diese nahezu asketische Haltung einer Selbstbeschränkung im künstlerischen Akt gleicht der religiösen Spiritualität, die Gott durch Selbstbeschränkung in sich Raum geben will: Die Gebärde der heiligen Veronika übersetzt sich als künstlerischer Gestus in eine Haltung der Achtung vor dem, was sie als Bild gewinnt.

Von Angesicht zu Angesicht: Gegenwart und Abwesenheit

Viele Arbeiten Dorothee von Windheims zeigen das menschliche Antlitz – die frühen Selbstbildnisse eher schemenhaft; zu Beginn der 80er Jahre entstehen die großen Arbeiten mit dem Jesus-Antlitz, zur Serie „Callis" zählt das „gefundene Selbstbildnis", und seit 2000 entstehen „Baumgesichter", Abdrucke von Gesichtern, die sie als Einschnitte in Baumstämme vorgefunden und als Abdruck genommen hat[13]. Diese für ihren künstlerischen Ansatz unerwartete Konzentration auf das menschliche Gesicht erscheint zunächst überraschend, gewinnt im Blick auf die Hauptthemen ihrer Kunst, das Aufscheinen von Realität im „Bild", aber durchaus eine werkimmanente Plausibilität.

In ihren Gesichts-Tüchern und bei den Gesichts-Fragmenten ist die fast magische Kraft der Augen zu spüren; selbst dort erlischt sie nicht, wo die Tücher auf die Augenpartie reduziert sind. Offenbar wirkt darin eine archaische Qualität des Blicks noch nach, denn auch heute läßt uns der Blick ins Gesicht eines anderen seine Anwesenheit als unwiderleglich erfahren. „Von Angesicht zu Angesicht", „Auge in Auge" – das meint eine nicht zu steigernde Präsenz. Ob der Blick in ein anderes Gesicht Geborgenheit schenkt oder Angst einjagt – das sichtbare Antlitz bezeugt Gegenwart mit einer Evidenz, die jeden Zweifel auszuschließen scheint. Dies gilt auch für die Jesus-Antlitze, die zusätzlich mit religiöser Bedeutsamkeit aufgeladen sind, denn in Judentum und Christentum wird mit dem zugewandten oder abgewandten Blick nicht weniger als die Zu- oder Abwendung Gottes zum Ausdruck gebracht: Gott gewährt dem Menschen Gegenwart, indem er ihm sein Antlitz zuwendet; wendet er seinen Blick ab, entzieht er ihm sein Heil, wie es in der „aaronitischen Segensformel" heißt: „Der Herr wende sein Angesicht dir zu und schenke dir Heil" (Num 6, 24–26).

Es scheint, als würde sich hier eine theologische Interpretationsperspektive eröffnen, allerdings verweigern sich die Jesus-Bilder der „Salve Sancta Facies"-Zyklen jeder affirmativ-religiösen Einordnung. Die „nicht gemalten" Bilder von Wind-

heims spielen mit der Kraft und Bedeutung dieser Bildnisse, zeigen aber zugleich ihre Grenze. Von ihren Jesus-Antlitzen erfährt der Betrachter sich als angesehen, es ist, als richte das eine oder andere Antlitz den Blick auf ihn. Hier erreicht die Bildfunktion, Gegenwart zu erzeugen, ihr Ziel. Andererseits wird dies durch sekundäre Bildmerkmale wieder dementiert. Das Werk „Salve Sancta Facies" zeigt die heiligen Bildnisse auf dem Boden und erzeugt damit implizit ein Dementi ihres Anspruchs auf heilige Gegenwart. Auch die Vielzahl der Antlitze irritiert die Erwartung von etwas Erhabenem. Die Wiederholung ist bei der Arbeit „Baumgesicht" ins Extreme getrieben, bei der das Photo desselben Gesichtsschemas mal in 20facher, mal in 100facher Vervielfältigung gezeigt wird. Dies sind Signale, daß die Wirklichkeitsdichte eines Bildes, seine Authentizität nicht von ihrer Menge abhängig ist, sondern diese „Echtheit" ist Produkt der Imagination.

Implizit verdichtet sich in diesen Arbeiten eine gegenläufige Dimension, die dem Streben nach Realität, dem Zugriff auf Wirklichkeit zuwiderläuft: Sie zeigen zugleich, daß sich die Wirklichkeit diesem Zugriff entzieht. Einerseits intensiviert die Künstlerin das Bestreben, der Wirklichkeit nahezukommen, andererseits enthalten ihre Arbeiten Signale, daß diese Entsprechung zur Wirklichkeit nicht im Kunstgegenstand, nicht in der Genialität des Künstlers liegt, sondern von der Vorstellungskraft des Betrachters erzeugt wird. Es ist, als ob die Philosophie des Antlitzes von Emmanuel Levinas hier bestätigt würde: daß das wahre Antlitz eines Menschen sich uns immer wieder entzieht und wir nur zu seiner Spur gelangen. Der Ausgriff auf Wirklichkeit und Wahrheit gelangt im Werk eines Künstlers nicht zur letzten Endgültigkeit, nicht zu authentischer Gegenwart. Aber bereits die Suche danach formuliert implizit einen Anspruch auf Anwesenheit: Dieses Fragen und Suchen etwa nach dem wahren Jesusantlitz wird hier in der Sprache authentischer Fundstücke anschaulich und erzeugt eine Bild-Vorstellung. Der Sinngehalt dieser Bildnisse umfaßt daher neben der Suche nach möglicher Wahrheit auch die Wahrheit dieses Suchens – als Kunst.

Die hier sichtbare Infragestellung der Möglichkeit, ein wahres Bild zu schaffen, verdichtet sich in dem immer wieder vollzogenen Entnehmen von Abdrucken zum künstlerischen Gestus, ja zur künstlerischen Haltung von Windheims: Sie malt, indem sie die Dinge nötigt, sich selbst im Bild darzustellen. Der Gestus des Abnehmens läßt das Bild hervor- und das Künstler-Ich zurücktreten. Die Künstlerin gibt den Dingen Raum, verschafft ihnen die Möglichkeit des Selbst-Abdrucks. In radikalisierter Klarheit geschieht dies bei ihrer Aktion mit der Santa Sindone, dem Grabtuch von Turin. Da es schlechterdings unmöglich ist, diesen Abdruck selbst zu nehmen, beschränkt sie sich darauf, zum Besuch des Ortes aufzufordern, an dem das Grabtuch aufbewahrt wird, obgleich man es auch dort nicht sehen kann: „Ich stelle in Turin nichts aus. Ich zeige nichts vor. Ich verweise." [14] Dieser künstlerische Gestus radikalisiert das Eingeständnis, daß der Künstler die Kunst nicht *macht*, sondern – nach ihrer Auffassung – nur darauf hinwirken kann, daß Ereignisse sich zeigen.

„Ich häute Mauerwerk"

Neben dem *Abdruck* sieht von Windheim auch in der *Abnahme* ein Verfahren, um zu einem authentischen Bild zu gelangen. In ihrer künstlerischen Entwicklung hat sie solche Abnahmen zunächst als einen Fortschritt gegenüber dem *Abdruck* verstanden, obgleich schon der Abdruck gegenüber dem gemalten Bild eine gesteigerte Unmittelbarkeit besitzt, weil er „durch Berührung, durch den direkten (Haut-) Kontakt" [15] entsteht. Aber sie will mehr, wie sie einige Jahre später feststellt, sie will „der Realität selbst habhaft werden" [16], und dazu löst sie bestimmte Teile aus Wandflächen heraus, um so ein Stück Realität als „Bild" zu gewinnen (Abb. 4). Dieses Verfahren wird von ihr lakonisch als Hautablösung bezeichnet: „Ich nehme Wandoberflächen ab, reiße Häusern ihren Putzmantel ab, häute Mauerwerk." [17] Von Windheim verwendet wiederholt die Metaphorik von Haut und Häutung, wenn sie etwa beschreibt, wie in ihren Werken „einer Fassade geradezu die Haut vom Leib gerissen wird" [18] und läßt damit erkennen, daß sie in diesen Metaphern ihr künstlerisches Anliegen formuliert sieht: Die Haut ist gleichsam die Hülle der Sache selbst. In der psychologischen Deutung des Hauses als Symbol des Menschen, zumal der Frau, sieht sie die Aussagekraft dieser Symbolik für ihre Putzabnahmen von Hauswänden zusätzlich bestätigt. Wird die Haut als bergende und zugleich verbergende Körperhülle verstanden, kann unter der Haut die nicht sichtbare Wirklichkeit entdeckt werden.

Diese enge Verbindung von Haut mit dem von ihr bedeckten Körper hat kulturgeschichtlich eine lange Tradition. Bildliche Redeweisen wie „seine Haut retten wollen" oder „nicht aus seiner Haut können" zählen noch immer zu den gebräuchlichen Redewendungen [19]. Die Sprache kann über die Haut den Menschen identifizieren; die Person selbst ist gemeint, wenn es etwa heißt: „Sie ist eine ehrliche Haut." Unter solchen Voraussetzungen wird *Häutung* zur Metapher des Zugriffs auf Wahrheit und Wirklichkeit. Die medizinische Anatomie vollzog im 18. und 19. Jahrhundert ganz buchstäblich diese Entwicklung: Sie deckte die Haut vom Körper ab, um die inneren Organe unmittelbar in Augenschein zu nehmen, während die früheren medizinischen Diagnosen den Gesundheitszustand im wesentlichen an der äußeren Haut *ablesen* mußten [20]. In Mythen und Legenden vermengen sich beide Sichtweisen: Häutung erscheint als Enthüllung, aber auch als Zugriff auf das Leben selbst, der den Menschen mit der Häutung ums Leben bringt. Von Windheim zitiert den griechischen Mythos vom Flußgott Marsyas, dem zur Strafe die Haut abgezogen wird, weil er, ein Meister im Flötenspiel, so überheblich war, den Gott Apoll zu einem Wettstreit herauszufordern. Apoll besiegt ihn, und zur Strafe läßt er ihm durch einen Skythen die Haut abziehen. Der berühmte Passus in den Metamorphosen des Ovid ist für die künstlerische Tradition bildprägend geworden: „‚Was ziehst Du mich ab von mir selber! Weh! Mir ist's leid!' ... So schrie er, doch ward ihm die Haut von allen Gliedern geschunden. Nichts als Wunde war



Abb. 4: Dorothee von Windheim: „Putzabnahme“ 1973
(Fortezza da Basso, Florenz;
© Dorothee von Windheim, Köln,
VG Bild-Kunst Bonn 2006,
Courtesy: Galerie Reckermann, Köln)

er."[21] In der Ikonographie dieser mythischen Szene ist das künstlerische Interesse an der anatomischen Darstellung des Muskel-Körpers spürbar, dem die Haut abgezogen worden ist[22]. Auch in der Geschichte der christlichen Martyrer taucht die Häutung auf: Über den Apostel Bartholomäus heißt es in der Legenda Aurea: „Nach andern unerträglichen Martern zogen sie ihm die Haut ab, als wollten sie einen Sack davon machen."[23]

Die Schindung der Haut bedeutet faktisch den Verlust des Lebens. Der Entsetzensschrei des Marsyas: „Was ziehst du mich ab von mir selber!" artikuliert diesen Verlust. Wenn von Windheim den Häusern den Putz, die *Haut* abzieht, dann rührt sie an diese Identität. Sie will in den „Hautstücken" die Wirklichkeit selbst gewinnen, denn es geht ihr um die Präsenz der Dinge, um deren reale Gegenwart als *Bild*. Allerdings entgeht dieser Vorgang nicht einer letzten – unaufhebbaren – Ambivalenz: Indem die Künstlerin den realen Häusern Fragmente entnimmt und so ihre Bilder mit gesteigertem Realitätsgehalt erstellt, überführt sie diese notwendig in den Bereich des Zeichenhaften, des Bildhaften, und damit verlieren diese Werke die Qualität der Unmittelbarkeit. Durch den Verzicht auf das Malen von Bildern gewinnt sie in den realen Abnahmen ein Unmittelbarkeitsverhältnis zur Wirklichkeit; indem sie diese Abnahmen in bildhafte Zeichen verwandelt, stellt sich die Differenz zwischen Bild und Wirklichkeit erneut ein.

Freilich ist die Hautmetaphorik selbst von dieser Ambivalenz geprägt. Die Körperhaut erscheint einmal als äußere Grenze der inneren Wirklichkeit des Selbst, und sie erscheint andererseits auch als Fläche, der eine Vorstellung vom Inneren nur eingeschrieben wird. Die Metapher „Mauerwerk häuten" artikuliert letztlich eine unauflösliche Polarität: einerseits eine Vorstellung, die die Haut als Hülle, als Außenwand betrachtet, so daß sie als das Äußere, unter Umständen auch als das Andere des Ichs erscheinen kann. Diese Vorstellung reflektiert sich in den Putzabnahmen von Windheims, wenn sie Wände abdeckt. Andererseits wird eine Sichtweise deutlich, die die Haut für das Ganze nimmt, in die das Ich eingeschrieben ist, das sich nicht mehr als ein „innerer Kern" unterscheidet[24]. Der künstlerische Gestus des Abnehmens von Oberflächen bei von Windheim kann und will diese Ambivalenz nicht auflösen. Einerseits wird er verständlich als Zugriff auf Realität, der die Hülle entfernt – wie etwa bei den „Baumarbeiten", in denen die Baumbinden wie eine Haut abgenommen und aufbewahrt werden, andererseits thematisiert er die Haut selbst als Bild. So beläßt es die Künstlerin in der Serie „Callis" beim Abdruck der Zeichen, die den Baumstämmen in ihre Rinde eingeritzt sind.

„Es gibt die unterschiedlichsten Arten von Weltsicht. Die meinige bildet sich allem voran bei der Anschauung von Realität. Mein künstlerischer Blick bleibt an der Oberfläche haften, tastet sich am Gegenüber entlang. Versucht die Hülle zu erfassen, die für dasjenige steht, was sie umschließt, was sie in sich birgt. Es ist diese umgebende Haut, die durch Einflüsse und Einwirkungen gezeichnet wird. Zum Informationsträger wird sie für den, der es versteht, die Chiffren zu entziffern."[25]

Die Annäherung an das Wirkliche bleibt, selbst wenn ein Bild „hautnah" an die Wirklichkeit heranreicht, letztlich eine Annäherung, die diese Differenz nicht aufheben kann. Die Abdrucke und Abnahmen von Windheims sind Annäherungen an diese unüberwindbare Grenze. Weil sie in ihren Arbeiten mit einer solchen Dynamik gegen diese Grenze angeht, als sei sie überwindbar, evozieren ihre Versuche aber „innere" Bilder, bildliche Vorstellungen, die die Kunst selbst dann zu erzeugen vermag, wenn das Bemühen um das ideale Bild vergeblich bleibt.

„Über die Vergeblichkeit"

Das Werk Dorothee von Windheims durchzieht eine eigentümliche Spannung: Einerseits sind ihre Arbeiten von einer großen Intensität des Suchens nach dem „wahren Bild" bestimmt, von einem beständigen Ausloten verschiedener Verfahrensweisen der Bildfindung, auf der anderen Seite thematisieren sie auch immer die Einsicht, daß der Künstler das gesuchte vollkommene Bild nicht machen oder herstellen kann. Die Künstlerin sieht aber deswegen das künstlerische Mühen nicht als widerlegt an, vielmehr gilt ihr dieses Suchen selbst als Quelle der echten Bilder. Die unmittelbare Anschauung künstlerischer Werke wird nicht überflüssig, aber relativiert; ob ein Werk gelingt, ist daran zu messen, ob es beim Betrachter starke Vorstellungsbilder zu erzeugen vermag.

Wegen solcher Merkmale können viele Arbeiten von Windheims der Konzeptkunst zugerechnet werden. Die zu dieser Kunstrichtung zählenden Künstler wie Joseph Kosuth oder Lawrence Weiner verzichten auf eine abschließende plastische oder malerische Ausführung ihrer Werke aus der Überzeugung, daß bei der Wahrnehmung von Kunst die gedankliche Auseinandersetzung des Betrachters entscheidend ist. Kunstwerke sollen zu einer solchen gedanklichen Auseinandersetzung anstiften statt diese zu beenden. Diese Auffassung läßt sich auch an den hier vorgestellten Arbeiten aufzeigen: Bei der Postkarten-Installation (Abb. 1) beschränkt sie sich statt einer bildlichen Darstellung auf eine kurze Beschreibung; die „Schattenlinie" (Abb. 2) stiftet die Betrachter an, die Linie abzuschreiten und nach einer Entsprechung zwischen Wand und Schattenriß zu suchen, die Putzabnahmen (Abb. 4) lösen Fragen nach dem Verhältnis von Bild und Wirklichkeit aus und die Jesus-Tücher (Abb. 3) thematisieren das Problem des Verhältnisses von Urbild und Abbild.

Kunst vermag es, schon durch die Intensität des Suchens und Fragens in der Vorstellung Bilder zu generieren. Dazu muß die Bemühung um ein Bild von einer solchen Deutlichkeit sein, als ob sie zum Ziel führen würde. Einige begonnene künstlerische Arbeiten hat von Windheim nicht ausgeführt, weil ihr diese Eindeutigkeit beeinträchtigt schien, aber sie hat solche Versuche protokolliert, weil sich schon dadurch das gesuchte Bild in der Vorstellung einstellen kann. Als sie in Middelburg

(Niederlande) eine vorbereitete Wandpartie abnehmen will, zerstört sie diese vor den Augen der Zuschauer, „weil ich mich dabei ertappe, daß ich meine frühere Arbeitsweise der Putzabnahme zu einer vorführbaren Technik herabwürdige“ [26]. Statt der Ausführung erscheint ihr der Akt der Zerstörung authentisch, und die Reste der zerstörten Wand werden samt Photo zu einer Arbeit zusammengestellt. Selbst wenn das Werk nicht gelingt, kann also der Suchprozeß so intensiv und von einer solchen Deutlichkeit sein, daß dieser selbst zum Werk gerät. Auch eine geplante Arbeit über die Berliner Mauer ist für sie nicht realisierbar gewesen. Die Protokolle des Scheiterns dagegen: Ihre Tagebuchaufzeichnungen, die Tonbandaufnahmen ihrer Schritte an der Mauer und ein Photo werden ausgestellt unter dem Titel „Über die Vergeblichkeit“ [27]. Das Eingeständnis des vergeblichen Versuchs, die Beschreibung der Zweifel und des Betroffenseins lassen beim Betrachter eine Vorstellung dieses Versagens entstehen, das stärker sein kann als eine ausgeführte Arbeit. Darin wird wieder jene Haltung sichtbar, die auf das „Machen“ verzichtet und die Dinge einfach „zeigt“. Darin kommen ihre konzeptuellen Arbeiten mit den Abdrucken und Abnahmen überein; um aber ein „Bild“ zu erzeugen, bedarf es manchmal nur einer treffenden Beschreibung, die von Windheim ein *Sichtbild* nennt, zum Beispiel „Sichtbild Nr. 1“ (1995):

Hotelzimmer mit Traveblick

Der Schatten einer Baumgruppe
Vom anderen Ufer
Fällt auf den im Mondlicht gleißenden Fluß.
Obwohl die Wasseroberfläche sich lebhaft kräuselt,
steht das Schattenbild darauf unbewegt.
Nach einer Viertelstunde ist es verschwunden.[28]

ANMERKUNGEN

[1] Die ausführlichsten Kataloge mit differenzierten Ausstellungsverzeichnissen sind: Dorothee von Windheim: Ausstellung im Museum Wiesbaden. Katalogbuch, hg. v. V. Rattemeyer (Wiesbaden 1989) u. Dorothee von Windheim: arboretum. über Bäume, hg. v. Museum Bad Arolsen (Köln 2003).

[2] Vgl. F. J. van der Grinten u. F. Mennekes, Mythos u. Bibel (Stuttgart 1985) 277–293; R. Burrichter, Kunstvermittlung. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit moderner Kunst: Yves Klein u. Dorothee v. Windheim (Münster 1998); A. Stock, Poetische Dogmatik. Christologie, Bd. 2: Schrift u. Gesicht (Paderborn 1996) bes. 213–217.

[3] Dorothee von Windheim: Beruf: Malerin, in: Dorothee von Windheim: Wiesbaden (A. 1) 10.

[4] Ebd. 11.

[5] Dorothee von Windheim: arboretum (A. 1); vgl. auch: Dorothee von Windheim, Callis 1988, 1995–1998 ..., hg. v. d. Deutschen Gesellschaft für Christliche Kunst München (München 1998).

[6] Vgl. Dorothee von Windheim, Schattenlinie, hg. v. Ch. Grohn (Darmstadt 1993).

[7] Ebd. 86.
[8] Vgl. die Darstellungen in: Dorothee von Windheim: Wiesbaden (A. 1) 70–73.
[9] G. Metken, Spurensicherung – Eine Revision. Texte 1977–1995 (Amsterdam 1996) 186–195.
[10] Die folgende Beschreibung übernimmt einige Passagen aus J. Meyer zu Schlochtern, Eine andere Gegenwart. Die Jesustücher der Dorothee von Windheim, in: das münster (1995) 347–350.
[11] Vgl. dazu Dorothee von Windheim: Die heilige Veronika – Schutzpatronin der Photografen oder: Der Stellenwert der Photografie in meiner Arbeit, in: Dorothee von Windheim: Wiesbaden (A. 1) 84–87.
[12] Zu dieser Entwicklung vgl. H. Belting, Bild u. Kult (München [2]1991).
[13] Vgl. Dorothee von Windheim: arboretum (A. 1) 40–53; 62–73.
[14] D. von Windheim: Was ich über mich schreiben könnte, in: ebd. 80.
[15] Dorothee von Windheim: Wiesbaden (A. 1) 31.
[16] Ebd. 86.
[17] Ebd. 80; vgl. die Abbildungen ebd. 35–55.
[18] Ebd. 86.
[19] Vgl. L. Röhrich, Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten (Freiburg 1973) 399ff.
[20] Vgl. C. Benthien, Haut. Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse (Reinbek 1999) 49–75.
[21] Ovid, Metamorphosen, Buch 6, 385f., übers. u. hg. v. E. Rösch (München 1990); in der Übersetzung v. Th. v. Scheffer (Wiesbaden 1953): „Warum", so schrie er, „ziehst du mich selber aus meiner Haut!"
[22] Vgl. die Abbildungen bei Benthien (A. 20) 76ff.; M. Lechner, Art. „Bartholomäus", in: LCI, Bd. 5, 320–334.
[23] Jacobus de Voragine, Legenda aurea, übers. v. E. Benz (Gerlingen [11]1993) 632f.
[24] Benthien (A. 20) 43–46.
[25] D. v. Windheim, Eine Sprache der Liebe, in: Basler Magazin Nr. 8, Politisch-kulturelle Wochenendbeilage der Basler Zeitung v. 26.2.2000.
[26] D. von Windheim, Wer bin ich? Beiheft zu Dorothee von Windheim: Wiesbaden (A. 1) Abb. 20–22.
[27] Vgl. Dorothee von Windheim: Wiesbaden (A. 1) 106f.
[28] Dorothee von Windheim: arboretum (A. 1) letzte Seite, o. P.

Philipp W. Hildmann

Von Novalis für Europa lernen?

So oft im polyphonen Europadiskurs der vergangenen Jahre der Versuch einer Bestimmung dessen unternommen wurde, was denn die innere Identität dieses Europa jenseits einer bloßen Zweckgemeinschaft für Wirtschaft und Sicherheit ausmache, gelangte ein Text in großer Regelmäßigkeit zu Ehren der Zitation. Gemeint ist die in wenigen Wochen zwischen Anfang Oktober und dem 9. November 1799 entstandene Europa-Rede des Freiherrn Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772–1801), genannt Novalis. Vorgetragen wurde sie am 13. oder 14. November 1799 beim Jenaer Romantikertreffen, und erstmals 1826 auf Veranlassung des Verlegers Georg Reimer fast vollständig unter dem nicht von Novalis stammenden Titel „Die Christenheit oder Europa" gedruckt[1].

Bereits die ersten Sätze dieses Textes lassen erahnen, worin die Ursache für seine aktuelle Beliebtheit liegen dürfte:

> „Es waren schöne glänzende Zeiten", so heißt es in betont schwebender Datierung, „wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. – Ohne große weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte *Ein* Oberhaupt, die großen politischen Kräfte" (507)[2].

Was Novalis seinen Lesern in dieser wie ein Fanal der Sehnsucht und der Rückkehr klingenden Exposition vor Augen führt, ist das Bild eines Kontinents, dessen Homogenität durch die gemeinsame Religion und die Weisheit der geistlichen Führer gestiftet wird – eine wahre Steilvorlage für heutige Verfechter eines Vereinigten Europa auf der gemeinsamen Basis genuin christlicher Werte.

Doch hält dieser geschichtsphilosophische Essay wirklich, wofür er im aktuellen Europadiskurs vereinnahmt wird? Lassen sich diesem frühromantischen Zeugnis aus der Zeit an der Schwelle zum 19. Jahrhundert Impulse abgewinnen, die am Beginn des 21. Jahrhunderts zu einer Präzisierung der strittigen Unbestimmtheit einer europäischen Identität beitragen können? Gibt es triftige Gründe dafür, weshalb Europapolitiker noch heute Novalis lesen sollten? Oder müssen wir nach eingehender Prüfung doch von einem „unnützen"[3] Aufsatz sprechen, wie dies der ungekrönte König der Romantik, Ludwig Tieck, bereits 1837 unverblümt getan hat?

Zur Beantwortung dieser Fragen soll in einem ersten Schritt zunächst die Struktur des Textes nachgezeichnet werden, um zu verdeutlichen, wie Novalis darin die abendländische Geschichte triadisch als Heilsgeschichte entwickelt. Dem τέλος,

dem Ziel dieser Heilsgeschichte widmet sich dann der darauffolgende Abschnitt, ehe abschließend der von Novalis genannte „Zauberstab der Analogie" auch mit Blick auf unsere Gegenwart angewandt werden soll, um nach der Relevanz dieses romantischen Referenztextes für den aktuellen Europadiskurs zu fragen.

Zur Struktur der Europa-Rede

Novalis gliedert seine Beschreibung der Geschichte des christlichen Europa cum grano salis in sieben Schritte: Am Anfang steht der Preis des Mittelalters, der „ächtkatholischen oder ächt christlichen Zeiten" (509), und damit gleich einer der aufsehenerregendsten Züge des Essays, der die erwachende Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts stark befruchtet hat. Europa folgt, wie eingangs zitiert, der Leitung der Kirche. Ein Papst vermittelt Frieden zwischen den Königen und zwischen den Völkern. Mit klugem Rat und sakramentaler Hilfe lenkt die „Zunft" (507) der Priester das Leben der einzelnen Menschen im Sinn des Topos „vita est navigatio" (das Leben ist eine Seefahrt) durch die Unbilden des Erdenlebens der „himmlischen Heimath" (508) entgegen.

Doch Geschichte ist für Novalis „Oszillation, ein Wechsel entgegengesetzter Bewegungen" (510), und so läßt der Ausschlag des Pendels in die Gegenrichtung nicht lange auf sich warten. Denn noch ist „die Menschheit für dieses herrliche Reich nicht reif, nicht gebildet genug", noch kann sie dem „Drucke des Geschäftslebens" (509) nicht standhalten. Die Geistlichen richten sich allmählich allzu irdisch ein, vernachlässigen ihr eigentliches Amt, werden geistig träge und ergeben sich den „niedrigen Begierden" (510). Die Menschen tauschen „Glauben und Liebe" gegen „Wissen und Haben" (510), bis die Erosion des Religiösen solche Ausmaße annimmt, daß eine Gegenbewegung unausweichlich wird.

Als „ein feuerfangender Kopf" (511) namens Martin Luther zum Aufstand ruft, kommt es zur Reformation als Revolution. So berechtigt für Novalis dieses Aufbegehren der protestantischen „Insurgenten" (511) gegen die aufgezeigten Mißstände ist, so fatal sind seiner Ansicht nach die Folgen für das Christentum. Denn im Ergebnis ist nicht nur die Teilung der „untheilbaren Kirche", die Gefangennahme der Religion in „Staats-Gränzen" (511) und der damit einhergehende Verlust ihres „großen politischen friedestiftenden" (512) Einflusses zu verzeichnen. Auch dringt „irdische Wissenschaft in die Religionsangelegenheit" (512) ein. Der Glaube selbst gerät unter die Herrschaft der „Philologie" (512), das Wort Gottes wird durch die Schuld des Reformators und seiner Nachfolger der trockenen Buchstabengelehrsamkeit ausgeliefert.

Auch hier läßt die oszillierende Gegenbewegung in Gestalt der „Regeneration" (513) des Christentums in der Gegenreformation nicht lange auf sich warten, welche Novalis fast ausschließlich als Werk des Jesuitenordens betrachtet. Dieser „ge-

genreformatorischen Pioniertruppe“[4] gelingt es, erneut den ganzen „Zauber des katholischen Glaubens“ (514) zu entfalten, die Botschaft Christi bis an die Enden der Erde zu tragen und zumindest den „päbstlichen Stuhl“ vor dem Ansturm der lutherischen „Genossen des Teufels“ (514) zu retten. Zugleich beginnen jedoch auch die in der Reformation ausgesäten Samen zu keimen. „Die guten Köpfe aller Nationen“, heißt es, „waren heimlich mündig geworden, und lehnten sich … gegen verjährten Zwang auf“ (515). „Das Licht war wegen seines mathematischen Gehorsams und seiner Frechheit ihr Liebling geworden. Sie freuten sich“, so Novalis in ironisch-symbolischem Spiel mit dem *Licht der Aufklärung* und der Lehre Isaac Newtons von der Zerlegung des weißen Sonnenlichts, „daß es sich eher zerbrechen ließ, als daß es mit Farben gespielt hätte, und so benannten sie nach ihm ihr großes Geschäft, Aufklärung“ (516). Für die christliche Religion ist auch diese neue Epoche verheerend. Mit „Toleranz“ als „Losungswort“ wird, sobald sich nur „irgendwo ein alter Aberglaube an eine höhere Welt“ (516) regt, dergleichen mit vereinter Kraft zum Erliegen gebracht. Zwar bringt das Zeitalter der Aufklärung „Gelehrsamkeit“ und Freiheit, aber sie führt auch „Religions-Haß“ herauf, Materialismus und Anthropozentrik, dazu den Haß gegen „Fantasie“ und Kunst (515).

Damit hat Novalis die Geschichte Europas bis an die „staatsumwälzenden Zeiten“ (517) seiner Gegenwart am Ende des 18. Jahrhunderts herangeführt. Die zur Zeit der Abfassung der Europa-Rede immer noch in ihren Ausläufern das geistige Klima des Landes mitbestimmende Aufklärung hat die alte europäische Ordnung in Trümmer gelegt. Die „zweite Reformation“ (517), gemeint ist die Französische Revolution, hat nicht nur die Staatsordnung umgeworfen, sondern durch die erzwungene Sedisvakanz nach dem Tod Pius' VI. im Exil von Valence am 29. August 1799 auch die Ordnung der Kirche.

An diesem Punkt der totalen Vernichtung – die Parallele zu den Anfängen unseres heutigen Vereinigten Europa ist evident – sieht der junge Geschichtsphilosoph nun die Zeit für einen Neuanfang, eine Neuschöpfung Europas gekommen. Er sieht sich am Ende einer Epoche und an der Schwelle zum Anbruch „einer neuen Welt“ (519), deren „Herzschlag“ (521) er bereits gewiß zu spüren vermeint. Indem Novalis nach seiner Tour de Force durch Vergangenheit und Gegenwart im folgenden anhebt, poetisch die Keime einer möglichen neuen Entwicklung zu entdecken, tritt die triadische Grundstruktur seiner Europa-Rede deutlich hervor. Denn aufbauend auf Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, dessen frisch erschienene „Reden über die Religion“ er sich Mitte September durch einen Expreßboten aus Jena nach Weißenfels hatte bringen lassen, entwickelt Novalis die abendländische Geschichte als Heilsgeschichte. Wie viele seiner Vorgänger, zu nennen wären neben den beiden Erwähnten etwa auch Gotthold Ephraim Lessing, Johann Gottfried Herder, Immanuel Kant und Friedrich Schiller, betrachtet er Geschichte teleologisch, als auf ein τέλος, ein Ende und Ziel, einen Zweck, eine Vollendung hin ausgerichtet.

Der „Zauberstab der Analogie" und die „heilige Zeit des ewigen Friedens"

Wie gewinnt nun Novalis seine Vorstellung von diesem τέλος? Aufschlußreich hierfür ist Novalis' Auffassung von dem Verhältnis von Geschichte und Prophetie, das er kurz und prägnant in einer Notiz festgehalten hat, die sich in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur Konzeption seiner Europa-Rede befindet. Sie lautet: „(*Ächt historischer* Sinn ist der prophetische.) / Visions Sinn – Erklärbar aus dem *tiefen unendlichen Zusammenhange* der ganzen Welt" (601). Geschichte muß also daraufhin befragt werden, ob sie Erkenntnisse über einen in der Zukunft liegenden utopischen Zustand liefern kann. Erst wenn dies der Fall ist, liegt für Novalis ein wahrhaft „*historischer* Sinn", das heißt ein wirkliches Verständnis für die Vergangenheit vor.

Anders gewendet haben wir in dieser Auffassung den Grund dafür zu sehen, weshalb Novalis zu Beginn seiner Rede überhaupt dieses vielzitierte historische Vorbild präsentiert. Denn haben die dort evozierten „ächtkatholischen oder ächt christlichen Zeiten" (509) auch nicht die Vollendung erreicht, bedeuten sie für Novalis doch einen Fixpunkt in der Geschichte, von dem aus ein „Analogieschluß"[5] auf das anbrechende neue Zeitalter gezogen werden kann. Explizit heißt es im Text: „An die Geschichte verweise ich euch, forscht in ihrem belehrenden Zusammenhang, nach ähnlichen Zeitpunkten, und lernt den Zauberstab der Analogie zu gebrauchen" (518).

Novalis, „im Schoße der protestantischen Kirche geboren und erzogen"[6], wie Heinrich Heine zu Recht in seiner „romantischen Schule" betont, wollte demnach keineswegs das katholische Mittelalter oder eine wie auch immer geartete theokratische Hierarchie an sich glorifizieren. Dieser Vorwurf, der ihm bereits unmittelbar nach der ersten Lesung seines Textes gemacht wurde, zielt ins Leere. Er mußte vielmehr zunächst in hinführenden Präludien das historische Material so darbieten, daß sich eine Geschichtsprophetie aus ihm ableiten ließ. Das verklärende Bild des Mittelalters zu Beginn hat also die Funktion, die Plausibilität des Gedankengangs auf die utopische Idee hin zu unterstützen und den Glauben der potentiellen Hörer daran zu wecken, daß ein solches Idealbild schon einmal geschichtlich Gestalt gewonnen hat und daher einmal wieder, nun allerdings auf einer höheren Stufe, Gestalt gewinnen wird und gewinnen muß.

Von dieser Warte aus entwickelt Novalis im letzten Abschnitt der Europa-Rede seine Vision von diesem τέλος der Geschichte. Quellpunkt seiner Überlegungen ist ihm, wie schon angeklungen, seine unmittelbare Gegenwart. Die Europa mit wenigen Unterbrechungen seit 1792 im Gefolge der Französischen Revolution zerfleischenden militärischen Auseinandersetzungen waren mit Beginn des zweiten Koalitionskrieges gegen Frankreich im März 1799 in eine neue Phase getreten. Napoleon stand mit seiner Armee zunächst noch in Ägypten, Frankreich befand sich innenpolitisch in einer Krise, und der Stuhl Petri war nach dem Tod Pius' VI. nach

wie vor und noch für längere Zeit verwaist. Am 9. Oktober, also genau in den Tagen, als Novalis seinen Essay begann, erreichte Napoleon in Fréjus wieder französischen Boden, am 9. November, als die Arbeit an der Europa-Rede gerade beendet war, stürzte Napoleon im Staatsstreich des 18. Brumaire das Direktorium.

Vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund verwundert die Bemerkung des jungen Romantikers nicht, daß „die Mangelhaftigkeit und Bedürftigkeit der bisherigen Staatseinrichtungen ... in furchtbaren Phänomenen offenbar geworden" seien, und daß es „auf dem Standpunkt der Kabinetter" unmöglich sei, „daß weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht" setzen und einen ersehnten „Waffenstillstand" herbeiführen könnten (522). Allein ein „drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist" (522), kann für ihn diese Aufgabe lösen.

Denn der Krieg, so fährt Novalis in der ihm eigenen poetischen Sprachgewalt fort, „wird nie aufhören, wenn man nicht den Palmzweig ergreift, den allein eine geistliche Macht darreichen kann. Es wird so lange Blut über Europa strömen bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt, und von heiliger Musik getroffen und besänftigt zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Werke des Friedens vornehmen und ein großes Liebesmahl, als Friedensfest, auf den rauchenden Wahlstätten mit heißen Thränen gefeiert wird" (523).

Und dann folgt der entscheidende Satz, auf den Novalis mit seinen historischen Präludien hingearbeitet hat: „Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedenstiftendes Amt installieren" (523). Wie dieses in prophetischer Naherwartung als unmittelbar bevorstehend erhoffte neue goldene Zeitalter, diese „heilige Zeit des ewigen Friedens" (524), aussehen könnte, wird von Novalis allerdings im folgenden nicht deutlich entworfen. Er nähert sich diesem kommenden Äon nur durch Bilder und Rätselworte. Nichts wäre diesem „Meisterstück der religiösen Redekunst"[7], dieser poetisch-prophetischen Rede auch unangemessener, als die Frage nach begrifflicher und theologisch-dogmatischer Stringenz. Novalis schreibt:

„Noch sind alles nur Andeutungen, unzusammenhängend und roh, aber sie verrathen dem historischen Auge eine ... neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innige Empfängniß eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich" (519).

Er führt dieses Bild, das den religiösen Erotiker der nahezu zeitgleich entstandenen „Hymnen an die Nacht" aufblitzen läßt, noch etwas weiter:

„Wer fühlt sich nicht mit süßer Schaam guter Hoffnung? Das Neugeborene wird das Abbild seines Vaters, eine neue goldne Zeit mit dunkeln unendlichen Augen, eine profetische wunderthätige und wundenheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit sein – eine große Versöhnungszeit, ein Heiland, der wie ein ächter Genius unter den Menschen

einheimisch, nur geglaubt nicht gesehen werden (kann), und unter zahllosen Gestalten der Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein, verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust, als Tod, unter den höchsten Schmerzen der Liebe, in das Innre des verbrausenden Leibes aufgenommen wird" (519f.).

Unter Aufgreifen der alten apokalyptisch-chiliastischen Gedanken von einer Wiederkehr Christi und ihrer spiritualistischen Umwandlung in die Vorstellungsform eines dritten Zeitalters des heiligen Geistes hat der Traum des jungen Romantikers von einem künftigen goldenen Zeitalter als τέλος der Geschichte hier seine umfassende, geschichtsprophetische Verkörperung gefunden – und dies in einer genialen Synthese aller Ideen, die Novalis selbst wie seine gleichgestimmten Zeitgenossen erfüllten. Er verband das politische Einheitsideal, wie er es bereits in seiner 1798 in den „Jahrbüchern der Preußischen Monarchie" erschienenen Fragmentensammlung „Glauben und Liebe oder Der König und die Königin" formuliert hatte, und das wissenschaftliche Einheitsideal, das in der Europa-Rede als das Symptom der neuen Zeit gleichfalls aufgerufen wird, mit der vor allem im Pietismus fortwirkenden Idee eines kommenden tausendjährigen Reiches und Gottesstaates. Dabei ist zu betonen, daß der Text trotz des apokalyptischen Tonfalls, mit dem Novalis „das neue Jerusalem" als „die Hauptstadt der Welt" erwartet, keinen Zweifel an der unbedingten Diesseitigkeit dieses kommenden Friedensreichs läßt (524).

Diese irdische Zukunft aus der Kraft der Religion heraufzuführen, den „Geburtsvorgang der neuen Zeit"[8] zu beschleunigen und der Vollendung zuzuführen, ist im teleologischen Geschichtsverständnis des Novalis unverhandelbare Aufgabe der europäischen Christenheit. „Die andern Welttheile warten", mahnt er am Ende seiner Rede, „auf Europas Versöhnung und Auferstehung, um sich anzuschließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden" (524). Aus diesem Grund müsse die Christenheit „wieder lebendig und wirksam werden" (524). Es müsse sich aus den Ruinen der alten Kirche wieder „eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstigen Seelen in ihren Schooß" aufnehme und „das alte Füllhorn des Seegens wieder über die Völker" ausgieße (524).

Noch ein letztes Mal fällt Novalis zum Abschluß in den prophetischen Sprachgestus:

> „Aus dem heiligen Schooße eines ehrwürdigen Consiliums wird die Christenheit aufstehn, und das Geschäft der Religionserweckung, nach einem allumfassenden, göttlichen Plane betrieben werden. Keiner wird dann mehr protestiren gegen christlichen und weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird ächte Freiheit seyn, und alle nöthigen Reformen werden unter der Leitung derselben, als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben werden" (524).

Wann genau dieses „Reich des Geistes"[9] Wirklichkeit werden wird, darüber schweigt sich der Dichter aus. Aber daß es Wirklichkeit werden wird, davon gibt er sich überzeugt:

„Wann und wann eher? darnach ist nicht zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt seyn wird; und bis dahin seyd heiter und muthig in den Gefahren der Zeit, Genossen meines Glaubens, verkündigt mit Wort und That das göttliche Evangelium, und bleibt dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod" (524).

Mit diesen Worten schließt Novalis seine poetische Vision vom τέλος der Geschichte – eine Vision, die ihre Logik und zwingende Überzeugungskraft aus der Aufeinanderfolge der Gedanken, aus dem im Text selbst geforderten Gebrauch des „Zauberstabs der Analogie" erhält. Noch einmal hat er damit am Ende der Rede anklingen lassen, daß es ihm weder darum zu tun ist, den Hörern „eine rosige Zukunft im Schafstall der Religion zu prophezeien"[10], noch sie zur Restauration der „ächtkatholischen" (509) Zeiten vergangener Jahrhunderte zu ermuntern[11].

Die Idee und Verkündigung des goldenen Zeitalters besteht für Novalis gerade nicht in einer rückwärtsgewandten Welt- und Wirklichkeitsflucht, sondern sie beinhaltet eine geistige Programmbildung, welche in einer grausamen Gegenwart die Tatkräfte der Verbesserung wecken, die bestehenden Zustände verändern will und diese Veränderung von einer innerlichen Erweckung und Umwandlung des Menschen abhängig macht. Sie ist bei aller Tendenz zur historischen Rückschau eindeutig in die Zukunft gerichtet und auch in der visionären Vergegenwärtigung des Zukunftsziels noch „Ausdruck eines der Gegenwart zugewandten, kulturrevolutionären Willens"[12].

Europa neu denken

„Allein was sollen uns solche Träume?"[13] – ist man versucht, auch heute noch mit Thomas Mann zu fragen. Sie sollten zunächst einmal nicht, wie häufig geschehen, als Steinbruch prägnanter, aber aus dem Kontext herausgelöster Zitate mißbraucht werden, um das „Hohelied der Katholizität"[14] anzustimmen, und die europäische Christenheit zur Rückkehr in den Schoß der „una sancta ecclesia catholica" als Allheilmittel für die schmerzenden Wunden der Postmoderne aufzufordern. Dieser Flucht unter den Mantel der katholischen Kirche in das träumerische Halbdunkel alleinseligmachender reiner Lehre „bis mitten in die Ultramontanei"[15] hinein wollte Novalis mit seiner Europa-Rede mit Sicherheit nicht Vorschub leisten.

Es gibt gleichwohl Gründe, weshalb es im Blick auf den aktuellen Europadiskurs auch heute noch fruchtbar sein kann, dieses frühromantische Zeugnis aus dem bewegten Herbst des Jahres 1799 zu lesen. Wenigstens ein Leitgedanke sei hier zum Abschluß genannt.

Angesichts der jüngsten Verwerfungen im europäischen Einigungsprozeß sind wir gerade im „Drucke des Geschäftslebens" (509) dringender denn je aufgefordert, wieder klar zu formulieren, was wir überhaupt meinen, wenn wir von Europa spre-

chen. Denn geographisch würde man diese Halbinsel am westlichen Rand Asiens kaum als einen Kontinent bezeichnen können. Und ethnisch ist dieser „menschlich gestaltete Welttheil" (507) durch eine außerordentliche Vielfalt bestimmt. Ein Blick in die Geschichte zeigt: „Europa *war* nie einfach Europa, es blieb sich immer fraglich und mußte sich darum auch immer erst als Europa *begreifen*." [16] Nur seine kulturelle und religiöse Geschichte begründet, warum wir Europa überhaupt einen Kontinent nennen. Und nur im Rekurs auf dieses gemeinsame Erbe wird es uns vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Sinnkrise Europas auch wieder gelingen, Europa neu zu denken, „une certaine idée de l'Europe" [17] (eine gewisse Idee von Europa) zu gewinnen – und uns damit zumindest ein Stück weit der Vorstellung von einem τέλος europäischer Geschichte wieder zu nähern. Die von Brüssel nolens volens anberaumte und mit „Zeit der Reflexion" umschriebene „Denkpause" sollte hierzu intensiv genutzt werden [18].

Für dieses Unterfangen sind aus der Europa-Rede des Novalis starke Impulse zu gewinnen. Denn ruht das Fundament Europas auch auf den bekannten und gegenwärtig häufig zitierten drei Säulen, die auf ihren unterschiedlich geformten Kapitellen die Inschriften Athen, Rom und Jerusalem führen könnten, so fällt es der zum Kontinent gewordenen phönizischen Königstochter Europa doch in besonderem Maß schwer, sich gerade zu der dritten hier genannten Säule, der jüdisch-christlichen Tradition, zu bekennen. Ja, man könnte mit dem in Johannesburg geborenen, in New York und Brügge lehrenden jüdischen Professor für Internationales Recht und Europarecht, Joseph H. H. Weiler, sogar von einer sich ausbreitenden Christophobie im Europa am Ende des 20. Jahrhunderts und dem Skandal der abwesenden Stimme der europäischen Christenheit sprechen [19].

Gerade das Bekenntnis zu dieser dritten Säule als einem der zentralen Bestandteile in der Entwicklung unserer europäischen Zivilisation ist jedoch ureigenste Aufgabe der europäischen Christenheit jeglicher konfessionellen Couleur und unverzichtbar für die Bestimmung dessen, was denn die innere Identität Europas wirklich ausmacht. Diesen Mut zum Bekenntnis zu einem dezidiert christlichen Europa und den Mut zur Aufforderung an die „Genossen meines Glaubens", mit Wort und Tat an „Europas Versöhnung und Auferstehung" aus dem christlichen Glauben heraus mitzuarbeiten, kann man noch heute von Novalis lernen (524).

Dies gilt auch und gerade in dem klaren Bewußtsein, daß es ein solches Idealbild, wie es der junge Romantiker am Beginn des Textes mit seiner poetischen Rede von den „ächtkatholischen oder ächt christlichen Zeiten" evoziert hat, und wie es gegenwärtig im unreflektierten Rekurs so manches Europapolitikers auf die christlich-abendländische Kultur fröhliche Urständ feiert, in Wahrheit so nie gegeben hat. Hier gilt es wider die „terribles simplificateurs" genau zu differenzieren. Denn wer von den christlichen Wurzeln Europas spricht, so ist mit Wolfgang Huber anzumerken, muß zugleich sein Verhältnis zum antiken Erbe ebenso wie die jüdischen und islamischen Einwirkungen auf die europäische Entwicklung ins Auge fassen:

„So wenig es einen Grund gibt, das Christliche an Europa zu marginalisieren, so unbegründet ist es auch, Europa mit dem Christentum gleichzusetzen. Für keine Epoche der europäischen Geschichte ist dies angemessen."[20]

Wie aufgezeigt, teilte auch Novalis, gestärkt durch seine intensiven geschichtlichen Studien im Sommer 1799, diese einfache Sicht der Dinge nicht. Und doch hinderte ihn sein historisch fundiertes Wissen nicht daran – und dies könnte beispielgebend für die europäische Christenheit heute sein –, gerade diese eine der genannten drei Säulen, die ihm als Europäer und Christ besonders am Herzen lag, und mit der er sich zutiefst im Einklang geglaubt hat, in den Mittelpunkt seiner Reflexionen zu stellen. Es hinderte ihn nicht, sich in seiner poetisch-prophetischen Rede explizit zu einer dezidiert christlichen Vergangenheit Europas zu bekennen, die es historisch zwar nie in dieser verklärten Zuspitzung gegeben hat. Aber deren Betrachtung unter dem von Novalis in der Europa-Rede angebotenen Blickwinkel kann seinen Hörern damals wie uns heute helfen, wieder „une certaine idée de l'Europe" zu gewinnen, und sie vermag unseren Glauben daran zu stärken, daß „auf den rauchenden Wahlstätten" ein „friedenstiftendes" christliches Europa dereinst wieder Gestalt gewinnen kann (523).

Von Novalis lernen heißt, den „Zauberstab der Analogie" als methodisches Prinzip recht zu gebrauchen, und mit allen Kräften an einem Vereinigten Europa der Zukunft zu arbeiten, das, „wenn es auch sein edles Erbe der humanistischen Aufklärung feiert, seine Christophobie ablegt und weder Angst noch Verlegenheit verspürt, das Christentum als einen der zentralen Bestandteile in der Entwicklung der eigenen Zivilisation"[21] anzuerkennen. Von Novalis lernen heißt, an der „Versöhnung und Auferstehung" (524) eines Vereinigten Europa zu arbeiten, das im öffentlichen Diskurs über die eigene Vergangenheit und die eigene Zukunft den großen Reichtum wiederentdeckt, den die Beschäftigung mit einer seiner intellektuellen und spirituellen Haupttraditionen bietet: sein christliches Erbe.

Wenn die Lektüre dieses frühromantischen Zeugnisses dem aktuellen Europadiskurs einen Impuls in diese Richtung geben könnte, wäre allen ungekrönten Königen der Romantik zum Trotz schon viel gewonnen. Die Zeit, Europa neu zu denken, ist da – die „andern Welttheile" warten.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Entstehungs- u. Druckgeschichte vgl. R. Samuel, Einleitung, in: Novalis. Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Bd. 3: Das philosophische Werk II, hg. v. dems. (Darmstadt [3]1983) 497–506.

[2] Seitenangaben im Text beziehen sich auf Novalis (A. 1).

[3] Zit. nach Samuel (A. 1) 502.

[4] O. Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000) 38–75, 41.

[5] I. Kasperowski, Mittelalterrezeption im Werk des Novalis (Tübingen 1994) 54.

[6] H. Heine, Die romantische Schule. Kritische Ausgabe, hg. v. H. Weidmann (Stuttgart 1997) 32.
[7] W. Jens, „Ein großes Friedensfest auf den rauchenden Walstätten.", in: ders. u. H. Küng, Dichtung u. Religion. Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka (München 1988) 183–202, 183.
[8] H. Kurzke, Novalis (München ²2001) 65.
[9] M. Neumann, Europas Einheit u. die Romantik – Novalis: Die Christenheit oder Europa, Vortrag, gehalten am 4. Dezember 2003 auf der Expertentagung der Hanns-Seidel-Stiftung „Philosophie für Europa" (Typoskript) 8.
[10] T. Buchheim, „Universelle Individualität". Zur romantischen Fiktion Europas nach Novalis, in: Europa-Philosophie, hg. v. W. Stegmaier (Berlin 2000) 49–65, 53.
[11] Mit Recht verweist D. Grohnert hier auf die in der Forschung bislang kaum wahrgenommene *ökumenische* Dimension dieses sich aus den Ruinen der alten Kirche wieder erhebenden Christentums; vgl. ders., Fin-de-siècle-Visionen an der Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert. Chaos u. Goldenes Zeitalter in Novalis' Heinrich von Ofterdingen, in: Kontinuität u. Wandel, Apokalyptik u. Prophetie. Literatur an Jahrhundertschwellen, hg. v. D. Jacobsen (Frankfurt 2001) 61–82, 69.
[12] H.-J. Mähl, Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie u. zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen (Heidelberg 1965) 385.
[13] Th. Mann, Von deutscher Republik. Gerhart Hauptmann zum sechzigsten Geburtstag, in: ders., Essays II. 1914–1926, hg. v. H. Kurzke (Frankfurt 2002) 514–559, 535.
[14] Jens (A. 7) 185.
[15] J. v. Eichendorff, Libertas u. ihre Freier. Ein Märchen, in: ders., Dichter u. ihre Gesellen. Erzählungen II, hg. v. B. Schillbach u. H. Schulz (Frankfurt 1993) 559–595, 563.
[16] W. Stegmaier, Vorwort, in: Europa-Philosophie, hg. v. dems. (Berlin 2000) V-VIII, VI.
[17] In Anlehnung an das exklusive französische Schlagwort „une certaine idée de la France"; vgl. R. C. Meier-Walser u. B. Rill, Europas Identität. Einleitender Blick in seine gemeinsame Geschichte, in: Der europäische Gedanke. Hintergrund u. Finalität, hg. v. dens. (Grünwald 2001) 5–8, 6.
[18] Vgl. http://europa.eu.int/constitution/referendum_de.htm (1. Januar 2006).
[19] Vgl. J. H. H. Weiler, Ein christliches Europa. Erkundungsgänge. Mit einem Vorwort v. E.-W. Böckenförde (Salzburg 2004) 75f.
[20] W. Huber, Die jüdisch-christliche Tradition, in: Die kulturellen Werte Europas, hg. v. H. Joas u. K. Wiegandt (Frankfurt 2005) 69–92, 70.
[21] Weiler (A. 19) 22.

UMSCHAU

Das Vermächtnis des Kardinals

Franz Königs postumes Plädoyer für Dialog

Es ist beinahe, als hörte man ihn durch dieses Buch hindurch reden, mit seiner wachen Stimme, übersprudelnd von Ideen bis ins hohe Alter, wißbegierig buchstäblich bis zum letzten Atemzug: Franz König, den „Jahrhundert-Kardinal" (1905–2004) – und wer vermißte nicht die Weit- und die Weltläufigkeit dieses Kirchenmannes, eines Intellektuellen auf dem Wiener Erzbischofsstuhl (1956–1985)[1]? Er war eine Ausnahmegestalt und ein Glücksfall für die Ortskirche von Wien, zuvor für die von Sankt Pölten, zu deren Bischof-Koadjutor er 1952 bestellt worden war. Auch der Vatikan wußte die überragenden Begabungen des vormaligen Professors für Moraltheologie (Universität Salzburg) und polyglotten Religionswissenschaftlers zu nutzen. Noch während des Konzils ernannte ihn Papst Paul VI. zum ersten Präsidenten des neugegründeten „Sekretariats für Nichtglaubende" (heute: „Päpstlicher Rat für Kultur"), das König aufbaute und bis 1981 leitete – Karl Rahner SJ und Johann Baptist Metz finden sich unter den ersten Mitarbeitern (vgl. 163).

Von Jugend an dem ihn faszinierenden englischen Sprachraum verbunden und zeitlebens ein Bewunderer John Henry Newmans (vgl. 152), konnte der Maturant (Abiturient) Franz König gleich zwischen zwei Stipendien wählen: London oder Rom (vgl. 150). Seit Ende der 20er Jahre las er (die Kriegsjahre ausgenommen) regelmäßig die in London erscheinende katholische Wochenzeitschrift „The Tablet", mit deren Wien-Korrespondentin Christa Pongratz-Lippitt er seit dem Zweiten Vatikanum bis unmittelbar vor seinem Lebensende in Kontakt stand: Er erörterte mit der Britin, die durch ihre Heirat mit einem Österreicher nach Wien gelangte, „im weltweiten *Tablet*-Horizont, der seinem Lebensgefühl sehr entgegenkam" (9), die großen Themen der Kirche, erkundigte sich nach Autoren, ließ sich von ihr entlegene Literatur besorgen oder ganz einfach aus „The Tablet" oder aus Gedichten Newmans vorlesen. Durch eigene Artikel in „The Tablet" wurde König auch im angelsächsischen Raum zum Begriff. So entstand die Idee, für in Wien (stets auf Englisch) geführte, mehrstündige Interviews – begonnen nach einer Hüftoperation im August 2003, das letzte entstand drei Wochen vor seinem Tod am 14. März 2004 – einen englischen Verleger zu suchen. Die Originalausgabe „Open to God – Open to the World" erschien 2004; das vorliegende Buch ist die deutsche Übersetzung. Es ist bezeichnend für König – für seine internationale Ausstrahlung ebenso wie für sein Lebensgefühl –, daß es zuerst auf Englisch erschienen ist; um so mehr wird der deutschsprachige Leser diese Ausgabe zu schätzen wissen, darf man darin doch auch so etwas wie das Vermächtnis des Kardinals sehen.

Der Band ist ein eindringliches postumes Plädoyer für Dialog. Umrahmt von einem Kapitel über „Das Zweite Vatikanische Konzil. Der Höhepunkt meines Leben" (28–42) und „Zeit, die Zeichen zu lesen. Religion und Christentum an der Jahrtausendwende" (159–173), einer Ansprache beim „Tablet Open Day 1999", bietet er sieben Dialoge: „Der innerkirchliche Dialog" (43–61), „Der

ökumenische Dialog" (62–95), „Der christlich-jüdische Dialog" (96–111), „Der christlich-islamische Dialog" (112–124), „Der interreligiöse Dialog" (125–134), „Der Dialog mit den Nichtglaubenden" (135–148) sowie „Der wichtigste aller Dialoge. Der Dialog mit Gott" (149–158). Vieles hat König bereits früher, aber eben nicht *so* gesagt. Etliche Aussagen sind überaus bemerkenswert, was gewiß nicht nur mit der „abgeklärten" Sicht eines alten Weisen zusammenhängt. Faszinierend ist die geistige Weite des Kardinals, der Probleme direkt und geradeheraus anspricht – ohne verschleiernde Rhetorik oder klerikale Schnörkelsprache, aber auch ohne die Arroganz des Besserwissers. König hält nichts von Denk- und Redeverboten in der Kirche. Er erweist sich so als ein Suchender mit den Suchenden, als ein Fragender mit den Fragenden – und ein Hoffender, der Visionen hat, ohne deswegen ein unrealistischer Träumer zu sein.

Man kann die flüssigen Ausführungen unter mehrerlei Rücksichten lesen: Überlegungen zur Zukunftsfähigkeit des Petrusdienstes, verbunden mit ganz konkreten Erwartungen an einen neuen Papst; grundsätzliche Anschauungen zum Umgangston und -stil in der Kirche; kommentierende Beobachtungen zu Vorgängen in der Kirche Österreichs aus jüngster und etwas länger zurückliegender Zeit; sowie Erzählungen und Berichte aus der eigenen Lebensgeschichte.

1. Brisanz, ja geradezu prophetischen Charakter gewinnen (im nachhinein) jene Passagen, wo der Kardinal angesichts des sich damals abzeichnenden Endes des Pontifikats Johannes Pauls II. konkrete Erwartungen an dessen Nachfolger richtet. Um nur drei Beispiele herauszugreifen: König gibt sich davon überzeugt, „daß der nächste Papst die Weihe von *viri probati*, das heißt von (in Ehe und Familie) bewährten Männern, ermöglichen wird" (52). Die „tragischste Kluft zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und einem Großteil der Gläubigen" (53) sieht er durch die Enzyklika „Humanae vitae" von 1968 aufgetan, die „eine offene Wunde hinterlassen" habe: „Eine wichtige Aufgabe des nächsten Papstes wird es sein, die Debatte über die Geburtenregelung im Interesse der Ehrlichkeit wieder zu eröffnen" (56). Schließlich wünscht sich König einen neuen Leitungsstil des Papstes: „Wir müssen zurückkehren zu einem dezentralisierten Führungsstil, wie er in früheren Jahrhunderten praktiziert wurde." Das setzt freilich „eine Bewußtseinsänderung" voraus, und ein solches Bewußtsein könnte man nur „*mit* dem Papst und nicht *gegen* ihn fördern", wie es Johannes Paul II. in der Enzyklika „Ut unum sint" von 1995 eigens angeregt habe (57). In diesem Zusammenhang erinnert König an die auf dem Konzil und in der unmittelbaren Nachkonzilszeit praktizierte, später vernachlässigte Kollegialität (vgl. 46ff.) oder an das Prinzip der Subsidiarität (vgl. 48f., 172f.). „Nicht angebracht" sei die „menschliche Angst in der obersten Kirchenführung vor einer zu großen kirchlichen Vielfalt", die bereits „zu einem überspannten defensiven Zentralismus und Bürokratismus geführt" (171) habe.

Man sieht: König hat sich auch nach seinem Rückzug aus der Diözesanleitung und aus seinen vatikanischen Verpflichtungen nicht aufs Altenteil zurückgezogen und privatisiert, sondern fast zwei weitere Jahrzehnte, bis zu seinem Tod, am Leben der Kirche auf nationaler wie internationaler Ebene engagierten Anteil genommen – wie nicht zuletzt dieses Buch eindrücklich beweist. Über 15 Jahre hinweg korrespondierte er mit Kardinal Joseph Ratzinger in Sachen Exkommunikation von Freimaurern, die im neuen Kirchenrecht von 1983 zwar nicht mehr ausdrücklich erwähnt sind, gemäß einer Erklärung der Glaubenskongregation jedoch vom Kommunionempfang weiterhin

ausgeschlossen bleiben (vgl. 144). Im Jahr 1991 erinnerte der damals 86jährige Kardinal den Kardinalpräfekten in einem von Hansjakob Stehle moderierten langen Gespräch nachdrücklich daran, daß „auch die Kirche noch einen Lernprozeß durchmachen" müsse: „Sie muß den Eindruck vermeiden, der immer wieder entsteht, daß nämlich die römische Kurie alles dirigieren und beherrschen will. Die Kollegialität der Bischöfe, die ja seit dem Konzil eine wichtige Funktion hat, funktioniert nicht richtig. Und die Bischofssynoden sind da eher eine Ersatzlösung." Antwort Ratzingers: „Gewiß, man muß in der jetzigen Situation der Welt Kollegialität neu erlernen." [2]

Auch scheute sich König 1998/99 nicht, die Positionen des Belgiers Jacques Dupuis († 2004) in dem Buch „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism" umgehend zu verteidigen, als der an der Gregoriana lehrende Jesuit, der zuvor jahrzehntelang in Indien doziert hatte, im November 1998 massive Schwierigkeiten mit der Glaubenskongregation bekam (vgl. 131–133). Auf seine in „The Tablet" Mitte Januar 1999 veröffentlichte, ebenso geschliffene wie warmherzige Verteidigung „In Defense of Father Dupuis" reagierte Kardinal Ratzinger mit einem Brief. Dieser und eine Replik Königs wurden in der Zeitschrift zeitgleich abgedruckt: „Ein Meinungsaustausch dieser Art zwischen zwei der prominentesten Kardinäle der katholischen Kirche", so Pongratz-Lippitt, „war gewiß nicht alltäglich" (21). Königs Resümee zu den für Dupuis persönlich ungemein demütigenden „Anschuldigungen ..., die glücklicherweise später beigelegt werden konnten": „Ich habe mich sehr gefreut, daß Papst Johannes Paul II. bei der 450. Jahresfeier der Gregoriana die Pionierleistung Pater Dupuis', was die Bedeutung der verschiedenen Religionen im Heilsplan Gottes für die Erlösung der Menschheit betrifft, lobend anerkannt hat" (133).

2. Königs Beobachtungen zum innerkirchlichen Dialog zeigen einen weitherzigen, vorurteilsfreien Kirchenmann. So hält er die Zölibatsdebatte für „verständlich" und fragt, ob sie nicht „europäisch, lateinamerikanisch oder kontinental zu lösen sei" (51). Beim virulenten Thema „Rolle der Frau in der Kirche" zeigt er sich „überzeugt, daß es von großem Vorteil für die Kirche wäre, wenn nach und nach viel mehr Frauen in hohe Positionen in den vatikanischen Kongregationen ernannt werden würden, so daß sie ihre unverwechselbaren Ansichten und Erfahrungen dort einbringen könnten" (52). Wo diese und andere sensible Themen „sozusagen von oben her behandelt werden, haben viele Menschen nicht das Gefühl, unmittelbar angesprochen zu sein. Die theologische Sprache, in der die offiziellen Dokumente verfaßt werden, klingt oft unpersönlich und kalt und hat auch manchmal einen arroganten Beigeschmack. ... Niemand verliert an Autorität, wenn er höflich ist" (51). Ähnlich liest man am Ende, daß sich Pfarrgemeinden und Diözese „entmutigt" fühlen müßten, „wenn von der zentralen Kirchenführung keine ermutigenden, tröstenden Worte kommen", ständig jedoch Dokumente, in denen „Warnungen vor Irrtümern und Irrwegen dominieren" (171).

Realist genug, ahnt der Kardinal, daß bis zur Lösung vieler anstehender Fragen noch viel Wasser den Tiber hinunterfließen muß. Mit Blick auf die anglikanische Kirche nennt er durchaus auch Probleme, die die Zulassung von Frauen zum Priesteramt aufwerfen kann; gleichzeitig ist er im „Church House" in London neugierig auf den Saal, wo die entsprechende Entscheidung gefallen ist, wie die Herausgeberin berichtet (vgl. 23f.). Handlungsbedarf sieht er weiterhin bei der Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion wie auch bei anderen pastoralen Problemen, die sich nicht einfach durch Dekrete aus der Welt

schaffen ließen. Es sei „zumindest einmal zuzugeben, daß solche Fragen offene Wunden sind, über die man weiter reden können muß" (56).

3. Eine Reihe von Beobachtungen gilt der österreichischen Kirche: Manche Bischofsernennungen in den späten 80er und frühen 90er Jahren waren für König „keineswegs ideale Lösungen", da sie „zu Konflikten und zu einer starken Polarisierung" geführt hätten: „Glücklicherweise handelt es sich hier – was die Weltkirche betrifft – um eine Ausnahme, eine unglückliche Ausnahme allerdings" (49). Die „Überwindung des ‚langen Karfreitags'" – gemeint sind die Vorwürfe des sexuellen Mißbrauchs gegen seinen Nachfolger Kardinal Hans Hermann Groër – war für König außerordentlich schwierig. Das damalige Krisenmanagement sei weit davon entfernt gewesen, die Kirche als ein „Haus aus Glas" erscheinen zu lassen: „Wir müssen versuchen, wieder ein Klima des Vertrauens aufzubauen" (50). Vehement verwahrt er sich gegen „jüngste Behauptungen ultrakonservativer Kirchenmänner…, die ‚Maria Troster Erklärung'" – das österreichische Pendant zur „Königsteiner Erklärung" der Deutschen Bischofskonferenz – „habe Verwirrung unter den Katholiken gestiftet" (54). Auch für „Humanae vitae" gelte: „In letzter Instanz ist Geburtenkontrolle eine Sache des persönlichen, gebildeten Gewissens" (55).

Relativ ausführlich äußert sich König über seine Beziehungen zum Opus Dei, das er in den 50er Jahren nach Wien geholt hatte; dafür war er wiederholt kritisiert worden, was den leicht apologetischen Charakter dieses Abschnitts (57–61) erklären mag. Beim Themenfeld christlich-jüdischer Dialog müsse man „im nachhinein … wohl auch jene Fehler bedauern, die unsere Kirchenführer damals begingen" (104). Kardinal Theodor Innitzer, der 1938 eine Unterstützungserklärung für Hitler abgab, ist namentlich genannt, wenngleich sofort an sein Engagement für verfolgte „nichtarische" Katholiken erinnert wird, für welche der Wiener Erzbischof (einzigartig im damaligen Deutschen Reich) eine Hilfsstelle einrichten ließ.

4. Wo Kardinal König die einzelnen „Dialoge" mit seiner Lebensgeschichte verknüpft, wird deutlich, was ihm in vielen Nachrufen attestiert wurde: Brückenbauer („Pontifex austriacus") gewesen zu sein. Er hatte ein atemberaubendes Leben, das ihn mit vielen Persönlichkeiten zusammenbrachte und Initiativen mit weitreichenden Folgen ergreifen ließ. Manches kam eher zufällig zustande, anderes wuchs ihm aufgrund seiner vielfältigen Tätigkeiten einfach zu.

Obwohl zum Beispiel „nie vatikanischer Ostdiplomat oder Teil vatikanischer Ostpolitik" (70), knüpfte er enge Kontakte mit der Kirche hinter dem Eisernen Vorhang und traf früh mit dem polnischen Primas Stefan Wyszyński oder mit dem jahrelang in der Budapester US-Botschaft isolierten ungarischen Kardinal József Mindszenty zusammen. Es war Johannes XXIII., der König gebeten hatte, diese Reise trotz schwierigster politischer Verhältnisse zu unternehmen und sich von zu erwartenden Behinderungen nicht einschüchtern zu lassen: „Gehen Sie in Wien auf den Bahnhof, kaufen Sie sich eine Fahrkarte und fahren Sie einfach!" König vermerkt trocken: „Ganz so einfach war es dann doch nicht" (69). Andere Reisen führten ihn (als ersten römisch-katholischen Kardinal seit dem Schisma 1054) zum Ökumenischen Patriarchen Athenagoras nach Istanbul (1961), nach Bombay/Mumbai zum Eucharistischen Kongreß (1964), Kairo (1965), Rumänien (1967), Teheran (1968), nach China und in die Sowjetunion (1980), um nur einige Ziele herauszugreifen. Er setzte stets auf „die Wichtigkeit persönlicher Kontakte" (71; vgl. 124).

Die diözesane Einrichtung „Pro Oriente", von König noch während des Konzils

(1964) gegründet, wurde zum „Barometer, an dem man das ökumenische Klima messen konnte" (73). Sie förderte Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen und altorientalischen Kirchen. Weit über Wien hinaus erlangte sie (bis heute) Bedeutung. Die „Wiener christologische Formel" bewirkte einen unschätzbaren „Durchbruch" (87). Die gemeinsame Erklärung mit den Syrischen und Altorientalischen Christen gipfelte 1994 in der Unterzeichnung einer gemeinsamen christologischen Deklaration durch Johannes Paul II. und Mar Dinkha IV., Katholikos-Patriarch der Assyrischen Kirche des Ostens.

Die Verantwortung für das „Sekretariat für Nichtglaubende" ließ ihn Symposien in aller Welt organisieren: Rom, Jugoslawien, Tokio, Mexiko, Afrika. Er führte dazu Spitzenwissenschaftler verschiedenster Konfessionen wie Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Jean Daniélou SJ, Peter L. Berger oder Harvey Cox zusammen. Nobelpreisträgertreffen in Lindau am Bodensee interessierten ihn ebenso wie die „Babuschkas" in Moskau (in Österreich nach König zu unrecht „geringschätzig ‚Kerzerlweiber' " genannt), weil es im früheren Ostblock häufig die „Großmütter" gewesen seien, die ihre Enkel „oft geheim getauft hatten"; ihnen sei es zu verdanken, „daß das Christentum in den langen Jahren der Verfolgung durch die kommunistische Herrschaft überleben konnte" (82).

Wenn König zur Einheit der Christen anmerkt, dafür seien „nicht nur die geschichtlichen Gegebenheiten unserer Kirchen zu respektieren, sondern auch jene Eigenschaften, die am besten mit dem Begriff ‚Herzenstakt' umschrieben werden" (93), dann mag das in manchen Ohren schlicht klingen. Doch diese Grundhaltung hat dem Kardinal zeitlebens Türen geöffnet. Was ihn auszeichnete, waren Toleranz und Dialogbereitschaft. Berührend sind die beiden letzten Sätze: „Das Entscheidende ist letztlich immer der Mensch und das, was er tut. Schöne Worte allein genügen nicht" (174). Besser konnte König sich selbst und sein Lebenswerk nicht charakterisieren.

Andreas R. Batlogg SJ

[1] Franz Kardinal König: Offen für Gott – Offen für die Welt. Kirche im Dialog. Übers. u. hg. v. Christa Pongratz-Lippitt. Mit einem Geleitwort v. Annemarie Fenzl. Freiburg: Herder 2006. 176 S. Gb. 16,90.

[2] H. Stehle, Auch die Religion bedarf der Reinigung. Ein Streitgespräch der Kardinäle Franz König und Joseph Ratzinger: Gibt es lernfähige Schulmeister im Vatikan?, in: Die Zeit, 29.11.1991, 19–22, 19.

Christlich und pluralistisch zugleich?

Zu Perry Schmidt-Leukels „Gott ohne Grenzen"

Die pluralistische Religionstheologie muß sich seit ihren Anfängen mit zwei Vorwürfen auseinandersetzen, die sich bei genauem Hinsehen nur auf zwei verschiedene Seiten ihres einen Grundanliegens beziehen: mit dem Relativismus- und dem Absolutismusvorwurf. Ersterer unterstellt ihr, sie habe die Wahrheitsfrage verabschiedet, so daß sie von einer prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Religionen ausgehe. Denn wenn die religiöse Wahrheitsfrage das Maß des menschlich Faßbaren übersteige, dann müßten nach menschlichen Maßstäben alle Religionen als gleich wahr gelten. Umgekehrt macht es einen Unterschied, ob das menschliche Bewußtsein in der Wahrnehmung des Göttlichen perspektivischen Engführungen unterliegt, oder ob *ich weiß*, daß es diesen Engführungen unterliegt.

Wer sich zur Perspektivität jeglicher Wahrnehmung in ein Verhältnis der Objektivation setzt, ist ihr nicht blind unterworfen, sondern *sieht* in gewissem Sinn die genannten Perspektiven. Damit erhebt er sich jedoch über die einzelne Religion, der gleichzeitig eine Gefangenschaft in ihrer eigenen Perspektive attestiert wird.

Kein geringerer als John Hick hat in dieser Hinsicht von den Religionsströmen unserer Welt als Bewegungen gesprochen, die sich durch verschiedene Täler auf eine einzige Ebene hin bewegen (vgl. J. Hick, Gott u. seine vielen Namen, Altenberge 1985, 45f.). Deshalb wurde der pluralistischen Religionstheologie nicht ohne Grund vorgeworfen, daß sie in ihrer Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche ihrerseits auf einen Wahrheitsabsolutismus hin tendiere, mit dem sie sich durch Beanspruchung einer Vogelperspektive über andere Religionen erhebe.

Perry Schmidt-Leukel, dessen Beiträge zur pluralistischen Religionstheologie durch die Rezeption der Arbeiten Hicks angeregt sind, ist seit mehr als zehn Jahren bemüht, beide Vorwürfe zurückzuweisen. Und es muß hinzugefügt werden: Spätestens seit seinem jüngsten programmatischen Werk „Gott ohne Grenzen“[1] dürfen sie – jedenfalls ihm gegenüber – nicht ohne weiteres aufrechterhalten werden. Das dem religionstheologischen Pluralismus zugeschriebene Beispiel vom Elefanten und den Blinden, die sich ihm tastend annähern, wird von ihm selbst nämlich als eine Mischform von Exklusivismus und Inklusivismus kritisiert (vgl. 174). Denn der Erzähler dieser Szene sieht als einziger den ganzen Elefanten und weiß gleichzeitig, auf welche Weise sich die von den Blinden gefühlten Teilwahrheiten in das von ihm wahrgenommene Ganze fügen. Entsprechend will Schmidt-Leukel die Position eines religionstheologischen Pluralismus lediglich als eine Hypothese verstanden wissen (vgl. 184). Immerhin ist es ein Unterschied, ob ich – wie im Elefantenbeispiel – positiv weiß, auf welche Weise die Transzendenz Gottes von den einzelnen Religionen partikularisiert wird, oder ob ich umgekehrt im Wissen um diese Transzendenz lediglich nicht ausschließe, daß es in anderen Religionen eine prinzipiell gleichwertige heilshafte Gotteserkenntnis geben kann.

Gleichzeitig stellt Schmidt-Leukel klar, daß schon in ethischer Hinsicht von einer Gleichgültigkeit der religiösen Überzeugungen nicht die Rede sein könne. Denn es ist nicht das gleiche, ob eine Religion zum Krieg auffordert oder zum Frieden, ob sie den Mord oder das menschliche Leben heiligt. Entsprechend erkennt er mit John Hick ein Unterscheidungs- und Bewertungskriterium der Religionen in der „soteriozentrischen“ Frage, inwieweit diese eine „Umwandlung des Menschen von der Selbstbezogenheit zur Bezogenheit auf die transzendente Wirklichkeit“ (267) bewirken. Und diese Dezentrierung will er mit Paul Knitter als gleichzeitige „Umwandlung zur liebenden Offenheit für den Mitmenschen“ begreifen, welche „sich darin bewährt, wie wir auf sein Leid reagieren“ (ebd.). Anders als in früheren Stellungnahmen ist darum auch für ihn religiöse Vielfalt an sich nicht schon ein Wert, weil es auch eine Vielfalt des Bösen geben kann (vgl. 155). Insofern kann die Legitimität religiöser Vielfalt nach dem genannten ethischen Kriterium durchaus beurteilt werden. Damit ist die Position von Lessings Ringparabel wiedergewonnen. Solange religiöse Wahrheitsansprüche in korrespondenztheoretischer Hinsicht nicht entscheidbar sind, müssen wir uns in dieser Weltzeit an einem stellvertretenden Wahrheitskriterium orientieren, nämlich dem pragmatischen: Wieviel Humanität verbreitet eine Religion in dieser Welt?

Man mag hier zu Recht einwenden, auch ein solches Stellvertreterkriterium sei nicht religiös neutral. Doch beansprucht Schmidt-

Leukel in ethischer Hinsicht auch gar nicht, in die absolutistische Vogelschau zurückzufallen. Ähnlich wie Hans Küng in seinem „Projekt Weltethos" sieht er in dem genannten Kriterium einen Schnittpunkt, in dem die großen religiösen Strömungen dieser Welt zusammenlaufen. Und er macht sich von Jesus Christus her die Forderung zu eigen, die dem Menschen entgegentretenden Heilsangebote an ihren Früchten zu beurteilen (vgl. Mt 7,15–23).

Was Schmidt-Leukel hier vorlegt, will nämlich keine *Philosophie* der Religionen sein, die von einem den Religionen gegenüber äußerlichen Standpunkt aus argumentierte. In seiner konsequenten Zurückweisung des genannten Wahrheitsabsolutismus legt er den Entwurf einer pluralistischen Religionstheologie vor, die erklärtermaßen von christlichen Voraussetzungen ausgehen will. „Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen" – so lautet darum auch der Untertitel seines Werkes. Dieses Programm löst er durch drei Argumentationsschritte ein. In einem ersten Schritt stellt er den Glauben an den allgemeinen Heilswillen Gottes als eine für das Christentum konstitutive Grundüberzeugung dar. Diese wirft dann die religionstheologische Grundfrage auf, wie sich die *Universalität* des göttlichen Heilswillens zur *Partikularität* des Christentums verhalte.

In einem zweiten Schritt diskutiert er die Lösungsmöglichkeiten, die sich dazu aus den religionstheologischen Positionen von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus anbieten. Während der Exklusivismus dazu tendiere, den allgemeinen Heilswillen Gottes zu leugnen, sei der Inklusivismus in der Lage einzugestehen, daß die Wirklichkeit des göttlichen Heilswillens weiter reiche als seine kirchliche Zeugnisgestalt. In dieser Überzeugung begegnet er freilich dem Pluralismus. Anders als letzterer ist er aber von der Überzeugung geleitet, „heilshafte Gotteserkenntnis" in einer Fülle gewonnen zu haben, die ihn über andere Religionen hinaushebe. In der Tat gesteht die katholische Kirche ein, „daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind", um gleichzeitig hinzuzufügen, daß diese Elemente „als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen" (LG 8). In diesem Überlegenheitsanspruch der Kirche gegenüber anderen Religionen erkennt Schmidt-Leukel jedoch eine „unzureichende empirische Evidenz" (156). Wenn man nämlich das skizzierte Wahrheitskriterium soteriologischer Effizienz an das Christentum anlege, gebe es keinen Grund, von dessen Überlegenheit gegenüber anderen Religionen zu sprechen. Damit ist er bei der Position eines religionstheologischen Pluralismus angelangt, der mit der größten Plausibilität die Überzeugung vom allgemeinen Heilswillen Gottes mit der Vielfalt der Religionen zu vermitteln wisse.

In einem dritten Schritt zeigt er dann, daß das Christentum durch den Glauben an die Transzendenz Gottes von seinen eigenen Voraussetzungen her in die Lage versetzt sei, sich selbst zu relativieren und in einer lernbereiten Weise auf andere Religionen zuzugehen. Der auf diese Weise zustandekommende Dialog verdiene nun im Gegensatz zu seiner inklusivistischen Variante wirklich diesen Namen: Er erkenne in anderen Religionen „Gutes, Wahres und Heiliges", ohne es als defizitär bestimmen zu müssen. Er suche nach „Wegen..., die eine kreative Integration in den eigenen Glauben ermöglichen" und dabei diesen Glauben „nicht unverändert" lassen (58). Nur auf diese Weise könne Toleranz aus der Pose herablassender Duldung sich in eine Haltung positiver Wertschätzung verwandeln.

Vor diesem Hintergrund muß es überraschen, daß der skizzierte Inklusivismus in seiner lehramtlichen Ausdrucksgestalt bis-

weilen zu ganz anderen Aussagen gelangt, als man ihm aufgrund der ihm hier zuteil werdenden Darstellung zutraut. Denn in ihm begegnet keineswegs jene anmaßende Geste des Wahrheitsbesitzes, welche die Vertreter anderer Religionen bestenfalls zu Lernenden macht. Vielmehr relativiert sich die Kirche gegenüber Jesus Christus auf eine Weise, in der sie sich selbst auf demjenigen Weg der Pilgerschaft zur Wahrheit ansiedelt, der nach Schmidt-Leukel allein der pluralistischen Position vorbehalten bleibt. Sie „strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der göttlichen Wahrheit entgegen" (DV 8). Dieser Wahrheit gegenüber bleibt sie „stets der Reinigung bedürftig", so daß sie „immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung" geht (LG 8).

Darum ist die religionstheologische Position, die Papst Benedikt XVI. in der Vergangenheit bezogen hat, mit „Dominus Iesus" nur unzureichend bestimmt. Denn auch für ihn ist im Umgang mit anderen Religionen „die Bereitschaft zu fordern, die Verengungen meines Verstehens von Wahrheit aufbrechen zu lassen, mein Eigenes besser zu erlernen, indem ich den anderen verstehe und so mich auf den Weg zum größeren Gott bringen lasse – in der Gewißheit, daß ich die Wahrheit über Gott nie ganz in Händen habe und vor ihr immer ein Lernender, auf sie hin immer ein Pilger bin, dessen Weg nie zu Ende ist" (J. Ratzinger, Der Dialog der Religionen u. das jüdisch-christliche Verhältnis, neu abgdruckt in: Die anstößige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil Joseph Ratzingers, hg. v. H. Hoping u. J. H. Tück, Freiburg 2005, 102). Er geht an dieser Stelle sogar so weit festzustellen: „Wer auf eine Vereinigung der Religionen als Ergebnis des Religionsdialogs setzen würde, kann nur enttäuscht werden. Das ist innerhalb unserer Geschichtszeit kaum möglich und vielleicht nicht einmal zu wünschen" (ebd.).

Wie ist es möglich, daß so fernliegende religionstheologische Standpunkte in der Einschätzung des interreligiösen Dialogs einander so eng berühren? Der Grund dafür liegt im unterschiedlichen Offenbarungsverständnis. Schmidt-Leukel begreift Offenbarung als ein Kommunikationsgeschehen zwischen zwei Polen: Auf der einen Seite steht der unendliche Gott, der sich liebend dem Menschen zuwendet. Auf der anderen Seite dieses Vorgangs steht der endliche Mensch, der in seiner begrenzten Auffassungsfähigkeit diese Selbstmitteilung eben nur begrenzt – und sie darum auch begrenzend – empfangen könne. Damit wird die kantische Unterscheidung von „Wirklichkeit an sich" und ihrer „Erscheinung für uns" in analoger Weise auf das Offenbarungsgeschehen angewandt. In welcher Gestalt die Unendlichkeit Gottes dann für uns zur Erscheinung gelangt, hängt nicht von Gott, sondern von der Struktur des menschlichen Bewußtseins ab. In diesem Sinn gibt es eine Erscheinung des Göttlichen nur als *Erscheinung für mich*. Eine Erscheinung, die beim Menschen nicht ankommt, ist in diesem Sinn ein Widerspruch in sich selbst: „Offenbarung ist ein Relationsbegriff. Das heißt, Offenbarung bezeichnet eine bestimmte Beziehung zwischen dem Offenbarer und dem Offenbarungsempfänger. Oder anders gesagt, von Offenbarung kann nur dann die Rede sein, wenn die Offenbarung jemandem zuteil wird. Eine Offenbarung, die niemand erreicht, wäre keine Offenbarung" (217).

Unter dieser Voraussetzung muß in der Tat das Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus als eine erschöpfende Typologie religionstheologischer Möglichkeiten gelten, und Schmidt-Leukel verwendet noch einmal viel Mühe darauf, dies nachzuweisen (vgl. 62–95). Nimmt man allerdings das von ihm favorisierte personale Offenbarungsverständnis

ganz ernst, dann ist die genannte Voraussetzung nicht zwingend. Wenn nämlich Gott „aus überströmender Liebe die Menschen ... wie Freunde" (DV 2) anredet, dann bedeutet Offenbarung nicht notwendig auch *Offenbarung für mich*. Dies zeigt sich schon, wenn Äußerungsformen menschlicher Liebe den anderen als Freund anreden. Diese Ausdrucksformen kommen unter Umständen ganz falsch oder gar nicht beim anderen an. Ein Liebeswerben kann nicht nur unerhört, sondern auch unbemerkt bleiben, und der Blumenstrauß, den ich vor der verschlossenen Wohnungstür einer Angebeteten abgestellt habe, kann dort auch verwelken, ohne daß die Tür sich geöffnet hätte. In diesem Sinn kann auch die göttliche Selbstmitteilung in die Welt gelangen, ohne daß die Welt sie erkannt oder gar aufgenommen hätte (vgl. Joh 1,10f.).

Die Unterscheidung von göttlichem Wesen an sich und seiner Erscheinung für uns ist darum zu wenig differenziert, um das christliche Offenbarungsverständnis zu erfassen. Vielmehr ist der Begriff der Erscheinung in einem doppelten Sinn zu verstehen. Er kann erstens die *personale Selbstvergegenwärtigung* bedeuten, mit der Liebe sich einem Gegenüber konkretisiert. Diese bedeutet jedoch noch keine Vorentscheidung darüber, daß und wie eine solche Vergegenwärtigung vom anderen wahrgenommen wird. Insofern ist zwischen der *Konkretisierungsgestalt* und der *Wahrnehmungsgestalt* von Offenbarung zu unterscheiden. Und man muß im Blick auf letztere mit Schmidt-Leukel die Perspektivengebundenheit und Begrenztheit jeglicher Erscheinung des Göttlichen betonen.

Wie kann aber eine Konkretisierungsgestalt göttlicher Liebe grenzenlos sein, wenn sie in einer erklärtermaßen begrenzten historischen Gestalt zur Erscheinung gelangt? Diese Frage ist nur beantwortbar, wenn man sich auf die kenotische Grundstruktur der Liebe besinnt, deren Größe sich in der Befähigung des Liebenden erweist, sich klein und wehrlos zu machen. Die Grenzenlosigkeit göttlicher Liebe manifestiert sich dann in der Wehrlosigkeit eines Menschen, welcher sich seiner gewaltsamen Abweisung und Ausgrenzung aussetzt, ohne Gewalt mit Gegengewalt zu erwidern.

Letzteres geschieht am Kreuz. Denn eine Liebe, die um ihre Erwiderung wirbt, kann dies nur gewaltfrei tun. Wenn diese Liebe aber grenzenlos ist, dann muß ihr Werben gleichzeitig die Grenzen überwinden, die Menschen durch Akte der Gewalt voreinander errichten. Auf diese Weise zieht sie mit einer Zwangsläufigkeit, die in der historisch gewordenen Conditio humana grundgelegt ist, diejenigen Gewaltmechanismen auf sich, die sie überwinden will. Die christliche Tradition gebraucht für diese dem Menschen zur Natur gewordene Gewaltneigung, mit der er sich über den anderen erhebt, den Begriff der Sünde. In diesem Sinn zieht der gekreuzigte Jesus die Macht der Sünde auf sich und wird zum Opfer. Er wird zum „Opferlamm", dem die Last der Sünde auferlegt worden ist. Indem Jesus diese Gewalt nicht mit Gegengewalt erwidert, sondern am Kreuz sogar um Vergebung für seine Peiniger bittet, wird gerade das Kreuzesgeschehen zum Ort, an dem die Grenzenlosigkeit göttlicher Liebe konkrete Menschengestalt annimmt.

Diese Überlegungen mögen ausreichen, um den Diskussionsstand zu markieren, an dem die weitere Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie anzusetzen hat. So wie diese sich weiterentwickelt und aus Einwänden gelernt hat, die ihr gegenüber erhoben worden sind, sollten ihre Gegner nicht länger pauschal die Vorwürfe des Relativismus und des – offenen oder versteckten – Wahrheitsabsolutismus erheben, sondern die Auseinandersetzung mit ihr an der Stelle führen, wo aus einer christlichen

Perspektive die Unterscheidung von Konkretisierungs- und Wahrnehmungsgestalt von Offenbarung getroffen werden muß. Das bedeutet die Aufgabe zu zeigen, inwieweit die Macht der Sünde nicht nur Jesus auf den Weg zum Kreuz bringt, sondern auch das menschliche Erkenntnisvermögen verdunkelt. Denn letzteres ist der Grund dafür, daß die menschliche Wahrnehmungsgestalt derjenigen Offenbarung, die im Kreuz ihren absoluten Höhepunkt findet, wiederum jenen Perspektivenbindungen unterliegt, auf denen die pluralistische Religionstheologie zurecht insistiert.

Das aber bedeutet – deutlicher als in der bisherigen Diskussion um die pluralistische Religionstheologie geschehen – das Verhältnis von Heiligkeit und Sündigkeit in der Kirche, von unsichtbarer und sichtbarer Kirche zu thematisieren. Denn die Kirche weiß von sich, daß sie als von Menschen geprägtes Sozialwesen eine Gemeinschaft der Sünder ist (vgl. LG 8), in der freilich die wahre Kirche „subsistiert". Nur durch eine solche deutliche Verhältnisbestimmung kann überzeugend vermittelt werden, daß die katholische Kirche nicht nur auf dem Weg ihrer geschichtlichen Pilgerschaft, sondern um dieser Pilgerschaft willen den interreligiösen Dialog braucht. *Gerd Neuhaus*

[1] Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche u. pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 536 S. Gb. 29,95.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Schweizer, Erika: *Geistliche Geschwisterschaft.* Nelly Sachs und Simone Weil – ein theologischer Diskurs. Mainz: Grünewald 2005. 505 S. (Theologie und Literatur. 20.) Br. 36,–.

Die evangelische Theologin und Pfarrerin Erika Schweizer legt eine bedeutende Studie zur inneren theologischen und spirituellen Verwandtschaft von Nelly Sachs (1891–1970) und Simone Weil (1909–1943) vor. Zwar hat Simone Weil das dichterische Werk ihrer älteren „Schwester im Geist" nicht kennen können – Nelly Sachs schuf erst in den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts die Grundlagen für ihr dichterisches Lebenswerk, nachdem sie die nationalsozialistische Judenverfolgung am eigenen Leib und in ihrer nächsten Umgebung hatte erfahren müssen und sich, zusammen mit ihrer Mutter, am 16. Mai 1940 mit einem der letzten planmäßigen Passagierflüge in die schwedische Emigration hatte retten können. Aber unmittelbar nach Erscheinen der ersten geistlichen Schriften Simone Weils in deutscher Übersetzung nimmt Nelly Sachs ihrerseits intensiv Kenntnis von Simone Weil, die, wie sie selbst Emigrantin, allerdings schon 1943, erst 34 Jahre alt, in England gestorben war. Ihren Freunden, dem Philosophen Gustave Thibon und dem Dominikaner Jean-Marie Perrin, hatte Weil ihre Manuskripte anvertraut, als sie zunächst ihre Eltern nach New York begleitete, um sich dann aber allein zurück nach Europa, und zwar nach London, zu begeben und ihre Dienste der französischen Exilregierung unter General Charles de Gaulle und Maurice Schumann anzubieten.

In die Hände von Nelly Sachs geraten schon kurz nach ihrem Erscheinen zunächst die deutsche Übersetzung des von Thibon herausgegebenen Bandes „La pesanteur et la grâce", als „Schwerkraft und Gnade" 1952 bei Kösel veröffentlicht, mit von Thibon thematisch geordneten und redigierten Auszügen aus den Arbeitsheften Weils, und dann die deutsche Übersetzung der von Perrin unter dem Titel „Attente de Dieu" herausgegebenen Sammlung von Essays und Briefen, 1953 ebenfalls bei Kösel unter dem Titel „Das Unglück und die Gottesliebe" herausgebracht. Aus dem Vorwort Thibons zu Schwerkraft und Gnade kann sich Sachs ein Bild von Weils Charakter, Lebensweg und Werk machen. Schon die zahlreichen Markierungen in ihrem Exemplar dieses Buchs würden zur Genüge die Intensität ihrer Beschäftigung mit Weil bekunden, wären uns nicht außerdem eine Reihe von schriftlichen Äußerungen aus ihrer Hand überliefert, die die Tiefe und die innere Bewegtheit dieser Begegnung bezeugen. So schreibt Nelly Sachs schon am 7. Juni 1952 an Walter Berendsohn: „Einige Tage und Nächte war ich gänzlich untergetaucht in Simone Weil bis ich endlich voller Herzklopfen aufhören mußte denn es ist ein schwerer Wein der fast in seiner Endgültigkeit bis in den Tod führt" (89).

Neben solchen Briefäußerungen finden sich zwei literarische Texte, in denen Nelly Sachs ihr Verhältnis zur geistigen Gestalt Simone Weils artikuliert: auf eher indirekte Weise in dem Gedicht „In Wüsten gehn", das sie „Simone Weil zum Gedächtnis" überschreibt; auf unmittelbarere Weise in

einem Prosatext mit dem Titel „Stille und Schmerz", der in einer kürzeren und einer längeren Fassung existiert und den Erika Schweizer in beiden Versionen im Anhang ihrer Buchs erstmals veröffentlicht.

Die biographischen und werkgeschichtlichen Bezüge spielen in Schweizers Untersuchung aber nur eine untergeordnete Rolle; im Zentrum ihres Buchs steht eine vergleichende Gegenüberstellung dreier Grundmotive im Werk beider Frauen: „Licht – Finsternis – Liebe". Diesen Motiven widmet sie die drei Kapitel des Hauptteils: „Hermeneutik des Lichts", „Hermeneutik der Finsternis", „Hermeneutik der Liebe". Besonders komplex sind von ihr die beiden letzteren Kapitel angelegt: In der Hermeneutik der Finsternis geht Schweizer jenen drei im Judentum und im Christentum, bei Sachs und bei Weil gleichermaßen zentralen Gestalten nach, die das Leiden der Menschen exemplarisch verkörpern: Hiob – Jesus Christus – der Gottesknecht. Die Hermeneutik der Liebe hat ebenfalls drei Teile: Im ersten Teil erhebt die Autorin das bei Sachs und Weil, was sie als „franziskanischen Geist" faßt; im zweiten Teil benennt sie vier „Gestalten der Liebe": bei Sachs „die Gestalt der Liebe als Sehnsucht" und „die Gestalt der Liebe als Erinnerung", bei Weil „die Gestalt der Liebe als Aufmerksamkeit" und „die Gestalt der Liebe als Gerechtigkeit". Der dritte Teil der Hermeneutik der Liebe trägt die lapidare Überschrift „Liebe und Wahnsinn". Fast alle Kapitel und Unterkapitel werden mit „Auswertungen" oder „Rückblenden" abgeschlossen, die das aus beider Werk Erarbeitete bündeln. Außerdem gibt Schweizer zu Beginn ihrer Studie Rechenschaft über ihr methodisches Vorgehen und faßt gegen Ende in einem „Ausblick" die das Werk von Sachs und von Weil und deshalb auch ihre eigene Untersuchung leitenden „theologischen Orientierungen" zusammen und verknüpft sie mit gegenwärtigen theologischen Debatten.

Diese Komplexität der Anlage verwirrt nur auf den ersten Blick. Beim zweiten Blick enthüllt sich die Angemessenheit dieser Struktur angesichts der gedanklichen und sprachlichen Vielfalt und Subtilität der Dichtung von Nelly Sachs einerseits, der philosophischen und theologischen Strenge und Genauigkeit des Denkens von Simone Weil andererseits. Und nicht nur die Struktur entspricht ihrem Gegenstand, sondern auch Erika Schweizers eigene Sprache: Sie überdeckt die zitierten Texte nicht mit fachwissenschaftlichem Jargon – die notwendigen Hinweise auf abweichende Deutungen oder auf weiterführende wissenschaftliche Literatur werden ausnahmslos in die Anmerkungen gesetzt –, sondern hebt auf knappe, aber klare, auf verständliche und zugleich differenzierte Art den Kern eines dichterischen Bildes, die Facetten eines Gedankens ans Licht und entläßt so den Leser, die Leserin in jenen Raum, dessen es bedarf, um den Bewegungen der Imagination, der Emotion oder der Kontemplation folgen zu können. *Reiner Wimmer*

Görres, Ida Friederike: *Der Geopferte.* Ein anderer Blick auf John Henry Newman. Mit einem Vorwort hg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Vallendar-Schönstatt: Patris 2004. 293 S. Br. 29,80.

Im September 2001 fand in Mooshausen im schwäbischen Allgäu eine Studientagung über Werk und Bedeutung von Ida Friederike Görres (1901–1971) statt (vgl. diese Zs. 219, 2001, 857–860). Dabei kündigte Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz die Edition eines – trotz mancher Notizen in ihren Tagebüchern und Bemerkungen in ihren Veröffentlichungen – bis 1998 unentdeckt gebliebenen, unveröffentlichten Manuskripts über John Henry Newman

(1801–1890) von Görres an, das über Heinrich Fries an Albert Görres, den erklärten „Ziehsohn" seiner kinderlos gebliebenen Schwägerin, übergegangen war und von dessen Witwe aus dem Nachlaß zur Verfügung gestellt wurde. Günter Biemer, der Nestor der deutschen Newman-Forschung, attestierte dem Texttorso bereits im Vorfeld des Erscheinens brillante Qualität. Das nun vorliegende Buch beweist, daß er mit diesem Urteil nicht übertrieben hat.

Der Zustand des aufgefundenen Manuskripts macht die Leistung der Herausgeberin deutlich: Das „bruchstückhafte Konvolut besteht aus überklebten, beschnittenen, mehrfach paginierten Blättern in mehreren Mappen, die verschiedene Themen des Werks durchspielen, aber auch mehrere Fassungen desselben Themas enthalten. Das meiste ist handschriftlich, mit Durchstreichungen und Verbesserungen versehen" (9). Offensichtliche Schreibfehler wurden korrigiert, Zitate so weit als möglich verifiziert (was aber nicht immer gelang: vgl. 4). Aufgrund von drei Datumsangaben läßt sich die intensive Beschäftigung an dem Text auf die Jahre 1944 und 1949 eingrenzen.

Der Edition geht ein informatives Vorwort der Herausgeberin voraus: „‚Weltüberwindung'. Eine Neuentdeckung: Ida Friederike Görres über Newman" (5–37). Der Text selber trägt den Titel „Der Geopferte". Auf die ursprüngliche Gliederung (41f.) folgen zwölf Abschnitte: 1. Der Geopferte. Erste Annäherung an ein Lebensbild (43–54); 2. Der goldene Apfel (55–64); 3. Newmans menschliche und religiöse Persönlichkeit nach Briefen und Aufzeichnungen (65–92); 4. Die Leidenschaft für die Wahrheit (93–124); 5. „Das Christentum wörtlich nehmen": Die Traktate und Predigten (125–148); 6. „Verschmelzung von Haß und Liebe": Rom (149–180); 7. Newmans Demütigung (181–203); 8. Newmans Frömmigkeit (205–213); 9. Die Lehre vom Gewissen (215–260); 10. Nachklang (261–268); 11. Zwei Gedichte (269–271) – in der Übersetzung von Görres: „Die zwei Welten" (The Two Worlds) sowie „Moses schaut das Gelobte Land"; 12. Anhang: Newman nahestehende Personen – hilfreiche Biogramme zu J. W. Bowden, R. W. Church, R. H. Froude, M. R. Giberne, J. Keble, W. Mayers, A. Mozely, Mary Newman, W. P. Palmer, E. B. Pusey, H. W. Wilberforce (273–277). Literatur- und Siglenverzeichnis (279–282) sowie ein ausführliches Personenregister (283–293) beschließen die mustergültige Edition.

Einmal mehr werden die Sprachgewalt und der analytische Blick der nicht mit akademischen Titeln versehenen Historikerin und Theologin bewußt. Als Pionierin auf dem Gebiet der Hagiographie hat Görres auf Walter Nigg nachhaltigen Einfluß ausgeübt (vgl. 22). Süßliche Klischees oder frömmelndes (Anhimmelungs-)Vokabular sind ihr fremd.

Nicht in erster Linie seine Leistung als Führer der anglikanischen Reformbewegung und Begründer der anglokatholischen Kirche interessiert Görres an Newman, sondern das Menschliche an ihm: das „Verschattete" und leidvoll Getragene. In Anlehnung an einen ihren Schriften über Therese von Lisieux entlehnten Ausdruck ist sie bemüht, den „Wahrheitssucher" Newman, der für den deutschen Katholizismus erst durch Theodor Haecker, Maria Knoepfler, Romano Guardini oder Erich Przywara SJ entdeckt wurde, als „zerstörte Seele" darzustellen: „Es wird mir immer klarer, daß ich, wenn überhaupt, ein Buch über Newman den Heiligen schreibe. Das Wesentliche an ihm ist, daß er ein Geopferter war = *une âme détruite*, ein von Gott Zerschlagener trotz aller humanistischen

und klassischen ‚Harmonie' und dergleichen" (262; vgl. 23, 41, 43).

Mit seinen Werken und Briefen war sie bestens vertraut. Der Vorschlag, den „Grammar of Assent" anstatt mit „Philosophie des Glaubens" (wie Haecker in seiner Übersetzung von 1921) „lieber mit *Fibel der Zustimmung* (zu) übersetzen" (98), kommt nicht von ungefähr und zeugt von profunder Textkenntnis. Ihre Charakterisierung von Newmans „tragisch" (67) verlaufenem Schicksal hat ein Fundament in dessen Schriften: „ein lebendig Begrabener und bereits Vergessener" (55). Trotzdem sieht Görres besonders ein Vermächtnis des Konvertitenkardinals gegeben, „der die englischen Katholiken nachhaltig aus ihrem Ghetto führte" (23): „*sentire cum Ecclesia*: Das können wir alle von Newman lernen" (199). Um so mehr mußten sie die kränkenden Reaktionen auf ihren „Brief an die Kirche" (1946) verstören, dessen Entstehen zeitlich mit der intensiven Arbeit an dem Manuskript über Newman zusammenfällt, der ihrer Generation zum „Vater" (57) geworden ist.

Sehr deutlich wird Görres' Prägung durch die Jugendbewegung: Bund Neuland (in Österreich), Bund Neudeutschland und Quickborn. Vom „Erwachen der bündischen Jugend" (138) zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist wiederholt die Rede: eine Zeit, als „Namen auftauchten wie Guardini und Adam, Lippert und Przywara, Herwegen – Sterne, die aufgingen und uns einen Weg zeigten" (216). Obwohl sie festhält, daß Newman „zeitlebens kein Mensch des ‚Erlebnisses', des religiösen Gefühls" (106) war, steht er für sie „inmitten dieser Entwicklung wie ein Leuchtturm" (217): „Newman, der einsame Rufer in der Wüste, hatte die Seelen geweckt und zugleich den Führern seiner Kirche die Brunnen gezeigt" (141). Die „Hohlräume des Krieges" (17), das geistige und moralische Vakuum, wollte Görres nutzen – überlebt zu haben bedeutete ihr „Berufung", Newman wurde dabei zum „Patron" und „Vorbild".

Soviel wie über Newman selbst sagt dieser Text über Görres aus. Man kann sich deswegen der Hoffnung von Gerl-Falkovitz vorbehaltlos anschließen: „Die Blätter über Newman werden möglicherweise nicht allein den großen, heiligmäßigen Kardinal in eindringlicher Weise vergegenwärtigen, sondern auch Ida Friederike Görres erneut in das endlich verdiente Licht rücken" (37). *Andreas R. Batlogg SJ*

Ebertz, Michael N.: *Die Zivilisierung Gottes.* Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung. Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 466, XIX S. (Glaubenskommunikation. Zeitzeichen. 14.) Br. 30,–.

Mit diesem von der Theologischen Fakultät der Freiburger Universität als Dissertation angenommenen und vom Verfasser selbst, einem habilitierten und inzwischen sehr profilierten Soziologen, im Vorwort als „Quereinstieg" in die Theologie bezeichneten „opus magistrale" ist Michael N. Ebertz nicht nur ein umfang- und materialreiches, sondern auch ein ausgesprochen spannendes (gelegentlich allzu kompliziert formuliertes) Buch gelungen, von dem auch ein Dogmatiker für sein Fach viel lernen kann. Das liegt vor allem daran, daß Ebertz in ein genuin theologisches Thema seine hohe soziologische Kompetenz so einbringt, daß dadurch die Theologie über sich selbst, über die oft unbewußte und unreflektierte Abhängigkeit ihrer (nur scheinbar „ewigkeitsträchtigen") Begriffe und Theorien von geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklungen wohltuend aufgeklärt wird.

Der Verfasser spielt dies am Beispiel der Eschatologie durch und zwar auf zwei

Schienensträngen: auf dem theologiegeschichtlichen und auf dem homiletisch-pastoralen. Zum einen rekapituliert er die Geschichte der theologisch-eschatologischen Vorstellungen von der Bibel bis zur Aufklärung in der Perspektive ihrer Verknüpfung mit den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen von Kirche und Theologie: also zum Beispiel, wie die systematische Eschatologie auf veränderte gesellschaftliche oder innerkirchliche Machtverhältnisse oder auf veränderte kulturelle Rezeptionsbedingungen der Gläubigen reagiert. Zum anderen „durchforstet" er in sorgfältiger Kleinarbeit verschiedene repräsentative katholische Predigtzeitschriften von 1860 bis 1990 auf Predigten zu eschatologischen Themen hin; für jedes Jahrzehnt wählt er 20 Predigten aus (also insgesamt 280).

Diese beiden Untersuchungsstränge konvergieren in der überzeugend aufgewiesenen Grundthese, die sich durch die Arbeit zieht, nämlich „daß sich die Dogmen-, Theologie- und Verkündigungsgeschichte der Eschatologie zwischen (mindestens) zwei Polen oder Grenzen oder Gräben (Origenes und Augustinus) entfaltet und daß sie im Lauf der Geschichte bis in die Gegenwart – zumindest *partiell* – zu einem verkappten Origenismus, das heißt zu einer Allversöhnung im Gewand der Hoffnung, als Hoffnungsziel *tendiert*" (7). Darin sieht Ebertz einen auch sozio-historisch plausibel zu machenden Prozeß der „Zivilisierung" Gottes und der eschatologischen Glaubensgehalte. Der strafende Gott, Gericht, Fegefeuer, Hölle, die disziplinierende Rolle der Eschatologie in der kirchlichen Verkündigung treten im Lauf der Zeit merklich zurück; ja, die Eschatologie wird – nach Ebertz – um diese Gehalte „beschnitten" (197), so daß fast ausschließlich der universale Heilscharakter der eschatologischen Hoffnung in Theologie und Pastoral übrigbleibt. Die damit gegebene Einseitigkeit moniert der Verfasser am Schluß in zehn, an Ottmar Fuchs angelehnten „Optionen zur eschatologischen Verkündigung" (382–389), wo er gerade um der (oft verdrängten) Opfer der Geschichte willen für eine ausgewogenere Betonung des gleichursprünglichen Verhältnisses zwischen Macht, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im eschatologischen Handeln Gottes plädiert.

An diesem Buch zeigt sich wieder einmal, wie sehr das gekonnte interdisziplinäre Gespräch der praktischen wie der systematischen Theologie zugutekommt.

Medard Kehl SJ

Hirnforschung

Linke, Detlef B.: *Das Gehirn – Schlüssel zur Unendlichkeit.* Der Geist ist mehr als unser Hirn. Freiburg: Herder 2004. 192 S. Gb. 19,90.

Nachdem Fachkollegen wie Wolfgang Singer oder Andrew Newberg die Freiheit des Menschen in Frage gestellt oder gewagte „Neurotheologien" entworfen haben, entwickelt der 2005 verstorbene Bonner Neurowissenschaftler Detlef Linke in diesem Buch seine philosophischen Überlegungen zum Thema Gehirn. Dabei befaßt er sich zunächst mit Fragen wie: Ist unser endliches Gehirn von Unendlichkeit berührt? Wie können wir als endliche Wesen das Unendliche denken?

Linke gliedert seine Ausführungen in elf Kapitel. Nach der Einleitung befaßt er sich im zweiten Kapitel (Religion, Nahtodeserfahrungen und Gehirn) mit Menschen, die Psalm 23 zum Mittelpunkt ihres Gebetes wählten. Im Gehirn dieser Menschen

komme es beim Beten zu einem Zusammenspiel größerer Hirnpartien, was stabilisierend wirke. Sich dadurch zu gewinnen, daß man sich verliert, sei auf der Ebene des Gehirns äußerst sinnvoll, es führe zu größerer Entspannung: Wer glaubt, lebt entspannter. Die Hirnforschung könne auch zum Verständnis der Ich-Du-Beziehung beitragen. Die Beziehung zum anderen sei für das Verstehen des Leib-Seele-Komplexes ebenso bedeutsam wie die Frage nach dem Zusammenhang von Leib und Seele. Die Trinitätstheologie sei eine der am besten ausgearbeiteten Deutungen liebender Beziehung.

Linke spricht von der Unruhe der Mehrperspektivität. Die größte Herausforderung für den Menschen sei die Frage nach der Zeit, nach Endlichkeit und Ewigkeit. Nahtodeserfahrungen bieten uns einen Einblick in die reichen Möglichkeiten unserer Seele. Sie sagen etwas über das Gehirn in einer Situation aus, in der dessen übliche Zeitmechanismen nicht mehr greifen. Der Glaube könne in den Befunden der Hirnforschung Anregung und Bestärkung finden. Nahtodeserfahrungen seien definitiv keine Berichte aus dem Jenseits, denn Menschen mit irreversiblem Hirnausfall können über keine Erfahrungen berichten. Religion sei nicht auf ein einzelnes Modul im Gehirn rückführbar. Religion zur Konstitution des Menschen zu rechnen, weil Gehirnfunktionen daran beteiligt sind, nennt Linke ein erschlichenes Argument. Es sei erst noch zu klären, was man unter Religion genau verstehe. Linke fragt, ob die Besonderheit der Religion nicht dadurch deutlich werde, daß sie an andere Funktionen des Gehirns andocken muß. Die Sprache zum Beispiel dockt an die Funktion der Kauwerkzeuge an. Grundfunktionen, die für die Religion wichtig wären, seien Hingabe, Opfer, Selbstkontrolle und die Ich-Du-Beziehung.

Im dritten Kapitel, „Unentscheidbar endlich oder unendlich – unser Gehirn", fragt Linke, was man unter Unendlichkeit versteht und wie ein endliches Wesen Unendliches denken könne. Die Hirnforschung bringe die Frage nach der Unendlichkeit mit Hilfe der Chaosforschung ins Spiel. Das Gehirn sei eine Verendlichungsmaschine, die selbst „Streifen" der Unendlichkeit aufweise. Es stelle immer wieder Chaos her, um daraus Ordnung zu schaffen. Die Unendlichkeit dringe auf verschiedene Weise in unser Denken ein. „Alle Unterscheidungen zwischen Innen und Außen, Sein und Nichtsein, endlich und unendlich, finden in dem unentscheidbar als endlich oder unendlich zu beschreibenden Gehirn ihren Ort. Selbst wenn das Unendliche dort nicht ‚wirklich' ist, so ist es als dieses Nichtsein dennoch" (85).

Warum wir das Unendliche abwehren, ist Thema des vierten Kapitels. Wer ist Autor meines Handelns? Ich oder mein Gehirn? Wie sind Urheberschaft und Identität zu denken? Wie kodiert man Liebe?, fragt Linke im fünften Kapitel: „Alle Lust will Ewigkeit." Die entscheidende Phase der Hirnforschung stehe uns noch bevor. Die Hirnforschung müsse sich auf Biographien einlassen. Die neurogenetische Forschung nehme das Zusammenspiel biographischer Ereignisse und familiärer Dispositionen stärker in den Blick. Themen der nachfolgenden Kapitel sind: Zwischen Maß und Unermeßlichkeit; Der ethische Umgang mit Unendlichkeit; Die angemaßte Finalität – profanes Hupen oder Posaunen des Jüngsten Gerichts?; Das Unendliche zwischen Hirnforschung und Dichtung; Der Ausweg durch die neue Zelle; Die Offenheit der Seele.

Alle Versuche, die Würde des Menschen von der Freiheit her begründen zu wollen, sind nach Linke problematisch. Er plädiert dafür, die Würde des Menschen in seiner Ebenbildlichkeit gegenüber seinem Schöp-

fer zu begründen. Um entscheiden zu können, ob wir frei sind oder nicht, müssen wir auch nicht ins Gehirn schauen. Dieser Blick mache uns unfrei. In der Beziehung zum Herrn werde eine Art Aufruf zu allen Möglichkeiten des Gehirns getätigt. Es sei der Versuch, Unendlichkeit personal zu vermitteln. Der Versuch, die menschliche Seele vom Gehirn her zu deuten, treffe auf eine ihrer Eigentümlichkeiten: Sie ist manchmal am ehesten bei sich selber, wenn sie bei anderen ist. Gerade im Darüberhinausgehen über das gewöhnliche Selbstinteresse, könne die Seele zur eigenen Entfaltung finden. „Der Schlüssel zur Unendlichkeit ist die Vollkommenheit selbst. Diese werden wir aus eigener Kraft kaum erlangen" (187).

Linke vertritt offensichtlich ganz andere Ansichten als manche seiner vieldiskutierten und umstrittenen Kollegen. Eine überzeugende Erwiderung oder Alternative bietet er allerdings nicht. So anregend einige seiner Ideen auch sein mögen: Die Gedankensprünge, die er zwischen Hirnforschung, Philosophie, Religion, Gebet und Psychoanalyse macht, sind kaum nachzuvollziehen und lassen keine klare Argumentationslinie erkennen. *Hans Goller SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 19. April 2006 ist der erste Jahrestag der Wahl Joseph Ratzingers zu Papst Benedikt XVI. Karl-Josef Kuschel, Professor für ökumenische Theologie an der Universität Tübingen, nimmt dies zum Anlaß, vor allem auf dem Hintergrund des Treffens zwischen Benedikt XVI. und Hans Küng darüber nachzudenken, wohin dieser Pontifikat sich entwickeln könnte.

Seit einigen Jahrzehnten nehmen US-amerikanische Universitäten unangefochten Spitzenstellungen in der Welt ein. Vittorio Hösle, Paul Kimball Professor of Arts and Letters an der University of Notre Dame, fragt unter Rückgriff auf unpubliziertes Archivmaterial des Institute for Advanced Studies in Princeton nach den Gründen und versucht daraus einige Lehren für Europa und Deutschland zu ziehen.

Die Malerin Dorothee von Windheim erprobt Möglichkeiten der bildlichen Darstellung jenseits der klassischen Mittel der Malerei. Josef Meyer zu Schlochtern, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Paderborn, stellt die Künstlerin vor und geht anhand der Erörterung einiger Werkgruppen der Frage ihrer Bildauffassung nach.

Philipp W. Hildmann, Referent für Werte, Normen und gesellschaftlichen Wandel der Hanns-Seidel-Stiftung, befaßt sich mit der 1799 entstandenen Europa-Rede von Novalis mit Blick auf die aktuelle Europadebatte. Daraus ergibt sich, daß auch heute die Identität Europas unlösbar in Verbindung mit seiner kulturellen und religiösen, im Christentum verwurzelten Geschichte steht.

Kirche am Ball

Die Erde ist bekanntlich eine Kugel, und „die Welt ist rund": Erfreulicherweise steht auch die katholische Kirche in diesen Tagen nicht „im Abseits", wenn vom 9. Juni bis 9. Juli 2006 in Deutschland die Fußballweltmeisterschaft ausgetragen wird – zum ersten Mal seit 32 Jahren. Kann es in diesen vier Wochen ein anderes Thema geben, das zwischen Berlin und München Gemüter und Herzen mehr bewegt als „das runde Leder", das – wie das Motto der WM besagt – „Die Welt zu Gast bei Freunden" sein läßt? Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich zu diesem „Fest der Globalisierung, einer besseren, als wir sie sonst erleben" (Dirk Kurbjuweit) mit einer ansprechend aufgemachten Website eingestellt, die ständig aktualisiert wird: ‹www.kirche-am-ball.de›.

Attraktiv gestaltet und hochprofessionell obendrein, macht sich die Kirche hier zeitgemäß bemerkbar, ohne dem Zeitgeist zu verfallen. Sie erhebt ihre Stimme, ohne die sonst üblichen kulturkritischen Klischees zu bedienen, die gern auf den römischen Schriftsteller Juvenal († 130 n. Chr.) zurückgreifen, der die Laster der Gesellschaft seiner Zeit aufs Korn nahm und in der zehnten von 16 erhaltenen Satiren über das Bedürfnis der Bürger nach „panem et circenses" („Brot und Spiele") berichtete.

Der Vergleich mit dem alten Rom ist freilich so unpassend nicht, denn es gibt Parallelen: Aufwendig inszenierte Gladiatorenkämpfe in zehntausende Besucher fassenden Arenen stellten zusammen mit der Getreideversorgung für den inneren Frieden Roms die wichtigste Forderung der Bürger an die Regierenden dar. Die wußten, was sich quer durch alle Zeiten bewahrheiten sollte: Wer Menschenmassen satt machen und unterhalten kann, muß keinen politischen Widerstand befürchten. Sind diese Grundbedürfnisse abgedeckt, verliert sich das allgemeine Interesse an der Politik von selbst, und die Machthaber können schalten und walten, wie sie wollen: „Brot und Spiele" als politisches Steuerungselement. Heutzutage mag „König Fußball" (mit monatelanger Vorlaufzeit) vier Wochen lang bewußte wie unartikulierte Sehnsüchte befriedigen. Nicht auszudenken zum Beispiel, wie Deutschland reagieren würde, wenn es am Ende nach „Wir sind Papst" auch noch „Wir sind Weltmeister" hieße! Wirtschaftliche Probleme und damit verbundene soziale Spannungen wird die WM jedoch nicht vergessen machen können. Fast fünf Millionen Arbeitslose werden auch am 10. Juli ohne Arbeit und Perspektive dastehen. Und der Hinweis darauf, daß viele Fußballidole lateinamerikanischer Mannschaften aus Slums kommen, ist für Menschen über 40 ein schwacher Trost, abgesehen davon, daß Millionen von Jugendlichen aus den Favelas von einer Karriere à la Ronaldinho (Brasilien) träumen, aber nur eine Handvoll es wirklich schafft. Fußball ist in manchen Weltgegenden nicht nur ein Spiel, sondern zum Überlebenstraining geworden.

„Fußball unser" nennt sich, in pseudoreligiöser Überhöhung, ein mit Goldschnitt und Einlegeband einem Gebetbuch bzw. dem Schott nachempfundenes Bändchen, das allerhand nützliche, vor allem aber skurrile Informationen darüber enthält, „Was man nicht alles wissen muß" (Untertitel). Man erfährt darin zwar, daß 80 Prozent (nach anderen Quellen 60 Prozent) der Weltproduktion von Fußbällen in der nordpakistanischen Stadt Sialkot abgewickelt werden und daß erst 1998 durch das Atlanta-Agreement „die Kinderarbeit in der Fußballproduktion zumindest offiziell abgeschafft" wurde. Kein Wort wird indes darüber verloren, daß eine Frau von einem Fabrikanten für die dreistündige Arbeit an einem Qualitätsfußball – mit 750 Stichen werden 32 Einzelteile zusammengenäht – nur 40 Rupien (60 Cent) erhält; in Europa wird ein solcher Ball für 99 Euro verkauft. Auch andere Schattenseiten der Fußballwelt werden ausgeklammert, im Unterschied zur Website der Kirche, die unter anderem auch auf das Problemfeld der Prostituion aufmerksam macht. Bis zu 40000 vor allem aus Osteuropa stammende Frauen sollen nach Deutschland geholt werden, um die „erhöhte Nachfrage" zu decken; Fußball und Prostitution gehören angeblich „selbstverständlich" zusammen. Muß man sich mit menschenverachtenden „Begleiterscheinungen" wie Menschenhandel, Sextourismus und sexueller Ausbeutung einfach abfinden? Berlins Bürgermeister Klaus Wowereit und DFB-Präsident Theo Zwanziger, der sich für die späte Reaktion des Deutschen Fußballbundes entschuldigte, haben nach Protesten von Frauenverbänden die Schirmherrschaft für die Kampagne „Abpfiff – Schluß mit Zwangsprostitution" übernommen.

Auf „Offene Kirchen" macht ‹www.kirche-am-ball.de› ebenso aufmerksam wie interessante Texte, thematische Module, liturgische Anregungen („Gespräche mit Gott") und andere nützliche Informationen geboten werden. „Die Angst des Tormanns beim Elfmeter" (Peter Handke), aber auch andere Probleme finden qualifizierte Ansprechpartner. Sogar eine Rundfunkrede des Erzbischofs von München und Freising aus dem Jahr 1978 wurde ausgegraben, in der der heutige Papst Benedikt XVI. betont, daß der Fußball „zu einem globalen Ereignis geworden" sei, „das die Menschen rund um unseren Erdkreis über alle Grenzen hinweg in ein und derselben Seelenlage, in Hoffungen, Ängsten, Leidenschaften und Freuden verbindet": das Spiel als „eine Art von versuchter Heimkehr ins Paradies".

Fairplay, Mannschaftsgeist, Einordnung und Unterordnung, faires Gegeneinander, Gastfreundschaft sind einige Stichworte in diesen Wochen. Es ist gut, daß es auch Kampagnen und Aktionen gibt, die auf die Schattenseiten von Megaevents wie die WM hinweisen. Wenn die Kirche sich daran beteiligt und wie andere Organisationen zur roten Karte greift, hat das nichts mit altmodischen, verkorksten Moralvorstellungen zu tun, sondern mit ihrer Anwaltschaft für die Würde des Menschen, von Kindern und Frauen zumal. *Andreas R. Batlogg SJ*

Richard Schaeffler

Lesen im Buch der Welt

Ein Weg philosophischen Sprechens von Gott?

Den Titel für meine Überlegungen verdanke ich Hans Blumenberg. Aus seinen Büchern „Die Legitimität der Neuzeit" und „Die Lesbarkeit der Welt", aber auch aus meiner persönlichen Begegnung mit ihm in unseren gemeinsamen Bochumer Jahren habe ich einen dreifachen Hinweis gewonnen: Die Formulierung „Lesen im Buch der Welt", die schon im späten Mittelalter auftritt, gewinnt in der Renaissance den Charakter eines Programmworts von Ärzten und Naturforschern; sie wird dann zu Beginn der Neuzeit zu einem Leitwort der Philosophie, bis sie schließlich zu einem Programmwort der aufgeklärten Vernunft werden konnte.

Absichten und Anlässe dieser Überlegungen

Diesem dreifachen Hinweis von Hans Blumenberg folgend, werden meine Ausführungen versuchen, dem Programmwort „Lesen im Buch der Welt" eine weitere Bedeutung zu geben. Dieses Programm soll einen Weg aufzeigen, um philosophisch von Gott zu sprechen. Den Ausgangspunkt solcher Überlegungen bildet die Erfahrung, daß die Dinge uns „etwas zu sagen haben", und daß wir den Inhalt dessen, was sie zu sagen haben, dadurch erfassen, daß die Dinge selbst uns „zu denken geben". Sie stellen uns Aufgaben des Denkens und sie „informieren" uns in einem ganz wörtlichen Sinn: Sie bringen das Denken erst in jene Form, in der dasjenige bedacht werden kann, was sie uns zu denken geben. Ein solches Verständnis von „Informatio" vorausgesetzt, kommt es darauf an, in dem, was die Dinge uns „zu sagen haben" und „zu denken geben", die Anrede eines „Autors" zu entdecken, so wie man beim Lesen eines Buchs die Handschrift seines Autors wiedererkennt.

Der Grund dafür, daß ein solcher Weg philosophischen Sprechens von Gott gesucht wird, liegt in dem unbefriedigenden Ergebnis eines nun schon jahrhundertelang geführten Austauschs von Argumenten und Gegenargumenten, durch die einerseits philosophische Gottesbeweise geführt, andererseits deren Unmöglichkeit nachgewiesen werden sollen.

In diesem Streit wiederholen sich seit langem die Argumente und Gegenargumente ohne sichtbaren Erfolg. Kaum jemand, der Gottesbeweise führt, ist durch die Argumente der Kritiker dazu bewogen worden, seine Bemühungen aufzugeben;

und kaum jemand, der die Unmöglichkeit solcher Gottesbeweise nachzuweisen versucht hat, ist durch die Argumente derer, die solche Beweise versuchen, überzeugt worden. Dieses höchst unbefriedigende Bild, das eine so lang geführte Diskussion beim Betrachter hervorruft, läßt die Frage aufkommen, ob das, was durch diese Beweise versucht wird, nicht auf einem anderen Weg besser erreicht werden kann.

Die traditionellen Gottesbeweise suchen – in der hier notwendigen Vereinfachung gesagt – Gott am äußersten Ende einer langen Skala: rückfragend von Wirkungen zu Ursachen und von diesen zu immer weiteren, entfernteren Ursachen bis zu einer „ersten Ursache"; oder ausgreifend von Mitteln zu Zwecken, die sich ihrerseits als Mittel zur Erreichung weiterer Zwecke verstehen lassen, bis zu einem „Endzweck"; oder aufsteigend von beobachteten „Vollkommenheiten" in der Welt, die immer auch ein Moment der Unvollkommenheit einschließen, bis zum „allervollkommensten Wesen", bei dem „kein Schatten des Unvollkommenen" mehr anzutreffen ist.

Die traditionelle Kritik an solchen Beweisen besagt, daß Gott dort nicht zu finden sei. Aber vielleicht hat die Unfruchtbarkeit des Streits ihren Grund darin, daß Gott gar nicht dort gesucht werden muß, nicht von uns durch eine indefinit lange Reihe von Zwischengliedern getrennt; vielleicht wäre der Gott, der auf solche Weise gesucht wird, selbst dann, wenn er auf diesem Weg gefunden werden könnte, nicht derjenige Gott, von dem Religion und Glaube sprechen. Vielleicht – und diese Vermutung wird die kommenden Überlegungen leiten – verhält Gott sich zur Welt weit eher so, wie der Autor sich zu seinem Buch verhält: Er ist auf jeder Seite dieses Buchs präsent, auch wenn er auf keiner von ihnen vorkommt – auch nicht auf der ersten oder der letzten.

Zu dem Versuch, die Möglichkeit philosophischen Sprechens von Gott auf diesem Weg zu suchen, bin ich durch ein Gespräch veranlaßt worden, das ich vor einiger Zeit mit einem jungen Physiker geführt habe. Er hatte mich aufgesucht, um mir sein Erschrecken darüber mitzuteilen, daß ein Physiker, der sich mit physikalischen Theorien der Weltentstehung befaßt, zu dem Schluß gekommen ist: „There is no place for any creator." („Hier ist kein Platz für irgendeinen Schöpfer.") Ich habe darauf zu antworten versucht, daß ich diesen Einwand gegen den Gottesglauben für ebenso töricht halte, wie wenn ein Leser von Schillers „Wallenstein" sagen wollte: „There ist no place for any Frederic Schiller." Denn in der Tat: Friedrich Schiller kommt in diesem Drama nicht vor, weder in der ersten noch in der letzten Szene. Und doch käme wohl niemand auf den Gedanken, daraus auf die Nichtexistenz des Autors zu schließen.

Aber kaum hatte ich diese Antwort ausgesprochen, da befiel mich der Verdacht: Vielleicht spiegelt die Torheit dieses Einwands nur ein falsches Selbstverständnis der Glaubenden, die Gott dort suchen, wo er nicht zu finden ist: am Anfang oder Ende einer langen innerweltlichen Kausalreihe, etwa „vor dem Urknall" oder „nach

dem Wärmetod", statt ihn „auf jeder Seite seines Werks", in jedem Augenblick des Weltlaufs gegenwärtig und am Werk zu finden.

Sucht man den Weg zu einer philosophischen Gotteserkenntnis auf solche Weise, dann verlangt er freilich ein höheres Maß an Geduld als der Weg der traditionellen Gottesbeweise. Wer den Autor in seinem Buch erkennen will, muß darauf gefaßt sein, ihn auf jeder Seite dieses Buchs auf neue Weise kennenzulernen. Er muß dann wirklich auf jeder Seite des Buchs verweilen, um dort den Autor sprechen zu hören. Bezogen auf das „Buch der Welt" bedeutet dies: Ein ganzes Leben reicht nicht aus, um den Autor so kennenzulernen, wie er sich in diesem Buch ausspricht.

Will man also das Ziel der kommenden Ausführungen in Thesen zusammenfassen, dann können diese nicht abschließende Lehrsätze sein, sondern Formulierungen eines Programms, das künftiger Ausführung bedarf. Diese Thesen lauten: Die Welt ist ein Buch, das gelesen werden kann; an der Eigenart dieses Buchs läßt sich die Handschrift seines Autors ablesen.

I. Die Welt als ein Buch – und die Bedingungen dafür, daß es gelesen werden kann

Im wörtlichen, nicht übertragenen Sinn bezeichnet das Wort „Lesen" die Weise, wie wir uns zu Büchern verhalten, die von Menschen geschrieben sind. Aber was sind solche Bücher? Was sind die Worte, die uns in solchen Büchern in der Form geschriebener oder gedruckter Zeichen erreichen? Menschen, die solche Worte aussprechen oder niederschreiben, sprechen nicht nur von sich selbst, sondern vor allem von Sachen und Sachverhalten. Wir verstehen nur dann, was ihre Worte uns sagen, wenn wir dadurch so auf diese Sachen und Sachverhalte verwiesen werden, daß wir begreifen, was diese Sachen und Sachverhalte uns zu sagen haben.

Der sprechende oder schreibende Autor gibt einen Anspruch der Sache an seine Hörer oder Leser weiter, damit diese in eigenem Denken auf diesen Anspruch eine Antwort geben. Auf dieser Tätigkeit des Lesers beruht auch seine eigene Verantwortung für das Verstehen. Die Hörer und Leser haben den Text nur verstanden, wenn sie diese Antwort auf den Anspruch der Sache in eigener Verantwortung geben, auch wenn sie ihn nur aus dem gehörten bzw. gelesenen Text kennengelernt haben. Fehlt die Eigenverantwortung dieser Antwort, dann haben sie den Text nicht verstanden, sondern allenfalls verständnislos nachgesprochen.

Eine solche eigenverantwortliche Antwort auf den Anspruch der Sache, von der der Text spricht, ist nur möglich, wenn der Leser im Licht des Gelesenen auch seine eigenen Erfahrungen neu verstehen lernt und umgekehrt im Licht der so neu gedeuteten eigenen Erfahrung auch den Inhalt des Textes erst begreift. Das gilt für wissenschaftliche Texte nicht weniger als für historische Zeugnisse, für Texte der Dichtung oder der Philosophie, aber auch für religiöse Zeugnisse. So verstanden werden

Texte für den Hörer oder Leser zu Schulen der Erfahrung, die sich erst im kritischen Verstehen von der bloßen Subjektivität des Erlebens unterscheidet.

Darauf beruht der „Bildungswert" solcher Texte, d.h. ihre Bedeutung für die Ausformung jener Gestalt des Anschauens und Denkens, die der Leser durch seinen Umgang mit solchen Texten gewinnt. Die Texte bringen das Anschauen und Denken in jene Form, „in-formieren" den Leser auf diejenige Art, die notwendig ist, um seine subjektiven Erlebnisse in jenen Kontext zu bringen, innerhalb dessen sie objektiv Gültiges sagen. Ein heute geläufig gewordener Gebrauch des Wortes „Information" fällt hinter die ursprüngliche und wörtliche Bedeutung dieser Vokabel zurück. Das heute geläufige Verständnis von „Information" sieht diese nur als das Einspeisen einer immer weiter anwachsenden Menge von Daten in ein fertig vorliegendes Programm. Der klassische Begriff der „In-formatio" sieht die Form des Denkens erst aus der Begegnung mit derjenigen Wirklichkeit hervorgehen, die dieses Denken „informiert", d.h. in die geeignete Form bringt. Nur dem im wörtlichen Sinn „informierten" Subjekt kann es gelingen, „Erscheinungen so zu buchstabieren, daß sie als Erfahrung gelesen werden können" – womit ich auf diejenige Stelle bei Kant anspiele, an der er selbst die „Lese-Metapher" verwendet (Prolegomena § 30).

Eine Metapher – aber mehr als ein bloßes poetisches Bild

„Lesen im Buch der Welt" bedeutet dann: jenen Anspruch freilegen, der uns in der Erscheinungsgestalt der zunächst nur subjektiv erlebten Weltwirklichkeit gegenübertritt. Alle von Menschen verfaßten Texte in Wort oder Schrift erreichen ihr Ziel nur, sofern sie uns zu einem solchen „Lesen im Buch der Welt" anleiten. Und sie können diese Anleitung nur leisten, weil der Autor selber zuvor „im Buch der Welt gelesen", d.h. in der Subjektivität seiner Erlebnisse den objektiven Anspruch der Dinge vernommen hat, den er an uns weitergibt.

Wenn aber Bücher, die Menschen schreiben, nur aus dem Lesen im Buch der Welt entstehen konnten, und wenn sie sich darin bewähren, ihre Leser zu eigenem Lesen im Buch der Welt zu befähigen, dann ist der Ausdruck „Lesen im Buch der Welt" zwar immer noch eine Metapher, benennt aber zugleich die Bedingung und die Folge allen „Lesens im wörtlichen Sinn", allen Lesens in Büchern, die von Menschen geschrieben sind. Wenn sich daher im folgenden die Metapher „Lesen im Buch der Welt" in erstaunlichem Maß als philosophisch fruchtbar erweisen wird, dann liegt das nicht an ihrer poetischen Suggestionskraft, sondern daran, daß das Verhältnis sich umkehrt: Nicht das „Lesen in Büchern von Menschen" wird bildhaft auf die Weise unseres Weltverständnisses übertragen, sondern das „Lesen im Buch der Welt" erweist sich als das „Urbild", dessen „Abbilder" wir überall dort entdecken, wo wir „Bücher von Menschenhand" lesen.

Ist aber dies der wahre Sinn der hier verwendeten Metapher, dann muß es möglich sein, an jenem Vorgang, in dem wir Bücher von Menschen lesen, die Eigenart desjenigen Verhaltens zur Weltwirklichkeit abzulesen, aus dem alles menschliche Schreiben und Lesen entspringt. Was wir beim Lesen menschlicher Bücher oder anderer Texte von Menschenhand beobachten, wird dann zum Leitfaden, der uns anleitet, das zu verstehen, was wir tun, wenn wir „im Buch der Welt lesen". Sollte es also in den folgenden Überlegungen gelingen, ein zutreffendes Bild davon zu geben, was beim Lesen menschlicher Bücher geschieht, so ist dies nicht der Selbstzweck dieser Ausführungen, sondern ein Mittel: Es soll dazu dienen, deutlich zu machen, auf welche Weise wir immer schon im Buch der Welt gelesen haben müssen, wenn wir fähig werden wollen, menschliche Bücher oder andere geschriebene Texte zu schreiben oder zu lesen.

Daraus ergeben sich weiterführende Fragen: Was geschieht eigentlich, wenn wir „Bücher von Menschenhand" lesen? Und was läßt sich daraus schließen für unsere Aufgabe, im „Buch der Welt" zu lesen? Nun ist schon im Titel der hier vorgetragenen Überlegungen davon die Rede, daß geprüft werden soll, ob auf diese Weise ein Weg gewonnen werden kann, der eine Möglichkeit philosophischen Sprechens von Gott aufschließt. Das setzt voraus, daß Gott sich im „Buch der Welt" als dessen „Autor" zu erkennen gibt. Daraus ergeben sich zwei weitere Fragen: Auf welche Weise lassen „Bücher von Menschenhand" die „Handschrift ihres Autors" erkennen? Und was läßt sich daraus lernen, wenn man entscheiden will, ob auch das „Buch der Welt" auf einen Autor verweist und dessen „Handschrift" deutlich werden läßt?

Lesen ist ein aktiver Vorgang, aber kein Selbstgespräch

Der Bezug zum Leser ist für das Buch wesentlich. Ohne Leser ist das Buch kein Buch, sondern eine Ansammlung von „Graphemen", also von graphischen Konfigurationen aus Tinte oder Druckerschwärze auf Papier. Eine erste aktive Leistung des Lesers besteht darin, zu erfassen, daß diese graphischen Konfigurationen Zeichen sind und daß sie sich mit anderen Zeichen so verbinden, daß aus dieser Verbindung die graphische Darstellung von Wörtern und Sätzen hervorgeht. Schon ehe es gelingt, das Alphabet einer fremden Schrift zu entziffern, muß man erfaßt haben, daß es sich bei dem, was unmittelbar auf dem Papier vorgefunden wird, um derartige Zeichen handelt. Darin besteht eine erste aktive Leistung des Lesers. Die zweite aktive Leistung, die der Leser zustandebringen muß, ist die Verbindung der einzelnen Zeichen und Zeichenkomplexe zu einem Zusammenhang. Nur als Glieder in einem solchen Zusammenhang haben die Zeichen eine Bedeutung.

In dieser Hinsicht können Ausfallserscheinungen beobachtet werden. Lehrer an Grundschulen berichten davon, daß es Schüler gibt, die zwar jeden Buchstaben er-

kennen, aber nicht fähig sind, diese als Teile von Wörtern und Sätzen zu erfassen. Dann sind sie „leseschwach" oder, mit dem geläufigen Fremdwort gesagt, „legasthenisch". Auch für Erwachsene gibt es Fälle, in denen wir zwar jedes Wort erkennen, aber nicht herausfinden, wie diese Wörter sich zu Sätzen zusammenfügen. Diese Schwierigkeit begegnet uns vor allem beim Lesen von Texten, die nicht in unserer Muttersprache geschrieben sind, aber auch bei Texten wohlvertrauter Sprachen, in denen die einzelnen Wörter auf ungewohnte Weise gefügt sind, zum Beispiel in Texten der Dichtung. Dann sagen wir: „Wir erkennen jedes Wort und finden doch keinen Sinn." Was uns fehlt, um solche Texte lesen zu können, ist nicht ein gutes Wörterbuch, sondern die Beherrschung der Grammatik. Von Ausfallserscheinungen wie der Legasthenie oder der Grammatikschwäche ist hier nur deswegen die Rede, weil sie uns helfen können, Schwierigkeiten zu entdecken, auf die wir stoßen, wenn wir im Buch der Welt zu lesen versuchen. Auch hier gibt es „Legastheniker" und „Grammatik-Schwache".

In „Büchern von Menschenhand" kann der legasthenische Leser nur Buchstaben identifizieren, erfaßt aber nicht, wie diese sich zu Wörtern zusammenfügen, die etwas bedeuten. Entsprechend kann der „Legastheniker der Welterfahrung" zwar eine Kette von Erlebnissen beschreiben, die er hatte. Die bloße Kette der Erlebnisse wird für ihn aber nicht zur Erfahrung. Die Reihe der Erlebnisse bleibt für ihn ein bloßer „Zug von Bildern", ohne „etwas zu bedeuten". So kommt er durch diese bloßen Erlebnisse keinen Schritt auf dem Weg des Erkennens voran.

Der „grammatikschwache Leser" erkennt in den „Büchern von Menschenhand" zwar Wörter, die etwas bedeuten, erfaßt aber nicht, wie sie sich zu Sätzen zusammenfügen, die ihm „zu denken geben", zum Beispiel zu Fragesätzen, die ihn auffordern, sich ein Problem zu eigen zu machen, oder zu Aussagesätzen, die ihm Antworten auf solche Fragen anbieten. So erfaßt er nicht, was der Text, in dem solche Wörter vorkommen, „eigentlich sagen will".

Eine solche Ausfallserscheinung gibt es auch beim „Lesen im Buch der Welt". Während der „Legastheniker der Erfahrung" gar nicht erfaßt, daß seine Erlebnisse „Buchstaben" sind, also Zeichen, die es zu entziffern gilt, kann der „grammatikschwache" Leser im Buch der Welt zwar seine subjektiven Erlebnisse so verarbeiten, daß sie ihm, wie die Schriftzeichen, die man als Buchstaben erfaßt hat, Elemente einer möglichen Erfahrung bereitstellen, aber noch nicht diese selbst. Diese Elemente sind Tatsachen, die er feststellt, sammelt und möglicherweise auch nach Gesichtspunkten der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit ordnet; aber sie werden ihm nicht zu „aufschlußreichen Tatsachen", die ihn veranlassen, Probleme zu entdecken, oder zu Kriterien, anhand derer er solche Probleme lösen kann. Dazu wäre es nötig, sie in einen Kontext einzuordnen und die Struktur dieses Kontextes zu begreifen, innerhalb derer Tatsachen diese Funktion erfüllen können. Auch in bezug auf das „Buch der Welt" muß man die „Grammatik" erfassen, damit die „Wörter", als Elemente in diesem Kontext begriffen, dem Leser „zu denken geben".

Gerade an dieser Stelle wird deutlich, wie das „Lesen in Büchern der Menschen" und das „Lesen im Buch der Welt" wechselseitig zusammengehören. Dem Entstehen nach geht nämlich das Lesen im Buch der Welt allen geschriebenen Büchern voraus. Der Erkenntnis nach aber wird das Lesen in geschriebenen Büchern zur Schule, in der das Lesen im Buch der Welt gelernt wird.

Der Verfasser eines geschriebenen Textes hat nicht nur Erlebnisse gehabt, sondern daraus Erfahrungen gewonnen. Erlebnisse bleiben etwas rein Subjektives, nur Erfahrungen können objektive Geltung beanspruchen. Darum können nicht die Erlebnisse, wohl aber die Inhalte der Erfahrung anderen Menschen mitgeteilt werden. Der Verfasser hat in seinen Erfahrungen einen Anspruch des Wirklichen entdeckt, den er durch sein Anschauen und Denken beantwortet hat. So kann er diesen Anspruch an den Leser weitergeben, damit dieser auf den gleichen Anspruch des Wirklichen seine (vielleicht andere) Antwort geben kann. Die Grammatik des Textes, den der Verfasser geschrieben hat, spiegelt die Grammatik der Erfahrung, die er in diesen Texten bezeugt, d.h. die Weise, wie der Verfasser den Inhalten seines Erlebens eine Funktion zuweisen konnte, die sie zu Elementen eines Erfahrungskontextes werden ließ.

Für den Leser eines solchen Textes aber ergibt sich daraus die Aufgabe, an der Grammatik des Textes die Grammatik der Erfahrung abzulesen, die es dem Verfasser gestattet hat, nicht nur seine Erlebnisse zu beschreiben, sondern Erfahrungen zu machen, die mitteilbar sind und dem Leser Aufgaben eigenen Denkens stellen. Und in dem Maß, in dem der Leser diese Aufgabe erfüllt, leitet der Text ihn an, auch seine eigenen Erlebnisse so zu buchstabieren, daß er sie als Erfahrung lesen kann. Deshalb konnte gesagt werden: Dem Entstehen nach geht das „Lesen im Buch der Welt", das den Verfasser zu seinen Erfahrungen befähigt hat, dem Text voran, den er dem Leser zur Verfügung stellt. Für diesen aber geht im Vorgang des Erkennens das Lesen in geschriebenen Texten dem Lesen im Buch der Welt voran, weil er an der Grammatik des geschriebenen Textes gelernt hat, welcher Art von Kontext er auch seine eigenen Erlebnisse einfügen kann, damit sie ihm zu Erfahrungen werden.

Der Text widersteht allem voreiligen Verstehen

Die Einsicht, daß erst der Leser die vorgefundene Ansammlung von Graphemen zum Buch macht, steht nicht im Dienst an einem Subjektivismus, der im Text nur zu finden meint, was der Leser in ihn hineinlegt, um so sich selber im Text gespiegelt zu finden. Diese Einsicht steht im Gegenteil im Dienst einer Selbstkritik des Subjekts, das erst lernen muß, in eigener Anstrengung auf den Text so zu hören, daß dieser ihm sagen kann, was das Subjekt sich selber nicht sagen könnte.

Wenn daher soeben gesagt worden ist: „Der Bezug zum Leser ist für das Buch wesentlich", dann ist sogleich präzisierend hinzuzufügen: Ein wesentliches Moment

dieses Bezugs zum Leser ist seine Fremdheit, mit der der Text ihm gegenübertritt und ein „Umdenken" von ihm verlangt. Gerade auf dieser Fremdheit beruht es, daß der Text „zu denken gibt". Das allzu vertraut Erscheinende ist in Gefahr, nur die Vorurteile des Lesers zu bestätigen, der dann dem Text vielleicht freudig zustimmt, weil er nur sagt, was er sich selber immer schon gesagt hat. Darum kann und muß man ein gutes Buch immer wieder lesen. Gerade in seiner Fremdheit gibt es uns immer aufs Neue und auf neue Weise zu denken. Aber man muß es eben immer wieder *lesen*, d.h. in eigener Aktivität seine Bedeutung freilegen. Es nimmt uns diese Aktivität nicht ab, sondern ruft sie immer neu hervor.

Das gilt auch vom „Buch der Welt". Es „spricht" nur, indem es „zu denken gibt", d.h. die Eigenaktivität des Lesers hervorruft, aber nicht, damit er nur sich selber im Text gespiegelt findet, sondern damit er einen Anspruch der Sache freilegt, der ihn zum Umdenken nötigt. Auch das Buch der Welt spricht, indem es unseren allzu raschen Verstehensversuchen widersteht, unsere Vorurteile widerlegt, uns aber in seiner Fremdheit nicht bloß verwirrt, sondern zu einem neuen Denken aufruft. Darauf beruht es, daß die Weltwirklichkeit „uns zu denken gibt", aber auch, daß wir diese Weltwirklichkeit ebenso wieder und wieder lesen müssen, wie ein gutes Buch. Überraschende Erfahrungen, die wir machen, stören die bisher gewohnte und bewährte Weise, uns in der Welt zu orientieren. Aber sie wirken in einem ersten Hinblick nur verwirrend, so daß wir, wie die Umgangssprache das ausdrückt, nicht nur diese einzelne Erfahrung unverständlich finden, sondern „die Welt nicht mehr verstehen". In einem zweiten Hinblick können gerade solche Erfahrungen sich als erhellend erweisen, indem sie uns zu einem Umdenken nötigen, das sich auch an unseren alten Erfahrungen auslegend bewähren kann. Im Licht neuer Erfahrungen, die wir gemacht haben, sehen wir auch das, was wir längst kennen, in neuem Licht.

Die Tatsache, daß jeder Text nur aus seinem Kontext heraus verstanden werden kann, hat zwar zur Folge, daß der Leser, wenn er auf der letzten Seite des Buchs angelangt ist, auch all das neu versteht, wovon auf früheren Seiten die Rede war. Aber es bedeutet gerade nicht, daß alles früher Gelesene nun seine Eigenbedeutung verliert, so daß der Leser nur die letzte Seite aufmerksam zu lesen bräuchte, weil erst dort hervortritt, was der Autor eigentlich sagen wollte. Wäre es so, dann enthielten die früheren Seiten allenfalls „Andeutungen", die man vergessen könnte, wenn man auf der letzten Seite erfahren hat, worauf sie verweisen. Im Gegenteil: Kein Teilinhalt darf fehlen, wenn über das Ganze des Buchs verantwortlich geredet werden soll. Es ist zwar der Kontext, der, wie man neuerdings sagt, „Sinn macht"; aber es ist der je neue Inhalt, der diesen Sinn erst als einen dynamischen Zusammenhang der „Teile" hervortreten läßt.

Diese Einsicht läßt zwar, innerhalb des Textes, erkennen, wie wesentlich Relationen sind. Aber sie rechtfertigt keinen Relativismus, der nirgendwo im Text verbindliche Wahrheit zu finden meint, weil sich das Bild des Ganzen immer noch ändern wird, wenn weitere Seiten des Buchs aufgeschlagen werden. Im Gegenteil: Jeder Teil

behält, auch innerhalb des sich wandelnden Kontextes, eine eigene und in diesem Eigenwert unersetzliche Bedeutung.

Das gilt auch vom Lesen im Buch der Welt. Die Abhängigkeit jeder einzelnen Erfahrung vom Erfahrungskontext hat zur Folge, daß aus neuen Erfahrungen, die wir machen, also aus neuen Seiten des Buchs, die wir aufschlagen, neue Kontexte hervorgehen, innerhalb derer wir auch frühere Erfahrungen neu „lesen", d. h. auf ihren Bedeutungsgehalt befragen können. Das Buch der Welt will, wie jedes gute Buch, immer wieder gelesen sein. Aber das bedeutet nicht, daß das einmal Erkannte nur „zu seiner Zeit" gültig gewesen wäre, wie der „historische Relativismus" meint. Dieser kann sich in der Formel aussprechen, erst „am Jüngsten Tag", also wenn uns die letzte Seite des Buchs bekannt wird, werde unwiderruflich Gültiges gesagt werden können. Bis dahin sei „alles relativ". Er kann sich aber auch im Blick darauf, daß jede Aussage über das Ganze aus einer beschränkten Perspektive gewonnen wird, der Formel bedienen, jeder Anspruch auf Wahrheit sei eine Frage der Perspektive, die man so oder auch anders wählen kann.

Aber die relativistische Folgerung erweist sich auch in diesem Zusammenhang als ein Fehlschluß. Selbst wenn unser Begriff vom „Ganzen" stets eine korrekturbedürftige regulative Zielvorstellung ist, und sogar dann, wenn jeder solche Begriff eine partielle Perspektive auf die Welt in methodisch unzulässiger Weise für die allein maßgebliche hält, bleibt jeder einmal erkannte Inhalt in Kraft, legt alle früheren Inhalte aus – auch diejenigen, die unter einer anderen Perspektive entdeckt worden sind – und wird durch sie ausgelegt. Daß wir die von Menschen geschriebenen Bücher immer wieder neu lesen können und müssen, beruht auf diesem wechselseitigen Auslegungsverhältnis, in welchem keine Seite ihre Eigenbedeutung verliert, aber im Verhältnis zu jeder weiteren Seite ihre hermeneutische Kraft neu beweist.

Das gilt auch für das Buch der Welt. Alles, was „zu seiner Zeit" und unter seiner besonderen Perspektive sich als gültig erwiesen hat, behält seine Maßgeblichkeit und bewährt diese in seiner Kraft, alle anderen Inhalte des Erkennens auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Auch das Buch der Welt läßt beim Wiederlesen das früher Gelesene nicht bedeutungslos werden, sondern läßt, im Wechselspiel der „Nova et Vetera", der alten und der neu gewonnen Einsichten, seine bleibende Maßgeblichkeit nur deutlicher hervortreten.

II. Führt ein Weg vom Verstehen des Textes zur Erkenntnis des Autors?

Die bisher vorgetragenen Überlegungen haben die erste der beiden Thesen bestätigt, durch die einleitend das hier vorgeschlagene Programm umrissen worden ist: „Die Welt ist ein Buch, das gelesen werden kann." Noch ist nichts darüber gesagt, was wir inhaltlich zu lesen bekommen, wenn wir die Welt als ein Buch verstehen. Das wäre schon ein Teil der Ausführung dieses Programms. Was gezeigt wer-

den konnte, ist bisher nur, daß die Aufgabe sinnvoll gestellt ist: die Aufgabe, die Welt als ein Buch zu verstehen, das gelesen werden will.

Nun ist im Titel dieses Beitrags angekündigt worden: Es soll geprüft werden, ob ein solches Lesen im Buch der Welt einen Weg aufschließt, der ein philosophisches Sprechen von Gott möglich macht. Das war die zweite der einleitenden Thesen: „An der Eigenart dieses Buchs läßt sich die Handschrift seines Autors ablesen." Die Frage ist also: Läßt der Text dieses „Buchs der Welt" einen Autor erkennen? Wenn ein solches Erkennen gelingen sollte, wäre der göttliche Autor „auf jeder Seite dieses Buchs" ebenso präsent wie der menschliche Autor auf jeder Seite eines geschriebenen Buchs seinem Leser präsent ist, auch wenn er innerhalb des Buchs auf keiner Seite vorkommt. Nur dann wäre auch die eingangs gestellte Frage beantwortet: Gesetzt, es gelingt, die Welt als ein Buch zu verstehen, was wäre damit für die Frage einer philosophischen Gotteserkenntnis gewonnen? (Unter einem anderen Gesichtspunkt behandelt die gleiche Frage Oswald Bayer in seiner Theologie der Schöpfung, die er unter dem Titel „Gott als Autor", Tübingen 1999, vorgelegt hat.)

Von der Grammatik des Textes zur Handschrift des Autors?

1. *Die Anrede des Autors braucht mit keinem Wort, das im Text vorkommt, identisch zu sein und kommt doch in diesem Text zur Sprache.*

Dafür sei hier zunächst ein Beispiel eines „Buchs von Menschenhand" gegeben. Der große Monolog des Wallenstein in Schillers Drama („Wär's möglich? Könnt' ich nicht mehr, wie ich wollte?"), ist nicht unmittelbar eine Aussage Schillers über die Grenzen der menschliche Freiheit, die er seiner Dramenfigur nur in den Mund gelegt hätte. Er ist innerhalb des Dramas ein Monolog, d.h. ein Wort, das gar nicht für fremde Hörer bestimmt ist, sondern in dem sich der Sprecher im Gespräch mit sich selbst über eine ihn selber erschreckende Erfahrung klar zu werden beginnt: über den Umschlag vom freien Spiel mit Möglichkeiten seines Verhaltens in ein Schicksal, dem er nun nicht mehr entrinnen kann. Das aber geschieht zunächst in der Form einer Frage, die er an sich selber richtet („Wär's möglich ...?"). Den Text verstehen bedeutet dann: begreifen, was er, im kunstvoll gestalteten Ganzen des Dramas, für Wallenstein selber bedeutet. Das muß am Baugesetz des Dramas, an seiner „Grammatik", abgelesen werden. Insoweit ist der Hörer und Zuschauer nicht nach seinen eigenen Gefühlen und Reflexionen gefragt, sondern ganz an die „Objektivität" des Geschehens hingegeben, das in diesem Monolog in seine kritische Phase eintritt.

Aber zugleich weiß dieser Hörer und Zuschauer sich selber von dem, was auf der Bühne geschieht, auf eine bewegende Weise angesprochen: nicht von Wallensteins Wort, das als solches ein Monolog bleibt, der nicht für Hörer bestimmt ist, sondern vom Dichter, der sich an den Leser bzw. Hörer wendet. Im Verhältnis zu diesem

Wort des Dichters bleibt der Leser nicht Zuschauer und Zuhörer, der „gar nicht gemeint ist", sondern Adressat: ein Adressat, dem der Text auf eine Weise zu denken gibt wie er keiner der Personen zu denken gibt, die innerhalb des Dramas selber auftreten.

Den Text verstehen bedeutet deswegen: in einem zweiten Schritt in dem, was auf der Bühne geschieht, die Anrede des Dichters freilegen. Auch dafür ist die Grammatik des Dramas die entscheidende Fundstelle. Während die Figuren, die im Drama auftreten, sich nicht an den Zuschauer, sondern dialogisch aneinander oder monologisch an sich selber wenden, ist das Drama als Kunstwerk so gestaltet, daß es aufgeführt werden soll und sich damit an seine Zuschauer und Hörer wendet. In der besonderen Weise, wie der Dichter „seine" Figuren zueinander oder mit sich selber sprechen läßt, liegt zugleich seine Anrede an die Zuschauer und Hörer – eine Anrede, die als solche auf der Bühne gar nicht vorkommt. „Verstehen" bedeutet deswegen: zunächst von aller eigenen Emotion und Reflexion absehen, um, ganz an den Text hingegeben, das zu erfassen, was die Worte und Handlungen innerhalb des Dramas bedeuten; dann aber, im Durchgang durch das ganz „objektive" Erfassen dessen, was der Text sagt, die Anrede freilegen, durch die der Dichter sich an seine „Adressaten" wendet.

Aus Beobachtungen dieser Art ergibt sich die Frage: Ist das nur ein literarischer Sonderfall? Ist der Unterschied zwischen allen Worten, die im Text vorkommen, und der Anrede des Autors an den Leser, aber auch die Verknüpfung beider Arten des Wortes ein Unterscheidungsmerkmal einer bestimmten literarischen Gattung, zum Beispiel des Dramas? Oder wird an dieser besonderen Gattung von Texten nur deutlich, was auf andere Weise, oft unbemerkt, für jeden „Text von Menschenhand" gilt? Und ist von hier aus auch eine Anleitung zum „Lesen im Buch der Welt" zu gewinnen?

Das wird in solchen Fällen deutlicher werden, in denen ein Verfasser Bücher von sehr unterschiedlicher Eigenart geschrieben hat. Dann nämlich wird jedes von diesen verschiedenen Büchern nur dann angemessen verstanden, wenn man in ihnen die Handschrift des gleichen Autors wiedererkennt.

2. *Die Identität des Autors will in der Vielfalt seiner Texte wiedergefunden werden.*

Es gibt Fälle, in denen derselbe Autor sehr unterschiedliche Bücher geschrieben hat. Dann stellt sich die Aufgabe, die Handschrift des identischen Autors in der Vielgestalt seiner Werke wiederzufinden. Dabei zeigt sich: Die Identität dieser Handschrift des Autors tritt nicht dadurch hervor, daß beispielsweise alle seine Erzählungen einen einzigen Erzählzusammenhang bilden, oder daß alle seine Gedichte sich zu einem einzigen Gedicht zusammenfügen lassen. Es ist nicht einmal nötig, die unterschiedlichen Texte desselben Verfassers einer gemeinsamen literarischen Gattung zuzuordnen, etwa in all diesen Texten das eine Genus der theoretischen Belehrung oder der moralischen Ermahnung wiederzufinden.

Dieses Wiedererkennen folgt nicht dem Verfahren eines Rückschlusses von gewissen Eigenschaften des Textes auf die Charaktermerkmale des Verfassers, sondern ist ein Auslegen: Der Leser bemerkt in grammatischer Betrachtung in all diesen Texten einen „Stil", der die Handschrift des Autors verrät. Dieser Stil ist mehr als ein bloß ästhetisches Phänomen. In ihm äußert sich die besondere Weise, wie der Verfasser alles, wovon er spricht, „zu seiner Sache macht", aber so, daß er damit den Leser, wiederum auf eine für ihn charakteristische Weise, unter den Anspruch dieser seiner Sache stellt. Das Wort, das der Autor spricht, ist in aller Vielfalt seiner Gestalten jedesmal unverwechselbar „sein" Wort; es ist beispielsweise jedesmal „typisch Schiller" – gleichgültig, ob es sich um ein Gedicht, ein Drama oder eine theoretische Schrift Schillers handelt. Aber es ist „sein" Wort nicht so, als ob er unentwegt von sich selber spräche, sondern gerade dadurch, daß er dem Leser die unterschiedlichsten Inhalte in unterschiedlichsten Formen vor Augen stellt; das aber geschieht jedesmal so, daß diese Inhalte dem Leser auf eine Weise zu denken geben, wie nur Schiller ihm zu denken geben kann.

In solchen Fällen bemerken wir: Zwar spricht jedes dieser Werke seine eigene Sprache. Keine von ihnen ist bedeutungsgleich in die Sprache einer anderen Schrift zu übersetzen. Jede von ihnen ist in dem, was sie sagt, sich selbst genug und bedarf keines Kommentars aus einer anderen Schrift. Ein Drama oder ein Gedicht von Schiller sprechen aus sich selbst und müssen nicht erst dadurch verständlich gemacht werden, daß dazu seine historischen und philosophischen Schriften herangezogen werden. Und doch haben wir keine von ihnen angemessen verstanden, wenn wir nicht in jeder von ihnen den unverwechselbaren Stil des gleichen Autors wiedererkennen; und „Stil" bedeutet, um es noch einmal zu sagen: die unverwechselbare Weise, wie er die Sache, von der er spricht, zu der seinen macht und zugleich den Leser auffordert, sie auch seinerseits zu seiner Sache zu machen, die ihn zur eigenen Antwort herausfordert.

Wenn in solcher Weise nach dem Verfasser gefragt wird, dann nicht in der Weise eines Rückschlusses von der Eigenart des Textes auf die Psychologie und Charakterologie des Verfassers, sondern so, daß das, was der Text uns zu bedenken gibt, als die Anrede des Autors an seine Leser verstanden werden soll. Der Text wird so nicht zu einer bloßen Menge möglicher Belegstellen für die Psychologie des Verfassers, sondern ist die unentbehrliche Erscheinungsgestalt, in der das Wort des Verfassers seine Hörer und Leser erreicht. Der Text ist zwar „bloße Erscheinungsgestalt": Die Anrede des Autors ist nicht identisch mit dem, was als Wortlaut des Textes vor den Augen liegt. Aber er ist zugleich „wirkliche Erscheinungsgestalt" dieser Anrede: Der Autor wird nicht außerhalb des Textes, als dessen Ursache, gesucht, sondern spricht in diesem Text den Leser an. Den Text verstehen bedeutet deshalb zweierlei zugleich: an seiner sprachlichen Gestalt, seiner „Grammatik", ablesen, was der Text selber sagt, und zugleich erfassen, auf welche Weise in ihm der Verfasser zu seinen Lesern spricht.

3. *Die offene Frage: Gilt das auch vom Lesen im Buch der Welt?*

Manche Verfahren, ausgehend vom „Text der Welt" nach seinem Autor zu fragen, gleichen der psychologischen Auslegung von „Texten von Menschenhand". Sie schließen von der Welt, wie sie uns in der Erfahrung gegeben ist, auf die Wesenseigenschaften (den „Charakter") des göttlichen Autors. Die mannigfachen Erfahrungen, die wir mit der Weltwirklichkeit machen, werden zu Erkenntnisquellen, die uns über die Wesenseigenart dieses Autors Auskunft geben. Die einzelnen Inhalte unserer Welterfahrung aber werden zu Belegen, an denen die Auffassung des Interpreten von der Eigenart des göttlichen Autors sich bewährt. Weil sich aber die gleiche Auffassung vom göttlichen Autor durch viele derartige Belege rechtfertigen läßt, werden die Erfahrungen, die wir machen, in dieser Funktion weitgehend untereinander austauschbar. In diesem Sinn werden die gesammelten Erfahrungen zu Fußnoten, die man zwar beliebig vermehren könnte, die aber immer das gleiche Ergebnis rechtfertigen und unter denen man deswegen, nach Gesichtspunkten der didaktischen Zweckmäßigkeit, eine Auswahl trifft. Eine unverwechselbare Eigenbedeutung haben sie bei dieser Betrachtung nicht.

Für das Lesen von „Büchern von Menschenhand" wurde hier ein anderes Verfahren vorgeschlagen: nicht der Rückschluß vom Text auf den Charakter des Autors, sondern das Erkennen seiner „Handschrift" in der Mannigfaltigkeit seiner Texte. Kann man auch das „Buch der Welt" in solcher Weise lesen? Ist es auch hier möglich, die Anrede des Autors an den Leser von allen „Worten" zu unterscheiden, die in diesem Buch vorkommen, also von allen Ansprüchen auf objektive Geltung, die die unterschiedlichsten Inhalte unserer Erfahrung an uns richten? Und ist es dennoch zugleich möglich, die vielfältigen Weisen, wie diese Inhalte unserer Erfahrung uns in ganz unterschiedlich strukturierten Kontexten zu denken geben, als die Erscheinungsgestalten der einen Anrede zu verstehen, die der Autor an uns richtet – nicht außerhalb des „Textes dieser Welt", sondern in ihm?

Sollte dies zutreffen, dann wäre es nötig, zwar alle Worte, die im „Buch der Welt" vorkommen, von der Anrede des Autors zu unterscheiden. Zugleich aber wäre es möglich, diese Anrede nicht durch einen Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache zu erkennen, sondern in der Auslegung des Textes selbst, der ihre unentbehrliche Erscheinungsgestalt bleibt. Die Anrede des göttlichen Autors ist, so verstanden, zwar *mit keinem Wort identisch*, das wir in einem der vielen Bücher lesen, aus denen das Buch der Welt besteht, also mit keinem der Ansprüche, durch die die Dinge dieser Welt uns zu denken geben. Aber diese Anrede ist *in jedem dieser Worte enthalten*, auch im kleinsten, ohne sich in irgendeinem von ihnen zu erschöpfen, auch nicht im größten. Dann aber erwiese diese Anrede sich als ein wahrhaft göttliches Wort.

Die legendäre (in dieser Form von Friedrich Hölderlin in seinem „Hyperion" zitierte) „Grabschrift des Ignatius von Loyola" lautet: „Im Kleinsten enthalten zu

sein, aber auch vom Größten nicht umgriffen zu werden, gerade das ist das Göttliche." Dieser Satz ist, im Mund des Heiligen, als ein Bekenntnis gemeint. Aber er gibt zugleich ein Kriterium an, an dem jedes Sprechen von Gott, auch das philosophische, sich messen lassen muß.

III. Ein Ausblick: Kants Philosophie als Auslegungshilfe

Ist es ein willkürlich ausgedachtes Programm, auf solche Weise die Welt als ein Buch zu lesen und in ihm die Handschrift eines göttlichen Autors zu entziffern? Ist es vielleicht gar ein Programm, das im Dienst frommer Motive den Inhalten unserer ganz profanen, alltäglichen Erfahrung Gewalt antut?

Dies nun ist der Ort, an dem die notwendige Hilfe bei einem Autor gefunden werden kann, von dem man das nicht vermutet: bei Immanuel Kant. Von welcher Art die Hilfe ist, die wir für unser Problem aus der Kant-Lektüre gewinnen, kann an dieser Stelle nur in knappen Stichworten angedeutet werden – für den Sachkenner sicher zu wenig, für diejenigen, die die Diskussion um die Kant-Interpretation nicht kennen, hoffentlich gerade noch verständlich genug.

In seiner „Transzendentalen Analytik" hat Kant gezeigt, was wir leisten müssen, wenn jener Kontext entstehen soll, innerhalb dessen Inhalte uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung gegenübertreten können. Diese objektive Geltung der Inhalte ist es, durch die der Leser aus dem bloßen Selbstgespräch seiner subjektiven Erlebnisse und Reflexionen befreit und „zu den Sachen" gebracht wird. Das bedeutet für das Lesen im Buch der Welt: Die Welt wird erst durch die Eigentätigkeit des Subjekts zum lesbaren Buch, aber nicht, damit dieses Subjekt im Buch der Welt nur sich selber gespiegelt findet, sondern damit ihm Fremdes so gegenübertreten kann, daß es für ihn zum Maßstab seiner kritischen Selbstbeurteilung wird.

In seiner „Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs" hat Kant gezeigt, daß auf solche Weise mehrere, strukturell voneinander verschiedene Kontexte zustandekommen; dabei hat er sich auf zwei Beispiele beschränkt: den Kontext der Gegenstände wissenschaftlicher Forschung, den er „Natur" nannte, und den Kontext sittlich verpflichtender Handlungsziele, den er „die Welt der Zwecke" genannt hat.

Das bedeutet für das Lesen im Buch der Welt: Das Buch der Welt gliedert sich in eine Mehrzahl verschiedener Bücher. Zugleich aber hat Kant gezeigt, daß diese Kontexte sich auf solche Weise gegenseitig durchdringen, daß dabei die Struktur eines jeden von ihnen gestört wird. Dann aber verlieren zugleich die Inhalte, die in einen solchermaßen gestörten Kontext aufgenommen werden, ihre objektive Gültigkeit. Kant hat dafür nur ein einziges Beispiel gegeben: Die Erfahrung der sittlichen Pflicht verliert im Überschneidungsbereich zweier Welten, der Natur und der Welt der Zwecke, ihre Verbindlichkeit. Für das Lesen im Buch der Welt bedeutet das: In jedem dieser Bücher kommen unvermeidlich auch „Zitate" aus dem jeweils anderen

vor und stören dadurch die Grammatik eines jeden von ihnen. Es ist nicht vermeidbar, daß die Inhalte der sittlichen Erfahrung auch im Kontext unserer theoretischen Welterkenntnis, „gelesen" werden, die Inhalte unserer ästhetischen Erfahrung auch im religiösen Kontext, die Inhalte unserer religiösen Erfahrung auch im Kontext des theoretischen oder sittlichen Erfahrens. Aber dann wird jeder dieser Kontexte gestört, so daß jede dieser Erfahrungen, im fremden Kontext gelesen, so erscheint, als sei sie eine bloß subjektive, für das objektive Erkennen unmaßgebliche „Zusatz-Interpretation". Das aber hat zur Folge: Jedes dieser Bücher wird unlesbar, sobald wir bemerken, daß die vielen Bücher, aus denen das Buch der Welt besteht, weder voneinander getrennt noch zu einem allumfassenden Kontext, zu einem einzigen Buch, zusammengefügt werden können.

In seiner Postulatenlehre hat Kant gezeigt: Die einzelne Erfahrung, die wir machen, gewinnt ihre objektive Gültigkeit zurück, wenn wir den Anspruch, den sie an uns richtet, als die Erscheinungsgestalt eines göttlichen Anspruchs begreifen. Wiederum hat er dafür nur ein einziges Beispiel gegeben: Die Inhalte der sittlichen Erfahrung, unsere Pflichten, gewinnen ihre objektive Verpflichtungskraft dann zurück, wenn wir sie „als göttliche Gebote" begreifen. Das bedeutet für das Lesen im Buch der Welt: Jeder einzelne Inhalt, den wir in jedem einzelnen Buch zu lesen bekommen, kann nur dann auf angemessene Weise gedeutet werden, wenn wir in jedem dieser Bücher die Handschrift des göttlichen Autors erkennen.

Fragen wir abschließend: Was gewinnen wir hinzu, wenn wir mit Kant „unsere Pflichten als göttliche Gebote" erkennen? Darauf wird man im Sinn Kants antworten müssen: Wir gewinnen nicht die Erkenntnis neuer, religiöser Pflichten neben den schon erkannten profanen, sondern die Sicherung ihrer in der Dialektik bedrohten objektiven Verpflichtungskraft. Oder allgemeiner: Wir gewinnen nicht neue Inhalte einer neuen, spezifisch religiösen Erfahrung, sondern die gesicherte objektive Geltung jedes Inhalts, den wir in jedem der verschiedenen Erfahrungskontexte erkennen. Diese objektive Geltung ist der Anspruch, mit dem die Inhalte unserer Erfahrung uns aus unseren Befangenheiten und Vorurteilen befreien und so zum freien Urteil erst fähig machen.

Im wiederkehrenden Verhältnis zwischen dem befreienden Anspruch des Wirklichen und der Freiheit der Antwort, die wir auf diesen Anspruch geben, spricht der Verfasser des Buchs der Welt zu seinen Lesern. Die befreiende Kraft, durch die die Gegenstände unserer Erfahrung uns zum freien Urteil fähig machen, kann nur als die Erscheinungsgestalt der befreienden Anrede des göttlichen Verfassers verstanden werden: Er hat das Buch der Welt so geschrieben, daß er im Anspruch der Dinge und zugleich in der freien Antwort, zu der uns dieser Anspruch befähigt, zu uns spricht. Die „Handschrift dieses Autors" wird in der Weise erkennbar, wie die verschiedenen Inhalte unserer verschiedenen Erfahrungsarten uns befreiend in Anspruch nehmen, d.h., wie sie uns aus der Befangenheit in unsere subjektiven Ansichten und Absichten befreien und zur freien Antwort auf diesen ihren Anspruch

befähigen. *Die befreiende Kraft der Erfahrungen, die wir machen, ist die Handschrift, an der wir den göttlichen Autor erkennen.*

Nun müßte man zeigen, daß die Ansätze, die Kant uns geboten hat, so weiterentwickelt werden können, daß daraus nicht nur eine Theorie der speziell sittlichen Erfahrung gewonnen werden kann, sondern eine Theorie der Erfahrung überhaupt. Es gilt, nicht nur in der „Welt der Zwecke", sondern in jedem derjenigen Bücher, aus denen das Buch der Welt besteht, die Handschrift des göttlichen Autors zu entziffern. Die verschiedenen Weisen, wie die Inhalte der einzelnen Bücher uns zu denken geben, bilden eine Fülle von Erscheinungsgestalten, deren Bedeutungsgehalt erst erfaßt wird, wenn wir darin die Anrede des göttlichen Autors an seine Leser erkennen.

Schließlich ließe sich zeigen, daß auch die traditionellen Gottesbeweise auf solche Weise „neu gedolmetscht" werden können: als Anweisungen, im Buch der Welt zu lesen. Dann käme auch die Diskussion zwischen den Anhängern und den Kritikern der Gottesbeweise über jenen unfruchtbaren Austausch immer gleicher Argumente und Gegenargumente hinaus, von dem am Beginn dieser Ausführungen die Rede war.

Das alles müßte man zeigen, und man könnte es auch – aber nicht mehr im Rahmen der hier vorgetragenen Überlegungen. Denn „das ist", wie man im englischen Sprachraum zu sagen pflegt, „eine andere Geschichte".

Anna-Barbara Klier-Choroba – Thomas Cremer

Ist Altern heilbar?

Alternsforschung zwischen Heilsversprechen und biologischer Erkenntnis

Das Phänomen des menschlichen Alterns kann unter vielen Perspektiven thematisiert werden: im Rahmen der Humanbiologie, der Medizin und Psychologie, aber ebenso im Rahmen der Sozialgeschichte, der Kulturgeschichte und der tonangebenden religiösen Überzeugungen einer Gesellschaft (vgl. Biomolecular Aspects of Aging 2002). Altern ist eine Bürde, die jeder einzelne, alternde Mensch, der seinem Tod entgegensieht, zu ertragen hat. Die abnehmende Leistungsfähigkeit, die mit fortschreitendem Alter unweigerlich einhergeht, hat vielfältige Rückwirkungen auf das Verhalten und Erleben des alternden Individuums. Sie ist auch eine Bürde für die nachfolgenden Generationen einer Gesellschaft, von deren Einstellungen und Produktionskraft es abhängt, ob alternde Menschen ein menschenwürdiges Leben führen können. In diesem Beitrag beschäftigen wir uns mit den biologischen Ursachen der Alterungsprozesse beim Menschen (Hayflick 1996, Rickleffs u. Finch 1996, Kirkwood 2000). Wir wollen versuchen, ein tieferes Verständnis der evolutionären Gründe von Altern und Tod zu vermitteln und unsere Einschätzung der Möglichkeiten und Grenzen der molekularen Gerontologie, der Alternsforschung zu Beginn des 21. Jahrhunderts darzustellen.

Maximale Lebensspanne, Lebenserwartung und demographischer Wandel

Als maximale Lebensspanne wird die höchste potentiell mögliche Lebenserwartung aller Individuen einer Spezies bezeichnet. Die nachweisbar dokumentierte, maximale Lebensspanne des Menschen beträgt nach verschiedenen Literaturangaben etwa 115 bis 120 Jahre (Höhn 2002). Die Zahl der Menschen, die dieses Alter erreicht haben, ist verschwindend gering. Um diese Lebensspanne ausschöpfen zu können, benötigt ein Mensch, neben einer optimalen Kombination von Genen, die für die Instandhaltung der Zellen, Gewebe und Organsysteme des Körpers wichtig sind, auch ideale Umweltbedingungen sowie eine große Portion Glück, um den vielen inneren und äußeren Zufällen zu entgehen, die zu einem vorzeitigen Lebensende führen können. Die durchschnittliche Lebenserwartung, also die Lebensdauer, die die Menschen unter normalen Bedingungen tatsächlich erreichen, ist daher sowohl für den einzelnen als auch für die Gesellschaft von viel größerer Bedeutung.

Eine wesentliche Erhöhung der Lebenserwartung der Menschen in den Industrieländern wurde zuerst durch die Verbesserung der allgemeinen Lebensstandards erreicht. Fortschritte in den Naturwissenschaften und der Medizin des 19. und 20. Jahrhunderts führten zu einer entscheidend verbesserten Vorbeugung und Therapie bei zahlreichen lebensbedrohenden Infektionskrankheiten, wodurch die Sterblichkeit vor allem von Säuglingen und Kleinkindern weiter gesenkt werden konnte. Lag die durchschnittliche Lebenserwartung in Deutschland Anfang des 20. Jahrhunderts noch bei 46 Jahren, so liegt sie heute – 100 Jahre später – für Männer bei etwa 75 und bei Frauen bei etwa 81 Jahren (vgl. www.destatis.de/basis/d/bevoe/bevoegra2.htm). Hinzu kommt, daß sich in den letzten Jahrzehnten die noch zu erwartende Lebenszeit alter und sehr alter Menschen stark erhöht hat. Wer den Fährnissen des Säuglingsalters, der Jugend und des mittleren Lebensalters entgangen ist, kann als 80jähriger noch mit durchschnittlich sieben bis acht weiteren Lebensjahren rechnen. Die Zahl der 100jährigen hat in den letzten Jahren exponentiell zugenommen.

Wird es, kann es überhaupt im 21. Jahrhundert so weitergehen und mit welchen gesellschaftlichen Folgen müssen wir rechnen (Wallace 1999)? Werden immer mehr Menschen in den wohlhabenden Ländern ein Alter nahe der maximalen Lebensspanne von 120 Jahren erreichen? Besteht gar eine Chance, daß sich die maximale Lebensspanne für zahlreiche Menschen über die derzeit geltende Grenze hinaus verlängern läßt?

Gleichzeitig mit der gestiegenen Lebenserwartung hat seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in den europäischen Ländern eine Verminderung der Geburtenziffer stattgefunden, die sich in Deutschland nach 1965 („Pillenknick") besonders stark fortgesetzt hat. Eine zunehmende Überalterung der Gesellschaft ist die Folge. Die aktuelle Bevölkerungsstruktur weicht immer mehr von der Form der klassischen Bevölkerungspyramide ab (Höhn 2002). Diese Veränderung der Altersstruktur wird weitreichende Konsequenzen für unsere Gesellschaft haben. Die Debatte um die Finanzierbarkeit unseres Gesundheitswesens, bei der eine Altersbegrenzung für medizinische Leistungen diskutiert wird (vgl. Wiemeyer 2003), verdeutlicht den Ernst dieses sich ständig verschärfenden Problems.

Altern als Krankheit?

Seit Menschengedenken gibt es den Traum von der ewigen Jugend. Die seit dem Mittelalter in Literatur und bildender Kunst überlieferte Vorstellung von einem Jungbrunnen, dem ein alter Mensch verjüngt entsteigt, versinnbildlicht diesen Traum. Der Anspruch einer Leistungsgesellschaft wie der unseren ist Straffheit, Fitneß und Jugendlichkeit, denn solche Eigenschaften signalisieren, daß man den gesellschaftlichen Anforderungen gewachsen ist. Um diesem „Jugendwahn" zu entsprechen, geben Menschen Milliardenbeträge für werbeträchtige und teure Kos-

metika aus oder lassen gar schönheitschirurgische Eingriffe über sich ergehen. Ohne abgesicherte Kenntnisse möglicher schädlicher Folgen einer langfristigen Einnahme werden Medikamente verschrieben, die Altersprozesse aufhalten sollen, aber deren Wirkungen umstritten sind. Menschen wollen sich mit dem Altern als einem unabwendbar zum Leben gehörenden Prozeß nicht abfinden. Sie sehen den Alterungsprozeß und die dazugehörigen Alternserscheinungen als eine Krankheit an. Sie werden als Verschleißerscheinungen des Körpers betrachtet, denen mit den Mitteln der molekularen Medizin zu Leibe gerückt werden muß und zuleibe gerückt werden kann. „Anti-Aging" gilt als ein Megatrend des 21. Jahrhunderts.

Worauf gründet diese Vorstellung und woher kommt die Erwartung von der Besiegbarkeit des Alterns? Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich eine Wissenschaftskultur des technologisch Machbaren entwickelt. Ein mechanistisch-funktionales Weltbild ist entstanden, das den Körper lediglich als komplexe Maschine betrachtet. In der heutigen Leistungsgesellschaft mit ihrer normativen Hochbewertung von Jugend, Vitalität und Leistung ruhen große und nach unserer Überzeugung auch berechtigte Hoffnungen auf der Weiterentwicklung der naturwissenschaftlich technisch orientierten Medizin. Doch die Kehrseite sind Heilserwartungen und Heilsversprechen, die häufig als voreilig oder übertrieben, manchmal sogar als völlig unrealistisch einzustufen sind. Immer wieder ist in den Medien zu lesen, daß Wissenschaftler mittels Gentechnik „Alternsgene", im Zweifelsfall sogar *das* „Alternsgen" gefunden hätten. Als ein Beispiel sei das 1996 erschienene Buch von Michael Fossel mit dem Titel „Das Unsterblichkeitsenzym" genannt, in dem die Umkehrung des Alterungsprozesses als möglich verkündet wird.

Altern aus evolutionsbiologischer Sicht

Viele Alternsforscher haben die Auffassung vertreten und manche vertreten sie heute noch, das Altern des Menschen und der daraus folgende natürliche Tod sei, ebenso wie seine gesamte Entwicklung, ein genetisch programmierter Prozeß (Prinzinger 1996, ders. 2003). Auf der Grundlage von Darwins Evolutionstheorie hat der Freiburger Zoologe August Weismann (1834–1914) im späten 19. Jahrhundert die ersten Abhandlungen zu den evolutionsbiologischen Ursachen des Alterns und des Todes verfaßt (Weismann 1892, Kirkwood u. Cremer 1982, Cremer 1985). Weismanns Ansicht nach traten natürliche, durch innere, zelluläre Ursachen hervorgerufene Alterungsprozesse zum ersten Mal bei Vielzellern auf. Er hatte erkannt, daß bei allen Tieren eine Trennung der für die Fortpflanzung zuständigen Keimbahnzellen von den übrigen Körperzellen (somatischen Zellen) besteht. Für den Erhalt des Lebens, so folgerte er, müßten die Keimbahnzellen, aus denen sich die reifen Ei- und Samenzellen bilden, potentiell unsterblich sein. Gleiches gelte nicht für die somatischen Zellen. Auch ein potentiell unsterbliches Lebewesen erleidet über kurz oder lang einen durch äußere

Einflüsse verursachten Tod, etwa durch Unfall oder als Beute eines Räubers. Selbst für den Fall, daß ein Individuum allen äußeren Todesursachen entgeht, wird es im Lauf der Zeit durch Verletzungen, Krankheiten oder Verschleiß zunehmend hinfällig werden und immer weniger zur Fortpflanzung und Arterhaltung beitragen können.

Auf diesen Überlegungen basierte Weismanns „adaptive Theorie" des Todes. Der natürliche Tod wird als Anpassungsvorgang betrachtet, der für die Erhaltung der Art vorteilhaft ist. Zufällig auftretende Veränderungen in der DNA (Mutationen), die diesen Anpassungsvorgang fördern, sollten demnach durch die Selektion bevorzugt werden. Ein hinfälliges Individuum kann keinen weiteren Beitrag mehr für die Arterhaltung leisten, konkurriert jedoch mit seinen Artgenossen, darunter die eigenen Nachkommen, um lebenswichtige Ressourcen und schmälert damit deren Überlebens- und Fortpflanzungschancen. Nach dieser adaptiven Theorie von Altern und Tod wurde im Lauf der Evolution der Eintritt des Todes bei jeder Art so programmiert, wie es für den Erhalt der Art am günstigsten ist. Ein genetisch gesteuerter Prozeß führt Altern und Tod aktiv herbei und ist dafür verantwortlich, daß die Lebensspanne auf die Länge eingestellt wird, die unter den Bedingungen der jeweiligen Umwelt einer Spezies (ihrer ökologischen Nische) die günstigste Aussicht auf eine möglichst große Zahl gleichzeitig existierender, lebenskräftiger Individuen bietet.

Die auf den ersten Blick folgerichtig erscheinende Theorie einer genetisch programmierten Lebensspanne enthält bei genauerer Betrachtung zirkuläre Argumente. Mit seinem Szenario von den hinfälligen Alten, die die Überlebens- und Fortpflanzungschancen der Jungen mindern, unterstellte Weismann bereits die Unausweichlichkeit solcher Hinfälligkeit, ohne dabei zu erklären, warum die Evolution via Mutation und Selektion nicht vielmehr zu Bauplänen und Reparaturmechanismen geführt hat, mit denen ein natürliches Altern vermieden wird (Cremer 1985). Für die langfristige Überlebenschance einer Population wäre es von Vorteil, wenn sie nur aus möglichst gesunden, fortpflanzungsfähigen Individuen bestünde. Dies würde jedoch eine planende Instanz in der Evolution voraussetzen, die die Vorteile für die gesamte Population vorhersehend, durch die Erfindung eines programmierten Todes dafür sorgt, daß verbrauchte Individuen entfernt würden.

Wenn man anstelle solcher unhaltbar gewordener Vorstellungen einer geplanten Evolution akzeptiert, daß die wirkliche Evolution auf zufälligen Mutationen beruht, deren Überlebenswert durch die Selektion ausschließlich im Hinblick auf unmittelbare Fortpflanzungsvorteile geprüft wird und eben nicht im Hinblick auf Vorteile oder Nachteile, die erst in einer unbestimmten Zukunft eintreten, dann gerät man mit adaptiven Theorien des Alterns in große Schwierigkeiten. In adaptiven Theorien von Altern und Tod scheinen planerische Elemente zu stecken, die seit Darwin fragwürdig geworden und für heutige Evolutionsbiologen, auch für die beiden Verfasser, nicht mehr akzeptabel sind.

Schon Weismann erkannte diese Schwierigkeiten. In seinen weiteren Arbeiten zur Evolution des Alterns sah er die Entstehung von Altern und Tod nicht mehr als eine

gewinnbringende Anpassung, sondern interpretierte sie als evolutionsbiologische Folge *nicht-adaptiver* Mechanismen. Auch hier beginnt die Überlegung mit der Voraussetzung, daß im Lauf der Evolution diejenigen Organismen bevorzugt werden, die in ihrer vorgegebenen Umwelt, ihrer ökologischen Nische, möglichst viele überlebensfähige Nachkommen produzieren und daß jedes Lebewesen über kurz oder lang einem äußeren Ereignis zum Opfer fallen wird. Ein möglicher Reproduktionserfolg aber, der nicht stattfinden kann, da das Individuum zu diesem Zeitpunkt mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit bereits einer der vielfältigen Todesursachen zum Opfer gefallen ist, hat für die darwinistische Evolution keinen Selektionswert.

Aus dieser Überlegung heraus entwickelte der Nobelpreisträger Peter Medawar (1915–1987) die Theorie, daß die Selektion keine Chance hat, schädliche, zum Tod führende Gene zu entfernen, wenn diese Gene erst spät in der statistisch zu erwartenden Lebenszeit aktiv werden (Medawar 1957). Tritt die schädliche Wirkung einer solchen Mutation dagegen bereits zu einem Zeitpunkt ein, zu dem ein konkurrierendes Individuum ohne diese Mutation noch eine hohe Chance zu leben und sich fortzupflanzen hat, dann sollte sie einer starken negativen Selektion unterliegen. Dies kann entweder geschehen, indem das mutierte Gen mit dem Tod seiner Träger verschwindet oder auch, indem es durch weitere Mutationsschritte in anderen Genen gelingt, die Aktivierung des schädlichen Gens im Organismus genügend lange hinauszuschieben.

Der Evolutionsbiologe George Williams (Nesse u. Williams 2000) hat die Theorie eines nicht-adaptiven Alterns mit folgender Überlegung entscheidend weitergeführt: Möglicherweise alle, zumindest sehr viele unserer Gene haben nicht nur eine, sondern vielfältige Wirkungen. Sie werden im Fachjargon als pleiotrope Gene bezeichnet. Je größer die frühen Vorteile sind und je später die schädigenden Nebenwirkungen eintreten, desto mehr werden solche pleiotropen Gene sich durchsetzen. Aus Williams Sicht werden also nicht, wie die adaptive Theorie behauptet, „Alterungsgene" selektiert, weil das Altern an und für sich einen Vorteil böte, sondern es kommt zum genetisch bedingten Altern, weil die Selektion gegenüber später auftretenden nachteiligen Effekten pleiotroper Gene wirkungslos ist.

Während Williams das Problem des Alterns aus der Sicht der Evolution der beteiligten Gene angeht, beschäftigt sich der Gerontologe Tom Kirkwood mit den biologischen Mechanismen, die einen Organismus am Leben erhalten. Nach seiner „disposable soma"- Theorie des Alterns (Kirkwood 2000) liegt der Grund unseres Alterns und Sterbens darin, daß unser Körper ähnlich den Wegwerfprodukten heutiger Zeit ein „Wegwerf-Soma" ist, in dessen Lebensdauer nur ein begrenzter Aufwand gesteckt wird. Auch hier wird der sinnvolle und nötige Aufwand evolutionsbiologisch begründet. Die Energie, die für die Produktion von Nachkommen eingesetzt wird, kann nicht für die Reparatur der DNA und anderer Schäden in den Körperzellen, kurz für den dauerhaften Erhalt des eigenen Daseins verwendet werden. Diejeni-

gen Organismen werden den größten Fortpflanzungserfolg und damit aus Sicht der Evolutionstheorie die höchste biologische Fitneß erzielen, die es am besten verstehen, die verfügbaren Ressourcen ihrer ökologischen Nische in lebensfähige Nachkommenschaft umzusetzen. Die Keimbahnzellen unseres Körpers besitzen eine potentiell unbegrenzte Vermehrungsfähigkeit, um sie von Generation zu Generation weitergeben zu können. Das bedeutet, die Präzision der Schadenbeseitigung muß in der Keimbahn sehr hoch sein, damit es nicht zu einer Akkumulation von Fehlern und so zu einer „Fehlerkatastrophe" kommt. Diese Notwendigkeit hingegen besteht bei den Körperzellen nicht. Es genügt, deren Funktionen so lange möglichst perfekt zu erhalten, daß das einzelne Individuum seine von der ökologischen Nische vorgegebene statistische Fortpflanzungszeit in guter Gesundheit überleben kann.

George Williams und Tom Kirkwood sind führende Vertreter der Auffassung, daß das Altern bei den meisten Tieren und auch beim Menschen im wesentlichen auf die zufällige Akkumulation von Fehlern zurückzuführen ist, die ungenügend oder gar nicht repariert werden, und zwar nicht deshalb, weil die Evolution besserer Reparaturmechanismen prinzipiell unmöglich war, sondern deshalb, weil kein Selektionsdruck bestanden hat, die Mechanismen zu entwickeln und die Energie bereitzustellen, die für eine ausreichende Reparatur erforderlich wären. Die Frage, weshalb es aus der Sicht der Evolutionsbiologen zum Altern kommt, faßt Kirkwood folgendermaßen zusammen:

„Erstens, weil die Gene den Organismus als entbehrlich behandeln. Sie investieren gerade genug in seine Instandhaltung, um ihn in die Lage zu versetzen, in der Wildnis seine natürliche Lebenserwartung in guter Form zu erleben. Mehr Aufwand wäre Verschwendung. Zweitens kann es Beschränkungen im Bauplan geben, die die Interessen des Organismus in der Jugend auf Kosten seiner langen Haltbarkeit begünstigen. Schließlich wirkt die natürliche Selektion in der Wildnis nicht gegen spät einsetzende Mutationen, die sich auf diese Weise ungehindert in der Erbmasse ansammeln können. Aus unserer Sicht bleibt das Problem das gleiche, welcher Mechanismus auch wirken mag. Die rapide soziale und kulturelle Entwicklung des Menschen hat unsere biologische Evolution überholt. Wir haben die Sterblichkeit auf Grund äußerer Gefahren stark reduziert, damit aber die Sterblichkeit auf Grund innerer Ursachen nur umso deutlicher ins Licht gerückt. Wenn wir den Kampf gegen die Wirkung des Alters annehmen, wenden wir uns damit gegen die in der Evolution gewachsene Konstruktion unseres Körpers und seine Wartungs- und Instandhaltungssysteme. Wenn wir diese Erkenntnis nutzen wollen, um die Qualität unserer späten Lebensjahre zu verbessern, dann müssen wir noch beträchtlich mehr darüber wissen, wie der Vorgang des Alterns sich tatsächlich vollzieht" (Kirkwood 2000, 99).

Grenzen und Möglichkeiten der molekularen Gerontologie

Auf Grund dieser nicht-adaptiven Evolution erleben Menschen im hohen Alter die Folgen einer im Lauf des Lebens angefüllten Pandora-Büchse von Abnutzungser-

eignissen und Schäden. Sie hätten vielleicht verhindert oder vollständig repariert werden können, aber es fehlte am Selektionsdruck dafür.

Im Zentrum der heutigen Forschung stehen die molekularen Ursachen von Alterungsprozessen auf der Zellebene. Eine der meistdiskutierten Theorien ist die „oxidative Streßtheorie", die wir im folgenden exemplarisch herausgreifen möchten. Die oxidative Streßtheorie behauptet, daß eine wesentliche Ursache des Alterungsprozesses durch Radikale verursachte Zellschäden auf molekularer Ebene sind (Finkel u. Holbrook 2000). Die wichtigste Quelle solcher zellschädigender Radikale ist der Atmungs- und Energiegewinnungsvorgang. Bei der Atmung von Sauerstoff entstehen in allen Zellen ständig „radikale" reaktive Sauerstoffderivate (der wissenschaftliche Fachausdruck dafür ist „reactive oxygen species", im folgenden ROS genannt), die ein ungepaartes, freies Valenzelektron besitzen und sozusagen „radikal" darauf erpicht sind, ihr ungepaartes Elektron durch eine Bindung mit anderen Molekülen einer Paarung zuzuführen. Bei dieser Reaktion kommt es zu Schäden verschiedenster Moleküle, darunter die DNA und die Proteine im Zellkern und im Zelleib (dem Cytoplasma), aber auch von Lipiden in den Zellmembranen. Der Sauerstoff, ohne dessen ständige Zufuhr wir alle sofort sterben müssen, ist auch ein schweres, zerstörerisches Gift.

In allen zellkernhaltigen Zellen findet die hauptsächliche Energiegewinnung in besonderen Organellen, den Mitochondrien statt. Sie sind die Kraftwerke der Zelle und befinden sich in großer Zahl im Cytoplasma (Margulis 1999). Nach der inzwischen als gesichert anerkannten Endosymbiontentheorie sind Mitochondrien aus bakterienähnlichen Zellen hervorgegangen. Sie gelangten im Verlauf der Evolution in andere Zellen, die bereits Kerne enthielten, aber für ihre Energiegewinnung bis dahin vollständig auf die anaerobe, also ohne Sauerstoffverbrauch ablaufende Gärung angewiesen waren. Die Mitochondrien haben eine eigene DNA mit eigenen Genen und können sich selbständig innerhalb einer Zelle vermehren. Durch die Sauerstoffatmung konnten die Zellen ihre Energieausbeute gegenüber der anaeroben Gärung um das 19fache verbessern. Dies bot einen enormen evolutiven Vorteil. Der toxische Sauerstoff wurde so zur Voraussetzung für die Entwicklung komplexer, vielzelliger Lebewesen mit hohem Energieverbrauch.

Der Mechanismus der Energiegewinnung in den Mitochondrien ist auf der molekularen Ebene in allen Details bekannt und wird in jedem Lehrbuch der Biochemie beschrieben. Für unsere Zwecke genügt es zu wissen, daß Mitochondrien Enzymkomplexe enthalten, die insgesamt als Atmungskette bezeichnet werden. Eine funktionierende Atmungskette ist die notwendige Voraussetzung für eine hocheffiziente Energiegewinnung in den Zellen unseres Körpers. Die Kehrseite dieser bahnbrechenden evolutionären Erfindung der Zellatmung zeigt sich darin, daß bei der Tätigkeit der Atmungskette ständig ROS entstehen. Je größer der Energiebedarf der Zelle ist, desto mehr werden gebildet. Auf diese Weise steht die Generierung von ROS in einem direkten Zusammenhang mit der Stoffwechselrate.

Zellen haben im Lauf der Evolution effiziente Mechanismen entwickelt, die dem Schutz vor ROS bzw. der Reparatur der dadurch erzeugten Schäden dienen. In den Zellen wirken Enzyme, die ROS sofort bei ihrer Entstehung entfernen können, bevor sie andere lebenswichtige Moleküle und Strukturen der Zelle schädigen können. Bereits entstandene Schädigungen der Proteine können, solange die Gene und die Mechanismen zur Gensteuerung intakt bleiben, durch neue Proteine ersetzt werden. Zusätzlich verfügt die Zelle über eine Vielfalt nieder-molekularer Antioxidantien, die als sogenannte Radikalfänger dienen. Dazu gehört zum Beispiel Ascorbat (Vitamin C). Eine erhöhte Zufuhr dieser Antioxidantien durch die Nahrung könnte einen Ansatz darstellen, den oxidativen Streß der Zelle zu reduzieren. Allerdings konnte bis jetzt kein lebensverlängernder Effekt nachgewiesen werden. In zu großer Menge dagegen können Antioxidantien schädliche Wirkungen haben. Menschen, die andauernd hohe Mengen an Vitamin C (mehr als 500 mg) zu sich nehmen, laufen Gefahr, damit Mutationen auszulösen (Podmore u. a. 1998, Finkel u. Holbrook 2000). Bevor die Einnahme von Antioxidantien in gebotenen Grenzen verantwortungsvoll propagiert werden darf, bedarf es eines viel größeren Verständnisses ihrer pharmakologischen Eigenschaften.

Die Fähigkeit der Zellen, eine ausgewogene Balance zwischen der Produktion von ROS und den zellulären Schutzfunktionen durch Enzyme und Antioxidantien aufrecht zu erhalten, bestimmt das Ausmaß des oxidativen Stresses. Um DNA-Schäden, die trotz aller Schutzfunktionen entstehen, zu beseitigen, haben Zellen ein weiteres Sicherheitsnetz in Form von verschiedenen DNA-Reparatur-Mechanismen entwickelt. Im Lauf der Zeit jedoch überschreitet das Ausmaß der oxidativen Schäden zunehmend die Schutz- und Reparaturkapazitäten der Zelle, nicht zuletzt auch deshalb, da diese Mechanismen selbst durch die ROS geschädigt werden und so allmählich ihre Effizienz einbüßen.

Neben der körpereigenen Generierung von ROS als Konsequenz von Stoffwechselaktivitäten, gibt es aber auch zahlreiche Umwelteinflüsse, die zu einer hohen intrazellulären Konzentration von ROS beitragen. Dazu zählen Strahlungen verschiedenster Art, angefangen vom UV-Licht über energiereiche kosmische Strahlung bis hin zu natürlichen und von Menschen gemachten radioaktiven Strahlungsquellen.

Wenn die Schäden zu groß geworden sind, wird ein Programm aktiviert, das gezielt zum Tod dieser Zellen führt. Dieser als Apoptose bezeichnete genetisch programmierte Zelltod stellt somit die letzte Schutzinstanz des Körpers dar, um die Integrität der Gewebe und letztlich des ganzen Körpers zu gewährleisten. Je langlebiger ein Organismus ist, desto besser ist die Widerstandsfähigkeit seiner Zellen gegen oxidativen Streß evolviert. Ein besseres Verständnis der verschiedenen Ebenen der zellulären Streßantwort wird auch ein vertieftes Verständnis zellulärer Alternsprozesse und alternsbedingter Krankheiten ermöglichen.

In vielen verschiedenen Studien zur Erhärtung der oxidativen Streßhypothese konnte gezeigt werden, daß alternde Zellen und Organismen eine zunehmende Akkumulation oxidativer Schäden ihrer DNA aufweisen. Die mitochondrielle DNA ist

für solche Schäden stärker anfällig als die DNA im Zellkern. Mögliche Gründe dafür sind die unmittelbare Nähe zur „Hauptquelle" von ROS, sowie ein wesentlich weniger effizientes DNA-Reparatursystem im Vergleich zum Zellkern. Ein Anstieg oxidativer Schäden der mitochondriellen DNA führt unausweichlich zu einer abnehmenden Funktion und Integrität der Mitochondrien. Zunehmende Schädigung der Mitochondrien, insbesondere ihrer Atmungskette wiederum führt zu einer vermehrten Freisetzung von ROS und damit weiteren Schädigungen vor allem der mitochondriellen DNA. So entwickelt sich schließlich ein Teufelskreis zunehmender Schäden, wodurch die Zelle immer schlechter in der Lage ist, die Homöostase, d.h. ihr inneres physiologisches Milieu aufrecht zu erhalten – sie altert.

Aus der Sicht der oxidativen Streßtheorie des Alterns erscheinen Radikale als die molekularen Bösewichte, deren rasche und vollständige Beseitigung aus der Zelle Voraussetzung für die Erfüllbarkeit von Heilsversprechen eines längeren und gesünderen Lebens ist. Hier taucht ein neues, überraschendes Problem auf. Radikale sind nicht nur Gegner unserer Gesundheit, sie helfen uns sogar oftmals, unsere Gesundheit zu erhalten. Ebenso wie beim giftigen Sauerstoff hat es die ungeplant durch Mutation und Selektion voranschreitende Evolution fertiggebracht, auch Sauerstoffradikale zum Nutzen des Organismus einzusetzen. Im Fall einer Infektion durch Bakterien oder Viren produzieren körpereigene Abwehrzellen Sauerstoffradikale, um damit befallene Zellen abzutöten und aus dem Körper zu eliminieren. Darüber hinaus haben Experimente Hinweise darauf gegeben, daß ROS sogar notwendig sein könnten, da sie als „Mediatoren" in der normalen zellulären Signalübertragung eine wichtige Rolle spielen.

Die Funktionalität eines vielzelligen Organismus, seine Entwicklung und auch seine Alternsprozesse beruhen auf überaus komplexen und sensitiven Netzwerken von Gen-Umwelt-Interaktionen, deren Erforschung erst am Anfang steht. Eingriffe in die Entstehung und Beseitigung von intrazellulären ROS können die delikate Balance von Prozessen stören, die für die Aufrecherhaltung der normalen Funktionen der Zelle unabdingbar sind. Allen Ansätzen, den Alternsprozeß zu verzögern, indem man versucht von außen die auf Dauer zunehmende Fehlerakkumulation aufgrund von oxidativem Streß zu kompensieren, ist deshalb die Gefahr eigen, mehr zu schaden als zu nutzen.

Zelluläre Alternsforschung an Zellkulturen und Modellorganismen

Seit die amerikanischen Alternsforscher Leonard Hayflick und Paul S. Moorhead 1961 erstmals nachgewiesen haben, daß menschliche Bindegewebszellen (Fibroblasten) in der Zellkultur nur eine begrenzte Teilungsfähigkeit besitzen, sind solche Kulturen zu einem der verbreitetsten und erfolgreichsten Studienobjekte des zellulären Alterns beim Menschen geworden. Zu den derzeit gängigsten Modellorganismen zählen der Fadenwurm „Caenorhabditis elegans", die Fruchtfliege „Drosophila melanogaster" und die Maus „Mus musculus". Die Basenabfolge in den DNA-Fäden so-

wohl dieser drei Organismen als auch des Menschen ist bereits vollständig sequenziert worden. Alle Modellorganismen zeichnen sich dadurch aus, daß sie leicht im Labor gehalten werden können und in kurzer Zeit viele Nachkommen haben. Durch gezielte genetische Veränderungen und kontrollierte Kreuzungen können Tierstämme gezüchtet werden, in welchen jedes dieser Tiere eine identische genetische Mutation trägt. Auf diese Weise versuchen Wissenschaftler über die Funktion einzelner Gene Aufschluß zu erhalten. Die Auswirkungen solcher genetischer Veränderungen lassen sich an Modellorganismen nicht zuletzt auch deshalb gut beobachten, weil jeweils auch die Umweltbedingungen weitestgehend kontrolliert werden können.

Die Untersuchungen an Modellorganismen sind für die medizinische Forschung deswegen interessant, weil die gefundenen Mechanismen, Gene und Genprodukte auch beim Menschen eine wesentliche Rolle spielen. Inzwischen wissen wir, daß die Gene und Mechanismen, die alle Sauerstoff atmenden Organismen vor den schädigenden Folgen reaktiver Sauerstoffderivate schützen, schon vor mehr als 500 Millionen Jahren vorhanden gewesen sein müssen und so stark konserviert wurden, daß von den Ergebnissen bei Modellorganismen auch Rückschlüsse auf den Menschen möglich erscheinen.

Bei allen drei Modellorganismen, dem Fadenwurm, der Fruchtfliege und der Maus, ist es Forschergruppen gelungen, durch gezielte genetische Veränderungen die Lebensspanne der Tiere deutlich zu verlängern. Einige der Gene mit lebensverlängernder Wirkung scheinen in Schutz- und Reparaturmechanismen oxidativer Schäden, sowie in der Kontrolle der Metabolismusrate eine Rolle zu spielen. Dieses Ergebnis läßt sich problemlos in die oxidative Streßtheorie einordnen. Gene, die mit einer Reduzierung der Lebensspanne in Verbindung gebracht werden, scheinen dagegen unmittelbar für die Zwecke der Fortpflanzung benötigt zu werden. Zur Aufklärung der Funktionen aller die Lebensspanne beeinflussender Gene bedarf es noch vieler Arbeit, und die dabei aufgedeckten, pleiotropen Geneffekte werden letztlich vielleicht mehr Fragen aufwerfen als alte Fragen klären. Doch schon beim heutigen Kenntnisstand scheint ein gegenläufiger Zusammenhang zwischen Fortpflanzung und Lebenserwartung deutlich zu werden. Das ist uns bereits bei der Erläuterung nicht-adaptiver Evolutionstheorien des Alterns begegnet: Der Selektionsdruck optimiert pleiotrope Gene so, daß ihre frühen, also beim noch jungen Organismus eintretenden Wirkungen den Fortpflanzungserfolg verbessern, ohne Rücksicht darauf, ob diese frühen Erfolge nachteilige Auswirkungen in einer späteren, zum reproduktiven Gesamterfolg kaum mehr beitragenden Lebenszeit haben.

Bei der Alternsforschung an Modellorganismen wurde deutlich, wie weit Wissenschaftler noch davon entfernt sind, den komplexen Prozeß des zellulären Alterns zu verstehen. Aber immerhin ist es bei den Modelltieren bereits gelungen, die maximale Lebensspanne zu verlängern. Inwieweit lassen sich diese Ergebnisse auf den Menschen übertragen? Ist es also nur mehr eine Frage der Zeit, bis eine solche Lebensverlängerung auch beim Menschen erreicht wird?

Bei der Interpretation der Versuchsergebnisse an Modellorganismen ist es wichtig, sich stets klar zu machen, daß diese Ergebnisse unter den reduktionistischen Bedingungen der jeweiligen Versuchsanordnung entstanden sind. Bei allen Experimenten wurde ein bestimmtes Gen verändert und die Auswirkung dieser Veränderung unter genau kontrollierten Umweltbedingungen untersucht. Die Aussagekraft der Resultate ist zunächst auf die ganz spezielle Situation beschränkt, in der sich die jeweiligen Tiere beim jeweiligen Versuch befanden. Das Ergebnis sagt beispielsweise nichts darüber aus, ob eine unter Laborbedingungen ohne Nahrungsmangel, ohne Kälte, ohne Freßfeinde usw. längerlebige Fliege diese Eigenschaft auch in ihrer natürlichen Umwelt behalten wird, die wesentlich größere Anforderungen an die Reaktionsbandbreite des Körpers stellt. Freilandversuche mit solchen Fliegen haben ergeben, daß sie sich gegen die Konkurrenz der Wildpopulation nicht behaupten konnten.

Eine Verlängerung der Lebensspanne als Folge einer Mutation einzelner Gene könnte dazu verführen, sich die Vererbung von Alternsmerkmalen im Rahmen der Mendelschen Genetik vorzustellen. Die genetischen Auswirkungen während des Alterns lassen sich aber nicht Gen für Gen getrennt untersuchen und dann einfach additiv wie bei einem Puzzle zusammensetzen. Die von einem Individuum ererbten, zum Alterungsprozeß beitragenden Gene bringen ihre lebensverkürzenden oder lebensverlängernden Wirkungen erst in ihrer Wechselwirkung untereinander und mit der Umwelt hervor, in der ein Individuum lebt. Es ist nicht vorhersagbar, welche Wirkungen sich aus einer Manipulation multipler Gene ergeben können, selbst dann nicht, wenn die Wirkungsweise isoliert betrachteter Gene aufs Beste bekannt zu sein scheint. Versucht man in einem so komplexen System interagierender genetischer und umweltbedingter Netzwerke durch das Drehen an einer (Gen-)Schraube Einfluß auf den Alternsprozeß zu nehmen, muß man damit rechnen, an anderer Stelle nachteilige Nebenwirkungen herbeizuführen. Denn „es ist prinzipiell einfacher, ein komplexes System mit einem einzigen defekten Element zu stören, als es dadurch zu verbessern, daß man ein einziges nützliches hinzufügt" (Pinker 2003).

Führt man sich die bislang dargestellte, biologische Komplexität der Alternsprozesse in unserem Körper vor Augen, dann verrät die Hoffnung, man müsse nur *das* Todesgen oder jedenfalls nur wenige Gene eines genetisch kodierten Alterns- und Todesprogramms identifizieren und solche Gene gezielt ausschalten, um Altern und Tod zu verhindern, einen bedenklichen Mangel an Kenntnissen der biologischen Realität.

Gibt es wirklich keine Hoffnung auf praktikable, neue Erkenntnisse, wie unser Leben in Gesundheit verlängert werden könnte? Doch, es gibt schon heute Möglichkeiten: Rauchen aufgeben, mäßig aber regelmäßig Sport treiben und Übergewicht vermeiden. Bei vielen Tieren ist die lebensverlängernde Wirkung einer lebenslang durchgeführten, kalorienreduzierten Diät eindeutig nachgewiesen (Masoro 2000, Guarente 1999). Der Hintergrundgedanke bei dieser Nahrungsreduktion

war, durch eine Verringerung der Metabolismusrate die mitochondrielle Produktion reaktiver Sauerstoffderivate und somit den oxidativen Stress der Zelle zu vermindern. Die Lebensspanne der mit der Diät lebenden Tiere konnte beinahe verdoppelt werden, doch den Gewinn an Lebenserwartung bezahlten sie mit einer Reduzierung ihrer Körpergröße und einer Verringerung ihrer Fruchtbarkeit.

Was heißt das für den Menschen? Können Menschen mit einer optimalen, kalorienreduzierten Diät vielleicht im Schnitt doppelt so alt werden wie ihre herkömmlich ernährten, übergewichtigen, zum Diabetes mellitus und Kreislaufkrankheiten neigenden Zeitgenossen? Ob eine kalorienreduzierte Diät beim Menschen eine prozentuale Lebensverlängerung im gleichen Umfang wie bei Mäusen bewirken kann, steht in den Sternen. Und selbst wenn sie auch beim Menschen eine lebensverlängernde Wirkung hätte, steht kaum zu erwarten, daß viele Menschen sich selbst freiwillig einer solchen eingreifenden lebenslangen Diät unterziehen werden. Eine ganz andere Situation würde sich ergeben, wenn Nahrungszusätze oder Medikamente die lästige Diät ersetzen könnten (Finkel 2003, Hall 2003).

Schlußfolgerungen: Die biologischen Grenzen der Heilsversprechen

Die wissenschaftlichen Erkenntnisse der molekularen Gerontologie werden in den nächsten Jahrzehnten rasch zunehmen. Inwieweit aus diesen Erkenntnissen allerdings Medikamente für den Menschen resultieren werden, die den Alternsprozeß verlangsamen oder hinausschieben können, bleibt abzuwarten. Bei allen neuen Forschungsansätzen hat sich gezeigt, daß die Gen-Gen und Gen-Umwelt-Interaktionen, die beim Entwicklungs- und Alternsprozeß eine Rolle spielen, wesentlich komplexer sind, als es sich die meisten Molekularbiologen in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts vorgestellt haben. Soll man bei solcher Komplexität die Hoffnung auf entscheidende Durchbrüche bei der Anwendung dieser Erkenntnisse in der Medizin fahren lassen? – Ganz und gar nicht, aber man soll doch wissen, wie schwer Prognosen zur therapeutischen Anwendung solcher Erkenntnisse sind, wie viel an notwendigem Wissen fehlt und wie sehr mit dem Wissen auch das Feld des vom Wissenden erahnten Nichtwissens wächst. Diese Erkenntnis kann eine wissende Bescheidenheit als Antidot zu einer Kultur des technologisch Machbaren bewirken, die die eigentlichen Bedürfnisse der Menschen aus den Augen verliert.

Unter diesem Gesichtspunkt ist das menschliche Altern natürlich nicht nur eine Frage der wissenschaftlichen Forschung. Die Chance auf ein längeres Leben hat auch etwas mit Verzichtbereitschaft zu tun, die jeder einzelne zu erbringen bereit sein muß. Doch auch der willigste Mitbürger hat nur sehr begrenzte Wahlmöglichkeiten und muß mit Großstadtsmog und einer Lebensweise zurecht kommen, die den von der Evolution vorgegebenen Bedürfnissen seines Körpers nicht entspricht. Jeder Mensch lebt in einer einzigartigen Konstellation, die sich aus der Interakti-

onsgeschichte seiner individuellen genetischen Disposition mit seinem sozialen Umfeld und seiner individuellen Lebensführung ergibt. Diese für jedes menschliche Individuum einzigartige Interaktionsgeschichte bedingt auch eine Individualität seines Alternsprozesses. Eine effiziente Beeinflussung dieses Prozesses müßte demnach auf die individuellen Bedürfnisse eines jeden Menschen zugeschnitten werden. Nach dem derzeitigen Stand der Forschung halten wir es für möglich, daß es in den kommenden Generationen gelingen kann, den Alternsprozeß zu verlangsamen und die aktive Lebensphase um einige Jahre zu verlängern. Alle Spekulationen zu einer Verlängerung der maximalen Lebensspanne auf Hunderte von Jahren erscheinen uns so utopisch und vom heutigen Stand der Forschung abgehoben, daß sie unseres Erachtens nicht zu den realistischen menschlichen Optionen zählen. Auch in der zukünftigen menschlichen Gesellschaft wird es weiterhin Altern und Tod als Teil der menschlichen Existenz geben. Deshalb sollte sich die Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts erneut darauf besinnen, den Tod als zum Leben gehörend zu betrachten und dazu beitragen, daß Alternsprozeß und Sterben von Menschen sich in einer menschenwürdigen Weise vollziehen.

LITERATUR

Biomolecular Aspects of Aging – the Social and Ethical Implications, hg. v. d. Max Planck Gesellschaft (München 2002); T. Cremer, August Weismanns Beitrag zur Theorie zellulären Alterns, in: Freiburger Universitätsblätter 87/88 (1985) 99–106; T. Finkel, A toast to long life, in: Nature 425 (2003) 132–133; ders. u. N. J. Holbrook, Oxidants, oxidative stress and the biology of aging, in: Nature 408 (2000) 239–247; M. Fossel, Das Unsterblichkeitsenzym. Die Umkehrung des Alterungsprozesses ist möglich (München 1996); L. Guarente, Aging: Mutant mice live longer, in: Nature 402 (1999) 243–245; S. S. Hall, In Vino Vitalis? Compounds Activate Life-Extending Genes, in: Science 301(2003) 1165; L. Hayflick, Auf ewig jung? Ist unsere biologische Uhr beeinflußbar? (Köln 1996); H. Höhn, Genetische Aspekte von Langlebigkeit und Altern, in: Biomolecular Aspects of Aging, 21–44; T. Kirkwood, Zeit unseres Lebens. Warum Altern biologisch unnötig ist (Berlin 2000); ders. u. T. Cremer, Cytogerontology since 1881: a reappraisal of August Weismann and an review of modern progress, in: Human Genetics 60 (1982) H. 2, 101–121; L. Margulis, Die andere Evolution (Heidelberg 1999); E. J. Masoro, Caloric restriction and aging: an update, in: Experimental Gerontology 35(2000) H. 3, 299–305; P. B. Medawar, Old age and natural death (1946) u. An unsolved problem in biology (1952), in: ders., The Uniqueness of the Individual (London 1957); R. M. Nesse u. G. C. Williams, Warum wir krank werden. Die Antworten der Evolutionsmedizin (München 2000); S. Pinker, Gentechnik beim Menschen. Gen tut's nicht, in: SZ, 15.7.2003; I. D. Podmore u. a., Vitamin C exhibits pro-oxidant properties, in: Nature 392 (1998) 559; R. Prinzinger, Das Geheimnis des Alterns. Die programmierte Lebenszeit bei Mensch, Tier und Pflanze (Frankfurt 1996); ders., Stochastischer Verschleiß des Lebens oder deterministische Vorgabe der Evolution, in: Evolution. Geschichte und Zukunft des Lebens, hg. v. E. P. Fischer u. K. Wiegand, K. (Frankfurt 2003) 247–273; R. E. Rickleffs u. C. E. Finch, Altern. Evolutionsbiologie und medizinische Forschung (Heidelberg 1996); P. Wallace, Altersbeben (Frankfurt 1999); A. Weismann, Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen (Jena 1892); J. Wiemeyer, in: Diskussion um Altersbegrenzung für medizinische Leistungen. Report Mainz (2003), vgl. www.swr.de/report/presse/03060201.html.

Christoph Böttigheimer

Ökumenische Hermeneutik

Vom Theoriedefizit der ökumenischen Bewegung

Die evangelisch-katholische Ökumene ist ins Stocken geraten. Das ist mittlerweile weit über den Kreis der ökumenisch Interessierten und Engagierten hinaus bekannt. Entgegen manchen Erwartungen hat die feierliche Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (1999) zu keinem ökumenischen Frühling geführt. Stattdessen ist das Klima in den letzten Jahren rauher geworden, und es droht im Zug wachsender konfessioneller Selbstvergewisserung bzw. einer sogenannten „Ökumene der Profile" die Gefahr, die Bedeutung des ökumenischen Prozesses zwar formal zu beteuern, sich schlußendlich aber mit dem Status quo zufriedenzugeben.

Erschwert wird die gegenwärtige ökumenische Situation unter anderem dadurch, daß zu den in der Gemeinsam Erklärung zur Rechtfertigungslehre selbst genannten, noch offenen theologischen Fragen[1] neue hinzugetreten sind, die den Nerv der bisherigen Konsensökumene treffen und das Streben nach Kircheneinheit immer komplexer erscheinen lassen. In diesem Zusammenhang spielt die augenblicklich kontrovers geführte Diskussion um eine „ökumenische Hermeneutik" eine nicht unbedeutende Rolle.

Der neuzeitliche Begriff „Hermeneutik" geht auf den griechischen Begriff „hermeneutiké" zurück, der für die Kunst der Auslegung, Verdolmetschung, Erklärung steht: Hermes über- und vermittelte in der griechischen Mythologie die Botschaften der Götter den Menschen. Die Hermeneutik steht somit für die Kunst der Texterschließung durch Übersetzung in andere Sprachen und Auslegung in neue Situationen hinein. Sie hat es näherhin mit der wissenschaftlichen Methode des Erschließens und Verstehens von Texten, Lehren, aber auch von Ereignissen, Sachverhalten, nonverbalen Symbolen usw. zu tun, mit dem Übersetzen in die Gegenwart sowie mit der Reflexion auf die Bedingungen, unter denen eine solche Übersetzung ihr Ziel erreichen kann. Bei all dem muß als „grundlegendes leitendes Interesse die Absicht bestimmend" sein, „den Text zum Verstehen und zur Geltung zu bringen als *das Andere*"[2]. Diese Erschließung durch Übersetzung ist ein geistiger Prozeß, der aufgrund seiner Kulturbedingtheit sowie geschichtlicher und sprachlicher Gebundenheit unhintergehbar perspektivisch und wegen seines fragmentarischen Charakters insofern immer offen, nie eindeutig ist. Hermeneutik als Kunst des Verstehens ist zudem ein Ereignis, das zwar gefördert werden kann, etwa

durch die bewußte Wahrnehmung des Andern und das ehrliche Interesse am Andern, letztendlich aber muß sich das Verstehen als ein Widerfahrnis frei einstellen und kann darum nicht erzwungen werden.

Was ist nun das Spezifische einer *ökumenischen* Hermeneutik? Darüber wird gerade in jüngster Zeit vor allem im innerprotestantischen Bereich kontrovers diskutiert. Im Zug dieser Debatte wurde ein gewisses Theoriedefizit des bisherigen ökumenischen Prozesses offenbar und damit ein Raum für grundlegende Reflexionen wie auch Anfragen geschaffen. Diese überschatten den derzeitigen ökumenischen Dialog, nicht zuletzt auch deshalb, weil bislang noch kaum geschlossene Konzepte vorgelegt wurden, sondern im Rahmen der Debatte um die Hermeneutik innerhalb der Philosophie und Theologie immer nur Elemente und Ansätze einer ökumenischen Hermeneutik reflektiert und deren mögliche Konsequenzen abgewogen werden.

Hermeneutisches Verständnis der Lehrverwerfungsstudie

Die Hermeneutik ist für die Theologie insgesamt von grundlegender Bedeutung, geht es ihr doch um das Erschließen und Verstehen der apostolischen Botschaft, ebenso aber auch um das Erschließen und Verstehen all dessen, was zum Leben und zur Tradition der Kirche gehört. Analog hierzu bezieht sich eine ökumenische Hermeneutik nicht nur auf eine gemeinsame Bibelinterpretation, sondern ebenso auf ein sachgemäßes Verstehen der eigenen wie der anderen Konfession, ihres Glaubens, ihrer Bekenntnisse, Zeugnisse und Lehren wie auch ihrer konkreten Lebensäußerungen und spezifischen Traditionen, wie Symbole, Riten und Bräuche. Ferner ist mit dem gegenseitigen Verstehen auch die Frage nach einem gemeinsamen Verstehen sowie die Frage nach einer Verständigung über dieses gemeinsame Verstehen verbunden. Denn in der Ökumene sind es ja vorwiegend Texte, anhand derer sich die Kirchen im Blick auf ihre Einheit verständigen. In diesem Zusammenhang erhebt sich nun die Frage, wie mit den theologischen Differenz- und Kontroverspunkten umgegangen werden soll bzw. welche Zielvorstellungen bei der Suche nach einem gemeinsamen Verstehen leitend sein sollen. Vor allem an der Frage nach dem Vorverständnis von Ökumene und der sich hieraus ableitenden hermeneutischen Absicht im Umgang mit kontroverstheologischen Themen entzündet sich spätestens seit der Lehrverwerfungsstudie (1986) eine offene Streitfrage.

Die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“[3] des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen ging von der grundsätzlichen Geschichtlichkeit und damit Unabgeschlossenheit theologischer Aussagen aus. Das bedeutet: Glaubenssätze sind keine starren Aussagen, deren Lehrinhalt ein für allemal feststeht; vielmehr handelt es sich bei ihnen um hermeneutische Aussagen, die gerade aufgrund ihrer Begrenztheit offen und dynamisch sind. Die Sache, die dem christlichen Glauben zugrunde liegt und auf die sich die Lehraussagen be-

ziehen, ist nämlich nicht unmittelbar erkennbar, sondern nur durch interpretative Entwürfe vermittelbar. Aus diesem Grund ist die Sache des christlichen Glaubens immer wieder neu einem Verständigungsprozeß zu unterziehen. Selbst eine „verbindliche Lehrentscheidung (bedarf) einer weiterführenden Interpretation“[4]. Glaubende müssen sich zur apostolischen Botschaft auf reflektierte, interpretierende Weise je neu ins Verhältnis setzen und sich im Zug dessen auch um eine verstehende Verheutigung kirchlicher Glaubensaussagen mühen.

Die Kirche tradiert den „Schatz“ des Glaubens nur in „irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4,7). Sofern es um die Sätze und nicht um die Sache geht, sind Formulierungen in der Entfaltung des Glaubens prinzipiell veränderbar und reformabel. Bei seinem dritten Deutschlandbesuch 1996 merkte Papst Johannes Paul II. an, daß „methodisch sorgsam darauf“ zu achten ist, „zwischen dem Glaubensgut selbst und der Formulierung, in der es ausgedrückt wird, zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung ist in der Tat eines der wichtigen Elemente für die ökumenische Verständigung.“[5] Die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit theologischer Aussagen und ihrer mit dem hermeneutischen Prozeß gegebenen notwendigen Weiterentwicklung schließt nämlich die grundsätzliche Möglichkeit ein, daß theologische Differenzen der Vergangenheit heute in einem eventuell anderen Licht erscheinen. Freilich erlaubt der Konsens in der historischen Methode bzw. die Einsicht in die hermeneutische Möglichkeit neuen Verstehens nicht, früher ergangene Lehrverurteilungen schlichtweg als unbegründet zu revidieren und de iure zurückzunehmen. Wohl aber eröffnet sich durch die historische Methode unter Umständen die Einsicht, daß frühere Lehrverwerfungen aufgrund veränderter geschichtlicher Erkenntnisse und neuen theologischen Verstehens den konfessionellen Partner heute nicht mehr treffen. Gerade das war das Ergebnis der Lehrverwerfungsstudie: „Die heutige Lehre (wird) nicht mehr von dem Irrtum bestimmt ..., den die frühere Verwerfung abwehren wollte.“[6]

Mit dem hermeneutischen Charakter der Theologie geht sachlogisch ihre Pluralität einher:

> „Aus dem ... fragmentarischen Charakter der Glaubensaussagen ergibt sich die Notwendigkeit einer pluralen Artikulation des Glaubens. Keine Begrifflichkeit, kein Denkmodell oder Sprachspiel kann einen a priori gültigen, exklusiven Anspruch als Medium der Glaubensartikulation erheben.“[7]

Ziel des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen war es darum nicht, sich um Einheitlichkeit in der Interpretation der evangelischen Botschaft bzw. in der Formulierung christlicher Glaubenswahrheiten zu mühen, sondern um ein solch übereinstimmendes Verstehen, daß im Horizont dieses Grundkonsenses frühere Lehrverurteilungen als heute überholt gelten können. Für dieses methodische Vorgehen, das sich im Lauf des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs herauskristallisiert hat, wurde in den 80er Jahren des letzten

Jahrhunderts von Harding Meyer der Ausdruck „differenzierter Konsens" geprägt[8].

Dieser enthält „‚im Blick auf die jeweils erörterte Lehrfrage stets zwei Konsensaussagen …: eine Aussage der Übereinstimmung in dem, was in dieser Lehrfrage gemeinsam als das Grundlegende oder Wesentliche erachtet wird und eine gemeinsame Aussage darüber, daß und warum die verbleibenden Verschiedenheiten in dieser Lehrfrage als zulässig und legitim gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden oder Wesentlichen nicht in Frage stellen'" [9].

Weil die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, die dem christlichen Glauben zugrunde liegt, grundsätzlich interpretationsfähig, ja interpretationsbedürftig ist, eröffnet sich ein hermeneutischer Spielraum, der ökumenisch insofern in Anschlag zu bringen ist, als ein totaler Konsens in einer bestimmten theologischen Sachaussage nicht Bedingung der Möglichkeit einer Einigung sein kann. Gefordert ist die grundlegende Übereinstimmung im Glaubensverständnis, also ein „grundlegender Konsens in der Kirche und zwischen den Kirchen" [10], verbunden mit der Einsicht, daß dieser durch die noch verbleibenden Lehrunterschiede nicht aufgelöst wird. Die fortbestehenden theologischen Differenzen können dann als eine zulässige und mögliche Auslegung des Evangeliums gelten. Folglich schließen sich auch die Verschiedenheiten der Konfessionskirchen nicht gegenseitig aus, sondern sind miteinander versöhnt; sie sind dann sogar wechselseitig aufeinander verwiesen als verschiedene, einander ergänzende und sich gegenseitig korrigierende Verstehensweisen des einen gemeinsamen Glaubensgrundes: „Einheit in versöhnter Verschiedenheit", „katholische Einheit".

Zwar führt die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre den Begriff „differenzierter Konsens" nicht explizit an und widmet der Methode der Konsensbildung auch keinen eigenen Abschnitt, dennoch aber kommt an verschiedenen Stellen deutlich zum Tragen, daß es sich hier um die Anwendung eben dieser ökumenischen Konsensmethode handelt[11]. In einer solchen methodischen Vorgehensweise herrschte lange Zeit eine weitreichende Übereinstimmung, bis die Formel „differenzierter Konsens" in den letzten Jahren zunehmend in die Kritik geriet und mit ihm die Konsensökumene überhaupt. In der Debatte um die ökumenische Hermeneutik richten sich die kritischen Einlassungen also nicht auf einzelne Ergebnisse ökumenischer Dialogrunden, sondern setzen tiefer an: Sie fragen nach den grundlegenden Voraussetzungen des ökumenischen Dialogs, nämlich nach der Methode, mit deren Hilfe die einzelnen Ergebnisse zustandegekommen sind, sowie nach der Grundhaltung, die sich hinter ihr verbirgt. Die dadurch ausgelöste Diskussion wies hermeneutische Überlegungen als ein gewisses Desiderat des bisherigen ökumenischen Diskurses aus.

Ökumenische Hermeneutik als Verzweckung?

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen erhielt auf ihrer fünften Weltkonferenz in Santiago de Compostela (1993) den Auftrag, sich mit den unterschiedlichen Wegen zu befassen, welche die verschiedenen Kirchentraditionen bei der Auslegung des Evangeliums beschreiten. Das Ergebnis wurde mit dem Studiendokument „Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen“ [12] aus dem Jahr 1999 präsentiert, das sich explizit mit der hermeneutischen Frage im ökumenischen Kontext auseinandersetzt. Dieses Dokument, das in der theologischen Landschaft auf ein geteiltes Echo gestoßen ist, nennt verschiedene Aspekte einer ökumenisch inspirierten Schriftauslegung und möchte einen Beitrag zur immer drängender werdenden Frage einer ökumenischen Hermeneutik leisten. Gefragt wird näherhin nach der Möglichkeit, wie angesichts unterschiedlicher Interpretationen der Heiligen Schrift ein ökumenischer Dialog und ein gegenseitiges Verstehen gelingen können.

Die Hermeneutikstudie versteht unter einer ökumenischen Hermeneutik eine „Hermeneutik für die Einheit der Kirche“ [13]. Sie umfaßt die „Hermeneutik der Kohärenz“, die „die wesentliche Einheit des christlichen Glaubens und der christlichen Gemeinschaft zu bekunden“ [14] versucht mit dem Ziel, zu einer gegenseitigen Anerkennung der Kirchen als wahre Kirchen zu gelangen. Das bedeutet nicht, Differenzen einfach auszublenden. Das Ringen um die Einheit darf den Blick für die Unterschiede nicht verstellen; vielmehr ist die Komplementarität der unterschiedlichen Traditionen aufzuzeigen, weshalb neben den Begriff der „Einheit“ eben jener der „Kohärenz“ tritt. Eine Hermeneutik, die im Dienst an der Einheit der Kirchen steht, muß ferner um „den zeitgebundenen Charakter der traditionellen Formen“ wissen, sie kommt nicht ohne ein kritisches Moment aus, weshalb sie immer auch eine „Hermeneutik des Verdachts“ zu sein hat, die die Kontroverspunkte im Horizont der Wahrheitsfrage kritisch benennt [15]. Weil aber das Mißtrauen weder das Erste noch das Letzte in der Begegnung von Christen sein darf, wird der Hermeneutik des Verdachts eine „Hermeneutik des Vertrauens“ zur Seite gestellt:

> „Eine Hermeneutik für die Einheit sollte zu einer ökumenischen (sic) Methode führen, durch die Christen aus verschiedenen Kulturen und Kontexten wie aus verschiedenen Konfessionen lernen, einander mit Respekt zu begegnen und offen zu sein für eine *metanoia*, die einen wahren ‚Gesinnungs-‘ und Herzenswandel darstellt.“ [16]

Die Hermeneutik des Vertrauens ist näherhin pneumatologisch begründet: Sie gründet im Wirken des Heiligen Geistes, der weht, wo er will, und darum prinzipiell auch „in und durch die anderen spricht“ [17]. Insofern muß die „Hermeneutik im Dienst der Einheit … mit der Annahme arbeiten, daß jeder und jede von denen, die die christliche Tradition unterschiedlich auslegen, die ‚rechte Absicht des Glaubens‘ hat“ [18].

Gegenüber einer ökumenischen Hermeneutik, wie sie im Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vertreten wird, erhob unter anderen der lutherische Theologe Ingolf Ulrich Dalferth kritische Einwände. Sein Hauptkritikpunkt zielte darauf ab, daß eine derartige ökumenische Hermeneutik interessengeleitet, nämlich auf die Einheit der Kirche bezogen sei. Damit setze sie etwas voraus, „was sie ihrer Bezeichnung zufolge zu erreichen versucht: die Einheit von Glaube, Bekenntnis, Lehre, Amt, Kirche"; letztlich handle es sich hier um „eine *kirchliche Einheitshermeneutik*"[19]. Denn die bisherigen ökumenischen Konsenstexte stellten „den hermeneutisch absurden Versuch dar, ein identisches Verständnis für beide Seiten verbindlich zu fixieren und damit denen, die das Dialogergebnis rezipieren, das jeweilige Verstehen vorzuschreiben"[20]. Diese kirchenpolitische Verzweckung des Verstehens sei prekär: ausgehend „von der *Realität kirchlicher Spaltung*" würde versucht, „über einen *Konsens in Glaube, Lehre und Bekenntnis zur Kircheneinheit* zu kommen"[21] und auf diese Weise das Verstehen instrumentalisiert. Dies laufe der Hermeneutik als „Förderung der Freiheit eigenen Verstehens" zuwider[22].

Anstelle einer „Hermeneutik für die Einheit der Kirchen" plädiert Dalferth für eine „Hermeneutik pluralen Verstehens", die anstatt von der realen Kirchenspaltung von der grundsätzlichen Einheit im Glauben ausgeht und anstatt auf eine Einheit im Glaubensverständnis auf die Unterschiedlichkeit des Verstehens zielt[23]. Wichtig ist ihm allein die Einheit im Glauben, darin geht er mit Eilert Herms einig[24]. Anstatt eines Lehrkonsenses soll ein Glaubenskonsens am Anfang stehen und von hier aus zur Gemeinschaft der Kirchen fortgeschritten werden, nicht aber ohne der unendlichen Andersheit und Eigenheit der jeweils anderen Konfessionspartei dadurch Rechnung zu tragen, daß der Freiheit des Andersverstehens Raum gegeben wird. Gemeinsamkeiten in der Lehre sind also nicht Bedingung der Möglichkeit von Kirchengemeinschaft im Sinn einer versöhnten Verschiedenheit, vielmehr können die Lehrunterschiede und Lehrkontroversen zunächst durchaus fortbestehen als Ausdruck unterschiedlichen, legitimen Verstehens. Bestehende Gegensätze und kontradiktorische Lehraussagen müssen nicht in eine einander ergänzende Spannung gebracht werden; Übereinkünfte in der Lehre sind kein vorrangiges Ziel. Der evangelische Theologe Ulrich H. J. Körtner, der dem Ansatz von Dalferth ausdrücklich folgt, spricht von einer „Hermeneutik der Verschiedenheit" bzw. einer „Hermeneutik der Differenz und der Diversität" als dem „kritischen Korrektiv" einer Konsensökumene[25].

Begründet wird dieser hermeneutische Ansatz mit dem Hinweis, daß die im Glauben erfahrene Liebe Gottes zu einer Individualität führt, die unableitbar ist, was nicht nur im Blick auf den einzelnen, sondern ebenso im Blick auf die Glaubensgemeinschaften gelte. Die „unendliche Andersheit und Eigentümlichkeit"[26] gründet letztlich in der schöpferischen Vielfalt Gottes, und sie ist in einer ökumenischen Hermeneutik dadurch zu respektieren und zu achten, daß in Anlehnung an

Friedrich Nietzsche dem je eigenen, freien Verstehen – auch dem Mißverständnis – der nötige Spielraum eingeräumt wird. Konsens im Verständnis wird darum nicht als ein identischer Konsens gedacht, sondern als „Zusammenklang zweier je eigenen Verständnisse im Blick auf ‚etwas', von dem beide Seiten unterstellen, die jeweils andere würde es in hinreichender – nämlich für das gemeinsame Leben und Handeln hier und jetzt hinreichender – Weise *ähnlich* sehen" [27].

Widerlegt dieser hermeneutische Ansatz mit seiner Betonung des Evangeliums und der interpretationstheoretischen Toleranz eine „Hermeneutik für die Einheit der Kirchen" hinlänglich? Kommt das Insistieren auf den Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionskirchen wirklich einer Verzweckung, gar einer Verhinderung des ökumenischen Verstehensprozesses gleich?

Ökumenische Hermeneutik und die Wahrheit Gottes

Wer glaubt, gehört mit seinem Glauben, der der Glaube der Kirche ist, einer Glaubensgemeinschaft an, die ihrerseits durch das verkündigte und gehörte Wort Gottes konstituiert wird. Die Eingliederung in die Glaubensgemeinschaft der Kirche hat insofern auch Auswirkungen auf das Verstehen des einzelnen: Er ist aufgrund seines Verstehenwollens des Evangeliums immer schon in die Kirche als einer „hermeneutischen Gemeinschaft" [28] eingebunden. Durch diese Verständigungsgemeinschaft werden Freiheit und Andersheit des Einzelnen zwar nicht aufgehoben, wohl aber wird dem Verstehensprozeß des einzelnen durch den Glauben innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft eine regulative Verstehenshilfe geboten. Dem christlichen Glauben ist somit nicht nur ein Individual-, sondern ebenso ein Gemeinschaftsaspekt zu eigen, weshalb die „‚soteriologische Einheit im Glauben (die Einheit mit Christus)'" nicht von der „‚ekklesiologischen Einheit der Glaubenden (der Einheit der Glieder am Leib Christi und untereinander)'" getrennt werden kann [29]. Eine Hermeneutik der Einheit und eine Hermeneutik der Verschiedenheit dürfen vor diesem Hintergrund nicht gegeneinander ausgespielt werden. „Die durch den und im Glauben eröffnete Gemeinschaft mit Jesus Christus stellt den Glaubenden auch in die Gemeinschaft der Glaubenden" und erfordert so „eine Gemeinschaft gemeinsamen Verstehens", ohne damit „die schöpfungsgegebene Vielfalt und Individualität auch des Verstehens" einfach zu nivellieren [30]. Vielfalt stellt keine Bedrohung für die Einheit dar – beide bedingen und brauchen sich gegenseitig. Denn wie Einheit ohne Vielfalt am Ende totalitär zu werden droht, so steht Vielfalt ohne Einheit in der Gefahr, zu zerfallen.

Seit den Anfängen der Kirche galt eine grundlegende Übereinstimmung im Verständnis der apostolischen Botschaft als Kriterium kirchlicher Einheit. Nach Vinzenz von Lérins († 434) hat das als verbindlich zu gelten, „was überall, immer und von allen geglaubt worden ist" [31]. Dieses Konsenskriterium hat nicht nur die katho-

lische, sondern ebenso die reformatorische Theologie und deren Verständnis von Kirchengemeinschaft geprägt, „ist doch nach CA 7 das *consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* Inbegriff dessen, was zur kirchlichen Einheit notwendig ist. Solcher Lehrkonsens findet nach lutherischem Verständnis seinen Ausdruck im gemeinsamen Bekenntnis, und das kirchliche Bekenntnis ist nichts anderes als Ausdruck des Lehrkonsenses, der zur Grundlage der Kirchengemeinschaft wird. ... Die lutherischen Bekenntnisse zielen durchweg auf einen gesamtkirchlichen Konsens über die Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente." [32]

Der fundamentale Lehrkonsens, ein grundlegendes Verständnis des Evangeliums und gerade kein bloßer Glaubenskonsens hat demzufolge auch nach protestantischem Verständnis am Anfang von Kirchengemeinschaft zu stehen. In ihrem Bemühen um ein gemeinsames Bekenntnis des Evangeliums hat die Kirche immer schon den Grundkonsens gesucht und damit verbunden jeden Irrtum bekämpft:

„Wenn das vom Wesen der Kirche her notwendige und auch unvermeidliche Ringen zwischen Irrtum und Wahrheit, zwischen wahrer und falscher Kirche ausgeschlossen bleibt, bleiben auch alle Bemühungen um Verständigung und Vereinigung ergebnislos, weil sie das Wesen der Kirche verfehlen." [33]

Von ihrem Wesen her ist die Kirche auf Jesus Christus, die Wahrheit Gottes, hingeordnet und damit auf Einheit. Wahrheit bzw. die *eine* Botschaft Jesu Christi impliziert Einheit:

„Ich, der ich um des Herrn willen im Gefängnis bin, ermahne euch, ein Leben zu führen, das des Rufes würdig ist, der an euch erging. Seid demütig, friedfertig und geduldig, ertragt einander in Liebe und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist" (Eph 4, 1–6)[34].

Eine „Hermeneutik pluralen Verstehens", die sich für eine bloße Koexistenz christlicher Konfessionen ausspricht, übergeht die Frage nach einer *legitimen* Vielfalt und suspendiert damit von der Wahrheitsfrage bzw. der Notwendigkeit, die eigenen Lehrgehalte angesichts der Wahrheitsmomente in anderen Kirchen einer kritischen Reflexion zu unterziehen.

„Manche Ausprägungen des protestantischen Denominationalismus repräsentieren ... einen ... prinzipiellen Pluralismus, der ein diffuses Nebeneinander von kirchlichen Identitäten nicht nur toleriert, sondern für eine natürliche Folge zunehmender Individualisierung hält." [35]

Wahrheit bzw. Einheit sind aber Attribute der Kirche Jesu Christi. Gerade um der Einheit der Wahrheit des Evangeliums willen haben sich denn auch die lutheri-

schen, reformierten und unierten Kirchen erst durch ein „gemeinsames Verständnis des Evangeliums“ [36] im Jahr 1973 zur Leuenberger Kirchengemeinschaft zusammengeschlossenen und aufgrund dieses Fundamentalkonsenses miteinander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft aufgenommen – eine bloße Einheit im Glauben reichte nicht aus. Im Hintergrund stand wiederum die Aussage des siebten Artikels der Augsburger Konfession, in welchem für die Einheit der Kirche eben ein „consensus de doctrina“, ein Konsens in der Lehre gefordert wird. So wird deutlich: Der wesentliche „Gehalt der Gottesoffenbarung in Jesus Christus, der die Mitte der Schrift bildet,“ ist „nur in Form einer bestimmten Interpretation zugänglich und gegeben“ [37], und gerade dieser ist für eine Kirchengemeinschaft konstitutiv: „Unter den Kirchen der lutherischen Reformation besteht ein ‚Konsens‘ darüber, daß der Konsens in der Wahrheit des Evangeliums zur Kirchengemeinschaft schlechterdings unerläßlich ist.“ [38] Es ist demnach lutherischer Grundkonsens, daß ein fundamentaler Lehrkonsens und gerade kein bloßer Glaubenskonsens am Anfang von Kirchengemeinschaft zu stehen hat. Kirchengemeinschaft bedingt ein gemeinsames Evangeliumsverständnis – diese Grundeinsicht prägt somit nicht nur das Einheitsverständnis der römisch-katholischen Kirche.

Nicht die Dispensierung von der Wahrheitsfrage legitimiert die Konfessionen, sondern die grundsätzlich unvollkommene, perspektivische und partikuläre Erfassung der Wahrheit Gottes. Und ein trotz allen theologischen Differenzen gemeinsames grundlegendes Verständnis der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus, d. h. ein Fundamentalkonsens in grundlegenden Glaubenswahrheiten ist die Bedingung der Möglichkeit, daß sich die verschiedenen Konfessionskirchen gegenseitig als wahre, authentische Subsistenzformen der einen Kirche Jesu Christi anerkennen können und zur katholischen Einheit, also zur Einheit in legitimer Vielfalt finden.

„Klerikalisierung der Ökumene“?

Der Haupteinwand gegenüber einer „Hermeneutik für die Einheit der Kirchen“ richtet sich gegen die Beschneidung der Freiheit des Verstehens aufgrund dessen Verzweckung. In diesem Zusammenhang wird nicht nur der Ausgangspunkt der Kirchenspaltung kritisiert, sondern ebenso die Zielvorstellung der ökumenischen Konsensbemühung: eine „alle konfessionelle Vielfalt überwindende … sichtbare … Einheit der geschichtlich verfaßten Kirchen“ [39].

Hinter der ökumenischen Konsensbemühung steht ein Verständnis von kirchlicher Einheit, wie es erstmals auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Neu-Delhi (1961) auf eine richtungsweisende Formel gebracht wurde. In ihrer Anfangsphase beschränkte sich die ökumenische Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zunächst allein auf die Absicht, die jeweils anderen Konfessionen näher kennenzulernen und Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Lehre

auszuloten. Dieses Anfangsstadium wurde schon 1952 auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund überwunden. Im Christusgeheimnis wurde das zentrale Kriterium aller ökumenischer Fragen erkannt[40]. Die Kirchen schauen sich nun nicht mehr gegenseitig an, sondern gemeinsam auf die Person und das Werk Jesu Christi. Mit dem Paradigma des christozentrischen Universalismus war ein wesentlicher Durchbruch innerhalb der ökumenischen Bewegung erreicht: Das Ziel ist die Gemeinschaft im Glauben an Jesus Christus und die Wiedergewinnung der zerbrochenen Einheit unter den Kirchen. Dies führte in Neu-Delhi zu einer bis heute maßgeblichen Zielformulierung:

„Wir glauben, daß die *Einheit ... sichtbar* gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Hl. Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden."[41]

Das entscheidende Ziel der ökumenischen Konsensbemühungen ist seit Neu-Delhi die Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirchen. Diese zentrale Leitvorstellung bringt unter anderem die Charta Oecumenica, die vom Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen und dem des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen 2001 in Straßburg feierlich unterzeichnet wurde, gleich im ersten Artikel zum Ausdruck:

„Weil wir mit diesem Credo (an den Dreieinigen Gott) ‚die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche' bekennen, besteht unsere unerläßliche ökumenische Aufgabe darin, diese Einheit, die immer Gottes Gabe ist, sichtbar werden zu lassen."

Die verschiedenen Kirchen sollen sich demnach gegenseitig als wahre Kirchen anerkennen, Kanzel- und Eucharistiegemeinschaft bei gleichzeitiger struktureller Sichtbarwerdung der Kirchengemeinschaft auf universaler Ebene aufnehmen, was die gegenseitige Anerkennung ihrer Ämter impliziert[42]. Im Sinn dieser ökumenischen Zielbestimmung strebt eine ökumenische „Hermeneutik für die Einheit" selbstredend „nach sichtbarer Einheit der Kirche"[43]. Diese Zielvorgabe galt in der ökumenischen Bewegung lange Zeit unhinterfragt, doch wird sie protestantischerseits so neuerdings nicht mehr geteilt. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland räumt in seinem Dokument: „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" offen ein, daß die römisch-katholische Vorstellung von einer sichtbaren und vollen Einheit der Kirche mit dem Verständnis von Kirchengemeinschaft, wie es in diesem EKD-Text im Anschluß an die Leuenberger Kirchengemeinschaft vertreten wird, „nicht kompatibel" sei[44], da hier von einer Gestaltwerdung der Kirchengemeinschaft abgesehen wird. Die Zielvorgabe des ökumenischen Prozesses ist also zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche strittig.

Auch im Rahmen einer „Hermeneutik pluralen Verstehens" wird die Ansicht vertreten, die wesenhafte Einheit der Kirche bräuchte nicht eo ipso eine sichtbare Ein-

heit der Kirche zur Folge haben. Denn zwischen „Sichtbarmachung von Einssein'" und „sichtbarer Einheit" [45], zwischen „Einheit in Christus" und „den Gemeinsamkeiten und Gemeinschaftsformen" der Kirchen sei zu differenzieren: Während das Sichtbarwerden der Einheit in Christus „keine Differenzen zwischen Kirchen zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten" zuläßt, sind Differenzen beim „Sichtbarmachen von Gemeinsamkeiten ... unvermeidlich" [46].

Die wesenhafte Einheit der Kirche wird also als eine Einheit in Christus gedeutet, „die Gott durch Wort und Geist anhand der Evangeliumsverkündigung selbst konstituiert" [47], die also gerade nicht von Menschen begründet wird und darum auch nicht durch den historischen Episkopat sichtbar gemacht werden könne. Sie würde immer nur durch die Vollzüge ausgebildet, durch die sie konstituiert wird: Evangeliumsverkündigung durch Predigt und Sakrament. „Sichtbar wird die Einheit der Kirche ... nicht im Amt, sondern nur, wenn und wo erfahrbar wird, was ihre Einheit konstituiert: Gottes rettendes und versöhnendes Wirken in Jesus Christus durch den Heiligen Geist." [48] Die von Christus vorgegebene Einheit zeigt sich also nicht in einem identischen Verstehen, zumal es ein solches aufgrund des pluralen Verstehens gar nicht gibt, sondern in „bestehenden Hintergrundüberzeugungen und stillschweigenden Praktiken" [49], d.h. im gemeinsamen Leben aus dem Evangelium, das aber nur bedingt genau festzuhalten ist. Betont wird die Einheit im Glauben, und demzufolge dürfen all jene institutionellen Elemente, die der Manifestierung dieser Einheit lediglich dienen, wie etwa das ordinierte Amt, nicht „zum ‚sichtbaren Zeichen' dieser Einheit stilisiert werden" [50]. Wo solches geschieht, folge man dem Einheitsverständnis der römisch-katholischen Kirche, das auf das einheitsbildende historische Bischofsamt, ja letztlich auf das Papstamt zulaufe, was eine „Klerikalisierung der Ökumene" [51] bedeute.

Dalferth negiert die Notwendigkeit, ja die Möglichkeit einer sichtbaren Einheit von Kirche und legt diese stattdessen rein eschatologisch aus. In diesem Zusammenhang interpretiert er die „Einheit" individualistisch, nämlich als sichtbares Einssein des Gläubigen bzw. der Gläubigen mit Christus. Hierzu betont er zum einen das individuelle Moment des Verstehens, und zum andern setzt er die „wesentlich individualisierende und pluralisierende Funktion von Evangelium und Glaube" voraus [52]. Ist damit die Forderung sichtbarer Kircheneinheit obsolet?

Wenn der Glaube vom Hören und vom Verkünden kommt (Röm 10, 13–15), dann wird der einzelne durch diesen Vorgang aus sich selbst herausgeführt und in den Zusammenhang mit einer Gemeinschaft gestellt. Wer zum Glauben gelangen will, muß sich der Glaubensgemeinschaft anschließen; er wird in sie aufgenommen und hat an ihr teil. Der gemeinsame Glaube an den einen Herrn begründet die „koinonia" und Einheit im Glauben (Eph 4,5). Diese „communio sanctorum" meint mehr als ein bloßes Einssein im Glauben an Jesus Christus, sie ist auch eine soziale und damit sichtbare Größe:

„Die Kirche als Ekklesia der Glaubenden ... ist nicht einfach unsichtbar, sondern sichtbar-unsichtbar. ... Gerade als Volk *Gottes* ist die Kirche wesentlich *Volk* und deshalb sichtbar. ... Der Glaube im alttestamentlichen und neutestamentlichen Sinn klammert das Sichtbare nicht aus, sondern bewährt sich im Sichtbaren."[53]

Aus diesem Grund dürfen die geglaubte, verborgene und die sichtbare, irdisch verfaßte Kirche nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Kirche ist keine „civitas platonica", und ebenso ist die Einheit der Kirche weder rein spiritueller noch eschatologischer Art, sondern verlangt nach sichtbarer Gestaltwerdung. Das gilt nicht nur für die einzelne Konfessionskirche, sondern ebenso für die Einheit der Kirchen.

Die Gemeinschaft im Glauben erfordert eine Sichtbarwerdung und damit verbunden bestimmte Strukturen:

„Volle kirchliche Gemeinschaft gibt es nur dort, wo die Gemeinschaft im Glauben und im sakramentalen Leben eine adäquate strukturelle Gestalt finden, durch die gemeinsames Leben, gemeinsame Entscheidungen und gemeinsames Handeln möglich und gewährleistet werden."[54]

Kirchliche Gemeinschaft will gestaltet sein; gerade unter diesem Gesichtspunkt ist die Leuenberger Kirchengemeinschaft nicht frei von einem strukturellen Defizit, wie evangelische Theologen selbst einräumen[55].

„Bis heute ist die Leuenberger Kirchengemeinschaft ein institutionelles Mangelwesen, die auf dem Willen zu theologischem Konsens beruht, vor den institutionellen Konsequenzen einer ‚Kirchengemeinschaft' indes zurückscheut."[56]

Demnach genügt eine theologische Übereinstimmung allein nicht; „sie muß in konkrete Situationen umgesetzt werden – mit ihren liturgischen, spirituellen, praktischen oder organisatorischen Konsequenzen. Im Moment befinden sich die lutherischen und reformierten Kirchen in Europa auf dem schwierigen Weg von der bloßen Erklärung zur Gestaltgebung der Kirchengemeinschaft."[57]

Ausblick

Ökumenische Hermeneutik ist aus jenem Geist heraus zu konzipieren, der in der Taufe verliehen wird und der über alle konfessionellen Grenzen hinweg eine ekklesiale Wirklichkeit, eine Einheit im Glauben und Bekenntnis begründet, die ernst zu nehmen ist. Die ökumenische Hermeneutik hat darum eine Hermeneutik der Verständigung, eine Hermeneutik der Gemeinschaft bzw. Einheit zu sein. Doch „im evangelischen Raum ist so etwas wie eine protestantische Verhärtung zu spüren, die Ökumene nur noch als Respektierung des gegenseitigen Andersseins ansehen kann"[58].

Eine ökumenische Hermeneutik, die allein darauf setzt, den anderen in seinem Anderssein zur Kenntnis zu nehmen, vermag dem Wesen der Kirche nicht mehr gerecht zu werden. Denn am Ausgangspunkt der Glaubensgemeinschaft steht nicht die Andersheit des Andern, sondern die eine gemeinsame Taufe, d.h. der eine gemeinsame Glaube, weshalb die grundlegende Übereinstimmung im Verständnis dieses Glaubens bzw. des Evangeliums conditio sine qua non für die Einheit der Kirche ist. Insofern ist das Axiom einer ökumenischen Hermeneutik nicht der Dissens, sondern der Konsens:

„In ihr geht es um mehr als nur darum, den anderen in seinem Anderssein zur Kenntnis zu nehmen, vielmehr bemüht sie sich um Wege, die die über Jahrhunderte hin nicht erfolgte Verständigung ... überwinden und einer Wiederentdeckung von Gemeinsamkeiten im Glauben, im Leben und im Zeugnis dienen können."[59]

Ein solches gemeinsames Glaubensverständnis wird nie mit der Wahrheit identisch und insofern immer plural sein, und doch muß es um der Wahrheit des Evangeliums willen eine grundlegende Gemeinsamkeit geben, die bestehende Gegensätze und kontradiktorische Lehraussagen ausschließt bzw. die unterschiedlichen Ausformungen der göttlichen Wahrheit als komplementär anerkennt. Somit ist nicht einzusehen, weshalb die hermeneutische Methode des differenzierten Konsenses nicht auch weiterhin für den ökumenischen Prozeß konstitutiv sein soll.

ANMERKUNGEN

[1] Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes u. der Katholischen Kirche (1999), in: DwÜ, Bd. 3: 1990–2001, 419–441, Nr. 43.

[2] J. Track, Überlegungen zur ökumenischen Hermeneutik, in: Marburger Jahrbuch Theologie, hg. v. W. Härle u. R. Preul, Bd. XII: Ökumene (Marburg 2000) 33–70, 43, Hervorhebung Ch. B.

[3] Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer u. Katholischer Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, hg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente u. Amt im Zeitalter der Reformation u. heute (Freiburg 1986).

[4] Ebd. 23, 18f.

[5] Predigten u. Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem dritten Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte u. Reden, die an den Heiligen Vater gerichtete wurden, VApSt 126 (Bonn 1996) 20.

[6] Ökumenischer Arbeitskreis (A. 3) 15.

[7] A. Kreiner, Überlegungen zur theologischen Wahrheitsproblematik u. ihrer ökumenischen Relevanz, in: Cath(M) 41 (1987) 108–124, 123.

[8] H. Meyer, Die Prägung einer Formel. Ursprung u. Intention, in: Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens", hg. v. H. Wagner (Freiburg 2000) 36–58, 47–55.

[9] Ebd. 55.

[10] Track (A. 2) 70.

[11] Gemeinsame Erklärung (A. 1) Nr. 5, 13f., 40.

[12] Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik, hg. v. D. Heller (Frankfurt 1999).
[13] Ebd. 6.
[14] Ebd. 7.
[15] Ebd.
[16] Ebd. 8.
[17] Ebd.
[18] Ebd. 30.
[19] I. U. Dalferth, Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer u. anglikanischer Kirchen nach der Meissener Erklärung (Leipzig 2002) 264.
[20] Ders., Spielraum zum Mißverständnis, in: Marburger Jahrbuch Theologie (A. 2) 71–99, 75.
[21] Ebd. 92.
[22] Ders. (A. 19) 264; ders. (A. 20) 87: „Hermeneutik ist kein theologisches Instrument zur Überwindung kirchlicher Spaltungen."
[23] Ebd. 80.
[24] E. Herms, Lehrkonsens u. Kirchengemeinschaft, in: Ökumene – wohin? Bischöfe u. Theologen entwickeln Perspektiven, hg. v. J. Hilberath u. J. Moltmann (Tübingen 2000) 45–64; ebd. 51: „Alle Lehrdifferenzen sind erträglich, die sich aus der Tatsache ergeben, daß alle eigenen Versuche des Menschen, das Evangelium zu begreifen und seinen Gehalt in Lehre zu formulieren erst möglich sind aufgrund desjenigen Verständnisses des Evangeliums, das dem Menschen ohne sein Zutun erschlossen worden ist."
[25] U. H. J. Körtner, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell (Göttingen 2005) 80.
[26] Dalferth (A. 19) 263.
[27] Ders. (A. 20) 74.
[28] Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen (A. 12) 7.
[29] U. Kühn, Zum evangelisch-katholischen Dialog. Grundfragen einer ökumenischen Verständigung (Leipzig 2005) 17.
[30] Track (A. 2) 64.
[31] Vinzenz von Lérins, Commonitorium c. 3: CCSL 64, III, 5, 149, 25f.
[32] W. Pannenberg, Systematische Theologie Bd. 1 (Göttingen 1988) 23.
[33] R. Slenczka, Kirchengemeinschaft u. theologischer Konsens, in: KuD 29 (1983), 174–179, hier 178.
[34] 1 Kor 1,10–30. 12; Gal 3,27f.; Röm 12,3–8; Apg 2,42.4,32; Joh 10,16; 17,20–26.
[35] K. Raiser, Hermeneutik der Einheit. Vortrag bei der Sitzung der Plenarkommission für Glauben und Kirchenverfassung Moshi, Tansania, 15. August 1996, in: ÖR 45 (1996) 401–415, 412.
[36] Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Leuenberger Konkordie, hg. v. Sekretariat für die Leuenberger Lehrgespräche (Frankfurt 1993) 26.
[37] W. Härle, Dogmatik (Berlin ^{2}2000) 143.
[38] H. Meyer, Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Eine lutherische Perspektive, in: Grundkonsens – Grunddifferenz, Studie des Straßburger Instituts für Ökumenenische Forschung. Ergebnisse u. Dokumente, hg. v. A. Birmelé u. H. Meyer (Frankfurt 1992) 117–131, 117.
[39] Dalferth (A. 19), 258.
[40] Die Einheit der Kirche. Material der Ökumenischen Bewegung, hg. v. L. Vischer (München 1965) 93f.
[41] Neu-Delhi 1961: Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. W. A. Visser't Hooft (Stuttgart 1962) 130, Hervorhebung Ch. B.
[42] Taufe, Eucharistie u. Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben u. Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument") 1982, in: DwÜ Bd. 1: 1931–1982, 545–585, hier Amt Nr. 51–55.
[43] Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen (A. 12) 37.

[44] Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD Texte 69, hg. v. Kirchenamt der EKD (Hannover 2001) 13.
[45] Dalferth (A. 19) 197.
[46] Ebd. 231.
[47] Ebd.
[48] Ebd. 232.
[49] Ders. (A. 20) 89.
[50] Ders. (A. 19) 238.
[51] Ebd. 259–261; auch Körtner spricht in Anlehnung an Dalferth von einer „klerikalen Idee": Körtner (A. 25) 79.
[52] Dalferth (A. 20) 82.
[53] H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 314.
[54] H. Meyer, Konsens u. Kirchengemeinschaft. Am Ende der zweiten Phase des Dialogs zwischen römisch-katholischer Kirche u. Lutherischem Weltbund, in: KuD 31 (1985) 174–200, 196.
[55] A. Birmelé, Die Leuenberger Konkordie: Einheit ohne Struktur?, in: Gemeinsamer Glaube u. Strukturen der Gemeinschaft. Erfahrungen – Überlegungen – Perspektiven, hg. v. H. Meyer (Frankfurt 1991) 11–27; Ch. Böttigheimer, Kirchengemeinschaft als Communio? Hindernisse auf dem Weg „zu voller Kirchengemeinschaft", in: KNA – Ökumenische Information Nr. 1, 4.1.2005, Thema der Woche 1–15, 8f.
[56] R. Hoburg, Vom konfessionellen Frieden zur Ökumene. 25 Jahre Leuenberg, in: MdKI 49 (1998) 25–28, 26.
[57] Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft. Bericht der Gemeinsamen Kommission des Lutherischen Weltbundes und des Reformierten Weltbundes (Genf 1990) Nr. 32.
[58] Kühn (A. 29) 87.
[59] Ebd. 15.

Christoph Gellner

Wer machte dem Menschen das böse Blut?

Kain und Abel in der Gegenwartsliteratur

Kaum ein anderes biblisches Motiv wurde in der Literatur des 20. Jahrhunderts so oft aufgegriffen wie der Brudermord Kains an Abel[1]. Hat doch diese Erzählung über das „Rätsel des Bösen", über die Erfahrung eigenen Mißlingens angesichts des unverdienten Glücks des anderen, über Konkurrenz, Rivalität und Gewalt bis hin zum Mord bis heute nichts an Aktualität verloren. So heißt es in John Steinbecks (1902–1968) Roman „Jenseits von Eden" (1952):

„Es ist doch wohl die bekannteste Geschichte der Welt, denn sie ist jedermanns Geschichte. Sie ist die sinnbildliche Geschichte der menschlichen Seele. Die größte Angst, die ein Kind befallen kann, ist die, nicht geliebt zu sein: Die Verwerfung ist die Hölle, die es ängstigt. Jeder Mensch hat wohl in größerem oder kleinerem Maß solche Verwerfung verspürt."[2]

Der durch die Verfilmung mit James Dean weltberühmt gewordene Roman, der die biblische Vorlage in einen archetypischen Mythos säkularisiert, deutet den Brudermord als tragische Tat der Freiheit: So sehr die Menschen mit ihrem Leben und Denken, Hungern und Streben, ihrer Habgier und Grausamkeit, ihrer Güte und Großmut „in ein Netz von Gut und Böse verstrickt"[3] sind, macht erst die „Herrlichkeit der eigenen Wahl ... den Menschen zum Menschen" – „das macht den Menschen groß, das läßt ihn emporwachsen zu den Göttern, denn in all seiner Schwäche und seinem Schmutz und beim Mord an seinem Bruder hat er die große Wahl. Er kann seinen Weg erwählen, kann ihn bis zu Ende kämpfen und kann siegen."[4]

So sind die Dichter stets ganz eigene Exegeten. Eindringlich führt dies der Karlsruher Lyriker Walter Helmut Fritz (geb. 1929) vor Augen, der ein Porträt des heutigen Kain entwirft. Kain ist bei ihm kein aggressiver Brudermörder mehr, kein Schuldiger unter Gottes Fluch, vielmehr der Anonymus des Massenzeitalters, der moderne Jedermann, teilnahmslos-opportunistischer Zu- (oder gar Weg-) Schauer, in seiner Verwechselbarkeit charakterisierbar nur durch seine charakterlose Gleichgültigkeit[5]:

Er geht nicht mehr
als Ackermann über die Felder,
braucht keine Keule.

Er fragt nicht mehr
in anmaßender Weise,

ob er der Hüter sein sollte
seines Bruders.

Er ist nicht mehr
unstet und flüchtig.

Er trägt Masken,
dem eigenen Gesicht
aus dem Gesicht geschnitten.
Eine heißt Gleichgültigkeit.

Tritt in Walter Helmut Fritz' Aktualisierung an die Stelle des Mordwerkzeugs Keule die Gleichgültigkeit als Grundhaltung der Gegenwartsmenschheit, evoziert die am 22. Februar 2006 mit 96 Jahren verstorbene Hilde Domin nichts weniger als die Umkehrung der in Kain und Abel verdichteten menschlich-unmenschlichen Gewalt- und Haßgeschichte[6]:

Abel steh auf
es muß neu gespielt werden
täglich muß es neu gespielt werden
täglich muß die Antwort noch vor uns sein
die Antwort muß ja sein können
wenn du nicht aufstehst Abel
wie soll die Antwort
diese einzige wichtige Antwort
sich je verändern
...
wenn du nur aufstehst
und es rückgängig machst
die erste falsche Antwort
auf die einzige Frage
auf die es ankommt
steh auf
damit Kain sagt
damit er es sagen kann
Ich bin dein Hüter
Bruder
wie sollte ich nicht dein Hüter sein
Täglich steh auf
damit wir es vor uns haben
dies Ja ich bin hier
ich
dein Bruder
...

Eine solche Revision der ersten falschen Antwort wäre in der Tat ein neuer Anfang, eine zweite Chance. Sie würde es ermöglichen, daß Kain nicht mehr Kain wird, sondern „aus der Totschlägerreihe" (Franz Kafka, Tagebuch 27. Januar 1922) heraustritt, „der Mensch dem Menschen endlich ein Helfer" ist, wie Bertolt Brechts Vermächtnisgedicht „An die Nachgeborenen" in unüberhörbar biblischer Diktion formuliert[7]. „Ja ich bin hier", so antwortet in der Hebräischen Bibel ein auserwählter Mensch auf den Ruf Gottes (Ex 3, 4; 1 Sam 3, 4; Jes 6, 8). Als Zurücknahme der immer schon verweigerten Geschwisterlichkeit, ja, als immer neu ergehende Aufforderung an jeden Menschen ist diese zentrale Aussage nicht von ungefähr genau in die Mitte gesetzt. „Und dieser Rücknahme des Kainmordes entspricht die Auferstehung des Abel als utopische Zielchiffre", kommentiert Karl-Josef Kuschel. „Beschworen wird eine Zeit, in der Kain der Hüter Abels sein wird, in der die Kinder Abels sich vor den Nachkommen Kains nicht mehr fürchten müssen."[8]

Brudermord als abendländische Tradition

Menschliche Existenz als exilierte, gezeichnete Existenz: Es sind kaum zufällig Autoren jüdischer Provenienz, die meist nur knapp den Gaskammern der Nazis entkamen, die im Todesschatten der Shoah auf den Urmord der Genesis zurückgreifen, um ihrem dem Verstummen abgerungenen Entsetzen über den Massenmord an den europäischen Juden Ausdruck zu geben. So wie etwa Nelly Sachs (1891–1970) den Brudermörder Kain mit hartnäckigen Fragen nach dem Sinn von Leid, Verfolgung und Mord bedrängt[9], identifiziert sich der in der Bukowina geborene, nach seiner Entlassung aus rumänischen Konzentrationslagern nach Palästina ausgewanderte israelische Lyriker Dan Pagis (1930–1986) mit dem ermordeten Abel. Gilt der Städtegründer Kain schon in der Bibel als Ahnherr der Kultur- und Zivilisationsgeschichte (Gen 4, 17), so läßt der hebräisch schreibende (und immer noch deutsch denkende) Pagis in seinem Gedicht „Autobiographie"[10] Abel die technische Entwicklung der Menschheit kritisch kommentieren. Führte sie doch zur „ungeheuerlichsten Erfindung", der „Maschinerie zur Beseitigung von Menschenmassen"[11]:

> Ich starb am ersten Schlag und wurde begraben
> auf dem felsigen Feld.
> Der Rabe wies meine Eltern an,
> was mit mir zu tun sei.
>
> Meine Familie ist angesehen, nicht zuletzt um meinetwillen.
> Mein Bruder erfand das Töten,
> meine Eltern das Weinen,
> ich das Schweigen.

Dann geschahen die Dinge, an die sich alle erinnern.
Unsre Erfindungen wurden verbessert. Eins führte zum andern.
Befehle wurden gegeben. Manche mordeten auf ihre Art,
weinten auf ihre Art …

In „Mit Bleistift geschrieben im verplombten Waggon" ist es Eva, die „Mutter aller Lebendigen", die mit Abel deportiert wird, ihren Mörder jedoch nicht mehr erkennen kann angesichts der industriell organisierten Abwicklung totalitären Mordens, bei der mit zunehmender Zahl der Opfer die Täter immer stärker entschwinden[12]. So vermag der „Schreibtisch-Kain", wie Leopold Szondi (1893–1986) Adolf Eichmann nannte, das Leben Tausender auszulöschen, ohne selber Hand anlegen zu müssen[13]:

hier in diesem Transport
bin ich, Eva,
mit Abel meinem Sohn
wenn ihr meinen großen Sohn seht
Kain Adams Sohn
sagt ihm daß ich

Folgt man Alfred Bodenheimer, Professor für Hebräische und Jüdische Literatur in Basel und Heidelberg, so unterläuft die von einer jüdischen Frau aus einem Transportwaggon geworfene Nachricht in ihrer Hoffnung auf eine Nachwelt und Empfängerschaft die Endlösungswut des Nationalsozialismus. Zugleich unterläuft Pagis mit dem schrillen Schweigen der abbrechenden Rede eine Ästhetisierung der Shoah, indem sein Gedicht nur noch auf das eigene Verstummen verweist. Gerade so gibt er das unsagbare Leiden der Opfer nicht vergessen, ohne es doch angemessen ins Wort bringen zu können. Kritisch gegenüber jeglicher Humanitätsideologie eines „christlichen Abendlandes" rückt denn auch Günter Kunert (geb. 1929) in seinem lyrischem Text „Wunder erleiden" mit der mörderischen Brüderlichkeit von Kain und Abel die nur zu oft im Namen Gottes religiös kaschierte Grausamkeit des Menschen, seine Lust am Bösen und Destruktiven in Erinnerung[14]:

Immer noch reden wir über
die Säulenstümpfe am Bosporus
über Konstantins des Großen großen Zeh
aus weißem Marmor

Kreuzzüge

Das heilige Jerusalem
von den Ungläubigen zu befrein
erstürmen das christliche Byzanz
immer wieder die christlichen Ritter

Zerstörung und Tod
Seinesgleichen erschlägt seinesgleichen
mit besonderer Sorgfalt
Brudermord als abendländische Tradition
Romulus und Remus Kain und Abel und
so weiter

Das Fortschreiten von etwas Unaufhaltbarem
wird zum unaufhaltbaren Fortschritt

ein weltliches Wunder

darüber reden wir noch mal ein Wörtchen
sobald man uns läßt.

Deutlich wird, daß die Bibel gerade für Schriftsteller weit mehr ist als nur Stoff, Material und ein frei handhabbarer Zitatenfundus. So hat der Bielefelder Germanist Wolfgang Braungart zu Recht einen eindimensionalen Säkularisierungsbegriff in Frage gestellt, der vor allem darauf abstellt, daß das Biblisch-Religiöse in der Moderne zum ästhetisch-poetischen „Spiel-Material" werde: „Das ist gewiß richtig. Aber warum wird damit gespielt? Doch wohl deshalb, weil auch die ästhetische Moderne nicht davon lassen kann, die ganz grundlegenden Fragen anzuschneiden"[15] – gerade darin liegt der lebensweltliche und existentielle Ernst von Kunst und Literatur. In der Tat haben sich gerade Schriftsteller von der nichts beschönigenden, hellsichtig-desillusionierenden Enthüllungskapazität biblischer Texte produktiv herausfordern lassen. Leuchten sie doch so plastisch, wirklichkeitsnah und profilscharf die rätselhaft-abgründige „condition humaine" aus wie kein anderes Buch. Die Rezeption der Bibel ist daher von der anderer Referenztexte grundverschieden.

Darin liegt eine doppelte Herausforderung: Die Literaturwissenschaft vermag ohne fundierte Bibelkenntnis einen Großteil der modernen Poesie kaum zu erschließen, was um so schwerer wiegt, als die Präsenz der Bibel im Bildungskanon rapid abnimmt[16]. Theologie und Kirche (wie Synagoge und Judaistik) werden über Schriftstellerinnen und Schriftsteller mit einem außerkanonischen Fortwirken der Bibel konfrontiert: Darin melden sich die Kontrasterfahrungen sensibler Zeitgenossen zu Wort, die in engagiert-provozierender Konkretheit, Subjektivität und Authentizität die Distanz zwischen Einst und Jetzt, die Kluft zwischen ursprünglicher und heutiger Erfahrung thematisieren, damalige Verheißungen mit Verzweiflungen der Gegenwart konfrontieren. In solch entbanalisierender Erfahrungs(ver)schärfung liegt denn auch der Gewinn der Beschäftigung mit der literarischen Bibelrezeption[17]. Ja, gerade daran vermag die anthropologisch elementare Bedeutung von Literatur als einer unersetzbar eigenen, nicht-diskursiven, daher mehrdeutigen (wenn auch nicht

unendlich deutungsoffenen) Diskursform deutlich zu werden, die von jeher die übergroßen Herausforderungen für unser menschliches Verstehen – Liebe, Tod, Schuld, Gott und das Böse – gestaltet und so allererst besprechbar macht[18].

Rätsel Mensch

Mit dem Erschrecken über das Rätsel Mensch wird die desillusionierende Erzählung von Kain und Abel immer wieder neu zum Anlaß, nach Gründen und Abgründen des Bösen zu fragen. So konfrontiert Marie Luise Kaschnitz (1901–1974) angesichts der Grenzgefechte, Terror- und Vergeltungsaktionen zwischen Israelis und Arabern das fruchtbare Land der Bibel mit der todbringenden Zerstörungskraft des Menschen, die die Erde buchstäblich mit Blut durchtränkt (Gen 4,11)[19]:

1969
Im Weinberg Kanaan
Auf dem Apfelacker Eden
Im Jahre neunzehnhundertneunundsechzig
Aber vom Menschen zu reden
Wer machte ihm das böse Blut
Wo wächst sein Irrsinn
Aus welchem Abgrund quillt
Breitet sich aus sein Haß
Seine Lust am Totschlag?
Siebzig gezählte Tage Sonnenschein
Und der Wein vielleicht ein Jahrhundertwein
Aber er Kain
Zieht noch immer das Messer

Gen 4 handelt von offensichtlich fortbestehenden Konflikten und abgründig-verstörenden Ambivalenzen, die die Geschichte der Menschheit wie die Lebensgeschichte jedes einzelnen prägen. Gerade für Schriftsteller erweist sie sich darum als archetypische Exempel- und Modellgeschichte der „condition humaine". So sieht Rose Ausländer (1901–1988) in Kain und Abel den Grundwiderspruch menschlichen Daseins in seiner bleibenden Ungesichertheit und unausweichlichen Schuldverstricktheit verkörpert[20]:

Bilder auf den Wänden
Bücher im Schrank

Verstohlen blüht
das kleine Zimmer
Worte Bilder
schenken mir die janusköpfige Welt

KAIN
sagt ein Gesicht

das andre sagt
ABEL

Ganz auf dieser Linie denkt die Schweizer Schriftstellerin und Psychotherapeutin Magdalena Rüetschi (geb. 1923) der in „Kain, Abel" verdichteten Grundpolarität menschlicher Existenz nach21. Ihre suchend-meditative Lyrik zeigt, wie Literatur mittels eines nicht-diskursiven Symbolmodus' grundmenschliche Erfahrungen zur Sprache bringt, die logisch-diskursiv nur unzulänglich eingeholt werden können:

Jede Sekunde
die Geburt
eines kleinen Kain

jede Sekunde
die Geburt
eines kleinen Abel

die Spannung
zwischen
todbös und todgut
nimmt zu

unter Blitzgefahr
die Namenänderung die Lebenänderung
vom wachen Leben Mensch

nein ja.

Während Jörg Steiners (geb. 1930) Roman „Wer tanzt schon zu Musik von Schostakowitsch" (2000), in dessen Zentrum zwei von früher Kindheit an ineinander verkrallte ungleiche Brüder stehen, eine lakonisch-irrlichternde Kain-und-Abel-Geschichte erzählt, die das biblische Muster unauffällig umspielt[22], spinnt es Susanne Riedel (geb. 1959) in ihrem kontrovers diskutierten Romanerstling „Kains Töchter" (2001) zu einer beklemmenden Familientragödie fort. Erzählt wird darin die archaisch anmutende Geschichte der Schwestern Joa und Timpie Leghorn, die einer „verdammten Unglückssippe"[23] angehören, der „die Schuld aus allen Poren"[24] quillt. Werden in ihr doch über drei Generationen die entsetzlichen Folgen von Liebesentzug, (Selbst-)Mord und Inzest, Mißhandlung, Mißbrauch und Verschweigen weitergereicht. Mit außergewöhnlicher Intensität lotet Riedel das unheimliche Ineinander von Liebe, Bosheit und Verletztheit, von Neid, Vergeltungs-

sucht und Haß aus, das sich, gespeist aus wunschlosem Unglück, unzureichender Zuwendung, hilfloser Ohnmacht und Gewalt, wie ein grausamer, endloser Film reproduziert. Ob Mutter, Onkel, Vater, Großmutter, Timpie, Joa oder ihr Psychiatergatte: Alle stecken Tiefschläge ein und geben sie einander weiter. Trauma, Verdrängung, Wiederholungszwang – auch wenn der Roman souverän mit den Deutungsmustern psychoanalytischer Aufarbeitung spielt, besteht er doch zugleich darauf, daß der Irritation des Bösen damit nicht beizukommen ist. Nicht von ungefähr verweist die zwölfjährige Timpie in einem erregenden Dialog mit dem Otschtaler Pfarrer auf das zum Himmel schreiende Unrecht der Kain-und-Abel-Geschichte. Ist für sie doch Gottes Präferenz für Abels Opfer mit seiner „grenzenlosen Güte" unvereinbar:

„Falls Gott weiß, daß Kain seinen Bruder tötet, wenn man ihn enttäuscht, warum enttäuscht er ihn dann überhaupt? ... Und wenn er es nicht weiß, warum ist er Gott? ... Warum also ... schafft Gott einen Menschen, der schlecht ist? Und warum bestraft er ihn, obwohl er ihn doch selbst erschaffen hat?" [25]

Abgrund Gott

Kein Wunder, daß Gen 4 mit der Doppelgesichtigkeit menschlicher Existenz „jenseits von Eden" zugleich bohrende, ja, anklagende Rückfragen nach Gott provozierte, den diese enigmatische Erzählung anstößig ins Zwielicht rückt. Warum er Abels Schafe den Feldfrüchten des Kain vorzieht, bleibt in der Hebräischen Bibel undurchschaubar im Dunkel. Eine willkürliche Begünstigung des einen, eine ungerechte Zurückweisung des anderen: Die stoßende Differenz zwischen den beiden Brüdern bricht ganz von Gott her auf, nirgendwo wird eine Antwort darauf gegeben, warum. Hier setzt Erich Fried (1921–1988) mit seinem unter dem unmittelbaren Eindruck des nationalsozialistischen Judenmords entstandenen Gottesgedicht „Eli" an[26]. Kunstvoll verbindet es die in der Erzählung von Kain und Abel verdichtete Frage nach dem Bösen mit dem verzweifelten Gebetsschrei des Gekreuzigten (Mk 15, 34; Ps 22, 1) und blendet das Grauen der Shoah, dem sich Fried nur durch die Flucht nach England entziehen konnte, mit Hilfe eines alten jiddischen Volksliedes ein:

Eli!
Mein Gott?
Sein Gott?
Wessen Gott?
Kein Gott?

Der du Eva und Adam
belogen hast ...

und sie vertrieben hast
und dann den Kain
aufgebracht hast gegen Abel
indem du *sein* Opfer
wegwarfst und Abel erhobst
...
Wurdest du immer mehr Kain
mit jedem neuen
von dir geschaffenen
oder geduldeten Mord?

Bist du unstet
und flüchtig geworden?
Bist du gegangen
oder vergangen?
Bist du wirklich gestorben?

Eli! Eli?
„In feiernde Flammen
hoben sie mich gebrennt!
Eli, Eli!
lamah safthani?!"

Bist du wirklich
ein Niemand geworden?
Bist du Niemand?
Oder ist das nur deine List
Niemand zu scheinen
im Bereich
der Ungeheuer von heute
(deiner Geschöpfe!)
vielleicht um dich so zu retten
vor deiner eigenen Schöpfung
so wie Odysseus
der sagte
sein Name sei Niemand
um sich zu retten
aus der Gewalt
des Polyphem?

Weil für Fried angesichts des katastrophenträchtigen 20. Jahrhunderts die Existenz eines gütigen Schöpfergottes nicht länger einholbar ist[27], setzt er mit Hilfe von Gen 4 zu einer abgründigen Radikalisierung der Gottes- und Theodizeeproblematik an. Bezichtigt er Gott doch als Urheber allen Übels und alles Bösen. Er selbst habe Adam und Eva „belogen", sie durch das Gebot „verführt", Kain gegen Abel

„aufgebracht". Gott ist schuld, ja, mehr noch, Gott wird zu Kain: Verschmilzt doch – angedeutet im Sprachspiel „Kein Gott?" – „Kains Gott/oder keiner" – das Bild Gottes mit dem Kains, dem sich Verflüchtigenden, so daß Gott mit jedem neuen, von ihm „geschaffenen oder geduldeten" Mord immer mehr zum Niemand wird[28]. Der Schlußteil überblendet die biblische Urgeschichte mit der griechischen Heldensage des listenreichen Odysseus, der dem Menschenfresser Polyphem vorsorglich seinen Namen mit „Niemand" angab, ehe er ihn betrunken machte und mit einem zugespitzten Baumstamm blendete, nachdem der Riese sechs seiner Gefährten verzehrt hatte. Als ihm auf sein Gebrüll die anderen Kyklopen zu Hilfe eilen, gibt Polyphem ihnen auf ihre Fragen zur Antwort: „Niemand hat mich geblendet", worauf die Nachbarn abziehen. Wie der Brudermörder Kain und der listenreiche Odysseus scheint auch Gott flüchtig zu sein: Hat er sich womöglich vor seinen „ungeheuren" Geschöpfen in Sicherheit gebracht, um nicht zur Verantwortung gezogen zu werden?

Von der Schuld Gottes ist auch bei Wolfgang Hildesheimer (1916–1991) die Rede in dem Roman „Tynset" (1965), der ganz von dem Bemühen lebt, nach Auschwitz das Schweigen auf die Frage nach dem Sinn der Schöpfung hörbar zu machen. Im Zentrum steht ein schlafloser Ich-Erzähler, der unschwer als deutsch-jüdischer Überlebender der NS-Massenvernichtung zu erkennen ist[29]. Kaum zufällig stößt er in einer seiner nächtlichen Gedankenexkursionen auf die biblische Geschichte des von Gott verworfenen Kain, die wie keine andere das unerklärbare Rätsel des Bösen im Nachraum der Shoah versinnbildlicht. Daß Gott Kains Gebet nicht erhört – „das wirft kein schlechtes Licht auf Kain, sondern vielmehr auf seinen Gott"[30]. In der Tat: Warum wird ihm, ohne ersichtlichen Grund, Gottes Segen vorenthalten, ja, verweigert? „Dieses Rätsel ließ mich lange nicht ruhen", bekennt Hildesheimers Nachtgestalt:

> „Es war das erste, der Anfang aller Rätsel. Es ist aber auch der Anfang allen Unrechts, Anfang der Schuld Gottes, der aus keinem Grund Kain nicht gnädig ansah und sein Opfer aus Früchten des Feldes verschmähte … während Er Abels Opfer, dampfendes Fleisch und Blut von ihm selbst zum Ruhme seines Gottes geschlachteter Tiere … zu sich aufsteigen ließ, genüßlich und in wohlgefälliger Betrachtung des Opfernden, der seinen Gott erkannt hatte und ihm die Wünsche vom Gesicht ablas, Gott wollte Fleisch. So war es, nicht anders."[31]

Mit den überkommenen fromm-moralisierenden Rechtfertigungen für die Verdammung Kains gibt sich dieser Bibelleser nicht zufrieden, sucht ihn stattdessen ins Recht zu setzen. Erscheint ihm Gott doch als ein launischer Willkürgott, der durch seine Bevorzugung Abels Kain allererst den Grund dafür lieferte, den eigenen Bruder zu erschlagen: „Diese Willkür, diese verletzende Laune Gottes glaubte Kain nicht ertragen zu können, er hatte seinen Schöpfer ernst genommen, hatte Ihn geliebt, vergöttert und in furchtbarer Enttäuschung erschlug er dessen Günstling, den eigenen Bruder, ja, so war es."[32] Seine verstörend gottkritische Bibelexegese gipfelt

denn in einer pointierten Umkehrung der klassischen Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels und des Bösen, die Gott stets von der Verantwortung für das Übel entlastete und auf den Menschen projizierte, das Theodizeeproblem damit beruhigte:

„Diese Ordnung nehme ich dem Schöpfer der beiden nicht ab ... Die Erde soeben erschaffen, bevölkert von nicht mehr als vier Menschen ... was gab es da an Dingen und Gedanken, an denen das Böse sich hätte bilden können ... Wo war der Ansatz, an dem es sich eingefressen, sich ausgebreitet und weitergefressen hätte? Nirgends. Nichts da als ein trügerisches Paradies und Wüste und das schreiende Unrecht Gottes, dem es behagte, Kain zu verderben. Eine schwere Belastung, ein Makel, ein Zeichen an der Stirn, das haftet, nicht an Kain, sondern an seinem Schöpfer." [33]

Das Fazit? Von Anfang an entdecken Menschen in sich einen monströsen Abgrund des Bösen: Haß, Grausamkeit und Mordlust, die diese Erde zu einem Schauplatz des Brudermords machen. Daß aber diese Welt, Gottes Schöpfung, so ist, wie sie ist, verweist auf eine durch menschliche Schuld allein nicht erklärbare, rätselhaft-dunkle Seite Gottes, wie sie durchwegs die Ambivalenz alttestamentlicher Gotteswahrnehmung bestimmt. Verweist auf einen Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes und der Schöpfung, der weder als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit noch als Preis der Liebe verrechnet und verharmlost werden kann. So sehr der Mensch in die Verantwortung für das von ihm verursachte Böse zu nehmen ist, so wenig ist dadurch schon Gott als Schöpfer alles Geschaffenen entlastet. Auf die schmerzlich beunruhigende Frage: „Warum das Böse in Gottes guter Schöpfung?" läßt sich denkerisch keine Antwort, keine Versöhnung finden. Das Böse läßt sich letztlich nicht lehrhaft-theoretisch verstehen, sondern allenfalls lebens-, glaubenspraktisch bestehen. Glaube an Gott ist folglich kein Stillstellen, vielmehr ein Verschärfen der Fragen. Gerade wer an Gott glaubt, muß ja die Widersprüche, Risse und Brüche in seiner Schöpfung umso schmerzlicher wahrnehmen[34]. Literarische und religiöse Existenzdeutung setzt denn auch da an, wo angesichts der unauflösbaren Grundambivalenz der Wirklichkeit, zumal des Menschen mit all seinen Obsessionen und Abgründen buchstäblich alle Erklärungen versagen: „Alle Dinge, die über uns sind, bedürfen einer Geschichte", brachte Adolf Muschg (geb. 1934) jüngst diese Nähe von Poesie und Religion auf den Punkt. „Wir brauchen sie offensichtlich, und sie müssen etwas von uns ausdrücken, wir fühlen uns freier, wenn es ausgedrückt ist, als wenn es stumm bleibt." [35]

Wo alle Erklärung versagt

Wie die Geschichten und Figuren der Bibel gegen alle Abnutzung, Verharmlosung und Entschärfung zeitgenössisch aufstörende Brisanz erlangen als entbanalisierendes Reflexionsmedium schärfstmöglicher Selbstaufklärung, zeigt nicht zuletzt

Christa Wolf (geb. 1929) – DDR-Autorin mit Weltruf. In ihrem Tschernobyl-Brieftagebuch „Störfall" (1987) macht sie sich anhand der biblischen Kainsgestalt das fatale Doppelgesicht technisch-wissenschaftlichen Fortschritts, ja, die unabweisbare Ambivalenz der Menschheitsentwicklung klar. Im Zentrum dieser Notate über die schockhafte Wirkung des Reaktorunfalls in Tschernobyl am 26. April 1986 sowie der gleichzeitigen Tumoroperation ihres Bruders, eines Physikers, steht die Frage, „wo die Evolution, wo die Menschwerdung des Menschen in der Weise mißriet, daß Lust und Zerstörung aneinander geknüpft wurden, so daß Entwicklung, Technik, Naturbeherrschung unauflösbar verschmolzen mit der Lust am Töten"[36]. Kain verkörpert gewissermaßen urbildlich die paradoxe „Verbindung zwischen Töten und Erfinden", die „uns seit den Zeiten des Ackerbaus nie verlassen" habe, zitiert Christa Wolf den US-amerikanischen Astrophysiker und Atomwaffengegner Carl Sagan (The Dragons of Eden, New York 1977, dt. Die Drachen von Eden, 1978):

„Kain, der Ackerbauer und Erfinder? Der Gründer der Zivilisation? Es sei schwer, die Hypothese zu widerlegen, daß der Mensch selbst, durch Kampf gegen seinesgleichen, durch Ausrottung unterlegener Gruppen, das wichtigste Werkzeug der Selektion war, die eine rasche Weiterentwicklung der Gehirne bewirkte? Jene Mutanten, deren Aggressionen sich ungehemmt gegen Artgenossen richteten (bei den meisten Tierarten als ungünstig selektiert), führen beim ‚König der Tiere' – durch seine Intelligenz anderen Feinden relativ überlegen – zur weiteren Evolution? Tötung innerhalb der eigenen Art zur Vermeidung von Überpopulation? Begrenzte Tötung biologisch tragbar? So wurde der Mensch sich selbst zum Feind?"[37]

Das aber hieße: Zivilisationsfortschritte wurden immer auf dem Rücken Schwächerer ausgetragen, der aggressive Charakter unserer Zivilisation durch die Kultur nicht etwa gemildert, sondern jeweils nur auf eine neue Stufe der Organisation gestellt! Von der Intelligenz als dem „entscheidenden Evolutionsfaktor", mit dem sich der Mensch „die Mittel zur Unterwerfung der Natur und seiner Artgenossen" schuf[38], stößt die Ich-Erzählerin bei der befreundeten jüdischen Ärztin und Emigrantin Charlotte Wolff (1897–1986, The Human Hand, 1942) auf das „Doppelgesicht der Sprache", das sie auch in der biblischen Erzählung vom Turmbau von Babel (Gen 11) illustriert findet:

Die Sprache hat „uns aus der Instinktgebundenheit" befreit, „uns endgültig die Überlegenheit gegenüber den Tieren" verschafft, doch „ausgerechnet mit Hilfe der Sprache scheinen sich dann die Menschen der einen Horde von denen der anderen Horde abgegrenzt zu haben: Der Anderssprechende war der Fremde, war kein Mensch, unterlag nicht dem Tötungstabu ... Die gleiche Sprache, die den Sprung in den ‚vollmenschlichen' Zustand markiert ... die Identität schafft, zugleich aber entscheidend dazu beiträgt, die Tötungshemmung gegen den anderssprechenden Artgenossen abzubauen."[39]

„An irgendeiner Stelle", fährt Christa Wolf in ihren Notaten fort, „haben wir jene Wildheit, Unvernunft, Tierischkeit in die Kultur hineinnehmen müssen, die doch gerade geschaffen wurde, das Ungezähmte zu bändigen. Die Echse in uns schlägt mit dem Schwanz. Das

wilde Tier in uns brüllt. Verzerrten Gesichts stürzen wir uns auf den Bruder und bringen ihn um. Dann möchten wir uns das Gehirn aus dem Kopf reißen und den wilden Punkt suchen, um ihn auszubrennen. Amok laufen, weil unser Gehirn durchbrennt."[40]

Auf die aufdeckend-konfrontierende Enthüllungskapazität der Bibel setzt schließlich auch Hans Christoph Buch (geb. 1944), der in seinem Roman „Kain und Abel in Afrika" (2001) sowohl im Titel als auch im Motto die biblische Urgeschichte zitiert, um den jede Vorstellungskraft übersteigenden millionenfachen Brudermord zwischen Tutsi-Nomaden und Hutu-Bauern zumindest chiffrenhaft benennen zu können:

„Der Eingang zur Unterwelt befindet sich nicht am Krater des Ätna oder Vesuv, wie notorisch falsch informierte Altertumswissenschaftler behaupten, sondern am Rand des ostafrikanischen Grabenbruchs, in der Halle des Hotels Mille Collines in Kigali, der Hauptstadt Ruandas, und wird von einem hinkenden Boten bewacht ... Raphael Nzeyimana ist Anfang dreißig ... Sein Vater war Hutu und die Mutter Tutsi ... Deine Frage, ob er für dich arbeiten möchte ... beantwortet er mit einer Gegenfrage: ‚Woher wissen Sie, daß ich morgen noch am Leben bin?' ... Du willst wissen, warum er beim Gehen das linke Bein nachzieht ... ‚ich habe meine Schwester vergewaltigt ... Sie haben mich gezwungen, es zu tun ... Interahamwe, die Hutu-Milz. Wer sonst.' ... Sie töteten seine ältere Schwester, nachdem sie Raphael gezwungen hatten, sie vor den Augen der Eltern zu vergewaltigen, und löschten anschließend die ganze Familie aus; sein jüngster Bruder wurde mit der Machete gevierteilt ... Raphael ist der einzige Überlebende der Familie, aber sein Lebenswille ist zerstört."[41]

Im Auftrag einer deutschen Wochenzeitung wurde Buch zwischen 1995 und 1997 auf mehreren Reisen nach Ruanda, Zaire und Tansania Zeuge der fortgesetzten Greuel des afrikanischen Völkermords. Nachdem 1994 etwa eine Million Tutsi von Hutus regelrecht abgeschlachtet wurden, geriet er im Jahr darauf in die Vergeltungsaktionen der Tutsi und erlebte 1996 die Massenflucht von Millionen Hutu-Vertriebenen, bei der es zu Massakern in Flüchtlingslagern kam. Wie der von Buch beobachtete „sambische Blauhelmsoldat, der nichts zur Rettung seines afrikanischen Bruders unternommen hat"[42], zogen die UN-Schutztruppen, die den Genozid hätten verhindern können, unverrichteteter Dinge ab – traumatische Erlebnisse, die den Autor bis in seine Tag- und Albträume verfolgen: Kain erschlägt Abel und in der nächsten Runde Abel den Kain, wer heute Kain ist, kann morgen schon Abel sein – ein mit den ständig wechselnden politischen Verhältnissen immer wieder neu aufflackernder Mord und Totschlag, dessen Ursache die wirtschaftlichen Interessen der heutigen Machthaber wie der einstigen europäischen Kolonialmächte sind.

Buch spiegelt daher seine Gegenwartsreportage durch die romanhafte Autobiographie des deutschen Afrika-Forschers Richard Kandt (1867–1918), der 1897/98 dieselbe Region bereiste, in der 100 Jahre nach ihm der deutsche Schriftsteller unterwegs ist. 1905 wurde Kandt zum ersten Kolonialverwalter des Landes ernannt, das damals zu Deutsch-Ostafrika gehörte. Wo Kandt im Sommer 1898 den Oberlauf des Nils kartographierte, trieben im April 1994 Tausende Tote die Wasserfälle

hinab, zwölf Monate nach dem Völkermord verheddern sich noch immer Leichen in dem von Grenzsoldaten über den Fluß gespannten Netz: „Ein Gewirr aus Armen, Beinen und aufgetriebenen Bäuchen, Felstrümmern und abgerissenen Ästen, ein Blick in Dantes Inferno, der, damals wie heute, das Fassungsvermögen des Fernsehens sprengt."[43] Als ein der „condition humaine" nach dem Ende des Kalten Krieges nachspürender Kriegsreporter reflektiert Buch sowohl seine herausgehobene Stellung als deutscher Journalist – „Ungleichbehandlung auch hier – selbst in der Hölle bist du als Weißer privilegiert"[44] – als auch die jahrhundertealte Feindschaft zwischen unterdrückter Hutu-Mehrheit und herrschender Tutsi-Minderheit:

> Schon Richard Kandt warnte „vor dem Ausbruch eines gewalttätigen Konflikts: Wegen ihrer gedrückten Lage waren bei den Hutus Sklavencharaktere entstanden, und es war den Tutsi-Herren nicht begreiflich zu machen, warum die Kolonialverwaltung auf seiten der benachteiligten Hutus stand. Die Tutsis glaubten, Gott habe alle Rinder auf der Welt für sie erschaffen, und was ihnen nicht gehörte, nahmen sie mit Gewalt. Wie heißt es doch so schön in der Bibel: Gottes Auge macht das Vieh fett."[45]

Heute seien Ruanda und Burundi „hoffnungslos überbevölkert und verfügen nicht über nennenswerte Bodenschätze. Insofern ist der Genozid in Ruanda ein Menetekel für eine andere Art von Apokalypse, die unserem von Raubbau und Umweltzerstörung verwüsteten Planeten droht"[46], kommentiert er im Nachwort seines Romans. „Wörter wie Opfer und Täter, Genozid oder Massaker sagen kaum noch etwas aus, ihr Informationsgehalt geht gegen Null, und sie versperren den Blick auf die Realität, die zu beschreiben sie vorgeben."[47] Das verstörende Fazit, das das Buch angesichts der Verbrechen und Morde an den von ihm bereisten Schreckensorten der jüngsten Geschichte (Algerien, Osttimor, Kambodscha, Tschetschenien, Kosovo, Bosnien und Ruanda) zieht, besteht denn auch darin, „daß das sogenannte Böse keine Erfindung fragwürdiger Moralapostel ist, sondern daß es wirklich existiert – nicht nur in entferntesten Weltgegenden, sondern auch in uns selbst"[48].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. M. Motté, Brudermord als abendländische Tradition, in: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. H. Schmidinger (Mainz 1999) Bd. 2, 64–79; P. K. Kurz, Wer ist Kain?, in dieser Zs. 215 (1997) 104–116; M. Braun, Kain u. Abel in der Literatur, in: Katholische Bildung 99 (1998) 263–275.

[2] J. Steinbeck, Jenseits von Eden (Zürich 1984) 308.

[3] Ebd. 465.

[4] Ebd. 346.

[5] W. H. Fritz, Gesammelte Gedichte (Frankfurt 1981) 133; zum Hintergrund: Ch. Gellner, Poesie als Suche nach unserem Leben. Hommage auf den Lyriker Walter Helmut Fritz, in: Orien 63 (1999) 174ff.

[6] H. Domin, Gesammelte Gedichte (Frankfurt [5]1995) 364f.; vgl. B. Lermen u. M. Braun, Hilde Domin: „Hand in Hand mit der Sprache" (Bonn 1997) 147–156.
[7] Ch. Gellner, Weisheit, Kunst u. Lebenskunst. Fernöstliche Religion u. Philosophie bei Hermann Hesse u. Bertolt Brecht (Mainz 1997) 214ff.
[8] K.-J. Kuschel, Die Bibel in der Literatur des 20. Jahrhunderts, in: Die Bibel – verstaubtes Buch oder heißes Eisen?, hg. v. M. Huber u. a. (Passau 1994) 169–200, 186.
[9] N. Sachs, KAIN! Um dich wälzen wir uns im Marterbett, in: Fahrt ins Staublose. Gedichte (Frankfurt 1961) 178f.
[10] D. Pagis, An beiden Ufern der Zeit. Ausgewählte Gedichte u. Prosa (Straelen 2003) 9; vgl. G. Oberhänsli-Widmer, Das Böse an Kains Tür. Die Erzählung von Kain u. Abel in der jüdischen Literatur, in: Kirche u. Israel 19 (2004) 164–179; zum Hintergrund: K. Lorenz-Lindemann, An beiden Ufern der Zeit. Leben u. Werk des hebräischen Dichters Dan Pagis, in: Orien 68 (2004) 50–53.
[11] G. Kunert, Kain u. Abels Brüderlichkeit, in: ders., Der letzte Indianer Europas. Kommentare zum Traum, der Leben heißt (München 1991) 202–221, 219.
[12] Pagis (A. 10) 39; vgl. A. Bodenheimer, Kein Midrasch nach Auschwitz. Zu Dan Pagis' Gedicht „Mit Bleistift in versiegeltem Waggon geschrieben", in: EinBruch der Wirklichkeit. Die Realität der Moderne zwischen Säkularisierung u. Entsäkularisierung, hg. v. J. Mattern (Berlin 2002) 210–219. Darüber hinaus hebt Bodenheimer auf die Bibelassoziation der hebräischen Überschrift mit Jes 29, 11 ab, wie sie die Übersetzung des israelischen Dichters Tuvia Rübner kenntlich macht; vgl. D. Pagis, Erdichteter Mensch. Gedichte Hebräisch/Deutsch (Frankfurt 1993) 6f., 139.
[13] L. Szondi, Kain. Gestalten des Bösen (Bern 1969) 62.
[14] G. Kunert, Im weiteren Fortgang. Gedichte (München 1974) 21.
[15] W. Braungart, Literaturwissenschaft u. Theologie. Versuch zu einem schwierigen Verhältnis, in: Schreiben ist Totenerweckung. Theologie u. Literatur, hg. v. E. Garhammer u. G. Langenhorst (Würzburg 2005) 43–69, 54.
[16] A. Schöne, Können wir noch lesen?, in: Die Zeit, 18.8.1995.
[17] Eingehend Ch. Gellner, Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Darmstadt 2004).
[18] W. Braungart, Vom Sinn der Literatur u. ihrer Wissenschaft, in: Allgemeine Literaturwissenschaft – Grundfragen einer besonderen Disziplin, hg. v. R. Zymner (Berlin 1999) 93–105.
[19] M. L. Kaschnitz, Gesammelte Werke, Bd. 5: Die Gedichte (Frankfurt 1985) 479f.
[20] R. Ausländer, Treffpunkt der Winde. Gedichte (Frankfurt 1991) 135.
[21] M. Rüetschi, Wer aber weiterzieht. Gedichte (Frauenfeld 1998) 27.
[22] J. Steiner, Wer tanzt schon zu Musik von Schostakowitsch (Frankfurt 2000); vgl. B. von Matt, Die ungleichen Brüder. Jörg Steiner erzählt eine Kain-und-Abel-Geschichte, in: NZZ, 24.8.2000; P. Reinacher, Je Suisse. Zur aktuellen Lage der Schweizer Literatur (München 2003) 103–106.
[23] S. Riedel, Kains Töchter (Berlin 2000) 265; vgl. A. Köhler, Die Krankheit Familie. Zwei deutsche Debuts, in: NZZ, 19./20.8.2000.
[24] Ebd. 329f.
[25] Ebd. 192.
[26] E. Fried, Gesammelte Werke. Gedichte 1 (Berlin 1993) 109f.
[27] So V. Kaukoreit, Vom Exil zum Protest gegen den Krieg in Vietnam. Frühe Stationen des Lyrikers Erich Fried (Darmstadt 1991) 289.
[28] Motté (A. 1) 74.
[29] Vgl. St. Braese, Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur (Berlin 2001) 287–299. Zur theologischen Herausforderung: W. Gross u. K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis u. Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel? (Mainz 1992) 121–135.
[30] W. Hildesheimer, Tynset (Frankfurt 1992) 108.

[31] Ebd. 108f.
[32] Ebd. 109.
[33] Ebd. 109f.
[34] Vgl. Ch. Gellner, „SEINE Berührung – ein Schnitt aus Licht". Richard Exners lyrische Meditationen über Gottesrätsel u. Schöpfungsriß, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 48 (2005) 356–363.
[35] Zit. n. Ch. Gellner, „...um das Gewicht des Lebens zu tragen". Zum 70. Geburtstag von Adolf Muschg, in: Orien 68 (2004) 87–91, 87.
[36] K.-H. Götze, Die friedliche Nutzung eines Störfalls. Christa Wolfs Bericht über ihren Tschernobyl-Tag, in: FR, 16.5.1987; vgl. U. Ziller, Christa Wolf: Störfall. Nachrichten eines Tages, in: Erzählen, Erinnern: deutsche Prosa der Gegenwart. Interpretationen, hg. v. H. Kaiser u. G. Köpf (Frankfurt 1992) 354–371.
[37] Ch. Wolf, Störfall. Nachrichten eines Tages, Werke Bd. 9, hg. v. S. Hilzinger (München 2001) 67; vgl. G. Hansen, Christliches Erbe in der DDR-Literatur. Bibelrezeption u. Verwendung religiöser Sprache im Werk Erwin Strittmatters und in ausgewählten Texten Christa Wolfs (Frankfurt 1995) 220–239; R. Schmidt, Religiöse Metaphorik im Werk Christa Wolfs, in: Christa Wolf in Perspective, hg. v. I. Wallace (Amsterdam 1994) 73–106.
[38] Ebd. 52.
[39] Ebd. 86f.
[40] Ebd. 95.
[41] H. Ch. Buch, Kain u. Abel in Afrika (Berlin 2001) 12–14; vgl. F. R. Fries, Am Eingang in die Unterwelt. Traum u. Trauma: Hans Christoph Buchs Roman „Kain u. Abel in Afrika", in: FR, 26.5.2001. Zur Einordnung: D. Göttsche, Zwischen Exotismus u. Postkolonialismus. Der Afrika-Diskurs in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: Interkulturelle Texturen. Afrika u. Deutschland im Reflexionsmedium der Literatur, hg. v. M. M. Diallo u. D. Göttsche (Bielefeld 2003) 161–244.
[42] Ebd. 40.
[43] Ebd. 27.
[44] Ebd. 47.
[45] Ebd. 31.
[46] Ebd. 221f.
[47] Ebd. 52.
[48] H. Ch. Buch, Blut im Schuh. Schlächter u.Voyeure an den Fronten des Weltbürgerkriegs (Frankfurt 2001), zit. n. M. Töteberg, Art. „Hans Christoph Buch", in: Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (München 2005) 12.

UMSCHAU

Solwodi – Solidarität mit Frauen in Not

Lea Ackermanns Kampf gegen Frauenhandel

„Um Gottes willen, schreib doch mal was Positives!" Nicht über die verängstigte geschlagene Frau aus Kenia, die ihr deutscher Ehemann als sein Eigentum betrachtet und nicht allein aus dem Haus läßt; nicht über das Mädchen aus der Ukraine, das jeden Tag ohne Unterbrechung Männern zur Verfügung stehen muß, dabei jeden sexuellen Wunsch der „Kunden" zu erfüllen hat und bei Widerstand von den Zuhältern bis zur Bewußtlosigkeit gedemütigt, vergewaltigt und ausgehungert wird; nicht über die junge Türkin, die gegen ihren Willen zur Heirat gezwungen wird, sich dem Diktat eines patriarchalen Ehrbegriffs unterwerfen muß und bei Protest in Lebensgefahr gerät. All die unschönen Details solcher Biographien berichten von den Schattenseiten und Abgründen menschlicher Existenz – und das in geschlechtsspezifischer Weise. Es geht um Frauen, die von Männern benutzt werden. Kein Wunder, daß eine Frau, die sich seit vielen Jahren damit auseinandersetzt, dazu aufgefordert wird, angesichts all dieser niederdrückenden Erfahrungen doch „mal was Positives" zu schreiben. Gemeint ist die Ordensfrau Lea Ackermann. Im Jahr 2005 feierte die von ihr gegründete Hilfsorganisation „Solwodi" ihr 20jähriges Bestehen. Mehrere Veröffentlichungen des vergangenen Jahres[1] berichten von ihrer Arbeit und deren Hintergründen.

Die „größte Beratungsstelle gegen Menschenhandel" nennt die Süddeutsche Zeitung Solwodi – ein Wort, das aus der Abkürzung von „*sol*idarity with *wo*men in *di*stress" (Solidarität mit Frauen in Not) zusammengesetzt ist. *Menschen*handel bedeutet im Zusammenhang der Solwodi-Arbeit vor allem *Frauen*handel. Frauen aus wirtschaftlich schwachen Ländern werden in reiche westliche Staaten gebracht, um dort in Bordellen und arrangierten Ehen sexuell ausgebeutet zu werden. Das geschieht häufig unter Vorspiegelung falscher Versprechungen, etwa eines gesicherten Arbeitsplatzes in einer Fabrik oder in der Gastronomie. Wenn die Frauen im Bestimmungsland erst in die Hand des „Eigentümers" gelangt sind, werden ihnen dort die Papiere genommen und sie durch Anwendung von Gewalt gefügig gemacht. Erschwerend hinzu kommt die typische Opfer-Täter-Umkehrung: Die Frauen selbst haben das Gefühl, etwas Illegales zu tun (was ihnen die Zuhälter einbläuen) und leben in großer Angst vor polizeilicher Entdeckung.

Schätzungen zum Ausmaß dieser organisierten Kriminalität gehen davon aus, daß jährlich etwa 500000 Frauen und Kinder aus Mittel- und Osteuropa, aus Afrika, Asien und Lateinamerika von Schlepperorganisationen nach Westeuropa gebracht und dort zur Prostitution gezwungen werden. Die Profiteure erzielen damit einen Gewinn zwischen sieben und dreizehn Milliarden Dollar. Was leichthin und euphemistisch als „ältestes Gewerbe der Welt" bezeichnet wird, hat für die dazu genötigten Mädchen und Frauen Folgen, die sie lebenslang belasten und stigmatisieren können. Rupert Neudeck spricht von „moderner Sklaverei", womit zum Ausdruck gebracht wird, daß es sich bei Zwangsprostitution nicht um bedauerliche Einzelfälle handelt, sondern um

ein gut organisiertes und breitflächiges Verbrechen. Frauenhandel lebt von den Bedingungen, die eine globalisierte Welt zur Verfügung stellt. Sexuelle Dienstleistungen werden marktförmig angeboten, möglichst billig, kundenorientiert und selbstverständlich wertneutral. Erlaubt ist, wonach gefragt wird. Daß dabei keine Rolle mehr spielt, ob diese „Dienste" mit der unantastbaren Würde der „Leistungserbringerinnen" vereinbar sind, versteht sich von selbst.

Lea Ackermann erinnert seit mehreren Jahrzehnten mit klarem Blick und deutlicher Sprache an die Verantwortung, der sich Gesellschaft und Kirche nicht entziehen dürfen. Im Jahr 2005 gehörte sie zu den 1000 für den Friedensnobelpreis nominierten Frauen. Bereits 1998 wurde sie als „Frau Europas" geehrt. Die Lektüre der jüngsten Veröffentlichungen erweist sie tatsächlich als solche. Ihre Arbeit spiegelt in zweifacher Hinsicht Entwicklungen, die Europa in den letzten Jahrzehnten nachhaltig verändert haben: die Frauenbewegung und der Prozeß der Globalisierung.

In ihrer Autobiographie[2] gewährt die Ordensfrau Einblick in ihren Weg: Geboren 1937 erlebte sie in den darauffolgenden Jahrzehnten epochale Veränderungen im Frauenbild. Sie erinnert sich: „Was für eine Wahl hatte ein Mädchen in den 50er Jahren? Eine brave Ehefrau oder alte Jungfer werden! Träumte eine von Studieren, hieß es: Ach, das lohnt sich doch nicht! Du heiratest ja sowieso." Heiraten wollte sie nicht. Stattdessen träumte sie davon, Lehrerin zu werden, die Welt kennenzulernen, als Christin Sozialarbeit zu leisten – ihre Entscheidung für einen Missionsorden stand bald fest. 1980 war sie mit Ordensfrauen, die sich für Prostituierte einsetzten, in Manila unterwegs und hatte dort ein Schlüsselerlebnis: Ihr wurde am Engagement der Schwestern bewußt, daß weibliche Menschen noch ärmer waren als männliche. Deshalb formulierte sie die zentrale These des philippinischen Bischofs Julio Labayen von der Parteilichkeit für die Armen in ihrem Herzen um: „Auf der Seite von Frauen stehen, heißt, die Realität vom Standpunkt der Frauen aus zu sehen." Alle weitere Arbeit von Lea Ackermann kann als Konsequenz dieser Grundentscheidung verstanden werden. Wie ein lebendiges Urgestein verkörpert sie Entwicklung und Anliegen der feministischen Bewegung.

Doch nicht nur Frauenthemen bewegen ihre Arbeit – diese wird ebenso von der Dynamik einer globalisierten Welt geprägt. Wenn ein Missionsorden als globale Institution bezeichnet werden darf, so wurde die Ordensfrau bereits mit ihrer Entscheidung für diese Lebensform Teil einer weltumspannenden Einrichtung – sie arbeitete in Ruanda, in Kenia, bereiste asiatische Länder. Mit ihrer Arbeit in Deutschland schärft sie den Blick für den Prozeß der Globalisierung im engeren Sinn: Heiratshandel, Menschenhandel und Zwangsehen sind Phänomene, die im gegenwärtigen Ausmaß erst durch eine zusammenrückende Welt möglich geworden sind. Transnationaler Umschlag und der Wettbewerb um billige Märkte schaffen Schlupflöcher für den Handel mit der „Ware Mensch". Täglich werden in Zeitungsanzeigen und im Internet junge Frauen aus aller Herren Länder offen zum Verkauf angeboten – ein „Verbrechen, das mitten unter uns passiert, direkt vor unseren Augen. Aber kaum jemand nimmt Notiz davon", so Ackermann. So verweist die Arbeit von Solwodi auf die Schattenseiten der Globalisierung, die nicht nur in der Verelendung ganzer Landstriche Afrikas, sondern auch mitten unter uns in Deutschland zu finden sind. Ackermanns Weg illustriert nicht nur anschaulich die Entwicklung und Mechanismen von Frauenhandel in Deutschland und im Ausland, sondern legt ein bewegtes und bewegendes Zeugnis über ihr unerschrocke-

nes und zupackendes Engagement ab, das sich auch weiterhin nicht mit dem Faktischen und vermeintlich Unveränderlichen zufrieden gibt. Der Aufbau ihrer Organisation ist von den unterschiedlichen Herausforderungen gekennzeichnet, denen sie sich in verschiedenen Kontexten stellte.

1985 wurde die promovierte Pädagogin von ihrer Oberin – sie gehört zu den Missionsschwestern unserer lieben Frau von Afrika, bekannt als die Weißen Schwestern – nach Kenia geschickt, um dort in der Lehrerfortbildung zu arbeiten. Vor Ort kam sie bald in Kontakt mit Mädchen und Frauen, die zur Sicherung des unmittelbaren Überlebens zur Prostitution gezwungen sind. Nutznießer dieser prekären Lebenssituation stellen vor allem die Prostitutionstouristen aus aller Herren Länder dar. Die destruktiven Folgen für die physische und psychische Gesundheit der Frauen wirken sich auch für deren Kinder verheerend aus, die meist unbeaufsichtigt und ohne Aussicht auf Schulbildung aufwachsen und so selbst wieder in Gefahr stehen, in die Prostitution gezwungen zu werden. Mit dem Aufbau eines Begegnungszentrums für diese Frauen und mit ihnen in Mombasa wurde Solwodi vor gut 20 Jahren gegründet. In einer Kindertagesstätte erhielten die Kinder Betreuung und Bildung, während ihre Mütter durch Arbeit im Zentrum sich eine kleine, aber zuverlässige und selbstbestimmte finanzielle Lebensgrundlage sichern konnten. Lea Ackermann verstand und versteht ihren Einsatz in Kenia auch als Wiedergutmachung für das, was deutsche Prostitutionstouristen den Mädchen und Frauen durch ihre rücksichtslose Konsummentalität antun.

Wegen des Verdachts, kommunistisches Gedankengut zu verbreiten – der Besitz von Schriften Paolo Freires oder Julio Labayens reichte dafür –, wurde Lea Ackermann von der Geheimpolizei des kenianischen Diktators Daniel arap Moi verfolgt, was sie schließlich zwang, 1987 das Land zu verlassen. Sie kam zurück in ein Deutschland, in dem in den 80er Jahren von Reiseveranstaltern ungeniert mit „Sonne, Sand und Sex" für Reisen in Länder der Dritten Welt geworben wurde. Ob überarbeitete Manager, brave Arbeiter und Ehemänner oder von den emanzipierten deutschen Frauen Frustrierte – sie alle sollten sich von den willigen und attraktiven exotischen Schönheiten verwöhnen lassen und dabei möglichst wenig über deren bittere Lebensbedingungen erfahren. Für Reisemuffel unter der angesprochenen Zielgruppe ist ein weiterer lukrativer Markt entstanden: Per Katalog können Frauen nach Deutschland bestellt und vor Ort auf Eignung für eine Ehe nach Vorstellungen des Mannes „getestet" werden. Mit zahlreichen Vorträgen, Predigten und einer aufsehenerregenden Fernsehdokumentation schärfte Lea Ackermann das öffentliche Bewußtsein für Prostitutionstourismus und Heiratshandel. Ein wachsender Kreis an Ehrenamtlichen – in erster Linie Frauen – unterstützte sie bei dieser Arbeit, so daß 1988 der erste deutsche Solwodi-Verein gegründet werden konnte. Dieser konnte sich in den folgenden Jahren durch finanzielle Unterstützung des Landes Rheinland-Pfalz und verschiedener kirchlicher Stellen strukturell konsolidieren.

Mit dem Ende des Eisernen Vorhangs kam ein neues Problem auf die Arbeit von Solwodi zu: Nun wurden auch junge Frauen und Kinder aus den armen Regionen Osteuropas zunehmend zu Opfern von Menschenhandel. Osteuropäische Prostituierte gelten in einschlägigen Kreisen als besonders warmherzig und unprofessionell. Das Ost-West-Gefälle produziert einen florierenden Handelsplatz für die „Ware Frau".

In den 90er Jahren machte sich Solwodi durch vielfach eingesetzte Prozeßbeobachterinnen einen Namen als Opferschutzorganisation, die mitunter von der Polizei bei

Razzien in Bordellen als Hilfestellung eingeschaltet wird. In verschiedenen Studien, unter anderen einer Expertise im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, beteiligte sich Lea Ackermann an der Entwicklung des Zeugenschutzprogramms für Opferzeuginnen in Menschenhandelsprozessen. In einer anderen Untersuchung konnte nachgewiesen werden, daß der Erfolg der Strafverfolgung von Menschenhandel maßgeblich davon abhängt, ob professionelle Stabilisierung, Betreuung und engagierte Nebenklagevertretung für die Zeugin garantiert sind. Solwodi versteht sich nicht nur als Beratungsstelle für die Opfer, sondern will Lobbyarbeit für Frauen leisten, indem Frauenhandel zum Politikum erklärt wird. Nicht nur individuelle Unterstützung der Opfer, sondern auch strukturelle Auseinandersetzung mit den opfererzeugenden Mechanismen sind nötig, um Frauenhandel einzudämmen.

Die Arbeit gegen Frauenhandel kämpft mit spezifischen Problemen: Zunächst besteht die Herausforderung darin, überhaupt erst an die Opfer heranzukommen. Erfahrungen aus der Praxis zeigen, daß dies seit der Legalisierung der Prostitution (Gesetz zur Verbesserung der Rechtsstellung von Prostituierten, 2001) schwieriger geworden ist. Da die Frauen durch negative Erfahrungen mit korrupter Polizei in ihren Herkunftsländern (was ihre Zuhälter als Drohung zu nutzen wissen) selten sofort aussagebereit sind, werden sie allzuoft bei Razzien aufgegriffen und unmittelbar darauf als Personen mit illegalem Aufenthaltsstatus ohne weitere Anhörung abgeschoben. Erst wenn sie langsam Vertrauen zu einer auf ihrer Seite stehenden Person aufbauen können, sind Betroffene bereit, gegen ihre Täter auszusagen. Hinzu kommen Sprachhürden und psychische Blockaden, die durch die Traumatisierung zu erklären sind. Um all diesen Problemen zu begegnen, braucht es Zeit und Geld. Solwodi stellt Opfern einen Platz in einer Schutzwohnung zur Verfügung und kämpft um finanzielle Mittel für Sprachkurse, psychosoziale, therapeutische und juristische Unterstützung.

Auch aufenthaltsrechtliche Rahmenbedingungen behindern die betroffenen Frauen und ihre Helfer und Helferinnen. Selbst wenn sie als Zeuginnen für die Zeit des Prozesses in Deutschland bleiben, werden sie nach Abschluß des Verfahrens in der Regel abgeschoben. Lea Ackermann setzt sich dafür ein, daß die Frauen bis zum Abschluß einer eventuell in Angriff genommenen Therapie oder Ausbildung in Deutschland bleiben dürfen, da hier der Ort des Verbrechens gewesen und deshalb auch hier Wiedergutmachung zu leisten sei. Mit der Rückkehr der betroffenen Frauen in ihr Heimatland hört die Verantwortung von Solwodi nicht auf: Inzwischen konnte ein spezielles Förderprogramm für Rückkehrerinnen aus Mitteln des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit geschaffen werden, das die finanzielle Eigenständigkeit der Frauen in ihren Familien fördert. Zusätzlich unterstützt Solwodi Kontakte zu Ordensgemeinschaften und Nichtregierungsorganisationen vor Ort, die der Integration im Heimatland dienen sollen.

Letztendlich steht und fällt der Erfolg von Solwodi mit der Kooperationsbereitschaft derer, die bei Polizei, Justiz und den verschiedenen Ämtern mit den Opfern zu tun haben. Die Wirksamkeit der ergriffenen Maßnahmen hängt vor allem davon ob, ob sich Menschen vom Leid der Opfer berühren lassen und sich für sie einsetzen. Der Perspektivenwechsel hin zu den Opfern freilich ist unbequem, zumal es sich bei den Delikten zumeist um sexuelle Gewalt handelt – in diesem Bereich gelten ohnehin eine ganze Reihe von Klischees, die dazu dienen, die Opfer zu diffamieren oder deren Situa-

tion zu verharmlosen („Die will es doch selbst so, es macht ihr Spaß!", „Die will nur mein Geld", „Sie könnte ja nein sagen" usw.). Wer sich auf die Seite der Opfer stellt, gerät in Gefahr, als überreizte und männerkritische Person dazustehen, da grundlegend der Umgang von Männern mit Frauen angefragt wird.

Wo steht Solwodi heute? Seit der Gründung 1985 hat sich der Verein eindrucksvoll entwickelt: In Deutschland verfügt er über zehn Beratungsstellen und unterhält und betreut 41 Schutzwohnungen. In den letzten Jahren erfährt Lea Ackermann zunehmende Bereitschaft zur Zusammenarbeit, die sich etwa im „Arbeitskreis Frauenhandel" konkretisiert, wo auf Initiative der Bundesfrauenministerin Vertreter und Vertreterinnen verschiedener Ministerien, Ämter, Behörden und Nichtregierungsorganisationen gemeinsame Strategien zur konsequenten Täterverfolgung und effektiven Opferhilfe entwerfen. Solwodi ist zu einer Einrichtung geworden, an der nicht mehr vorbeigegangen werden kann. Nach wie vor bestehen außerdem die Beratungsstellen für Prostituierte in Ruanda und Kenia – der Anfang der Solwodi-Geschichte ist nicht vergessen. 2002 konnte in Kenia ein ergänzendes Mädchen-Projekt gegründet werden (Solgidi – solidarity with girls in distress), das Töchter von Prostituierten unterstützt und ihnen eine Schulbildung ermöglicht.

Lea Ackermanns Bücher vermitteln lebendig, worin der Schlüssel ihres Erfolges liegt: Sie läßt sich nicht sprachlos machen: „Gewalt macht betroffen. Betroffenheit läßt manche verstummen. Mich nicht. Mich macht Gewalt wütend. Diese Wut war es, die mich vor 20 Jahren angetrieben hat, Solwodi zu gründen." Diese Wut läßt sie nicht müde werden, immer wieder auf neue Probleme zu reagieren, Netzwerke zu schaffen und das kollektive gesellschaftliche Wegsehenwollen in aller Klarheit zu benennen. Sie spricht unbequeme Themen an, etwa: „Je älter ich werde, desto mehr wird mir bewußt, daß die Freier fast genauso schlimme Täter sind wie die Schleuser, Händler und Zuhälter. Die Freier sind die Nachfrager, die das Angebot erzeugen. Und sie sind die Konsumenten, die es skrupellos nutzen. Als ob Frauen eine Ware wären. Keine Menschen, sondern Konsumartikel, die ‚mann' nach Gebrauch wegwirft. Darum kämpfe ich dafür, Freier, die Zwangsprostituierte ausbeuten, aus dem Dunkel des Rotlichtmilieus, das es ihnen erlaubt, sich alles zu erlauben, ins helle Rampenlicht zu zerren."

Daß dabei an manchen Stellen die Sachlichkeit in den Hintergrund tritt, ist verständlich. Die Bücher wollen sensibilisieren und wachrütteln. Wer eine differenzierte Studie zu Menschenhandel erwartet, muß zu anderer Literatur greifen. Der Blick auf die Entwicklung von Solwodi macht deutlich, wieviel innovative Ideen, Risikofreude und kommunikative Ausdauer nötig sind, um ein Verbrechen mitten unter uns zum öffentlichen Thema zu machen. Derzeit geschieht das mit der Aktion „Zwangsprostitution verhindern". Gewarnt durch Erfahrungen anderer Großveranstaltungen befürchtet Solwodi, daß zur Fußballweltmeisterschaft gezielt Zwangsprostituierte nach Deutschland geholt werden, um die erhöhte „Nachfrage" im Prostitutionsgeschäft zu decken. Zusammen mit anderen kirchlichen Frauenverbänden und dem Informationsbüro der Europäischen Union ruft Solwodi die Bevölkerung zu Aktionen und Spenden für Frauen in Not auf. Durch einen mehrsprachigen Notruf sind Mitarbeiterinnen rund um die Uhr für Frauen erreichbar; insbesondere sind auch die Freier aufgerufen, bei dieser Telefonhotline auf vermutliche Opfer von Menschenhandel aufmerksam zu machen.

„Um Gottes willen, schreib doch mal was Positives!" Eine Menge Positives konnte über die Entwicklung von Solwodi geschrieben werden. Wenn es nicht mehr nötig sein wird, vom Leid der Opfer zu schreiben, dann ist viel geschehen. Daß gerade eine Ordensfrau zur Vorreiterin im Kampf gegen Frauenhandel wurde, läßt einen hoffnungsvollen Schluß zu: Die Verwurzelung im christlichen Glauben kann eine Öffnung für brennende Probleme und individuelles Leid schaffen, die Kirche glaubwürdig und relevant macht. *Barbara Haslbeck*

[1] Solidarität mit Frauen in Not. 20 Jahre SOLWODI e.V. Ein Text- u. Lesebuch, hg. v. Lea Ackermann u. Reiner Engelmann. Bad Honnef: Horlemann Verlag 2005. 198 S. Br. 12,90; 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.

[2] Ackermann, Lea mit Filter, Cornelia: Um Gottes willen, Lea! Mein Einsatz für Frauen in Not. Freiburg: Herder 2005. 223 S. Gb. 19,90.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Demel, Sabine – Heinz, Hanspeter – Pöpperl, Christian: *„Löscht den Geist nicht aus"*. Synodale Prozesse in deutschen Diözesen. Freiburg: Herder 2005. 277 S. Br. 16,90.

Seit der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg (1971–1975) und der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR in Meißen (1973–1975) haben in Deutschland 17 synodale Prozesse stattgefunden, darunter nur drei an die Vorschriften des Kirchenrechts gebundene Diözesansynoden. Alle anderen wählten unter den verschiedensten Namen Organisationsformen, die gegenüber den engen Normen des Kirchenrechts größere Freiheit ermöglichten. Daher der Oberbegriff „synodale Prozesse" im Titel des Buchs.

Keine dieser Versammlungen ist so umfassend dokumentiert wie die Gemeinsame Synode in Würzburg, bei der nicht nur alle Drucksachen, sondern auch die Wortprotokolle veröffentlicht sind. Bis jetzt fehlt auch jeder Versuch, diese Ereignisse des kirchlichen Lebens in Deutschland im Zusammenhang darzustellen, zu untersuchen und zu bewerten. Das ist das Ziel der drei Autoren, die hier eine Initiative des Zentralkomitees der deutschen Katholiken aus dem Jahr 2001 aufgreifen. Sie geben zunächst einen Überblick über die normativen Grundlagen, vom Zweiten Vatikanischen Konzil über die überdiözesanen Synoden von Würzburg und Meißen bis zu den geltenden kirchenrechtlichen Vorschriften. Nach einer umfassenden Schilderung des Verlaufs und der Ergebnisse der einzelnen synodalen Prozesse (37–115) folgt ein Vergleich der Strukturen und der Inhalte (116–202).

Bei den Strukturen stellen die Verfasser die Frage in den Vordergrund, ob das Communio- und das Hierarchiemodell „gleichgewichtig zur Entfaltung gekommen" sind (116). Das Ergebnis: In fast allen Ordnungen finden sich „Ansätze communiogemäßer Ausgestaltung"; doch sind die zentralen Punkte in der Regel „zu einseitig hierarchisch" ausgestaltet (135f.), was sich nicht zuletzt darin zeigt, daß es sich – im Unterschied zur Gemeinsamen Synode – ausschließlich um rein beratende Gremien handelt. Wie sich die Bischöfe in die Diskussionen einbrachten, in welchem Ausmaß und in welcher Form sie ihre Vollmacht in Anspruch nahmen, das war von Diözese zu Diözese verschieden. Von den Inhalten wählen die Autoren fünf Themenfelder aus, die sie exemplarisch analysieren: Wiederverheiratete Geschiedene, Frauen (hier fehlt seltsamerweise jeder Hinweis auf die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft von 1981), kooperative Pastoral, Gerechtigkeit, Frieden und Umwelt sowie Ökumene. Abschließend werden auf Grund der bisherigen Erfahrungen Bedingungen für gelingende synodale Prozesse genannt und Vorschläge formuliert, auch für entsprechende Änderungen der Rechtsnormen.

Die Untersuchung, die alle verfügbaren Quellen auswertet, ist außerordentlich sorgfältig gearbeitet. Sie bietet einen umfassenden Überblick, der nicht nur die Fakten berichtet, sondern diese auch analysiert und bewertet. Blickt man auf die synodalen Prozesse, die hier geschildert sind, so beein-

druckt vor allem das Engagement zahlloser Katholiken für ihre Kirche. Bei allen, zum Teil erheblichen Unterschieden in der Organisationsform, der Struktur und der konkreten Gestaltung tauchen doch überall dieselben Themen auf. Daß diese sich seit der Gemeinsamen Synode nicht geändert haben – man denke nur an die Frage, wie die Seelsorge bei dem wachsenden Priestermangel kooperativ gestaltet werden kann und ob nicht neue Wege zum Priestertum möglich sind, an die Probleme wiederverheirateter Geschiedener oder die Stellung der Frauen in der Kirche –, das macht deutlich, wie zäh sich manches in der Kirche entwickelt – oder auch nicht entwickelt. Die Verfasser stellen denn auch eine weitgehende „Folgenlosigkeit" der jeweiligen synodalen Prozesse in der Umsetzungsphase fest (249). In diesem Zusammenhang fällt auf, daß das seit der Enzyklika „Humanae vitae" von 1968 in zahlreichen lehramtlichen Stellungnahmen bekräftigte Verbot sogenannter „künstlicher" Mittel der Empfängnisverhütung praktisch nicht mehr angesprochen wird, für die Gläubigen also – so oder so – kein Thema mehr ist.

Wolfgang Seibel SJ

Ökologie

Erbrich, Paul: *Grenzen des Wachstums im Widerstreit der Meinungen.* Leitlinien für eine nachhaltige ökologische, soziale und ökonomische Entwicklung. Stuttgart: Kohlhammer 2004. 272 S. (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur. 8.) Br. 35,–.

Gibt es überhaupt Grenzen des Wachstums? – Nein, so lautet die vehemente und unüberhörbare Botschaft wichtiger Publikationen aus den letzten beiden Jahren: Der Pessimismus der 1970er Jahre habe sich überlebt. Die Bekämpfung der Armut verdiene Vorrang, die ökologische Problemanzeige sei die Luxusbeschäftigung reicher Gesellschaften. Das vorliegende Buch wirkt vor diesem Hintergrund wie ein Anachronismus. Der Verfasser will prüfen, ob und welche Grenzen des Wachstums es gibt. Dabei greift er nicht nur auf die Sichtweise des Club of Rome, sondern auch auf das lateinamerikanische Bariloche-Modell zurück, das den Grenzen des Wachstums die Grenzen des Elends entgegensetzte.

Paul Erbrich versucht, die Grundzüge einer Humanökologie zu entwerfen, in der Bevölkerungswachstum (Kap. 3), Nahrungsmittelprobleme (Kap. 4), erschöpfbare Ressourcen (Kap. 5), das Energieproblem (Kap. 6) und schließlich die natürlichen Senken (Kap. 7) im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Diese Kapitel sind auch für Leser informativ, die einen ersten Zugang zur Materie suchen; die Problembereiche sind souverän und übersichtlich dargestellt. Es ist eine erstaunliche Leistung, wie ein einzelner Verfasser hier die wichtigsten Daten zusammengetragen, ausgewertet und zu einer Gesamtsicht verbunden hat.

Nachdem er das Verhältnis von Mensch und Natur in technik-, sozial- und geistesgeschichtlicher Hinsicht untersucht hat (Kap. 1), stellt Erbrich im zweiten Kapitel die Modelle des Club of Rome sowie das Bariloche-Modell vor. Deren zentrale Intentionen bilden den Hintergrund der folgenden Analysen: Wie kann das globale Wohlstandgefälle verringert werden, ohne daß es zu einem gefahrenträchtigen Klimawandel kommt? In einer vergleichenden Analyse der demographischen Transformationsprozesse in früher bzw. später industrialisierenden Ländern wird im dritten Kapitel gezeigt, warum die Ausweitung ei-

nes gewissen Wohlstandsniveaus auf die Gesamtbevölkerung der Erde notwendig ist: Nur so wird sich das weltweite Bevölkerungswachstum im Verlauf des 21. Jahrhunderts auf einem Niveau von weniger als zehn Milliarden Menschen stabilisieren lassen. Unter diesen Bedingungen, so die Argumentation des vierten Kapitels, wird es bei verbreiteter Nutzung moderner landwirtschaftlicher Technologien (ggf. auch der Gentechnik) und Verbesserung des Bildungsniveaus in den ärmsten Ländern der Welt voraussichtlich noch im Bereich des Möglichen liegen, die Weltbevölkerung in ausreichendem Umfang zu ernähren.

Die Analyse der globalen Ressourcenbestände im fünften Kapitel verweist dann auf das zentrale Thema Energie (Kap. 6): In den nächsten 25 Jahren sind bei den Erzen und anderen mineralischen Substanzen keine Knappheiten zu erwarten; abhängig von der Verfügbarkeit erheblicher Mengen Energie kann danach der Abbau weniger ergiebiger Lagerstätten die Mineraliennachfrage einer wachsenden globalen Ökonomie decken. Die Energieversorgung ist allerdings selbst von drei erschöpfbaren Ressourcen abhängig: Kohle, Öl und Gas. Während Kohle noch weit über das 21. Jahrhundert hinaus verfügbar sein wird, schätzt Erbrich die Reichweite von Öl und Gas in einer Welt des Wirtschaftswachstums (z.B. China) geringer ein: eine Versorgungslücke mit konventionellem Öl werde bereits in den kommenden 20 Jahren spürbar, während konventionelle Gasvorräte den Bedarf problemlos noch 20 bis 35 Jahre decken können. Der Abbau von Teersanden und alternativen Gasquellen könnte bei höheren Kosten und zum Teil erheblichen ökologischen Belastungen die Reichweite dieser Energieträger noch verlängern. Allerdings verursacht die Verbrennung fossiler Brennstoffe aufgrund der begrenzten atmosphärischen Kohlenstoffsenke einen gefahrenträchtigen Klimawandel (Kap. 7).

Im achten Kapitel versucht der Verfasser daher Zukunftsszenarien zu entwerfen, die sich im wesentlichen mit energiepolitischen Fragestellungen beschäftigen. Um die Ziele einer Vermeidung des Klimawandels und Verringerung der globalen Ungleichheit zu erreichen, so eine zentrale These Erbrichs, sollte dabei die Option der Suffizienzstrategie in den entwickelten Ländern nicht vorschnell ausgeschlossen werden.

Auch in dieser Diskussion der Fakten wird der Leser viele interessante Argumente und Informationen finden, die ihn zu weiterem Nachdenken anregen. Zugleich werden aber hier auch methodische Grenzen des Projekts sichtbar: So entwirft der Verfasser Energieszenarien für die nächsten drei Dekaden; es bleibt aber zum einen unklar, wie das klimapolitische Ziel einer Begrenzung der CO_2-Konzentration auf 450 ppm in einem dynamischen Klimasystem bei einer mehr oder weniger langsamen Umstellung der Energieversorgung erreicht wird, und vor allem, welche volkswirtschaftlichen Kosten dies dann impliziert. Hier tobt in der internationalen wissenschaftlichen Debatte derzeit ein veritabler Streit zwischen Klimawissenschaftlern und Ökonomen, der seinen Niederschlag sowohl im dritten Sachstandsbericht des IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change), als auch in der einflußreichen Zeitschrift „The Energy Journal" gefunden hat.

Im Vorfeld des vierten Sachstandsberichtes des IPCC steht in dieser Debatte die Frage im Vordergrund, in welchem Ausmaß der technische Fortschritt die Kosten des Klimaschutzes senken kann. Dabei wurden neue Werkzeuge zur Modellierung von Klima, Wirtschaft und Energie entwickelt, die in ihren mathematischen Möglichkeiten nicht nur weit über die Modelle des Club of Rome hinausgehen, sondern

auch in der Politikberatung an Einfluß gewonnen haben. Es reicht eben nicht aus, Auskunft darüber zu erteilen, mit welchen Energieträgern der Energieverbrauch gedeckt werden soll. Ebenso bedeutsam ist, wie die klimapolitischen Ziele durch den Umbau des Energiesystems im Lauf des 21. Jahrhunderts so erreicht werden können, daß die volkswirtschaftlichen Kosten in Schach und Proportion gehalten werden. Der Kenner der Materie wird daher den von Erbrich entworfenen Szenarien mit einer gewissen Skepsis begegnen.

Dieser Mangel wiegt jedoch nicht schwer: Auch der Fachmann wird zugeben müssen, daß der Streit noch nicht ausgetragen und es für eine abschließende Bewertung noch zu früh ist. So ist die Entscheidung des Verfassers weise, die Darstellung dieser Debatte erst in einer zweiten Auflage anzupacken, die dieses Buch gewiß verdient hat. *Ottmar Edenhofer*

ZU DIESEM HEFT

Richard Schaeffler, Professor für philosophisch-theologische Grenzfragen an der Universität Bochum, skizziert einen neuen Weg philosophischen Sprechens von Gott. Der Beitrag ist die gekürzte Fassung des Festvortrags, den Richard Schaeffler 2005 anläßlich der Verleihung des Ehrendoktorats durch die Hochschule für Philosophie München gehalten hat.

Im Gefolge des medizinischen Fortschritts entstehen oft illusionäre Erwartungen. Thomas Cremer, Professor für Anthropologie und Humangenetik an der Ludwig-Maximilians-Universität München, und Anna-Barbara Klier-Choroba, Diplombiologin, vermitteln ein realistisches Verständnis der evolutionären Gründe von Altern und Tod und geben einen Einblick in Chancen und Grenzen der molekularen Gerontologie.

Die evangelisch-katholische Ökumene stagniert seit einiger Zeit aus vielerlei Gründen. Christoph Böttigheimer, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Eichstätt, plädiert für eine ökumenische Hermeneutik und diskutiert die Einwände, die in jüngster Zeit vor allem von evangelischen Theologen gegen eine solche um die Einheit der Kirchen bemühte Theologie vorgebracht werden.

In der Literatur des 20. Jahrhunderts wurde kaum ein biblisches Motiv so häufig aufgegriffen wie der Brudermord Kains an Abel. Christoph Gellner, Lehrbeauftragter für Theologie und Literatur, Christentum und Weltreligionen an der Universität Luzern, gibt einen Überblick über herausragende zeitgenössische Darstellungen und Wandlungen des alten Motivs in der Gegenwartsliteratur.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Berger, Rupert: Das große Schott Fürbittbuch. Wochentage 2. 12.–34. Woche im Jahreskreis, Heiligengedenktage von Juli bis November. Freiburg: Herder 2006. 284 S. Gb. 19,90.

Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Vollständige deutsche Ausgabe. Freiburg: Herder 2006. 1363 S. Ld. 39,90.

Brantschen, Johannes B.: Gott ist anders. Theologische Versuche und Besinnungen. Luzern: Edition Exodus 2005. 211 S. Br. 25,–.

Brenner, Peter J.: Schule in Deutschland. Ein Zwischenzeugnis. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 219 S. Br. 22,–.

Diakonik in Münster. Zur Eröffnung eines neuen Studienganges. Hg. v. Giancarlo Collet. Münster: LIT 2006. 90 S. (Diakonik. Abt. B. 1.) Br. 12,90.

Drobinski, Matthias: Oh Gott, die Kirche. Versuch über das katholische Deutschland. Düsseldorf: Patmos 2006. 176 S. Gb. 18,–.

Drouve, Andreas: Lexikon des Jakobswegs. Personen – Orte – Legenden. Freiburg: Herder 2006. 191 S. Gb. 19,90.

Dyckhoff, Peter: In der Stille vor dir. Gebete aus dem Geist großer christlicher Mystiker. Freiburg: Herder 2006. 253 S. Gb. 14,90.

Emeis, Dieter: Geheimnis unseres Glaubens. Katechetische Predigten über die Eucharistiefeier. Freiburg: Herder 2006. 158 S. Br. 14,90.

Esser, Thilo: Werkbuch Kindertaufe. Mit CD-Rom. Freiburg: Herder 2006. 190 S. Gb. 16,90.

Estrada, Juan Antonio: El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta anos después del Vaticano II. Bilbao: Desclée de Brouwer 2006. 403 S. Gb.

Feld, Helmut: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens. Köln: Böhlau 2006. XIII, 483 S. Gb. 29,90.

Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht. Worte, die weiterführen. Zum Katholikentag 2006. Hg. v. Reinhard Marx. Freiburg: Herder 2006. 126 S. Br. 3,95.

Gruber, Hubert: Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945. Ein Bericht in Quellen. Paderborn: Schöningh 2006. LIV, 534 S. Gb. 48,–.

Grün, Anselm: Ein ganzer Mensch sein. Die Kraft eines reifen Glaubens. Freiburg: Herder 2006. 124 S. Br. 12,90.

Habito, Ruben: Zen leben – Christ bleiben. Frankfurt: O. W. Barth 2006. 191 S. Gb. 16,90.

Hirling, Hans: Das große Buch der 1000 Spiele. Für Freizeiten, Kinder- und Jugendarbeit. Mit CD-Rom. Freiburg: Herder 2006. 204 S. Gb. 19,90.

Hoffsümmer, Willi: Das große Buch der Kinder- und Familiengottesdienste. Mit CD-Rom. Mit Illustrationen v. Hilda Kellermann-Rietl. Freiburg: Herder 2006. 224 S. Gb. 19,90.

Ingham, Mary B.: Johannes Duns Scotus. Münster: Aschendorff 2006. 135 S. (Zugänge zum Denken des Mittelalters. 3.) Br. 9,80.

Käßmann, Margot: Wie ist es so im Himmel? Kinderfragen fordern uns heraus. Freiburg: Herder 2006. 158 S. Gb. 16,90.

Klieber, Rupert – Stowasser, Martin: Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen. Wien: LIT 2006. 281 S. (Theologie. Forschung und Wissenschaft. 10.) Gb. 19,90.

Kurz, Paul Konrad: Gotteserfahrungen. Biblische Gestalten sprechen. München: Kösel 2006. 208 S. Gb. 17,95.

Lehmann, Karl: Von der besonderen Kunst glücklich zu sein. Mit einem Nachwort v. Albert Raffelt. Freiburg: Herder 2006. 79 S. Gb. 6,90.

Müller, Wunibald: Erfahrungen des Ewigen. Was meinem Leben Tiefe gibt. München: Kösel 2006. 159 S. Gb. 16,95.

Nayak, Anand: Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität. Düsseldorf: Patmos 2006. 209 S. Gb. 19,90.

Onfray, Michel: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß. München: Piper 2006. 319 S. Br. 14,–.

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: Jesus folgen. Meditationen zur Fasten- und Osterzeit. Hg. v. Birgit Pottler. Freiburg: Herder 2006. 112 S. Gb. 6,50.

Rémi, Cornelia: Philomela mediatrix. Friedrich Spees Trutznachtigall zwischen poetischer Theologie und geistlicher Poetik. Frankfurt: Lang 2006. 540 S. (Mikrokosmos. 73.) Br. 79,50.

Sanna, Ignazio: L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica. Brescia: Queriniana 2006. 445 S. (Biblioteca di teologia contemporanea. 132.) Br. 28,–.

Schwarz, Andrea: Den Weg im Herzen tragen. Ein Begleitbuch für Wallfahrer und Daheimgebliebene. Freiburg: Herder 2006. 93 S. Gb. 7,90.

Viele Wege – ein Ziel. Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. Festschrift für Georg Evers zum 70. Geburtstag. Hg. v. Ludwig Bertsch, Martin Evers u. Marco Moerschbacher. Freiburg: Herder 2006. 412 S. Gb. 38,–.

AUS DEM ZEITSCHRIFTEN-PROGRAMM DES VERLAGS HERDER

Herder Korrespondenz, Heft 6/2006

Andreas Lob-Hüdepohl: Ehe im Wandel · *Peter Heine:* Islam und Solidarität · *Heribert Wahl:* Psychoanalyse als Herausforderung für die Theologie · Interview mit dem Migrationsforscher *Michael Bommes:* Deutschland und seine Migranten · *Thomas Bremer:* Serbische Orthodoxie und Politik · *Michael Huhn:* Der indigene Faktor in der Kirche Lateinamerikas
Weitere Informationen unter: www.herder-korrespondenz.de

Diakonia, Heft 3/2006

Schwerpunktthema: Orte von Kirche
Leo Karrer: Orte der Kirche: die Menschen · *Siegfried Kleymann:* Heilsame Nähe. Gedanken zur Spiritualität einer Ortsgemeinde · *Eva Südbeck-Baur:* Wie ein Orchester mit verschiedenen Instrumenten. Zum Zueinander verschiedener Kirchenformen · *Jürgen Werbick:* Auslaufmodell Ortsgemeinde? Rückfragen eines systematischen Theologen · *Dagmar Stoltmann:* Von der Übersichtlichkeit zur Umsichtigkeit. Erfahrungen mit Seelsorgeräumen · *Manfred Belok:* Von der Strukturdebatte zur Zieldiskussion. Zur Seelsorgeentwicklung im deutschsprachigen Raum · *M. Luzia Willi:* Gemeinschaft mit der Kirche am Ort. Der Weg der Kapuzinerinnen von Solothurn

Anzeiger für die Seelsorge, Heft 6/2006

Schwerpunktthema: Kirche und Sport
Bernward Siemes: Sport und Spiritualität. Bewegendes für Körper, Geist und Seele · *Elisabeth Keilmann-Stadler:* Sportexerzitien. Die etwas andere spirituelle Erfahrung · *Stephanie Hofschlaeger:* Von der Kirchturmspitze zum Sportplatz – ein Drahtseilakt? Der DJK-Sportverein und die Pfarrei · *Hans-Gerd Schütt / Dietmar Heeg:* Kirche im Stadion und an der Skipiste. Grundsätzliches zum Verhältnis „Kirche und Sport"
Weitere Informationen unter: www.anzeiger-fuer-die-seelsorge.de

Erhältlich über Ihre Buchhandlung oder bei: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Telefon 0761/2717-422, Fax -249, E-Mail kundenservice@herder.de

N12<523606936 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

ISSN 0039–1492 6518

STIMMEN DER ZEIT

224,2
2006
433-888

Heft 7
Juli 2006

B. Grom
Religion – nur ein Evolutionsvorteil?
S. Demel
Von der Kulturmission zur Glaubensmission
N. Blüm
Christliche Sozialbewegung in der Bewährung
M. Delgado
Spanische Inquisition und Buchzensur
G. Morasch
Für eine gemeinsame Familienarbeit
H. Zollner
Was Psychologen dürfen und sollen
Bücher: Psychologische Lebenshilfe

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Bernhard Grom SJ	Religion – nur ein Evolutionsvorteil?	433
Sabine Demel	Von der Kulturmission zur Glaubensmission. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils	435
Norbert Blüm	Christliche Sozialbewegung in der Bewährung	450
Mariano Delgado	Spanische Inquisition und Buchzensur	461
Gudrun Morasch	Für eine gemeinsame Familienarbeit. Zur Bedeutung mehrerer Bezugspersonen für die (früh-)kindliche Entwicklung	475

UMSCHAU

Gerhard Schmied	Religion in der Schweiz	485
Hans Zollner SJ	Was Psychologen dürfen und sollen. Berufsethische Reflexionen	487

BESPRECHUNGEN

	Psychologische Lebenshilfe	493
	Politik	501

ZU DIESEM HEFT 504

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Sabine Demel, Nonnengarten 9, 97270 Kist – Dr. Norbert Blüm, Fuchspfad 3/Ecke Herzeleid, 53639 Königswinter-Thomasberg – Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado, Ch. du Couchant 35, CH-1752 Villars-sur-Glâne – Dr. Gudrun Morasch, Kirchenstraße 2, 81675 München – Prof. Dr. Gerhard Schmied, Berliner Ring 60, 68519 Viernheim – Prof. Dr. Hans Zollner, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma.

STIMMEN DER ZEIT · 224. BAND · 131. 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 50,– €, für Studenten 37,50 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. inkl. MwSt. zzgl. 3,90 € Versand (D); Einzelheft 9,95 € zzgl. 2,90 € Versand – 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.

Religion – nur ein Evolutionsvorteil?

Für eine bestimmte Art zu denken muß es von besonderem Reiz und großer Plausibilität sein, Religion evolutionsbiologisch zu erklären, und es scheint, daß diese Sicht von der intellektuellen Publizistik zunehmend geteilt wird. Der naturalistische Ansatz verspricht einen Konsens in Sachen Religion, der einem keine direkte Stellungnahme mehr abverlangt und Überlegenheit verbürgt. Ausgangspunkt ist die Verwunderung darüber, daß die gute alte Religion trotz zunehmender Verwissenschaftlichung und Rationalisierung immer noch existiert. Wer mit Max Weber eine „Entzauberung der Welt" im Lauf der Moderne erwartet hat, fragt sich ja nicht ohne Grund, wie es kommt, daß immer noch 77 Prozent der Europäer und noch mehr Amerikaner an Gott glauben, spirituelle Erfahrung – trotz geschwächter Kirchenbindung – weiterhin gesucht wird und ein Protagonist der säkularen Vernunft wie Jürgen Habermas angesichts von Gentechnik und Globalisierung die Gesellschaft davor warnt, sich durch den Ausschluß der Religion „von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abzuschneiden". Wenn sich die Religion – so der biologische Grundgedanke – als so widerstandsfähig erweist, befriedigt sie offensichtlich wichtige Bedürfnisse und muß auf diese Weise seit der Frühzeit des Homo sapiens einen Überlebensvorteil geboten haben.

So wurde die „neurotheologische" Annahme, religiöse Erfahrung beruhe auf der Reduzierung der Hirnaktivität im oberen Scheitellappen, die Andrew Newberg, Eugene d'Aquili und Vince Rause in ihrem vielbeachteten Buch „Der gedachte Gott" (2003) vertraten, von ihnen in einen evolutionären Zusammenhang gestellt: Die genetisch vererbte Fähigkeit, transzendente Einheitserfahrungen zu erleben, verleihe religiösen Vorstellungen Wirklichkeitscharakter mit dem evolutiven Vorteil, daß die Menschen angstfreier, glücklicher und gesünder leben können.

Auch die Annahme des Molekularbiologen Dean Hamer, 40 bis 50 Prozent unserer Spiritualität seien erblich und in der Gen-Variation VMAT2 verankert, wird von ihm mit der These verknüpft, „daß eine der wichtigsten Aufgaben, die Gottes-Gene in der Selektion haben, darin besteht, den Menschen mit Optimismus zu versorgen". Ein anderer Biologe, der bekennende Atheist David Sloan Wilson, hat in seinem Buch „Darwins Cathedral" (2002) ebenfalls evolutionsbiologisch argumentiert: Religion – das habe er bei 35 Glaubenssystemen nachgeprüft – bringe Mitglieder religiöser Gruppen dazu, Ausbeutung und Betrug zu minimieren und sich kooperativ und helfend zu verhalten. Also entwickeln sich Religionen „in einem Evolutionsprozeß, weil sie Überleben und Reproduktion von Menschengruppen beeinflussen. Religion ist ein symbolisches System, mit dem eine Gemeinschaft effizient organisiert werden kann."

Wer seinen Gottesglauben über die kritischen 70er und 80er Jahre hinweggerettet hat, mag zuerst einmal aufatmen! Endlich darf man wieder ohne intellektuelle Skrupel beten und Gottesdienst feiern: Die derzeit höchste intellektuelle Instanz, die Leitwissenschaft Biologie, befindet, Religion sei lebensdienlich. Wir sind also nur der Überlebensdynamik der Evolution gefolgt, wenn wir an ihr festgehalten haben.

Doch dieses einschränkende „nur" ist genau das Problem. Evolutionsbiologen wie Wilson halten jede Art von religiösem Glauben für eine Erfindung mit Überlebenswert aber ohne objektiven Erkenntniswert. (Nur Newberg schließt letzteres nicht aus.) Wer jedoch Religion aus der Innenperspektive kennt und um die Denkbemühungen in der Geschichte der Religionen und der Philosophie weiß, muß sich wundern, mit welcher Leichtigkeit hier alle Glaubensrichtungen kurzerhand auf die Befriedigung emotionaler und sozialer Bedürfnisse reduziert werden. Gewiß, wenn religiöses Erleben, Denken und Verhalten von einzelnen und von Gruppen aufrechterhalten wird, befriedigt es Motive, wie sie uns die Persönlichkeits- und Sozialpsychologie beschreiben: Bewältigung von Angst und Trauer, Streben nach Kontrolle und Selbstwertgefühl und anderes mehr. Doch zu den religiösen Motiven gehört bei Menschen mit reflektiertem Glauben eben auch das metaphysische Fragen nach unserem Woher und Wozu und das Bedürfnis nach Widerspruchsfreiheit. Das zeigen die enormen Unterschiede in den verschiedenen Auffassungen vom Göttlichen; das belegt aber auch die Tatsache, daß man durch intellektuelle Einwände seinen Glauben verlieren kann, obwohl er einen emotional befriedigt hat. Wird man mit den übervereinfachenden Erklärungen der Evolutionsbiologen auch nur entfernt dem metaphysischen Suchen und Forschen der Religionen gerecht?

Nun sind die beschriebenen evolutionsbiologischen Ansätze in wissenschaftlicher Hinsicht eher spekulative Schnellschüsse als ernst zu nehmende Hypothesen. Warum aber halten sie manche Medien für so plausibel? Dies verdankt sich sicher der Faszination, die der Versuch ausübt, möglichst alles Verhalten des Menschen, auch sein Kulturschaffen, aus den Mechanismen der Evolution zu erklären. Wenn dabei die Eigendynamik des Gott-Denkens verkannt wird, und wenn Naturwissenschaftler ihre atheistische Einstellung manchmal mit recht schlichten Einwänden begründen, liegt dies wohl auch daran, daß die Mainstream-Philosophie seit Jahrzehnten dem Dogma folgt, nach Kant könne man nicht mehr wissenschaftlich von Gott reden. Dieses metaphysische Verstummen, das auch ein Argumentieren auf der Ebene der Plausibilität ablehnt, hat ohne Zweifel zum Verschwinden des Themas „Gott" aus dem kollektiven Bewußtsein der Intellektuellen beigetragen und die Ignoranz in religiösen Dingen gefördert. Wenn sich in letzter Zeit vereinzelt Philosophen wieder zur Gottesfrage äußern, könnte dies dazu beigetragen, daß das, was 77 Prozent der Europäer glauben – darunter auch Naturwissenschaftler und Philosophen – von denen, die dies nicht glauben, besser verstanden wird. *Bernhard Grom SJ*

Gh 2449 -224,2

Sabine Demel

Von der Kulturmission zur Glaubensmission

Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils

Hat christliche Mission mit ihrer geschichtlichen Last des Kolonialismus, Nationalismus und Imperialismus heute überhaupt noch eine Existenzberechtigung? Ist Mission heute wirklich noch zeitgemäß? Darf es Mission überhaupt noch geben angesichts der neuen Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen? Diese Fragen kamen während des Zweiten Vatikanischen Konzils allmählich auf[1] und sind heute aktueller denn je:

„In Europa ist derzeit zu beobachten, daß ‚Mission' als ekklesiologischer Begriff und kirchenpraktischer Vollzug höchst suspekt geworden ist. Nach einer verbreiteten Ansicht hat christliche Mission in einer religiös pluralen Gesellschaft nichts zu suchen, da sie angeblich mit dem religiösen Pluralismus als Mentalität bzw. als Verhaltensnorm nicht vereinbar ist. Der Missionsbegriff wird nach diesem Verständnis gleichgesetzt mit religiöser Propaganda, mit Überreden zum Religionswechsel, einem Eingriff in die Privatsphäre, mit Verabsolutierung des christlichen Standpunktes, Intoleranz gegenüber Andersgläubigen und Religionslosen. Aufgrund dieses Vorverständnisses bzw. hartnäckigen Vorurteils stehen Praxis und Theorie der Mission unter einem apologetischen Rechtfertigungsdruck."[2]

Um so verwunderlicher ist es, daß der Begriff „Mission" im außerreligiösen Bereich nahezu Hochkonjunktur hat und offensichtlich nur positiv besetzt ist, wenn hier ganz selbstverständlich von „politischen Friedensmissionen", von „UN-Missionen in Krisengebieten" oder von Weltraum- und Weltallmissionen bemannter Raumschiffe gesprochen werden kann[3]. Angesichts dieser Realität scheint es angebracht, vor dem katholischen Selbstverständnis von Mission einen religionswissenschaftlichen Blick auf das Phänomen „Mission" zu werfen.

Mission – Einladung zur Entscheidung

Religionswissenschaftlich betrachtet kann Religion auf dreifache Art weitergegeben werden: durch die (biologische) Abstammungsgemeinschaft, durch die Ausbreitung politischer Herrschaft und durch Mission. Zur näheren Charakterisierung und Abgrenzung dieser drei Arten ist festzuhalten[4]:

Die Weitergabe der Religion durch die Abstammungsgemeinschaft ist die ursprünglichste und grundlegende Art der Weitergabe. Deshalb wird sie auch in jeder

Religion praktiziert. Ihr Kennzeichen ist, daß sie gemeinsam mit dem natürlichen Leben von den Eltern an die Kinder weitergegeben wird, und zwar mit dem Ziel, jene religiösen Grundlagen lebendig zu erhalten, von denen die Gemeinschaft lebt und die ihr als Gemeinschaft das Gefühl der Sicherheit vermitteln. Die Weitergabe der Religion durch die Abstammungsgemeinschaft ist die einzige Art der Weitergabe, die prinzipiell für sich allein existieren kann, die sich aber faktisch in fast allen Religionen mit einer der beiden weiteren Arten der Weitergabe verbunden hat.

Die Weitergabe der Religion durch die Ausbreitung politischer Herrschaft ist eine sekundäre Form der Weitergabe. Sie entsteht dann, wenn eine Abstammungsgemeinschaft ihren politischen Machtbereich ausdehnt, dabei eine andere Abstammungsgemeinschaft erobert und dieser die Religion der neuen Regierung aufzwingt. Hier werden vor allem jene religiösen Werte zur Geltung gebracht, die die eigene Macht und den eigenen Einfluß der neuen politischen Herrschaft legitimieren und stabilisieren.

Auch die Weitergabe der Religion durch die Mission ist eine sekundäre Form der Weitergabe. Sie entsteht durch religiöse Gemeinschaften, die ihre religiöse Überzeugung nicht nur in ihrer Abstammungsgemeinschaft weitergeben, sondern auch Menschen außerhalb ihrer Abstammungsgemeinschaft zugänglich machen, und zwar theoretisch wie praktisch, also auch zur Teilnahme an der Praxis ihrer Gemeinschaft einladen. Das Spezifikum der Mission liegt darin, daß sie die einzige Form der Weitergabe von Religion ist, die den einzelnen die freie Entscheidung läßt, aber auch zumutet. Denn die Mission gibt nicht einfach bestimmte religiöse Werte weiter, wie es in der Abstammungsgemeinschaft geschieht, noch zwingt sie diese auf, wie es die politische Machtausbreitung praktiziert, sondern sie wirbt für jene religiösen Grundwerte und bietet diese zur Aneignung an, die sie für das gemeinsame Mensch-Sein für grundlegend hält und deshalb möglichst allen Menschen zuteil werden lassen möchte. Ihr Ziel ist es, religiöse Lehren zur freien Entscheidung zugänglich zu machen. Das hat zur Folge, daß die missionarische Religion sich zwar an alle Menschen wendet, aber immer nur den einzelnen gewinnen kann, weil eine freie Entscheidung nur von jedem persönlich getroffen werden kann. Die missionarische Weitergabe der Religion ist daher eine Verbindung von Universalität und Individualität: Sie richtet sich an alle Menschen, kann aber immer nur von je einzelnen in Freiheit selbst angenommen werden.

Die Freiheit bzw. das freie Angebot an religiösen Überzeugungen als besonderes Merkmal der Mission hat aber auch zur Folge, daß die Weitergabe der Religion durch Mission nicht für sich allein bestehen kann, sondern sich immer mit einer der beiden anderen Formen verbinden muß. Es gibt keine missionarische Religion, die sich ausschließlich auf dem Weg der Mission verbreitet hat. Die Mission ist darauf angewiesen, daß einzelne Menschen ihr religiöses Angebot in Freiheit annehmen und es im Rahmen der Abstammungsgemeinschaft oder der politischen Gemeinschaft weitergeben. Wenn daher eine gesamte Familie oder Bevölkerung eine (andere) Religion an-

nimmt, ist nicht mehr nur Mission im Spiel, sondern die Verbindung von Mission mit einem der beiden anderen Grundtypen der Weitergabe der Religion.

Dabei besteht insbesondere bei der Verbindung von Mission mit politischer Ausbreitung die Gefahr, daß „die missionarische Ausbreitungsform von Religion schnell bis zur Unkenntlichkeit entstellt (wird); in der Regel dominiert dann die Ausbreitungsform der Expansion über diejenige der Mission. Der Grund dafür liegt darin, daß durch Expansion politischer Macht sehr viel größere Zahlen von Menschen religiös unter Druck gesetzt werden können, als durch Mission im eigentlichen Sinne erreichbar sind."[5]

Eine solche Überlagerung der missionarischen Tätigkeit mit dem Gedanken und der Ausführung von politischer Expansion war lange Zeit traurige Realität der Missionspraxis vieler Religionen, auch des Christentums, und hat dazu geführt, daß bis heute Mission oft mit imperialer Expansion gleichgesetzt und daher verpönt wird. Deshalb kann diese imperiale Überlagerung der Mission nur vermieden werden, wenn das Prinzip der Religionsfreiheit in Theorie und Praxis der Religion und ihrer Missionstätigkeit anerkannt wird.

Mission – Fortsetzung der Sendung Jesu Christi

Die Aktualität der eingangs erwähnten Fragen zur missionarischen Verbreitung des christlichen Glaubens verlangte danach, das Thema „Mission" im Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur kurz und nebenbei mitzubehandeln, sondern in seiner existentiellen Bedeutung für die Kirche zu entfalten. Diese Aufgabe erfüllte das Konzil, indem es dem Thema der Mission ein eigenes Dekret „Ad gentes" widmete und darin die christliche Mission im Heilsplan Gottes selbst verwurzelte.

Weil Gott will, daß alle Menschen zum Heil, nämlich zur Gemeinschaft mit ihm, kommen, sandte er seinen Sohn in die Welt. Christliche Mission ist daher ursprünglich die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, der lebte, was er verkündete: Gott wendet sich allen Menschen zu, besonders den Armen und Verlorenen. Dieser Jesus Christus starb für den göttlichen Heilsplan den Erlösertod und sandte zur Fortsetzung seiner Sendung den Heiligen Geist, der zur Gründung der Kirche führte. Wesentliche Aufgabe der Kirche ist es daher, die Mission, die Sendung Jesu Christi in der Kraft des Heiligen Geistes fortzusetzen. Die Mission der Kirche ist Fortsetzung der Mission Jesu Christi: alle Menschen zum Heil, zur Gemeinschaft mit Gott zu führen. Was Jesus Christus in seiner Menschwerdung begonnen hat, drückt sich zeichenhaft in der Kirche aus: Das Reich Gottes ist angebrochen. Die Kirche ist somit „Sakrament der Mission Gottes"[6].

Deshalb ist die Kirche von ihrem Ursprung wie von ihrem Wesen her verpflichtet, missionarisch zu sein, d.h. „als Gesandte unterwegs" zu sein zu den Menschen, und zwar nach dem Vorbild Jesu Christi und in Verbindung mit ihm. Das bedeutet,

daß die Kirche ihre Sendung auf die gleiche Weise wie Jesus Christus auszuüben hat, nämlich als Herabsteigen zu den Menschen und ihrer Armut, als *kénosis*, als Erniedrigung bis hin zur Selbstaufopferung (AG 5,2).

Und diese Nachfolge in der Sendung Christi „auf dem Weg, den er eingeschlagen hat, ist keineswegs rein moralischer Natur (Nachahmung): Sie enthält einen, wenn man so sagen darf, ontologischen oder strukturellen Aspekt. Christus war gesandt, um den *Armen* die Frohe Botschaft zu verkünden. Die Mission, die von der *agápe*, der schenkenden, der barmherzigen Liebe ausgeht, wendet sich stets an Arme. Es liegt in ihrer tiefsten Logik, daß gewissermaßen ihre Vorliebe, ihr Vorzug den Allerärmsten gilt."[7]

Diese theologische Grundlegung der kirchlichen Mission ist mit Recht als „Fundamentaltheologie christlicher Sendung" bezeichnet worden, die „einen epochemachenden Paradigmenwechsel innerhalb der offiziellen katholischen Missionstheologie" darstellt[8].

So gelungen die theologisch-ekklesiologische Verwurzelung der christlichen Mission in der Trinität mit dem Heilswillens Gottes ist, so problematisch ist die hierarchische Engführung in der konkreten Ausgestaltung der kirchlichen Sendung. Sie wird nämlich nicht vom Volk Gottes aus entwickelt, sondern von den Bischöfen unter der Leitung des Papstes (vgl. AG 1, 5, 6, 20). Die Grundlage für dieses „Modell einer Sendungshierarchie"[9] bildet die biblische Überlieferung des ausdrücklichen Missionsauftrags Jesu an die Apostel, auf den im Missionsdekret Bezug genommen wird. Das Wort Jesu: „Geht und lehrt alle Völker, tauft sie und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe" (Mt 28, 19f.; Mk 16, 15) ist primär an die Apostel gerichtet und damit an die Bischöfe als deren Nachfolger, die wie die Apostel unter Petrus in gleicher Weise unter dem Papst als Nachfolger des Petrus geeint sind. Damit steht die Ekklesiologie des Missionsdekrets Ad gentes in Spannung zu der Ekklesiologie der Kirchenkonstitution „Lumen gentium".

Statt wie in der Kirchenkonstitution die Fortsetzung der Mission Jesu Christi dem ganzen Volk Gottes zu übertragen und den Bischöfen hierbei die Leitung und Ordnung aller missionarischen Tätigkeiten zuzuweisen, wird im Missionsdekret die Fortsetzung der Mission Jesu Christi „zuerst und unmittelbar" den Bischöfen mit und unter dem Papst zugesagt (AG 38,1), so daß alle anderen Glieder des Volkes Gottes offensichtlich nur nachgeordnet und mittelbar zur Mission bestellt sind[10]. Hier ist „Mission tendenziell eher als möglichst getreue Bewahrung und Ausbreitung des Ursprünglichen von ‚Oben' und ‚Innen' nach ‚Unten' und ‚Außen' begriffen"[11]. In der theologischen Grundlegung herrscht dagegen der Gedanke vor, „Mission sei Einladung und Sammlung des auf den Spuren Jesu durch immer neue Räume und Zeiten wandernden und sich im Geiste Jesu stets wandelnden Gottesvolkes auf dem Weg zum Reich des Vaters"[12]. Verheißungsvolle Ansätze dazu bieten vor allem die Texte in AG 29 und AG 35–37, die deutlich die Mission als unbedingte Aufgabe der Kirche als ganzer charakterisieren[13].

Mission – Inkulturation, Religionsfreiheit und Dialog

Eine neue Grundlegung des missionarischen Selbstverständnisses verlangt unwillkürlich eine entsprechende Anpassung der Missionsprinzipien und -methoden. Die diesbezüglichen Überlegungen der Konzilsväter und ihrer Interpreten können unter den drei Stichworten Inkulturation, Religionsfreiheit und Dialog zusammengefaßt werden. Dabei ist zu beachten, daß der Begriff der Inkulturation auf dem Konzil selbst noch nicht verwendet wird, sondern erst später aufkommt[14], die Grundgedanken der Inkulturation aber sehr wohl auf der Linie der konziliaren Aussagen über die Mission liegen, ja man kann sogar sagen, daß das, was Inkulturation meint, eine direkte Folge der heilsgeschichtlichen Verankerung der Mission in der Inkarnation Jesu Christi ist. Eine weitere Schlußfolgerung läßt sich anschließen: Wie die Inkulturation aus der Inkarnation folgt, so bilden die Religionsfreiheit und der Dialog die notwendigen Voraussetzungen für die Inkulturation. Denn ohne Religionsfreiheit und Dialog ist keine Inkulturation möglich. Oder anders gesagt: Wo Inkulturation praktiziert wird, sind bereits Religionsfreiheit und Dialog verwirklicht. Diese missionstheologischen Zusammenhänge von Inkarnation, Inkulturation, Religionsfreiheit und Dialog ergeben sich aus folgender Gedankenführung:

Mission als radikale Inkulturation. Wenn Mission in der Nachfolge Jesu Christi Erniedrigung, Entäußerung und Selbstaufopferung des Missionierenden verlangt – und zwar ontologisch verlangt –, dann kann und darf die missionierende Kirche als einzelne wie als Gemeinschaft nicht nur das Evangelium verkünden, sondern muß vielmehr in das Wesen einer Gemeinschaft, eines Stammes oder eines Volkes eindringen, dessen Du annehmen und sich von sich selbst befreien, um „sich selbst und in sich Christus in einer anderen Gemeinschaft inkarnieren zu können. Sie muß die eigentliche Seele dieser Gemeinschaft, dieser sozialen Gruppe erfassen und in ihr Christus und seine Kirche heimisch werden lassen." [15] Mission stülpt also nicht das Evangelium über die einheimische Kultur und Zivilisation eines Volkes oder verdrängt diese, sondern führt in dieser Kultur und Zivilisation zu einer neuen Inkarnation Christi und seiner Kirche[16].

Damit zwingt die Missionstätigkeit die Kirche immer wieder neu, über die Ausdrucksformen ihres Glaubens nachzudenken, deren Relativität „zu erkennen und sich zu reinigen von falschen Identifizierungen mit Wirklichkeiten, die in Wahrheit nicht der Ordnung des Glaubens, sondern den Ordnungen dieser Welt zugehören" [17]. So gesehen kann sogar formuliert werden: Um er selbst bleiben zu können, braucht der Glaube die Mission bzw. den Reinigungsprozeß der Mission[18]. Umgekehrt betrachtet: Nur durch den steten Reinigungsprozeß des Glaubens ist christliche Mission wirklich „Glaubensmission" und degeneriert nicht zu einer „Kulturmission" [19].

Damit ist die bisher üblich gewesene Missionsmethode der Adaption bzw. Akkomodation als Anpassung des Evangeliums an die einheimischen kulturellen, religiö-

sen und sozialen Gegebenheiten, soweit diese nicht christlichen Grundsätzen widersprechen (vgl. in diesem Sinn z. B. noch SC 37–40), überwunden. Sie wird ersetzt durch eine neue und theologisch tief verankerte Methode: die Inkulturation, die in der Inkarnation gründet und wie die Inkarnation zu erfolgen hat[20]. Deshalb ist die Inkulturation im Vergleich zur Adaption und Akkomodation radikal. Denn sie beinhaltet nicht nur eine mehr oder weniger innere Anpassung gleichsam als einen einbahnigen Prozeß vom Glauben zur Kultur[21], sondern den schwierigen, wechselseitigen, aber unabdingbaren Prozeß des Hineingehens in die andere Kultur und damit den steinigen Weg der Selbstentäußerung.

Grundlage der Inkulturation ist die Überzeugung, daß der christliche Glaube erstens niemals in abstrakter Reinform begegnet, sondern immer schon in Verbindung mit einer bestimmten Kultur; daß der christliche Glaube zweitens nicht nur in einer einzigen kulturellen Gestalt zum Ausdruck gebracht werden kann, sondern offen ist für eine Vielfalt von kulturellen Ausdrucksformen; und daß der christliche Glaube drittens nicht nur äußerlich an die jeweilige Kultur angepaßt werden kann, sondern in die jeweilige andere Kultur eingehen muß. Inkulturation als Missionsmethode lebt somit von der Begegnung mit fremden Kulturen auf gleicher Augenhöhe:

„Inkulturation meint also einen osmotischen Prozeß, bei dem es um die Integration der christlichen Erfahrung in die Kultur des jeweiligen Volkes geht, und zwar so, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen der eigenen Kultur ausdrückt, sondern eine Kraft wird, die diese Kultur belebt, orientiert und erneuert, und auf diese Weise eine neue Einheit und Gemeinschaft geschaffen wird, nicht nur innerhalb der betreffenden Kultur, sondern auch als eine Bereicherung der Gesamtkirche.“ [22]

Allerdings hat das Missionsdekret selbst die Grundidee der Inkulturation nicht konsequent umgesetzt.

Dies wird bei der Zielbestimmung der Mission in AG 6,2 deutlich, die „primär im Gegenwärtig-Setzen der ganzen institutionellen und sakramentalen Fülle der Kirche für die Völker bzw. die Menschen besteht. Es wird nicht darauf reflektiert, daß alle institutionellen Formen kirchlichen Lebens, auch die Sakramente, jeweils eine spezifische kulturell-geschichtliche Ausprägung haben. Insinuiert wird vielmehr, daß es einen gleich bleibenden Bestand solcher institutionellen Momente gibt, die in die unterschiedlichen Situationen der zu missionierenden Völker hinein zu setzen sind.“ [23]

Mission und Religionsfreiheit. Wenn Mission in der Sendung Jesu Christi verankert ist und demzufolge Inkulturation als Inkarnation konzipiert ist, dann ist es fast schon selbstverständlich, daß das Prinzip der Religionsfreiheit sowohl der Mission an sich wie auch der Inkulturation im speziellen wesensimmanent ist. In diesem Sinn wird im Missionsdekret betont:

„Die Kirche verbietet streng, daß irgendjemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder mit unangemessenen Mitteln hingeführt oder angelockt wird, so wie sie auch nach-

drücklich das Recht beansprucht, daß keiner durch ungerechtfertigte Druckmittel vom Glauben abgeschreckt wird" (AG 13,2).

Damit ist im Grund genommen nur das wiederholt, was bereits seit Jahrhunderten ein feststehender Grundsatz in der christlichen Mission war (vgl. auch c. 1351 CIC/1917), der in der Praxis allerdings oft nicht eingehalten wurde. Wegen dieser Kluft zwischen der Missions-Theorie der religiösen Freiheit und der Missions-Praxis der Zwangsausübung bei der Glaubensannahme wäre es wünschenswert gewesen, das Konzil hätte sich nicht nur damit begnügt zu betonen, daß die Mission die Religionsfreiheit stets zu wahren hat. Es wäre ein Gebot der Stunde gewesen, die Konzilsväter hätten hier grundsätzlicher angesetzt und klar herausgearbeitet, wie eng Mission und Religionsfreiheit zusammengehören:

> Mission und Religionsfreiheit sind „wie zwei Seiten derselben Münze. Sie gehören zusammen, teilen miteinander dieselben Entstehungsbedingungen und sind bleibend aufeinander angewiesen. Für beide gilt, daß sie ihrer Voraussetzungen verlustig gehen, wenn versucht wird, sie isoliert voneinander zu verwirklichen:
> – Mission bleibt nicht Mission, wenn sie auf Kosten von Religionsfreiheit praktiziert wird.
> – Religionsfreiheit bleibt nicht Religionsfreiheit, wenn sie so verstanden wird, daß Mission in ihr keinen Platz haben soll."[24]

Mission und Dialog. In den Überlegungen zu Inkulturation und Religionsfreiheit ist bereits indirekt zum Ausdruck gebracht, daß auch christliche Mission und Dialog keine Gegensätze darstellen, sondern vielmehr einander bedingen. Mission als Selbstentäußerung und Inkulturation als Reinigung des Glaubens können sogar als synonyme Ausdrucksweisen für das Prinzip des Dialogs betrachtet werden. Denn „Dialog drückt in erster Linie das Element des Fremdverstehens aus"[25] und ist damit Grundlage und Ziel von christlicher Mission und Inkulturation. Christliche Mission, Inkulturation und Dialog leben von ein und demselben, nämlich davon, daß Menschen sich im Geist der Selbstentäußerung in andere Mentalitäten und Kulturen hineindenken und sich damit auf den Weg machen, den anderen und die andere verstehen zu lernen. Je mehr sie verstehen lernen, desto mehr lernen sie sich selbst besser verstehen. Anders gesagt: Mission, Inkulturation und Dialog sind Begegnungen, bei denen sich in der Regel beide Seiten ändern, weil sie über den anderen bzw. die andere neue Aspekte im eigenen wie im anderen Leben und Glauben entdecken[26].

Da außer Zweifel steht, daß die katholische Kirche in der Vergangenheit wiederholt und zum Teil grob gegen die Grundsätze der Religionsfreiheit und des Dialogs verstoßen hat, wäre hier im Missionsdekret ein Kapitel über die eigene Sündhaftigkeit und Schuldgeschichte zur selbstkritischen Aufarbeitung nicht nur sinnvoll, sondern als Beitrag zur Glaubwürdigkeit der Neuausrichtung notwendig gewesen[27]. Warum dies nicht geschehen ist, ist aus heutiger Sicht schwer nachvollzieh-

bar. Schließlich gab es auf dem Konzil durchaus Wortmeldungen, die auf diese Schuldgeschichte aufmerksam gemacht haben: „Ein indischer Bischof hat in der Konzilsdiskussion die Schwierigkeiten in das Bild gebracht, man habe das Haus Gottes, die Kirche, in Indien nicht aufgebaut, vielmehr sei ein Fertighaus geschickt worden." [28]

Mission – Verantwortung aller Glieder der Kirche

Gern wird dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 (Codex Iuris Canonici, CIC) – teils zu Recht, teils zu Unrecht – der Vorwurf gemacht, in vielen Rechtsmaterien die Erkenntnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils nur ungenügend rezipiert zu haben. Für das Missionsrecht kann dieser Vorwurf in keiner Weise erhoben werden. Hier erweist sich das kirchliche Gesetzbuch als durch und durch gelungene Übersetzung der neuen konziliaren Missionstheologie, die in elf Canones (cc. 781–792) unter der Überschrift: „Über die Missionstätigkeit der Kirche" vorgelegt ist. Dabei verdienen vor allem die Aspekte der theologischen Grundlegung der Mission, ihrer Zielbeschreibung und Methodenreflexion Beachtung. Sie öffnen auch den Blick für ein nach wie vor bestehendes Defizit im Missionsverständnis der katholischen Kirche.

Die missionarische Natur des Volkes Gottes als Grundlage

Bereits der Einstieg in die Thematik der Mission hätte nicht besser gewählt werden können. Denn die erste Aussage, die der kirchliche Gesetzgeber trifft, lautet: „Die ganze Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch" (c. 781). Damit ist kurz und prägnant die Sinnspitze der ekklesiologischen Verankerung der Mission, wie sie vom Konzil entwickelt worden ist, aufgenommen und gleichsam als theologische Präambel den folgenden Rechtsaussagen vorangestellt. In wohltuender Abhebung zum Konzil verfällt der CIC nicht in eine „Sendungshierarchie", sondern verknüpft diese fundamentale Aussage von der missionarischen Natur der ganzen Kirche unmißverständlich mit der Volk-Gottes-Theologie, indem explizit alle Gläubigen verpflichtet werden „im Wissen um die ihnen eigene Verantwortung, ihren Teil zur Missionsarbeit beizutragen" (c. 781)[29]. Erst im Anschluß an diese grundlegende Aussage über die Mission als Wesenszug von Kirche, verstanden als das ganze Volk Gottes, wird die spezifische Funktion von Papst und Bischofskollegium sowie von den einzelnen Bischöfen geregelt. Ihnen wird die Dienstfunktion der Leitung und Koordinierung der missionarischen Aktivitäten des gesamten Volkes Gottes zugeschrieben (c. 782).

Die missionierende Kirche als Ziel

Wie schon das Konzile, so verzichtet auch das kirchliche Gesetzbuch auf eine Definition von Mission und begnügt sich stattdessen mit einer Zielbeschreibung der missionarischen Tätigkeit. Die dafür maßgeblichen Begriffe sind „Verkündigung des Evangeliums" und „Einpflanzung der Kirche". Die Evangelisierung ist die grundlegende Aufgabe (c. 781) und die Einpflanzung der Kirche das spezifische Ziel (c. 786) der missionarischen Tätigkeit. Mit dieser doppelten Zielbeschreibung der Missionstätigkeit als Verkündigung des Evangeliums und als Einpflanzung der Kirche hat der kirchliche Gesetzgeber im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil zwei gängige, sich allerdings alternativ verstehende Missionskonzepte zu einer Einheit mit zwei sich einander ergänzenden Perspektiven verbunden. Die eine benennt, was in der jeweils anderen zu kurz zu kommen droht: In der Verkündigung ist die Idee der Einpflanzung enthalten und in der Einpflanzung die Idee der Verkündigung; ohne (missionarische) Verkündigung keine Kirchengründung und ohne Kirchengründung keine (missionarische) Verkündigung[30]. Nochmals anders gewendet:

> „Die Verkündigung des Evangeliums geht der Kirchengründung voraus und folgt der Kirchengründung. Denn sobald eine Kirche errichtet ist, muß sie selbst das Werk der Verkündigung fortsetzen." [31]

Damit wurde zwar die klassische Missionsformel von der „Einpflanzung der Kirche" beibehalten; allerdings wurde sie mit dem neuen ekklesiologischen Verstehenshorizont von der Kirche als „Volk Gottes" gefüllt und dadurch die Ekklesiozentrik der missionarischen Vergangenheit überwunden. „Einpflanzung der Kirche" wird seit dem Konzil nicht mehr wie früher primär rechtlich als Einpflanzung der Institution Kirche, sondern dynamisch als Einpflanzung eines Volkes Gottes verstanden[32]. Auf diese Weise wird nicht geleugnet, daß auch Kirche als Volk Gottes auf institutionelle Elemente angewiesen ist; doch sind diese klar in untergeordnet dienender Form für das lebendige Miteinander des Volkes Gottes zu verstehen.

Der Hinweis, daß die missionarische Tätigkeit dann an ihr Ziel gekommen ist, wenn „die jungen Kirchen *voll* eingerichtet sind" (c. 786), macht zweierlei deutlich: Die Betonung der *vollen* Einrichtung trägt zum einen der Tatsache Rechnung, daß der Missionsprozeß nicht einfach in einer linearen Entwicklung verläuft, sondern ein vielschichtiger Prozeß ist, bei dem es Situationen gibt, die die „missionarische Tätigkeit von neuem erfordern" (AG 6,4). Zum Zweiten spiegelt sich in dem Kriterium der *vollen* Einrichtung der Kirche als Ziel jeder missionarischen Tätigkeit die konziliare Abgrenzung von missionarischer und pastoraler Tätigkeit wider (AG 6,6). Ziel der missionarischen Tätigkeit ist das Heranwachsen einer neuen, weiteren Gemeinschaft des Volkes Gottes und damit die Kirchengründung; ist diese erreicht,

geht die Mission in die Pastoral über, ist die Mission als Seelsorge zum Glauben hin beendet, und die Pastoral als Seelsorge an den Gläubigen beginnt[33], die zugleich nun selbst als neu gegründete Kirche verpflichtet sind, die missionarische Verkündigung in Wort und Leben fortzusetzen.

Dieser Abgrenzung zwischen Mission und Pastoral entsprechend gilt auch im Konzept des kirchlichen Gesetzbuchs: Sobald der Missionsprozeß abgeschlossen ist, d.h. eine Kirche voll eingerichtet ist, entsteht die Pflicht, daß die missionierte Kirche nun selbst zur missionierenden Kirche wird, um ihrer missionarischen Natur gerecht zu werden. Infolgedessen gilt eine Kirche dann als voll eingerichtet, wenn sie „mit eigenen Kräften und hinreichenden Mitteln (ausgestattet ist), mit denen sie das Werk der Evangelisierung selbst weiterführen" kann (c. 786; vgl. AG 6,3). Diese Umschreibung der vollen Einrichtung einer Kirche kann als „institutionelle Reife"[34] umschrieben werden und mit den drei Begriffen der Selbstbestimmung, Selbsterhaltung und Selbstausbreitung charakterisiert werden. Selbstbestimmung beinhaltet das Vorhandensein einer eigenen Hierarchie (AG 6,3), Selbsterhaltung eine gewisse finanzielle Kapazität für die Belange der Gläubigen, zu denen eigene Bildungsstätten, Krankenhäuser und anderes gehören (AG 12), und Selbstausbreitung die Fähigkeit zu eigener missionarischer Tätigkeit (AG 20)[35].

Selbstentäußerung und ganzheitliche Befreiung des Menschen als Methode

Nach der Darstellung der Grundlagen, Zuständigkeit und Ziele der missionarischen Tätigkeit wird der Blick auf die missionarische Tätigkeit selbst, also auf die Missionsmethode gerichtet. Auch hier sind die neuen Akzente des Konzils treffend in die rechtliche Sprache übersetzt worden, wenn die Missionare vor allem dazu verpflichtet werden, „durch das Zeugnis ihres Lebens und ihres Wortes mit den nicht an Christus Glaubenden einen ehrlichen Dialog zu führen, so daß diesen in einer ihrer Eigenart und Kultur entsprechenden Weise die Wege zur Erkenntnis der Botschaft des Evangeliums geöffnet werden" (c. 787). Die drei entscheidenden Stichworte sind hier „Zeugnis ihres Lebens", nicht nur „ihres Wortes", „ehrlicher Dialog" und „ihrer Kultur entsprechend". Werden diese inhaltsschweren Begriffe wirklich ernst genommen, d.h. im Sinn des Missionsdekrets interpretiert und beherzigt, dann ist jede missionarische Tätigkeit daran zu messen, inwieweit ihr die Selbstentäußerung, das Eingehen in die andere Kultur und das Fremdverstehen gelungen ist, kurzum: inwieweit sie zur neuen Fleischwerdung Christi beigetragen hat[36].

Wo von Zeugnis des Lebens, ehrlichem Dialog und der anderen Kultur die Rede ist, bedarf es nicht mehr einer eigenen Erwähnung der Religionsfreiheit; sie ist in jedem der drei genannten Missionsprinzipien vorausgesetzt und damit hinreichend abgesichert. Bedenkt man zudem, daß die Religionsfreiheit nicht nur im Rahmen

der missionarischen Tätigkeit, sondern prinzipiell gewährleistet sein muß, ist es nur sinnvoll, daß sie nicht mehr wie im früheren Codex (c. 1351 CIC/1917) und wie im derzeit geltenden Ostkirchenkodex (c. 586 CCEO/1990) hier im Missionsrecht, sondern zu Beginn des Verkündigungsrechts (c. 748 § 2) als allgemeines Prinzip formuliert worden ist.

Schließlich ist auch darauf hinzuweisen, daß mit der primären Verpflichtung der Missionare zum „Zeugnis ihres Lebens" vor dem Zeugnis „ihres Wortes" (c. 787) treffend und hinreichend zum Ausdruck gebracht ist, daß Evangelisation sehr wohl die Zuwendung zur Welt in ihrer Not und die ganzheitliche Befreiung der Menschen beinhaltet. Insofern ist nicht nachvollziehbar, daß im Missionskonzept des kirchlichen Gesetzbuchs „die Gefahr und der Vorwurf einer gewissen Ekklesiozentrik" entdeckt wird[37]. Diese Gefahr kann nur ausgemacht werden, wenn c. 786 isoliert und nicht zusammen mit c. 787 betrachtet wird.

So sehr die Evangelisation auf die ganzheitliche Befreiung des Menschen ausgerichtet ist, so wenig schließt sie das spezifische Ziel aus, den Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens bewegen zu wollen. Folgerichtig wendet sich der kirchliche Gesetzgeber in einem zweiten Schritt dieser Thematik zu und verpflichtet die Missionare dazu, den Menschen, „die sie zur Annahme der Botschaft des Evangeliums bereit erachten, die Glaubenswahrheiten so zu lehren, daß diese frei darum bittend, zum Empfang der Taufe zugelassen werden können" (c. 787 § 2). Daß die hier genannte Lehre der Glaubenswahrheiten nicht nur das verstandesmäßige Begreifen meint, sondern auch die Einübung in das Glaubensleben umfaßt, wird in den beiden folgenden Bestimmungen verdeutlicht, die für die Hinführung zur Taufe die gestufte Eingliederung in Form des Katechumenats (c. 788) und nach der erfolgten Taufe eine Fortsetzung der Unterweisung „zu vollerer Kenntnis der Wahrheit des Evangeliums und zur Erfüllung der durch die Taufe übernommenen Pflichten" (c. 789) vorschreiben.

Dezentrale Rechtsstrukturen als Gebot der Inkulturation

Auch wenn das Missionskapitel des CIC/1983 eine gelungene Zusammenfassung und Übersetzung der konziliaren Missionstheologie in kirchliches Recht darstellt, ist dennoch auf ein Defizit hinzuweisen, das in seinen Auswirkungen nicht unterschätzt werden darf: die mangelnde Selbständigkeit der entstehenden neuen Kirchen hinsichtlich einer eigenen Rechtsetzungskompetenz.

Wenn in den Missionsgebieten nicht nur europäisch geprägte Teilkirchen entstehen sollen, sondern wirklich im jeweiligen Volkstum verwurzelte Teilkirchen, „dann muß doch ihre Bildung schon möglichst früh durch Menschen dieses Volkes selbst geschehen, und eine solche Kirche darf ihnen nicht erst dann überantwortet werden, wenn diese Bildung durch Europäer schon in ganz bestimmte Bahnen ge-

lenkt und fast abgeschlossen ist“[38]. Durch eine zeitlich viel früher zugestandene und inhaltlich umfangreichere Rechtsetzungskompetenz der heranwachsenden neuen Kirchen könnten etliche Probleme einer mangelnden Inkulturation vermieden werden. Vielleicht könnten dann auch Fragen der Mission von gestern und heute bei der Mission von morgen entschärft werden, wie zum Beispiel:

> Wie kann „Eucharistie in Kulturen gefeiert werden, die kein Getreide kennen und wo Brot aufgrund seiner Fremdheit die Assoziation eines ‚magischen Objektes‘ bewirkt? Welche Gestalt soll die Taufe in einer Kultur haben, in deren Sicht das Ausgießen von Wasser über die Frau bedeutet, sie mit Unfruchtbarkeit zu bestrafen? Oder wie sieht eine christliche Ehe in einer Kultur aus, wo das Leben das höchste Gut darstellt, fehlende Nachkommenschaft zur Polygamie führt und diese primär Ausdruck eines protologisch-eschatologischen Glaubens ist?“[39]

Solche Fragen könnten sicherlich leichter sowohl glaubens- wie auch kulturgetreu beantwortet werden, wenn es zwischen der Teilkirche und Gesamtkirche eine zusätzliche Ebene der Rechtsetzung gäbe etwa in der Gestalt des früheren Patriarchats oder der in den katholischen Ostkirchen verwirklichten Ebene der eigenberechtigten Kirche (cc. 27f. CCEO)[40]. Denn die derzeitige duale Kirchenstruktur von Gesamt- und Teilkirche birgt die dauernde Gefahr in sich, den nichteuropäischen Kirchen in Afrika, Asien, Ozeanien, Lateinamerika und anderen den „westlich-lateinischen Stempel“ aufzudrücken[41], statt ihnen den Raum zu lassen, ein *authentisches* afrikanisches, asiatisches und anderes Christentum, frei von jeder westlichen Prägung, zu entwickeln und zu leben[42].

Die triadische Kirchenstruktur des Ostens mit der Zwischenebene der eigenberechtigten Kirche gewährt genau diesen notwendigen rechtlichen Freiraum, daß sich in einem bestimmten kulturell-einheitlichen Raum – natürlich unter Wahrung der grundsätzlichen Einheit – ein eigenes theologisches, liturgisches und rechtliches Erbe entfalten kann[43]. Die eigenberechtigte Kirche stellt einen Zusammenschluß von mehreren Teil- bzw. Ortskirchen dar, die durch das personale Band des gemeinsamen liturgischen, geistlichen und disziplinären Erbes miteinander verbunden sind. Damit ist die eigenberechtigte Kirche eine Art Ortskirchenfamilie. Als ihre Wesenselemente werden in c. 27 CCEO genannt: erstens eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, der zweitens eine Hierarchie vorsteht, durch die die Gläubigen untereinander verbunden sind. Diese Hierarchie besteht normalerweise aus mehreren Bischöfen, unter denen einem eine Vorrangstellung zukommt (= hierarchisch verfaßte Körperschaft), sie kann aber auch nur aus einem Hirten bestehen. Zu diesen beiden inneren Elementen kommt noch ein drittes formales Element hinzu, nämlich die Anerkennung dieser Gemeinschaft als eigenberechtigte Kirche durch die höchste Autorität der Kirche (cc. 42–54). Diese Anerkennung der Eigenberechtigung ist von zentraler Bedeutung; denn sie steht als Synonym für Autonomie bzw. Selbstverwaltung dieser Teilkirchengemeinschaft – nicht im Sinn einer absoluten Autonomie,

sondern immer in Anerkennung des Papstes als höchste Autorität in der Kirche.

Die Idee der eigenberechtigten Kirche des Ostens, durch eine eigene Rechtsetzungskompetenz zwischen Gesamt- und Teilkirchenebene die Authentizität der Kulturen sicherzustellen, wurde auch schon gesamtkirchlich verfolgt. Bei den Reformarbeiten des kirchlichen Rechts im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wurde lange Zeit das Projekt eines kirchlichen Grundgesetzes (Lex Ecclesiae Fundamentalis) diskutiert. Dieses Grundgesetz sollte im Sinn einer Rahmenordnung lediglich die gemeinsamen Verfassungsnormen der Kirche enthalten, so daß sich dann auf deren Basis eine Vielzahl kulturell unterschiedlich geprägter Codices entwickeln kann, aber auch muß. Allerdings ist dieses Projekt aus verschiedenen Gründen gescheitert[44]. Das ist sehr zu bedauern, nicht nur, aber insbesondere auch wegen der damit verpaßten Chance für die Mission, den entstehenden Kirchen rechtzeitig das Maß an rechtlicher Selbständigkeit zu gewähren, das notwendig ist, damit die Inkulturation nicht nur ein abstraktes Ideal bleibt, sondern wirklich gelingen kann. Um so mehr ist es ein Gebot der Stunde, sich von der Rechtsfigur der eigenberechtigten Kirche inspirieren zu lassen und auch für die Mission Modelle von dezentralen Rechtsstrukturen zu entwickeln.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. Schütte, Fragen der Mission an das Konzil, in: Mission nach dem Konzil, hg. v. dems. (Mainz 1967) 9–20, 13f.

[2] Ch. Lienemann-Perrin, Mission u. interreligiöser Dialog (Göttingen 1999) 179f.

[3] Vgl. M. Sievernich, Missionarisch Welt-Kirche sein. Konturen des heutigen Missionsverständnisses, in: zur debatte Nr. 7 (2004) 21f., 21.

[4] Vgl. zum folgenden A. Feldtkeller, Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft, in: ZMR 85 (2001) 99–115, 101–104; 111; ders., Mission u. Religionsfreiheit, in: Zeitschrift für Mission 28 (2002) 261–275, 267f., 271f.

[5] Feldtkeller, Mission aus der Perspektive (A. 4) 106.

[6] O. Stoffel, Die Missionstätigkeit der Kirche im neuen Kirchenrecht, in: NZM 39 (1983) 178–197, 178.

[7] Y. Congar, Theologische Grundlegung (Nr. 2–9), in: Mission nach dem Konzil (A. 1) 134–172, 147.

[8] Ch. Müller, Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, in: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hg. v. F. X. Bischof u. St. Leimgruber (Würzburg [2]2005) 316–333, 323.

[9] Ebd. 325.

[10] Vgl. P. Hünermann, Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. dems. u. B. J. Hilberath, Bd. 4 (Freiburg 2005) 219–336, 315, mit dem bezeichnenden geschichtlichen Hinweis, daß gerade „die großen Missionswerke im 19. Jahrhundert von Laien initiiert und erst danach von den Bischöfen anerkannt und gutgeheißen wurden. Es waren Gruppen von Männern und Frauen, die vom Geist der Sendung Jesu Christi erfaßt die missionarischen Institute und Gemeinschaften bildeten."

[11] Müller (A. 8) 325.

[12] Ebd. 325.

[13] Vgl. ebd. 321.
[14] Der Begriff der „Inkulturation" wird erstmals offiziell im Schlußdokument der Bischofssynode von 1977 „Ad populum Dei nuntius" (Art. 5) verwendet und wird dann von Papst Johannes Paul II. in „Catechesi Tradendae" und in „Redemptoris Missio" rezipiert; vgl. G. Collet, „... bis an die Grenzen der Erde". Grundfragen heutiger Missionswissenschaft (Freiburg 2002) 174.
[15] Schütte (A. 1) 15.
[16] Vgl. AG, 9,2: „Alles, was sich an Gutem im Herzen und im Geist der Menschen oder in den je eigenen Riten und Kulturen der Völker eingesät findet, geht deshalb nicht nur nicht zugrunde, sondern wird geheilt, erhöht und vervollkommnet zur Herrlichkeit Gottes, zur Beschämung des Dämons und zur Seligkeit des Menschen. So zielt die missionarische Tätigkeit auf die eschatologische Fülle."
[17] J. Ratzinger, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: Mission nach dem Konzil (A. 1) 21–47, 45.
[18] Vgl. ebd. 45.
[19] Ebd.
[20] Vgl. Müller (A. 8) 327f., mit Verweisen auf AG 22; 25f.; 40.
[21] Vgl. V. Mosca, Per un diritto particolare missionario secondo la legislazione universale della chiesa, in: Euntes docete 54/3 (2001) 73–98, 91.
[22] Sievernich (A. 3) 22, mit Bezugnahme auf die Enzyklika Redemptoris Missio Nr. 52.
[23] Hünermann (A. 10) 264; vgl. ebd. 325–328.
[24] Feldtkeller, Mission u. Religionsfreiheit (A. 4) 261.
[25] Lienemann-Perrin (A. 2) 177.
[26] Vgl. ebd. 176–178; Ratzinger (A. 17) 45.
[27] Vgl. Hünermann (A. 10) 271; 324.
[28] Ebd. 293.
[29] Vgl. dazu auch c. 225 CIC, der explizit den Laien die Pflicht und das Recht zuweist, „als einzelne oder in Vereinigungen, mitzuhelfen, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf der Welt erkannt und angenommen wird."
[30] Vgl. Congar (A. 7) 157.
[31] Ebd. 158; vgl. Ratzinger (A. 17) 32.
[32] Vgl. Congar (A. 7) 155f.; Stoffel (A. 6) 187.
[33] Vgl. Congar (A. 7) 151.
[34] D. Salachas, L'azione missionaria nella legislazione della chiesa, in: Euntes Docete 54/3 (2001) 7–71, 24.
[35] Vgl. Stoffel (A. 6) 188.
[36] Vgl. ähnlich Collet (A. 14) 244, dessen Ausführungen sich allerdings nicht auf das kirchliche Gesetzbuch beziehen, sondern allgemein auf die „Mission als Zeugnis": „Gegen eine kolonialistische, paternalistische und indoktrinäre Form der Glaubenskommunikation wird das Zeugnis gesetzt. ... Das Zeugnis respektiert nämlich voll das Anderssein des Anderen und verzichtet dabei keineswegs auf die aus der Erfahrung erwachsene eigene Überzeugung, sondern bringt sich selbst in Respektierung der Freiheit des Anderen und der eigenen Geschichte ein. ... Bezeugen anerkennt die Selbstbestimmung und Selbstverantwortung des anderen. Es setzt auf dessen Wahrheitsfähigkeit und Wahrheitswilligkeit. ... Bezeugen setzt Mündigkeit schon voraus und muß diese respektieren."
[37] Stoffel (A. 6) 189.
[38] K. Rahner, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/2, hg. v. dems. u. F. Arnold (Freiburg 1971) 46–80, 78.
[39] Collet (A. 14) 172. Im Hinblick auf die eucharistischen Gestalten vgl. auch F. Nikolasch, Brot, in: LThK^3, Bd. 2, 703f., 704: „Im Kontext verstärkter Inkulturationsbemühungen wird neuerdings gefragt, ob Brot nicht im Sinne von ‚Grundnahrung' verstanden (vgl. Joh 6, 22–59) werden kann und daher die

Materie der Eucharistie nicht unbedingt Weizen-Brot sein muß."

[40] Der CCEO kennt folgende Formen der eigenberechtigten Kirche: die Patriarchatskirche (cc. 55–150), die großerzbischöfliche Kirche (cc. 151–154), die eigenberechtigte Metropolitankirche (cc. 155–173) und die „andere" eigenberechtigte Kirche (cc. 174–176).

[41] O. Stoffel, Missionsstrukturen im Wandel, in: Ansätze eines neuen Missionsrechtes, in: NZM 31 (1975) 259–270, 269; vgl. Mosca (A. 21) 90 u. 92f.; ähnlich auch Rahner (A. 38) 78f.

[42] Vgl. Collet (A. 14) 173.

[43] Vgl. dazu S. Demel, Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten u. Grenzen in der katholischen Kirche (Regensburg 2001) 149–151.

[44] Vgl. Stoffel (A. 41) 269. Zum Scheitern der Lex Ecclesiae Fundamentalis vgl. W. Aymans, Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis, in: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hg. v. J. Listl, H. Müller u. H. Schmitz (Regensburg 1980) 39–51, bes. 43–51.

Norbert Blüm

Christliche Sozialbewegung in der Bewährung

Überall auf der Welt suchen Menschen nach einer Ordnung, in der sie nicht nur als Arbeitskraft „geschätzt" und als Objekt der Gewinnmaximierung „genutzt" werden. In den Vereinigten Staaten von Amerika und in Südkorea, Spitzenländer des neoliberalen „Fortschritts", streiken Arbeitnehmer nicht für mehr Lohn – wie üblich, sondern gegen prekäre Arbeitsverhältnisse: beim „United Parcel Service" (UPS), einem der größten Paketdienste der Welt zum Beispiel, gegen Teilzeit und Befristung. In Frankreich wird die Lockerung des Kündigungsschutzes von einer gewaltigen Protestbewegung vom Tisch gewischt. Konferenzen der Welthandelsorganisation werden vom wütenden Widerstand von Hunderttausenden begleitet. In Lateinamerika fällt ein Land nach dem anderen aus der Hegemonie des Internationalen Währungsfonds und der USA.

Die Reduzierung des Menschen auf einen Kostenfaktor, die Verwirtschaftung der Gesellschaft, die Monetarisierung aller Lebensbeziehungen hält niemand auf Dauer aus. Die schönsten Sachen der Menschen – Liebe, Freundschaft, Großzügigkeit, Anerkennung, Heimat, Nachbarschaft, Kollegialität – sind unbekannte Begriffe im neoliberalen Wörterbuch. Lebenslange Arbeitsverhältnisse sind ebenso von gestern wie lebenslange Ehepartnerschaften. „Alles fließt" und nichts ist fest. Neu muß es sein, wenn etwas gelten soll. Dabei wird das Neue vom Neuesten überholt. Alles Beständige verdampft, alles Dauerhafte wird aufgelöst. Die neue Dreifaltigkeit des Neoliberalismus heißt: „Mobilisierung, Flexibilisierung, Deregulierung".

Wer etwa in der CDU die Frage stellt, ob vielleicht in der „gestrigen Sozialpolitik" auch etwas richtig oder gar gut gewesen sei, gerät schnell ins Museum für politische Altertümlichkeiten. Die neoliberale CDU hat 2005 das zweitschwächste Wahlergebnis ihrer Geschichte eingefahren, und das gegen eine Regierung Schröder, die am Boden lag. So ist das eben: Der Beifall von Arbeitgeberverbänden und den ihnen angeschlossenen Professoren, Lobbyisten und Wirtschaftsredakteuren ist eben noch nicht die Zustimmung der Wähler. Das war eine folgenschwere Verwechslung. Zur Ironie dieses neoliberalen Selbsterfahrungsexperiments der CDU gehört, daß die, welche penetrant vor der Sozialdemokratisierung der CDU warnten, und die Sozialausschüsse meinten, jetzt mit der SPD regieren müssen. Wer nach rechts rückt, wird von links regiert.

Doch bitte keine Almosen oder gar Beileidsbesuche bei der Christ-Demokratischen Arbeitnehmerschaft! Ihre Zeit kommt wieder. Die neoliberale Vorhut ist be-

reits die Nachhut der Entwicklung. Sie haben es nur noch nicht gemerkt. Weltweit ist eine tiefe Sehnsucht nach Orientierung in dem Trubel der Veränderung aufgebrochen. Die Neoliberalen stehen mit leeren Händen da. Das Zeitalter der Schausteller und Finanzjongleure geht zu Ende. Erfahrungen sind Lehrmittel, mit denen man klüger werden kann. Das ist die Chance für eine Politik, die aus den Impulsen der Christlichen Soziallehre gespeist wird. Der Neoliberalismus war der historische Pendelschlag gegen den kollektivistischen Sozialismus, wie dieser das Gegenstück zum Kapitalismus war. Die Gesellschaft bewegt sich offenbar in Sprüngen, solange sie nicht in der Mitte relative Stabilität erlangt.

In der Mitte zwischen Kapitalismus und Sozialismus ist die Christliche Soziallehre angesiedelt, welche die Irrtümer des Kollektivismus wie des Individualismus zu vermeiden sucht. Nie waren die Chancen für die Christliche Soziallehre größer als heute. Über 100 Jahre hatten Kapitalismus und Sozialismus in der Welt Zeit zu beweisen, was sie können. Sie haben es unter allen möglichen Bedingungen versucht. Die Schleifspur des Sozialismus ist blutgetränkt. Hinter dem Triumphzug des Kapitalismus humpeln die verelendeten Massen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Die Spaltung in Reich und Arm vertieft sich auch in den westlichen Wohlstandsländern.

Nie in den letzten 100 Jahren klafften die Einkommen der „oberen Zehntausend" und der unteren Millionen in den entwickelten Industrieländern so weit auseinander wie jetzt. Die Spitzenverdiener sind inzwischen bei der Rekordmarke des 500fachen Einkommens der Normalverdiener angekommen. Managergehälter – auch hierzulande – explodieren. Arbeitslöhne stagnieren bzw. degenerieren zu unsicheren Einkommen. Die 358 reichsten Familien der Welt besitzen so viel wie die Hälfte der Menschheit.

Wer den Ekel an einer solchen Welt mit Neidkomplexen erklärt, ist ein Zyniker und Verächter der Gerechtigkeit. Die Reichen sind nicht zu ihrem Reichtum gekommen, weil sie abends ein Fläschchen Bier weniger getrunken und wochentags ein paar Stunden mehr gearbeitet hatten. Der Abstand ergibt sich nicht aus der Differenz von Fleiß und Sparsamkeit, welche die Christliche Soziallehre als primäre Rechtfertigung des Eigentums ausgibt. Nein! Die Kluft ist das Ergebnis brutaler Ausbeutung. Der neoliberale Kapitalismus spaltet die Welt. Verzweifelt rufen die Menschen nach Gerechtigkeit.

Der Sozialstaat war die erste institutionelle Gegenwehr gegen den blinden Kapitalismus. Er zähmte die Marktwirtschaft. Ohne Sozialstaat ist die Marktwirtschaft weder erträglich noch funktionsfähig. Wer dies bezweifelt, kann sich die Ergebnisse der „Marktwirtschaft pur" in Rußland ansehen. Der versprochene Wohlstand kann an der Riviera oder in Zypern besichtigt werden, wohin die Russen-Mafia ihre Milliarden verschob. Das Volk ging leer aus. Der Sozialstaat ist die Überlebensbedingung der Marktwirtschaft.

Ist Veränderung schon alles?

Unter dem Dach der Reformer versammeln sich vornehmlich Leute, die nach Veränderung verlangen. Als Teil der Arbeiterbewegung ist die christlich-demokratische Arbeitnehmerschaft über Generationen geübt, den Fortschritt in der Veränderung zu suchen. Es galt, die Privilegien einer bürgerlichen Gesellschaft abzubauen, welche das Proletariat vor der Tür des Staates stehen ließ. Die reaktionäre Obrigkeit mußte vom Podest geholt werden, um Demokratie und Sozialstaat die Bahn zu ebnen. Die Sozialversicherung – von der Renten- bis zur Pflegeversicherung – trägt eine christlich-soziale Handschrift.

Immer galt es, Altes durch Neues zu ersetzen. Über 100 Jahre ging der Kampf um Emanzipation und Fortschritt. Aber vielleicht verlangt die Zeitenwende von den Christlich-Sozialen jetzt nicht nur an der Front der Veränderung zu kämpfen, sondern auch, sich im Kampf um die Erhaltung des Erhaltenswerten zu engagieren. Das „Erhalten" wird zur neuen Mutprobe. Das ist ungewohnt. Darauf sind wir nicht ausreichend vorbereitet, zumal die Veränderung mehr Glanz abstrahlt als die Erhaltung. In den Turbulenzen der Zeitenwende den Sinn für das Erhaltenswerte zu bewahren ist jedoch konservativ im besten Sinn. Wir rennen uns sonst wie die Ratten in der Trommel im rasenden Stillstand zu Tod. Wofür treten Christ-Soziale ein? Was war gestern richtig und wird es morgen auch noch sein?

Der Mensch ist Gottes Geschöpf. In der Gottesebenbildlichkeit gründet die Würde des Menschen. Die Würde des Menschen ist unbezahlbar: Der Mensch hat keinen Preis, er ist nicht austauschbar. Immanuel Kant verteidigte diese christliche Einsicht: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent erstattet, das hat eine Würde."

Kein wirtschaftlicher Erfolg kann die Verachtung der Menschenrechte kompensieren. Die Menschenrechte, die immer und überall gelten, sind nicht staatlich zugeteilt, sondern gottgegeben. Menschenrechte sind unbezahlbar. Es gibt auf der ganzen Welt keine denkbare Rechtfertigung, Menschen zu entwürdigen und zu foltern. Das ist nicht so erbaulich wie es klingt, sondern von einer scharfen Konsequenz, die sich ebenso gegen George W. Bush (Guantanamo) wie Wladimir Putin (Tschetschenien) richtet.

Die Welt ist Gottes Schöpfung. Die Erde ist uns anvertraut. Es ist uns nicht freigestellt, Gottes Schöpfung zu ruinieren. Die Sorge um ihre Erhaltung übertrifft unsere Lebenszeit. Wir stehen in Pflichten auch für nachfolgende Generationen. Die Schöpfung ist nicht der Schuttabladeplatz eines rücksichtslosen Fortschritts.

Wenn der Energieverbrauch der Menschheit pro Kopf so hoch wird, wie er in der westlichen Zivilisation zur Sicherung ihres Wohlstands eingesetzt wird, geht der Menschheit die Luft zum Atmen aus. China meldet monatlich neue Verseuchungskatastrophen. Luft, Wasser und Boden werden vergiftet. Der Mensch ist weniger

wert als die Kohle. Jährlich verunglücken 6000 Bergleute tödlich in chinesischen Bergwerken. Der neoliberal bewunderte wirtschaftliche Aufstieg Chinas ist kein Vorbild für die Zukunft der Menschheit, so wenig wie ein westliches Modell, das nur „Mehr – Höher – Weiter" kennt.

Die Arbeit ist Auftrag Gottes. „Macht euch die Erde untertan" – so lautet der erste Arbeitsvertrag. Dieser Arbeitsvertrag ist das Angebot zur Teilhabe an der Schöpfung. Es gilt allen Menschen. Arbeitslosigkeit widerspricht dem Teilhaberecht an der Schöpfungsordnung. Die Christliche Soziallehre hat immer am Vorrang der Arbeit vor dem Kapital festgehalten. Das Kapital ist nur Instrument des Produktionsprozesses, die Arbeit aber seine Wirkursache. Die Bedeutung der Arbeit geht über das Wirtschaftliche hinaus. Mit der Arbeit produziert der Mensch nicht nur Güter, sondern in der Arbeit verwirklicht er auch sein Wesen. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung stellt die Hierarchie der Werte auf den Kopf. Papst Johannes Paul II. hat dies in seiner Enzyklika „Laborem Exercens" (1981) als Irrtum des Ökonomismus gegeißelt. Eine Wirtschaftsordnung, welche die Arbeit lediglich als Produktionsmittel behandelt, verletzt die Würde des Menschen.

Die Rendite zahlt der Arbeitnehmer

Der Finanzkapitalismus hat sich von der Arbeit emanzipiert. Der Börsenwert der Aktien betrug 2004 weltweit gut 37 Billionen Dollar. Wenn der Kurswert sich an einem Tag um ein Prozent ändert, werden 370 Milliarden verschoben. Das ist das Dreifache, was an diesem Tag an Löhnen auf der Welt gezahlt wird. Das spekulative Finanzkapital umkreist den Erdball ohne Beziehung zur Wertschöpfung und zu realen Gütern, getrieben lediglich von spekulativem Gewinn. Dabei sind die Gewinnchancen offenbar um so größer, je mehr Arbeitnehmer entlassen werden. Eine Wirtschaftsordnung, die Entlassungen regelmäßig mit Gewinnsteigerung prämiert, ist ein Schlag ins Gesicht jeglicher Vernunft, die sich auf Humanität beruft. Sie wird keinen Bestand haben. Die Weltwirtschaft, die als globale Olympiade organisiert ist, in der der Billigste die Goldmedaille gewinnt, ruiniert sich selber, denn auf die Spitze getrieben gibt es niemanden mehr, der die Güter kaufen kann, die so billig produziert werden.

Unternehmen werden verkauft, gekauft, fusioniert, filetiert. Sie werden auf Kredit gekauft, und die Gekauften zahlen die Schulden ab. Der Gekaufte also zahlt den Kaufpreis: „Ball paradox!" Vodafone kauft Mannesmann. Bezahlt haben die Mannesmann-Aktionäre mit Hilfe des Aktienaustauschtricks, bei dem Vodafone mit Aktien um sich geworfen hat wie mit „Kamellen". Nach der Transaktion haben die neuen Herren Kasse gemacht und filetierte Teile von Mannesmann verkauft. Arbeiter wurden bewegt wie Figuren im Mensch-ärgere-Dich-nicht-Spiel. In dieser Wirtschaftsordnung geht jede Anerkennung, auf die Menschen angewiesen sind, verloren.

Die Friedrich Grohe AG, ein sauerländisches Familienunternehmen, das Armaturen für die ganze Welt produziert, wurde 1999 für 900 Millionen Euro vom britischen Finanzinvestor BC Partners übernommen. Schon fünf Jahre später verkaufte der neue Eigentümer die Firma Grohe für 1,5 Milliarden Euro weiter. Der neue Vorstandschef David Haines, ein ehemaliger Vodafone-Manager, von McKinsey beraten, kündigte bei Amtsantritt als erstes drastische Kostensenkungsmaßnahmen an. Das Unternehmen erwirtschaftete eine satte Rendite von 20 Prozent (!). Sie sollte auf 28 Prozent gesteigert werden. Warum? Die neuen Besitzer haben sich ihre Kredite, mit denen sie den Erwerb bezahlten, aus dem erworbenen Unternehmen geholt, indem sie dieses in die Schulden trieben, welche jetzt die Arbeitnehmer abarbeiten sollen: Der Gehenkte zahlt die Kosten seiner Hinrichtung.

Der Prototyp des flexiblen Arbeitnehmers ist der Tagelöhner: jederzeit einsetzbar, immer abrufbar, aber heimatlos und einsam ohne Ehe und Familie. Schon aus der Bibel wissen wir, daß die Tagelöhner schutzloser waren als die Sklaven, denn deren Arbeitskraft mußte auf längere Zeit erhalten bleiben, die der Tagelöhner nur an dem Tag, an dem sie gebraucht werden. Maschinen muß man noch warten und pflegen, Tagelöhner nicht. Sie sind nur während der „Laufzeit" wertvoll. Befristete Arbeitsverhältnisse, kapazitätsorientierte Arbeitszeit, Arbeit ohne Kündigungsschutz entsprechen einer Gesamtstrategie, die zurück zu den Job-Nomaden führt. So schwinden Fürsorge und Treuepflichten aus dem Arbeitsleben. Den Rest besorgt der Staat, der die sozialen Versorgungsleistungen zu erbringen hat. So produzieren die neoliberalen Entstaatlicher entgegen ihren lautstarken Worten mehr Staat. Nicht jeder, der „Herr" sagt, kommt ins Himmelreich, und nicht jeder, der „Wohlstand" sagt, meint auch den der anderen.

50 Prozent der Fürsorge-Empfänger in den USA haben einen Job. Was lehrt das Beispiel? Sie können von ihrem Job nicht leben. Arbeit, von der man sich nicht ernähren und leben kann, bringt sich selbst um ihre gesamte wirtschaftliche Funktion, weil es in ihrer Logik liegt, ohne den Umweg über Arbeit direkt zum Sozialamt zu gehen, welches das Existenzminimum sicherstellt.

Arbeit – verläßlicher Grundstein der Sozialpolitik

Die beitragsbezogene Sozialversicherung steht der Christlichen Soziallehre näher als ein System der privatisierten Eigenvorsorge und der steuerfinanzierte Versorgungsstaat. Die liberale Privatisierung der sozialen Risiken hat keine Antwort für die Kranken, Arbeitslosen, Pflegebedürftigen, Kinderreichen. Wer bezahlt deren Privatversicherung? Die steuerfinanzierte Fürsorge koppelt den Solidaritätsanspruch von der Vorleistung durch Beiträge völlig ab, so daß der Hilfsbedürftige gänzlich auf die wohlwollende Zuteilung des Versorgungsstaates angewiesen ist. In der beitragsfinanzierten Sozialversicherung werden Ansprüche weitgehend erar-

beitet. Sie ist eine Institution der subsidiären Solidarität. Ihr gesellschaftspolitischer Standort liegt zwischen Individualismus und Kollektivismus. Die Beitragsfinanzierung der Sozialversicherung ist eine Organisation der Hilfe zur solidarischen Selbsthilfe. Diese beitragsbezogene Sozialversicherung muß nun wieder wie zu ihrer Gründerzeit gegen Rechts und Links verteidigt werden. Die einen privatisieren soziale Sicherheit, die andern wollen sie verstaatlichen.

Eine Sozialpolitik, die immer stärker Steuern und Staat zu Hilfe ruft, provoziert entgegen den Erklärungen ihrer Promotoren mehr interpersonale Umverteilung als ein auf Beitrag basierendes Sozialversicherungssystem, das dem Äquivalenzprinzip der Tauschgerechtigkeit nahesteht und deshalb eine größere Affinität zur Marktwirtschaft hat als jede steuerfinanzierte Rente oder Krankenversicherung. So entpuppt sich ein steuerfinanzierter Sozialstaat zu guter Letzt als kollektive Bedürfnisprüfungsanstalt, die ständig feststellen muß, wer reich und wer arm ist. Die beitragsbezogene Sozialversicherung interessiert sich dagegen nur für die Vorleistung des Leistungsberechtigten. Alle Erfahrungen zeigen, daß Sozialsysteme, die mit Steuereinnahmen finanziert werden, anspruchs- und manipulationsanfälliger sind. Die Leistungsgerechtigkeit hat sich jedenfalls aus ihnen verabschiedet. Beitragsbezogene Sozialsysteme sind ein Instrument solidarischer Selbsthilfe, steuerfinanzierte versorgungsstaatliche Zuweisungen.

Letzenendes werden alle Ansprüche aus der Arbeit finanziert. Sie ist die Quelle allen Wohlstands. Das wußte schon Adam Smith, der „Erfinder" der Marktwirtschaft. Den Sozialstaat von der Arbeit abzukoppeln, könnte sich zur großen Illusionsnummer der Reformer entwickeln. Selbst wenn Arbeitgeber von Beitragspflichten befreit werden, werden sie zwar aus den Zahlpflichten entlassen, aber keineswegs aus den Traglasten. Zahl- und Traglasten sind nämlich zweierlei. Wenn die Arbeitnehmer den Arbeitgeberbeitrag übernehmen müssen, werden sie die höhere Belastung nicht ohne jede Kompensationsversuche in den Lohnverhandlungen hinnehmen. Wohin käme auch eine Volkswirtschaft, in der die Masseneinkommen über Nacht um 20 Prozent sinken? Bei der Riester-Rente läßt sich studieren, daß die Beitragsbelastung der Arbeitnehmer größer geworden ist, als sie bei der Rentenversicherung geblieben wäre. Arbeitgeber freuen sich zu früh, wenn sie glauben, die Freistellung vom Arbeitgeberbeitrag würde sie auf Dauer entlasten.

Ob die Sozialversicherung an das Kapital oder an die Arbeit anknüpft, ist mehr als nur eine sozialpolitische Frage. Es ist auch die Entscheidung, an welcher Leitgröße sich die Gesellschaft orientiert. Die Arbeit hat die größere Nähe zur Person als die tote Sache Kapital. Arbeit ist Teil der menschlichen Selbstverwirklichung und ist deshalb eine andere Art von „Reichtum" als der, welcher an der Börse gezählt wird. Die Vereinigten Staaten von Amerika und die Bundesrepublik Deutschland liefern mit der unterschiedlichen Anbindung ihrer sozialen Sicherungssysteme auch das Anschauungsmaterial für die gesellschaftliche Entwick-

lung, je nach dem, ob Arbeit oder Kapital die soziale Sicherheit fundiert. Die deutsche arbeitsbezogene Umlagefinanzierung bietet die höchsten Erträge, wenn es der Arbeit gut geht, die kapitalgedeckten, wenn die Kapitalrendite maximiert wird. Entlang dieser Maximierungsstrategien entwickelten sich die beiden Volkswirtschaften.

Einkommenserhöhungen in den USA bewegen sich seit Mitte der 60er Jahre in der Nähe der Inflationsrate. Produktivitätsgewinne verblieben in den Unternehmen und trieben die Gewinne in die Höhe. Die volkswirtschaftliche Sparquote blieb gering. Im Durchschnitt war sie nur halb so hoch wie in Deutschland. In Deutschland nahmen die Arbeitnehmer stärker durch ihre Arbeitseinkommen an der volkswirtschaftlichen Entwicklung teil, in den USA stärker mit Hilfe der Pensionsfonds an der Gewinnentwicklung – wenn sie Glück hatten. Von 132000 Pensionsfonds überlebten in den USA 36000. Die Arbeit ist der verläßlichere Grundstein der Sicherheit als das Kapital.

Arbeit als Vermögensform

Angesichts des Elends in der Welt, das weggearbeitet werden muß, ist die Annahme, daß uns die Arbeit ausginge, eine verwegene These zynischer Wohlstandskinder. Eher leidet die Welt unter einem Kapitalüberfluß als an einem Arbeitsmangel, jedenfalls, wenn es mit rechten Dingen zugeht und Arbeit nicht nur auf das Herstellen eingeschränkt wird, sondern auch eine Praxis umschließt, die Handeln als Dienstleistung füreinander umfaßt.

Die modernste Vermögensform ist die Arbeit. In der Wissensgesellschaft nimmt die Bedeutung des Kapitals ab: Schon heute wird der Anteil von Innovation und Qualifikation an der unternehmerischen Wertschöpfung auf bis zu 80 Prozent geschätzt. Die Köpfe und Hände der Menschen sind der Reichtum unserer postindustriellen Gesellschaft. Soziale Sicherheit statt an Arbeit an Kapital zu koppeln, ist der Versuch, sich an einen abgefahrenen Zug anzuhängen. Das Finanzkapital geht einer turbulenten Zukunft entgegen. Keine Weltwirtschaft hält es auf Dauer aus, sich von Arbeit und realen Gütern abzuhängen. 95 Prozent der Dollarbillionen, die ständig den Besitzer auf der globalen Datenautobahn wechseln, haben mit der Realität nichts zu tun. Sie sind virtuell. Diesen Gespenstern soziale Sicherheit anzuvertrauen, ist globale Geisterfahrerei.

Der Scheideweg, vor dem sich der Sozialstaat befindet, trennt zwischen einer Sozialpolitik, die sich dem Staat an den Hals wirft und damit von seinen Steuereinnahmen abhängig wird und einer Sozialpolitik, die Solidarität subsidiär organisiert. Der Pfad der Christlichen Soziallehre verweist auf weniger Staat, mehr Sozialversicherung, weniger Gesetzgebung, mehr Selbstverwaltung und mehr Tarifautonomie. Subsidiarität ist eine Form sozialer Eigenverantwortung.

Gerechtigkeit – ein Maßstab der Politik

Die Christliche Soziallehre ist kein Feuilleton für neoliberale Essayisten und schönredende Lobbyisten. Die Christliche Soziallehre gründet auf einer normativen Prinzipienordnung. Gerechtigkeit ist ein Zentralbegriff der Christlichen Soziallehre. Sie weist den Prinzipien ihren Platz an. Auch die Freiheit bleibt ihr untergeordnet. Es läßt sich eine Freiheit ohne Gerechtigkeit denken. Im Tierreich funktioniert es so: Der große Fisch frißt den kleinen. Gerechtigkeit ohne Freiheit gibt es nicht. Sie wäre eine Form der Unterdrückung, die der Gerechtigkeit widerspricht.

Gerechtigkeit ist weder neu noch alt. Auch durch „mehr Freiheit" wird die Gerechtigkeit nicht „neu". Deshalb ist der Slogan: „Neue Gerechtigkeit durch mehr Freiheit" ein Produkt der Marketingindustrie und nicht Ausdruck Christlicher Soziallehre. Christlich-demokratische Begriffsjongleure offenbaren mit ihren saloppen Sprüchen ihre Gedanken- und Grundsatzlosigkeit.

Als naturrechtliches Prinzip bietet Gerechtigkeit zwar keine Detaillösung an, aber normative Imperative. „Jedem das Seine" ist ein Appell, den die Christliche Soziallehre aus der klassischen Philosophie übernommen hat. Was „das Seine" sei, ist freilich von dem Menschenbild abhängig, welches gelten soll. „Das Seine" in einer kollektivistischen Anthropologie ist etwas anderes als „das Seine" in einem individualistischen und noch anders in dem christlichen Ansatz, welcher das individuelle und das soziale Wesen des Menschen in der Personalität integriert. Gesicherte Auffassung in der christlichen Anthropologie ist, daß der Mensch ambivalent ist, wesensgleich und individuell differenziert. Die menschliche Gesellschaft versammelt in sich Gleiches wie Unterschiedliches.

Die Gerechtigkeit empfiehlt, „Gleiches gleich" und „Ungleiches ungleich" zu behandeln. Auf den ersten Blick erscheint diese Aufforderung banal. Als Maßstab für die Politik der CDU hat dieser Gerechtigkeitsbegriff jedoch ein hohes Kritikpotential. Daß die Einkommenslage der Steuerpflichtigen ungleicher ist, als daß die Antwort darauf – wenig differenziert – auf einem Bierdeckel untergebracht werden könnte, leuchtet jedem ein, falls er seinen gesunden Menschenverstand nicht verloren hat. Beispielsweise behandelt auch die Kopfpauschale Ungleiches gleich. Der Spitzenverdiener wird pauschal wie der Geringverdiener angesehen. Das ist das Wesen einer Pauschale. Pauschal gleich werden Cheffahrer und Chef gefordert. Staatliche Zuschüsse sollen den proportionalen Nachteil für den Minderbemittelten ausgleichen. Das jedoch widerspricht dem Subsidiaritätsprinzip, weil der Staat für eine Aufgabe zur Hilfe gerufen wird, welche die Sozialversicherung mit proportionalen Beiträgen aus eigener Kraft selbst lösen kann.

Wer ohne Prinzipienorientierung handelt, kommt ins Rutschen wie jeder, der die schiefe Bahn mit Schmierseife an den Sohlen betritt. Man muß gar nicht erst Thomas von Aquin studieren, um die Klugheit der Christlichen Soziallehre zu verstehen. Ein Teil derjenigen – so darf man annehmen –, die bei der Bundestagswahl 2005 der

CDU nicht ihre Stimme gegeben haben, haben sie möglicherweise besser verstanden als die Delegierten auf dem Leipziger Parteitag (2003). Es gibt ein offenbar angeborenes Gefühl für Gerechtigkeit, und dieses Gefühl hat die neoliberale CDU sträflich verletzt.

Gerechtigkeit – bisweilen hat man den Eindruck, die CDU fürchtet den Begriff wie der Teufel das Weihwasser. Wenn sie den Gebrauch des Wortes „Gerechtigkeit" schon nicht umgehen kann, dann versucht sie, diesen Begriff krampfhaft umzubiegen. Erst wurde Gerechtigkeit mit „Fairneß" übersetzt. Gerechtigkeit ist jedoch kein Verhaltensmuster und auch kein Schmiermittel, das lediglich dafür sorgt, daß das gesellschaftliche Getriebe nicht knirscht. Einen fairen Fußballspieler würde ich noch nicht als gerechten Fußballspieler bezeichnen. Eine Verhaltensregel wie die Straßenverkehrsordnung ist nützlich. Sie deshalb schon gerecht zu nennen, ist zu hoch gegriffen. Auch „Verläßlichkeit" wird als zentraler Wert der Gerechtigkeit angepriesen. Aber Verläßlichkeit ist eine sekundäre Tugend, die selbst ein Dieb beherzigen kann.

Um den normativen Zwängen der alten Gerechtigkeit zu entfliehen, wurden neue Wortschöpfungen zu Hilfe gerufen. Verteilungsgerechtigkeit wird offenbar als verkappter Sozialismus empfunden, obwohl die „iustitia distributiva" schon in der Antike bekannt war. Beteiligungsgerechtigkeit soll an ihre Stelle treten. Das Wort erscheint wie ein semantischer Fluchtversuch, mit dem offenbar die Zumutungen der Verteilungsgerechtigkeit entschärft werden sollen. Denn tatsächlich verlangt die Verteilungsgerechtigkeit, daß die einen etwas abgeben müssen, bevor die anderen etwas erhalten können. Das setzt auch eine Beteiligungsgerechtigkeit nicht außer Kraft.

Eigenverantwortung, die im christlichen Gerechtigkeitsverständnis eine wichtige Ordnungsfunktion übernimmt, wird in der neuen Debatte sogar gegen Verteilungsgerechtigkeit ins Feld geführt und soll offenbar die Zuständigkeiten des Gerechtigkeitsprinzips beschränken. Eigenverantwortung ist jedoch nicht der Kontrahent der Gerechtigkeit, sondern Teil einer gerechten Gesellschaft. Bekanntlich weist nicht das Teil dem Ganzen den Platz an. Wohin eine losgelassene Eigenverantwortung führt, konnte jedermann in New Orleans studieren. Die Eigenverantwortlichen stiegen in ihre Wagen, der Rest versank in den Fluten.

Ohne Gerechtigkeit funktioniert kein Staat. „Was sind Staaten ohne Gerechtigkeit anderes als große Räuberbanden?" fragte schon Augustinus. Es geht in der Gerechtigkeit um drei Dimensionen: um die Tauschgerechtigkeit zwischen einzelnen, um die Verteilungsgerechtigkeit, welche die Pflichten der Gemeinschaft gegenüber dem einzelnen regelt, und um die legale Gerechtigkeit, welche die Pflichten des einzelnen gegenüber der Gesellschaft bestimmen. Erst in diesem Kosmos von Rechten und Pflichten entfaltet sich die Kraft des christlichen Gerechtigkeitsbegriffs. Was auch immer gescheite Formulierungskünstler und Begriffsakrobaten zur Gerechtigkeit sagen, ganz alt und dennoch zukunftsträchtig bleibt die Einsicht: Starke Schultern müssen mehr tragen als schwache.

Arbeitnehmerbeteiligung – Eigentum für alle

Die Forderung nach investiver Beteiligung der Arbeitnehmer bleibt eine der großen Zukunftsaufgaben der christlichen Sozialbewegung. Man kann es wenden wie man will: Wenn die Arbeitnehmer beim Verteilungskampf auf den konsumptiven Teil des volkswirtschaftlichen Ergebnisses abgedrängt werden, bleiben sie immer zweiter Sieger. Man kann nicht „mehr herausholen" als „verfüttert" werden kann, das Geld für Investitionen muß zurückgelegt werden. Aber wieso werden die Arbeitnehmer nicht an den Investitionen beteiligt, die sie durch Arbeit und Lohnzurückhaltung miterwirtschaftet haben? Wenn die Kapitalseite ihre Dividenden, die Arbeitnehmer den Lohn vom Ergebnis abgezweigt haben, wieso gehört dann das, was übrigbleibt, nur der einen Seite? Der gerechte Lohn ist keine Buchhaltergröße. Aber Lohn ohne Teilhabe an den Investitionen bleibt „ungerechter Lohn".

Die Mitbeteiligung der Arbeitnehmer an den Investitionen, die als Ertragsbeteiligung zum Beispiel nachträglich abgerechnet wird, können die Tarifverhandlungen entspannen. Weder Arbeitgeber- noch Arbeitnehmerseite muß also fürchten, beim Aushandeln des Standardlohns über den Tisch gezogen zu werden. Wo nichts ist, gibt es auch nachträglich nichts nachzuholen. Wo aber nachträglich mehr übrig bleibt als geschätzt und vereinbart wurde, wird korrigierend nachgebessert. Die Ertragsbeteiligung ist also eine vertrauensbildende Maßnahme einer partnerschaftlichen Gesellschaft.

Mit der investiven Beteiligung der Arbeitnehmer würde auch jenes vagabundierende Finanzkapital, das ohne Bezug zur Arbeit Börsenpolitik betreibt, wieder Boden unter die Füße bekommen und an die Arbeit gekoppelt werden. Die institutionellen Anhänger, als deren Speerspitze die Pensionsfonds gelten, haben schon genug Verwirrung in der Weltwirtschaft angerichtet und ganze Währungen – wie beispielsweise 1995 die mexikanische – ausgehebelt. Sie unterminieren jede Unternehmenskultur, weil sie von der Hand in den Mund leben und nur am Tageskurs interessiert sind, so daß eine langfristige Unternehmensstrategie keinen Spielraum erhält. Diese Börsenhopser bekämen mit einer breiten Beteiligung der Arbeitnehmer das Trampolin der Spekulation unter den Füßen weggezogen. Kapital und Arbeit darf man nicht einem wildgewordenen Kapitalismus überlassen, denn der Mensch ist wichtiger als jede Sache. Eigentum in Arbeitnehmerhand ist eine wichtige Ergänzung der Sozialversicherung.

Die Güter dieser Erde sind für alle da. Das ist der unumstößliche Satz des primären Naturrechts. Das Privateigentum erscheint bei Thomas von Aquin erst auf der sekundären Ebene des Naturrechts, und es rechtfertigt sich erst dadurch, daß es besser geeignet ist, das allgemeine Nutzungsrecht der Erdengüter sicherzustellen. Wenn jedoch der große Teil der Menschheit nichts hat und einige wenige alles, verliert das Privateigentum seine naturrechtliche Legitimation. 358 Milliardäre, die die Hälfte des Weltvermögens besitzen, sind ein gefährlicherer Angriff auf

die Institution des Privateigentums, als ihn Karl Marx je zustandegebracht hat. Die Systemüberwinder haben sich unbemerkt in den Börsen der Welt eingenistet.

Die große Zeit der Christlich-Sozialen liegt nicht hinter uns, sondern vor uns, wenn wir die Chancen ergreifen. Mit der Niederlage des Sozialismus ist nicht der Sieg des Kapitalismus verbunden. Die klügeren Köpfe des Liberalismus wußten das frühzeitig. Wilhelm Röpke und Alexander Rüstow wußten, daß der Wettbewerb nicht alles ist und daß er eingebettet werden muß in eine Lebensordnung, die nicht allein durch Rivalität bestimmt ist. Alfred Müller-Armack sprach von einer dritten Phase der Sozialen Marktwirtschaft, in der die Fragen der gesellschaftlichen Ordnung in den Vordergrund treten. Vom Programm Ludwig Erhards „Wohlstand für alle" unterscheidet sich der Kapitalismus wie das Wasser vom Feuer. Er macht die Reichen reicher und die Armen ärmer. Aus dem Versagen von Sozialismus und Kapitalismus zu lernen, durch eigene Fehler klüger zu werden, der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu vertrauen, vom Verlangen nach Gerechtigkeit getrieben zu werden – das ist die Spur, der die Christlich-Soziale Bewegung folgen muß.

Mariano Delgado

Spanische Inquisition und Buchzensur

Im sechsten Kapitel des ersten Teils des „Don Quijote" von Miguel de Cervantes wird eine sinnreiche Parodie der Buchzensur inszeniert. Es handelt sich dabei nicht um eine blinde, undifferenzierte Verbrennung aller Bücher Don Quijotes, obwohl dessen Nichte, als Volksstimme, dem Pfarrer, der sich vom Barbier ein Buch nach dem anderen reichen lassen wollte, „um zu sehen, was sie enthielten", zuriet: „Verschont kein einziges; sie haben alle gesündigt. Am besten mit allen zum Fenster hinaus in den Hof; dort schichtet man einen Scheiterhaufen daraus und verbrennt sie."[1] Der Pfarrer folgte diesem Rat nicht und verschonte – nach einer „bitteren und gründlichen Untersuchung" – einige Ritterromane, allen voran „Amadis von Gallien", was nicht ohne Brisanz ist, wurden doch im Jahr 1555 die zu Valladolid tagenden Cortes (Ständeparlament) ersucht, alle „Bücher voller Lügen und Eitelkeiten wie der Amadis und sämtliche Bücher dieser Sorte, die nach ihm unter seiner Qualität und Machart Zuflucht gefunden haben, sowie solche, die Liebeslieder und -geschichten und andere Eitelkeiten"[2] enthalten, zu verbieten – was auch der Jesuit Juan de Mariana 1579 als Qualifikator oder Konsultor der Indexbehörde (1583) dem Generalinquisitor Gaspar de Quiroga (1573–1594) wärmstens empfohlen hatte.

Entstehung und Besonderheiten

Die Spanische Inquisition wurde 1478 durch die Bulle „Exigit sincerae" Papst Sixtus' IV. errichtet, um die Glaubensreinheit der „Conversos", der aus dem Judentum und dem Islam zum Christentum Bekehrten, zu überwachen, nicht primär um sich um die Buchzensur zu kümmern. Sie nahm ihre Arbeit erst 1480 auf und bestand als Institution – mit kurzer Unterbrechung in den liberalen Phasen von 1813 und 1820 – bis zu ihrer endgültigen Aufhebung am 15. Juli 1834 durch die Regentin María Cristina fort. Als um 1500 das gedruckte Buch zum typischen Mittel sozialer Kommunikation avancierte und Auflagen und Verbreitung neue Dimensionen erreichten, wurde den staatlichen wie kirchlichen Behörden klar, daß sie eine gewisse Kontrolle ausüben mußten. Nach einigen Anläufen durch Innozenz VIII. 1487 und Alexander VI. 1501 verabschiedete Leo X. 1515 während des Fünften Laterankonzils die Bulle „Inter sollicitudines", die den Ortsbischöfen das Privileg vorbehielt, die Druckgenehmigungen zu erteilen. Diesen Weg bestätigte das Trienter Konzil in

der XVII. und XXV. Sitzung, und Pius IV. promulgierte 1564 die konziliaren Zensurmaßnahmen zusammen mit dem neuen Index[3].

Das katholische Spanien nahm sich aber die Freiheit, die Dinge anders zu regeln. Hier reservierte sich der Staat die Kontrolle über die Druckgenehmigungen, während der Inquisition die Kontrolle des Buchmarktes überlassen wurde. Auch wenn es manchmal Konflikte zwischen beiden Zensurbehörden gab – nicht zuletzt, weil die Inquisition bestrebt war, ihre Kompetenzen zu erweitern und sich in das Verfahren der Druckgenehmigung einzumischen –, so kann man sagen, daß diese Aufgabenteilung weitgehend eingehalten wurde. Gleichwohl muß man beide Aktivitäten als komplementär betrachten, denn das reibungslose Funktionieren der staatlichen und der kirchlichen Buchzensur setzt ein gemeinsames Ziel voraus: Spanien von allem frei zu halten, was den Interessen von Staat und Kirche entgegenwirken könnte.

Während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts trat die Inquisition als Zensurinstanz kaum in Erscheinung. Die Katholischen Könige hatten mit der Pragmatischen Sanktion vom 8. Juli 1502 die Buchhändler verpflichtet, Einfuhrgenehmigungen zu beantragen sowie die außerhalb des spanischen Machtgebiets erschienenen Bücher zur Prüfung vorzulegen. Für die im Inland gedruckten Bücher sollte vorab eine Druckgenehmigung eingeholt werden, die nur nach sorgfältiger Prüfung erteilt werden durfte. Zunächst wurden die obersten Gerichtshöfe („Audiencias") von Valladolid und Granada sowie die Erzbischöfe oder Bischöfe von Toledo, Sevilla, Burgos, Salamanca und Zamora mit dem Druckgenehmigungsverfahren betraut. Ab 1554 – und nachdem der Kronrat bedauern mußte, daß einige Druckgenehmigungen zu leichtfertig erteilt worden waren – wurde das Verfahren zentralisiert und ausschließlich dem Kronrat unterstellt.

Bis Mitte des 16. Jahrhunderts tat sich die Inquisition lediglich durch einige Edikte als Zensurbehörde hervor. Am Anfang stand das Edikt des Generalinquisitors Adrian von Utrecht (1518–1522) vom 7. Juni 1521, mit dem die Konfiszierung aller Bücher Martin Luthers, der nach der Exkommunikation als notorischer Ketzer galt, angeordnet wurde. Es folgten unter anderem einige Verfügungen des Generalinquisitors Alonso de Manrique (1523–1538) zwischen 1523 und 1534 sowie weitere Edikte in den 40er Jahren, um die Verbreitung verdächtiger Bücher zu kontrollieren. Zur Publikation der ersten Indices sowie zum systematischen Ausbau des „Buchprozesses" mit dem Buch, einem „stummen Ketzer", als dem Angeklagten, kam es aber erst ab 1551. In den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts fand nämlich eine Verschärfung der inquisitorischen wie der staatlichen Buchzensur in Spanien statt. Dies hat vor allem mit folgenden drei Faktoren zu tun: daß der Protestantismus sich mehr und mehr durch den Buchdruck ausbreitete und auch Spanien davon nicht verschont blieb, da Bücher und kommentierte Bibelübersetzungen protestantischer Autoren in den heimischen Markt gelangt waren, so daß die Entstehung eines Kryptoprotestantismus zu be-

fürchten war; daß der Propagandakrieg gegen die „Monarchia hispanica" neue Dimensionen erreicht hatte, weil deren Feinde aus der prophetischen Kritik einiger Kirchenleute an den Untaten der Spanier in der Neuen Welt Munition für die eigenen Ziele gewannen, die Spanier im allgemeinen und den Katholischen König im besonderen als brutale Tyrannen und Feinde des Menschengeschlechts hinzustellen; und schließlich und vor allem, weil eine geistige Wende gegen jene Tendenzen im Schatten des spanischen Katholizismus stattfand, die als „philoprotestantisch" galten, nämlich gegen die Alumbrados, den Erasmianismus, die Bibelübersetzungen in der Volkssprache und die geistlichen Autoren, die ebenso in der Volkssprache schrieben und das innere Gebet befürworteten; zugleich wurde der theologische Aristokratismus der Scholastiker gefestigt, wonach die Bibel und die geistliche Literatur nur dem Klerus reserviert sei, nicht den Laien und schon gar nicht den Frauen.

Der erste Index

So kam es 1551 zum ersten Index der Spanischen Inquisition, der nicht zufällig von Generalinquisitor Fernando de Valdés (1547–1566) verabschiedet wurde. Valdés hat in der Forschung den Ruf, die Kompetenzen der Inquisition immer wieder erweitern zu wollen. So dürfte er in der Verbreitung protestantischer Bücher und Bibelübersetzungen nicht zuletzt einen Grund dafür gesehen haben, sich selbst und das Inquisitionstribunal als Zensurbehörde zu profilieren. Anhand des Vollzugs der ersten Index-Maßnahmen merkt man, daß die Inquisition noch lernen mußte, wie sie beim Buchprozeß vorzugehen hatte. Die Indexbehörde übernahm die Liste des Katalogs der Universität Löwen aus dem Jahr 1550 und fügte einige spezifische Bestimmungen für die spanische Situation dazu, so zum Beispiel das Verbot von Bibelübersetzungen in der Volkssprache, von Anthologien der Heiligen Schrift, von Werken des Erasmus von Rotterdam und seiner spanischen Schüler. Die Buchhändler protestierten noch 1551 mit einem Schreiben an den obersten Inquisitionsrat. Sie sahen in der Konfiszierung und Verbrennung von Werken protestantischer Autoren wie Philipp Melanchthon, die antike Philosophen oder Kirchenväter edierten und kommentierten, oder von medizinischen und juristischen Büchern, die lediglich hie und da fragliche Sätze enthielten, einen großen finanziellen Schaden, „denn es gibt viele, die Frau und Kinder haben und all ihr Vermögen in diese Bücher gesteckt haben"[4].

Nachdem die Inquisitoren Toledos Ende 1551 oder Anfang 1552 eine Denkschrift mit den praktischen Zweifeln bei der Anwendung der Index-Maßnahmen an den Inquisitionsrat zugesandt hatten, antwortete dieser am 4. April 1552 mit einer „Carta acordada" bzw. einem Brief an alle Inquisitoren mit den Beschlüssen anläßlich der Zweifelsfälle. Darin findet sich eine erste Systematisierung des Ver-

fahrens der Buchzensur: 1. Alle Bücher sollten konfisziert, aber nur die häretischer Autoren öffentlich verbrannt werden, während die Werke katholischer Autoren bis auf weiteres in den Büros der Inquisition aufbewahrt werden sollten; ebenso sollte eine Liste mit den Namen ihrer Besitzer erstellt und dem Inquisitionsrat zugeschickt werden, damit dieser die nötigen Maßnahmen verfügte. 2. Die Bücher in der Volkssprache, die Anthologien von Texten der Episteln, Evangelien und Predigten enthielten, sowie die Katechismen, Heiligenviten und sonstigen Werke katholischer Autoren sollten ihren Besitzern zurückgegeben werden, wenn sie frei von Häresien oder Verdachtsmomenten waren. 3. Die Bücher katholischer Autoren, wie zum Beispiel der Kirchenväter oder antiker Philosophen, die Kommentare von Ketzern enthielten, sollten nach ihrer Säuberung („Expurgation") an ihre Besitzer zurückgegeben werden. 4. Die Bibelausgaben sollten konfisziert und die Namen ihrer Besitzer aufgeschrieben werden; das Exemplar sollte nach den noch zu entwerfenden genauen Regeln gesäubert und an die Besitzer zurückgegeben werden.

Nachdem am 20. August 1554 der Generalinquisitor Valdés die Regeln für die „Censura general de Biblias" drucken ließ, konnte die anvisierte massive Säuberung der Bibelausgaben vorgenommen werden. Es handelte sich um die erste wirklich autonome Buchzensur der Spanischen Inquisition, die von den Katalogen der Sorbonne und Löwen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wesentlich abweicht. Nicht weniger als 70 lateinische Ausgaben, die aus den Druckorten Paris, Antwerpen, Basel, Zürich und Lyon zwischen 1526 und 1552 nach Spanien gelangt waren, waren davon betroffen. Die Säuberungen beziehen sich in der Regel nicht auf den Bibeltext selbst, sondern nur auf die Kommentare ketzerischer oder verdächtiger Autoren, vor allem wenn diese jene Fragen betrafen, die konfessionell umstritten waren: etwa das Verhältnis von Glaube und Heilsvertrauen, die Bedeutung der Werke bei der Rechtfertigung oder den freien Willen. Nach der Expurgation sollten die Exemplare mit einer Urkunde, die das gereinigte Material und das Datum festhielt, an ihre Besitzer zurückgegeben werden.

So hat die Spanische Inquisition zu Beginn der 50er Jahre zwei wichtige Instrumente der Buchzensur eingeführt, die später von der Römischen Inquisition nachgeahmt werden sollten: den Index und die Expurgation („Reinigung"). Letztere wird aber erst ab der Reinigung von Gaspar de Quiroga 1584, die eine Liste der Stellen anführt, die aus jedem Werk getilgt werden sollten, ihre definitiven Konturen gewinnen. Bujanda vermerkt nicht zu Unrecht, daß die allgemeine Bibelzensur von 1554 nicht die Verbreitung, den Besitz oder die Lektüre der Bibel verbieten, sondern eher den „sicheren" Gebrauch gewisser Ausgaben ermöglichen wollte, die im Index von 1551 verboten worden waren oder ähnliche Merkmale enthielten. In diesem Sinn war der allgemeinen Bibelzensur eine gewisse Toleranz nicht abzusprechen. Der Spielraum für die Toleranz wurde aber nach der geistigen Wende in der zweiten Hälfte der 50er Jahre immer enger.

Eine Denkschrift und ihre Folgen

Die zufällige Aufdeckung von kryptoprotestantischen Gruppierungen in Sevilla und Valladolid 1557 und 1558, denen es bis dahin gelungen war, Bücher protestantischer Autoren aus dem Ausland einzuschmuggeln, ließ bei der Krone und der Inquisition alle Alarmglocken läuten. Am 2. Juni 1558 sandte Generalinquisitor Valdés an Philipp II. eine Denkschrift über die Buchzensur, die den Versuch darstellt, die Gunst der Stunde zu nutzen und die Kompetenzen des Heiligen Offiziums zu erweitern. Darin schlägt er unter anderem vor, daß die Inquisitoren regelmäßig die Häfen besuchen, um die Personen und die Bucheinfuhr zu kontrollieren; daß keine Bücher gedruckt werden, weder auf lateinisch noch in der Volkssprache, ohne daß sie vorher von den Inquisitoren gesehen und geprüft werden; daß keine Bücher gedruckt werden, ohne den Autor, den Druckort und den Drucker zu nennen; daß die Richter monatlich die Druckwerkstätten besuchen, sichten, was gedruckt wird und in Erfahrung bringen, ob dort oder anderswo geheimes Drucken praktiziert wurde; daß die Buchhändler keine Ballen mit Büchern aus dem Ausland auspacken, ohne daß die Inquisition dies überwache, und daß die weltlichen Richter über die ankommenden Ballen und die darin enthaltenen Bücher genaues Protokoll führen; daß die Buchhändler keine Bücher verkaufen, ohne daß sie vorher von der Inquisition geprüft werden; daß die Buchhändler in ihren Läden öffentlich gut sichtbar eine Liste der darin enthaltenen Bücher sowie der vom Heiligen Offizium verbotenen aushängen; daß niemand irgendein Buch in irgendeiner Sprache von den Ausländern kaufe, die Spanien besuchen; daß man prüfe, ob es zweckmäßig ist, überall bekanntzugeben, daß diejenigen, die anzeigen möchten, daß andere Bücher mit lutheranischen Irrtümern besitzen, ein Drittel oder ein Viertel der Güter der Denunzierten bekommen werden sowie darüber hinaus Straffreiheit, falls sie an diesem Delikt beteiligt gewesen seien; daß man prüfe, ob es zweckmäßig ist, alle Bücher in der Volkssprache zu konfiszieren, damit sie untersucht werden und man lediglich solche zum Lesen freigibt, die gut und über jeden Verdacht der Häresie erhaben sind; daß man verbietet, Bücher auf Spanisch zu verkaufen, die im Ausland gedruckt wurden; und schließlich daß die Buchhändler auf dem letzten Blatt eines jeden verkauften Buches ihren Namen und ihre Unterschrift vermerken, damit man, falls nötig, wisse, wer das Buch verkauft habe.

Philipp II. wird auf der Grundlage dieser Denkschrift am 7. September 1558 eine Pragmatische Sanktion über den Buchdruck und die Bücher verabschieden, die als die schwerwiegendste Zensurmaßnahme in der Geschichte der Spanischen Inquisition anzusehen ist. Der König geht darin weitgehend auf die Vorschläge des Generalinquisitors ein, wenn auch mit zwei wichtigen Ausnahmen: Von einer Belohnung für die Denunziation ist darin nicht die Rede, und von einer Betrauung der Inquisition mit der Sichtung der Bücher *vor* dem Druck auch nicht, vielmehr wird bekräftigt, daß die Druckgenehmigung allein dem Kronrat obliegt – unter Androhung

der Todesstrafe für diejenigen, die Bücher ohne besagte Druckgenehmigung „drucken oder drucken ließen oder am Druck beteiligt wären“[5]. Ansonsten wird den Universitäten von Salamanca, Valladolid und Alcalá sowie den Erzbischöfen, Bischöfen, Prälaten und den Ordensoberen „aller Orden dieser Kronreiche“ befohlen, „sehr behutsam und schnell“ die Bibliotheken in ihrem Zuständigkeitsbereich gründlich zu visitieren: Über die verdächtigen oder verworfenen Bücher, oder über solche, die Irrtümer und falsche Lehren enthielten oder von unzüchtigen Sachen handelten und ein schlechtes Beispiel gäben, gleich wie sie verfaßt und gemacht wären, sei es auf lateinisch oder in den Volkssprachen, auch wenn es sich um solche Bücher handeln sollte, die mit königlicher Genehmigung gedruckt wurden, sollten sie einen mit ihren Namen unterzeichneten Bericht an den Kronrat senden, „damit man dort die Sache prüfe und das Nötige verfüge“[6]. Ein weiterer Erlaß untersagte den Universitäten, die Buchzensur a posteriori zu praktizieren, da dies ausschließlich der Inquisition zustehe.

Flankiert wurden diese Maßnahmen von einer königlichen Verordnung vom 22. November 1559, wonach alle im Ausland studierenden oder lehrenden Spanier innerhalb von vier Monaten zurückkehren sollten; ausgenommen waren nur jene, die sich in Bologna, Neapel oder Coimbra eingeschrieben hatten. Diese letzte Maßnahme wurde später teilweise aufgehoben, sie ist jedoch sehr bezeichnend für das geistige Klima jener Zeiten in Spanien. Viel gravierender waren jedoch zwei weitere Maßnahmen, die im August 1559 Schlag auf Schlag folgten: Am 17. August veröffentlichte der Generalinquisitor Valdés – nicht zuletzt auf Anraten des Salmantiner Theologen Melchior Cano – einen instruktiven Index, der zur Konfiszierung und Verbrennung vieler Bücher führte; dazu zählten alle Übersetzungen der Bibel oder deren einzelne Bücher in der Volkssprache; ferner zahlreiche Werke des Erasmus, die Werke seiner Schüler Alfonso und Juan de Valdés; die damals dem rheinischen Mystiker Johannes Tauler zugeschriebenen „Institutiones“ und sogar die geistlichen Hauptwerke in der Volkssprache von spanischen Mystikern wie Francisco de Osuna OFM, Juan de Avila, Francisco de Borja SJ und Luis de Granada OP. Als gleich darauf am 21. August die Inquisition den Dominikaner Bartolomé Carranza (de Miranda), den ehemaligen Beichtvater Karls V. und Philipps II., den hoch angesehenen Professor der Theologie (in Valladolid) und Trienter Theologen, den amtierenden Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien nicht zuletzt aufgrund eines Gutachtens von Melchior Cano zu seinem Werk „Comentarios al Catechismo christiano“ (1558) in einer Nacht-und-Nebel-Aktion verhaften ließ, wußte man, daß die Ereignisse der Jahre 1557 bis 1559 nicht nur mit den Ereignissen auf der europäischen Makroebene zu tun hatten (zur selben Zeit ging Papst Paul IV., ehemals römischer Generalinquisitor, gegen die italienischen Franziskanerspiritualen unerbittlich vor; 1559 veröffentlichte er den ersten römischen Index verbotener Bücher), sondern vor allem mit einer tiefen geistigen Wende in Spanien selbst.

Die Besonderheit des neuen Valdés-Index aus dem Jahr 1559 gegenüber den bisherigen Zensurmaßnahmen findet sich in der Abteilung der Bücher auf Spanisch und darunter in den geistlichen Büchern und Bibelübersetzungen. Gemäß dem Gutachten des Melchior Cano von 1559 zum Katechismuskommentar Carranzas galten sie nun als die größte Gefahr und als das Tor zu einer eventuellen Protestantisierung Spaniens. Dieser Index stellte den Versuch dar, die Volksfrömmigkeit in neue Bahnen zu lenken und den Geist Trients restriktiv zu interpretieren. Wie die neue Forschung klargemacht hat, hörte die Zensur mit dem Index von 1559 auf, „nur Teil der Strategie im Kampf gegen die Häresie zu sein; sie verwandelte sich in ein Instrument zur Kontrolle der intellektuellen Produktion im Inland“[7]. In den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen sowie in den Kämpfen um Lehrstühle wurde nun die Anklage des Gegners vor der Inquisition zur bevorzugten Waffe: „Das Rationalitätsprinzip machte dem Inquisitionsurteil Platz.“[8]

Zur Hermeneutik der Qualifikatoren und der Index-Regeln

In der Folge stand das Buch als Medium generell unter Verdacht – nicht nur das theologische und religiöse Buch, sondern auch die Literatur, die Geschichte, die Philosophie und die Naturwissenschaft. Im Index von 1612 hieß es:

> „Und es ist gewiß, daß durch kein anderes Medium sich die Häresie ausbreitet und verrät als durch die Bücher, die, obwohl sie stumme Lehrer sind, ständig sprechen und zu jeder Zeit lehren.“[9]

Auch Generalinquisitor Antonio de Zapata (1627–1632) gab treffend die Mentalität der Inquisition wieder, wenn er 1632 die Schreib- und Publikationslust als „das beste Instrument und das effektivste Mittel, das der Vater der Lüge und der Täuschung erfinden konnte“ bezeichnete[10].

Beim Buchprozeß geht es um die Orthodoxie eines stummen Opfers. Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts kann man beobachten, daß dieser Prozeß – von den ersten Verdachtsmomenten bis zum abschließenden Urteil – bei der Spanischen Inquisition eine feste Form annimmt. Drei Aspekte dieses Prozesses verdienen besondere Beachtung: die Denunziation, die Zentralisierung der letzten Entscheidung und schließlich die hermeneutische Rolle der Qualifikatoren oder Konsultoren.

Mit der Denunziation, zu der die Menschen in den Edikten der Inquisition ausdrücklich aufgefordert wurden, konnte das Buch „sichergestellt“ und der Prozeß eröffnet werden. Die Denunziation erfolgte durch Privatpersonen oder durch Institutionen, und sie betraf immer das ganze Buch, auch wenn es sich dabei nur um eine Kleinigkeit handelte. Je präziser die Denunziation war, um so schneller konnte auch die Inquisition eine Entscheidung treffen. Zu den Denunzianten gehörten vor allem die Qualifikatoren selbst, da sie aufgrund ihrer Arbeit den Buchmarkt gut kannten.

Man findet darunter aber auch Universitätsprofessoren, Ordensleute oder Angehörige des Weltklerus und Staatsbeamte. Die Denunziationen kamen also vor allem aus dem Kreis jener Menschen, die mit der Buchkultur vertraut waren.

Mangels einer genauen Bestimmung der Dinge, die Gegenstand der Denunziation sein sollten, konnte diese sehr willkürlich erfolgen und ein generelles Klima des Verdachts um das Buch schaffen. Um zu verhindern, daß einzelne Personen sich manche schwerwiegende Entscheidung anmaßten, wurde aber die letzte Entscheidung dem Inquisitionsrat vorbehalten. Zahlreiche Briefe zwischen dem Inquisitionsrat und den Distrikttribunalen zeugen davon, wie minuziös und hierarchisch das System funktionierte.

Besonders bedeutsam war die bisher wenig erforschte Rolle der Qualifikatoren oder Konsultoren. Sie sind „die Hauptakteure" des Zensurprozesses, denn die Entscheidung der Inquisition basierte auf deren Gutachten: „Der Qualifikator faßt die verschiedenen Sätze des Buchs in Kategorien, die in der Lehre bewertet werden und so die Entscheidung des Inquisitionsrates bestimmen können."[11] Um Qualifikator zu werden, mußte man zwei Bedingungen erfüllen, abgesehen von gutem Leumund: ein zumeist durch akademische Titel nachgewiesenes intellektuelles Niveau und eine Herkunft aus der Gruppe der „Altchristen", also aus einer Familie mit christlichen Vorfahren mindestens seit vier Generationen, d.h. ohne Conversos aus dem Judentum oder dem Islam. Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts kamen angesichts der großen Nachfrage praktische Kriterien hinzu: Beschränkung der Qualifikatoren auf eine bestimmte Anzahl nach Tribunal sowie Gleichgewicht unter den verschiedenen Orden. Letzteres war aber nicht möglich, da zunächst die Dominikaner und später die Jesuiten die meisten Qualifikatoren stellten. Die Kandidaten mußten sich um das Amt eines Qualifikators von sich aus bewerben. Da diese Aufgabe, wenn auch unbesoldet, mit großem sozialem Prestige verbunden war, war die Nachfrage ab Ende des 16. Jahrhunderts sehr stark. Eine jahrelange Verzögerung der Inquisition bei der Antwort oder gar eine Ablehnung konnte beim Betroffenen einen Ansehensverlust zur Folge haben. Die Inquisition mußte nie die Gründe für einen negativen Bescheid benennen. Die Zusammenarbeit zwischen dem Qualifikator und der Inquisition konnte aufgrund einer ausdrücklichen Entscheidung der Behörde erfolgen, auch hier ohne Angabe von Gründen. Zumeist aber waren Tod oder Wohnortwechsel des Qualifikators der Grund für das Ende der Zusammenarbeit. In der Qualifikatoren-Forschung ist noch so gut wie alles zu tun:

„Die konkreten Kriterien für die Kontrolle der Intellektuellen, die in den Zensursitzungen zur Anwendung kamen, sind uns nur sehr allgemein bekannt. Es genügen hierzu nicht die berühmten *Regeln*, die zum Teil in Anlehnung an die Trienter erfolgten und seit dem Quiroga-Index allen Indices vorangestellt werden. Wir werden im Ungewissen bleiben, solange die einzelnen Zensurdossiers über Bücher und Personen nicht eingehend studiert werden, genauso wie die Papiere der internen Beratungen, von denen einige langsam publiziert

werden. Jeder Index ist de facto ein bloßer Katalog der Zensur- und Säuberungsmaßnahmen, die nach den entsprechenden Denunziationen, Begutachtungen und Zensuren, die im Index nie erwähnt werden, im Inquisitionsrat mehrheitlich approbiert wurden. Der kritische Forscher befindet sich also im Dunkeln sowohl über die konkreten Kriterien, die bei dem Verbot oder der Säuberung eines bestimmten Werkes den Ausschlag gaben, als auch über die Gründe, die dazu führten, daß dieses Buch und darin diese und jene Stelle Gegenstand der Säuberung wurden. In den Prozessen über die Personen gibt es hingegen genug Information über die Kriterien und Gründe für den Arrest."[12]

Neben den Denunzianten und den Qualifikatoren sollte man in der Forschung der Hermeneutik der Index-Regeln verstärkte Aufmerksamkeit widmen, die den Rahmen für die Interpretation eines Index darstellen. Besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang die Regeln des Index von Quiroga (1583), die uns erkennen lassen, wie diese entstanden und wie sie sich zu den Trienter Regeln verhielten. So hat Quiroga nicht nur nicht alle Bestimmungen Trients übernommen, sondern sogar selbstbewußt neue aufgestellt, die sich aus der Gesetzgebung der spanischen Buchzensur ergaben. Auffallend sind dabei die Unterschiede in bezug auf die Bibelübersetzungen, die obszöne Literatur und die Druckgenehmigung. So verbietet die VI. Regel alle Bibelübersetzungen in der Volkssprache, gleichgültig, ob es sich dabei um vollständige oder partielle Übersetzungen handelt, während der Römische Index in der IV. Regel eine konziliantere Position einnimmt, „indem die Übersetzungen unter bestimmten Bedingungen erlaubt werden"[13].

Nach gründlicher Überlegung verzichtet der spanische Index von 1583 gänzlich auf die VII. Regel des Trienter Index über die obszöne Literatur. Aus verständlichen Gründen übernimmt der spanische Index nicht die X. Trienter Regel, da die Druckgenehmigung in Spanien der staatlichen Zensur ausschließlich vorbehalten war. Während im Bereich der Bibelübersetzungen oder in den anderen Akzenten, die der spanische Index von 1583 setzte, der Dissens mit Rom bestehen bleiben wird, kommt es mit der Zeit im Fall der „obszönen" Literatur zu einer langsamen Annäherung an die Trienter Regel. Ähnlich wie schon Generalinquisitor Bernardo de Sandoval y Rojas (1608–1618) 1612 kam Zapata 1632 der Trienter Regel ein Stück entgegen:

„Ebenso werden jene Bücher verboten, die von irgendwelchen obszönen Liebesdingen handeln oder davon erzählen und diese lehren, *indem sie darin Häresien oder Glaubensirrtümer vermischen* ... Und man macht darauf aufmerksam, daß der Heilige Römische Stuhl besagte Bücher, die von irgendwelchen obszönen Liebesdingen handeln oder davon erzählen und diese lehren, verboten hat, *auch wenn darin keine Häresien oder Glaubensirrtümer vermischt wären.*"[14]

Im Index von 1640 wird Generalinquisitor Antonio de Sotomayor (1632–1643) ganz die Trienter Linie vertreten und besagte Werke verbieten, „auch wenn darin keine Häresien oder Glaubensirrtümer vermischt wären"; es wird befohlen, die Be-

sitzer solcher Bücher durch die Inquisitoren „streng zu bestrafen" – was dazu führen wird, daß ab der Mitte des 17. Jahrhunderts Werke verboten werden, „die bisher von der inquisitorischen Zensur frei waren" [15]. Das hängt nicht zuletzt mit dem allgemeinen geistigen Qualitätsverlust Spaniens ab der Mitte des 17. Jahrhunderts zusammen, der sich auch auf die Engstirnigkeit der Qualifikatoren und die Dekadenz der Inquisition auswirkte.

Zum „Historikerstreit" über die Folgen der Buchzensur für die spanische Gesellschaft

Seit dem Artikel „Espagne" von Masson de Morvilliers in der „Encyclopédie méthodique" (1782), vor allem aber seit der „Historia crítica de la Inquisición en España" des Juan Antonio Llorente, die 1817 in französischer und 1819 bis 1822 in deutscher Übersetzung in vier Bänden erschien, ist es üblich geworden, die Inquisition für den Nachholbedarf Spaniens in allen guten Wissenschaften verantwortlich zu machen. So ist bei einem sonst so kritischen Kirchenhistoriker wie Ignaz von Döllinger der Einfluß Llorentes unverkennbar, wenn es in seiner berühmten Rede „Über die Vergangenheit und Zukunft der katholischen Theologie" (1863) über Spanien pauschal heißt:

> „Im siebzehnten Jahrhundert trat wieder ein großer Umschwung ein. In *Spanien*, welches den Protestantismus ferne gehalten, teils wieder ausgestoßen hatte, entsagte man wieder den exegetischen, kirchengeschichtlichen und patristischen Studien und ihrer Verbindung mit der dogmatischen Theologie und wandte sich zurück zu der geschichts- und kritiklosen Scholastik. Es war eine eklektische, aber doch überwiegend aristotelisch-thomistische Metaphysik und Dogmatik, welche *Bannez, Suarez, Vasquez* aufbauten, das letzte Aufflackern einer bereits erlöschenden Lampe, und darauf folgte Nacht und Dunkel, denn nun ging in Spanien die Wissenschaft an der Inquisition zugrunde, um dort (bis jetzt) nicht wieder aufzuleben." [16]

Andere Autoren heben die negative Rolle der Inquisition für die Pflege der Naturwissenschaften, der Philosophie oder der Literatur hervor.

Die Apologeten der Inquisition, die sich im Schatten des Traditionalismus und Ultramontanismus formierten und noch in der Francozeit die spanische Inquisitionsforschung prägten, scheinen hingegen nichts anderes im Blick zu haben, als die „Klugheit" und die „Mäßigung" vieler Inquisitoren und Indices hervorzuheben, die, so Marcelino Menéndez Pelayo, „kein einziges, wirklich verdientes und relevantes philosophisches Werk verurteilten – weder von Ausländern noch von Spaniern" [17], eine Behauptung, die einer kritischen Prüfung bereits anhand der ersten Indices nicht standhält.

Der Historikerstreit ist in seinem Kern insofern unlösbar, als wir natürlich nicht sagen können, was *ohne die Inquisition* aus der Literatur, der Naturwissenschaft, der

Philosophie, der Philologie oder der Theologie in Spanien geworden wäre. Auch gute, konkrete Studien aus jüngster Zeit über Inquisition und Literatur, Naturwissenschaft und Zensur, über die inquisitorische Kontrolle der Intellektuellen im „Siglo de Oro" („Goldenes Zeitalter") oder des „französischen" Buchs im 18. Jahrhundert können die im Prinzip unhistorische Frage: „Was wäre gewesen, wenn?" nicht beantworten. Genauso wird man berücksichtigen müssen, daß die kirchliche und die staatliche Zensur das gedruckte Wort kontrollieren konnten, nicht aber den mündlichen Gedankentransfer, so daß es immer Kreise und Konventikel gab, die über die Tendenzen diesseits der Pyrenäen gut unterrichtet waren. Zudem häufen sich nach der endgültigen Abschaffung der Inquisition 1834 nicht gerade die Kants, Einsteins und Diltheys in Spanien, so daß die Inquisition als monokausale Erklärung für die intellektuelle Dekadenz seit dem Siglo de Oro nicht herhalten kann.

Wir können aber einige Aspekte der spanischen Kultur und Mentalität feststellen, die nicht zuletzt aufgrund des historischen Wirkens der Inquisition Spanien von anderen vergleichbaren europäischen Ländern unterscheiden: 1. Da wäre allen voran das Klima des Mißtrauens gegenüber den Büchern zu nennen, das sich in Spanien aufgrund der „Pädagogik der Angst"[18] breitmachte und bis ins 20. Jahrhundert hinein die einfachen Volksschichten prägte, denn das Buch als Medium stand generell unter Verdacht. 2. Die Frivolität, mit der die Inquisition den Häresiebegriff auf eine diffuse „inquisitorische Häresie" in den „theologischen Anmerkungen" der Qualifikatoren ausdehnte und der Kleingeist, mit dem sie in den Reinigungen die „Syllabus-Methode" praktizierte – vom „System" ganz zu schweigen, das die Denunziation förderte und auch vor Folter im Prinzip nicht haltmachte –, wirkten wie ein Damoklesschwert auf die heimischen Autoren, die sich vor dem Verfassen eines Buchs gezwungen sahen, zunächst einmal Selbstzensur zu üben – worüber uns die klugen Prologe zwischen den Zeilen unterrichten. 3. Die Prozesse gegen nichttheologische Bücher im allgemeinen sowie gegen Humanisten und Theologen, die in der Bibelforschung, in den patristischen Studien oder der Geschichtswissenschaft philologisch und quellenkritisch auf der Höhe der Zeit arbeiten wollten, zeigen, daß die Inquisition nicht bereit war, die wissenschaftliche Autonomie der nicht-theologischen Disziplinen anzuerkennen. Von paradigmatischer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Prozeß gegen Antonio de Nebrija um 1500 sowie gegen die Hebraisten Salamancas um 1570. Das Ergebnis konnte der Wissenschaft nicht förderlich sein:

> „Es sind dann die Theologen, d.h. die Inquisitoren, nicht die Grammatiker, Philologen oder Humanisten, die den Text der heiligen Bücher bestimmen, und zwar nach Kriterien, die der Materie als autonomer Disziplin fremd sind."[19]

4. Aus theologischer Sicht ist besonders bedauerlich, daß das Verbot der Bibelübersetzungen in der Volkssprache den Laien die unmittelbare Bibellektüre entzog. So wurde der Klerikalisierungsprozeß, den Trient für die Weltkirche ohnehin gefördert hatte, im Wirkungsbereich der Spanischen Inquisition so weit getrieben, daß

das Volk jahrhundertelang die kirchlichen Angelegenheiten für die Sache des Klerus hielt. Solange der Klerus, wie dies in der ersten Phase der Trienter Rezeption weitgehend der Fall war, in Bildung und Tugendhaftigkeit vorbildlich war, konnte er in Predigten und Katechesen sowie in der kategorialen Seelsorge der Bruderschaften und Kongregationen das Niveau des spanischen Katholizismus heben; als er aber spätestens nach Anbruch der Aufklärung im allgemeinen mittelmäßig bis reaktionär wurde, gab es unter den abhängig gehaltenen Laien kaum Kräfte, die die geistig-geistliche Führung übernehmen konnten.

Abschließender Blick auf den „Quijote"

Im dritten Kapitel des zweiten Teils des Quijote findet sich ein vielsagender Dialog zwischen dem Bakkalaureus Sansón Carrasco und Don Quijote, der seine Aktualität nicht verloren haben dürfte. Auch wenn es heute keine Buchzensur im eigentlichen, historischen Sinn mehr gibt, so haben wir es im „Rezensionswesen" selten mit wirklich wissenschaftlichen Auseinandersetzungen „sine ira et studio" zu tun, sondern zumeist eher mit der von Kurt Tucholsky den Literaturkritikern seiner Zeit vorgehaltenen „Lobversicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit" oder aber mit einem besserwisserischen, kleingeistigen und neidvollen Applizieren gegen die fremde Schule. Der Bakkalaureus leitet das Thema mit einer Spitze gegen die engstirnigen vom Neid geführten Zensoren fremder Werke ein, die selbst aber kaum ein lesenswertes Buch zustandebringen:

„‚Durch ihren Geist berühmte Männer, große Dichter, ausgezeichnete Geschichtsschreiber sind stets oder meist für solche, die sich ein Geschäft und ein Vergnügen daraus machen, fremde Werke zu beurteilen, ohne je etwas aus eigner Fundgrube geliefert zu haben, der Gegenstand des Neides.' ‚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; ich wünschte, sie hätten kein so scharfes Augenmerk auf kaum wahrnehmbare Sonnenstäubchen, die sich in dem strahlenden Licht des Werkes finden, das sie beurteilen. Wenn aliquando bonus dormitat Homerus, so sollten sie bedenken, wie wach er meistens sein mußte, um über sein Werk so viel Licht und so wenig Schatten zu verbreiten; es könnte sogar sein, daß die Dinge, die ihnen als Fehler erscheinen, nur natürliche Flecken des Gesichts wären, die bisweilen seine Schönheit nur noch reizvoller machen. Darum sage ich, wer sich ein Buch herauszugeben entschließt, der setzt sich einer großen Gefahr aus, denn es ist vom Unmöglichen das Unmöglichste, es so zu schreiben, daß es jeden Leser befriedigt'."[20]

Cervantes, der die Gunst des Generalinquisitors Bernardo de Sandoval y Rojas genoß, verzichtete – trotz dieser treffenden wie ironischen Beobachtung – in

der zweiten Auflage des zweiten Teils des Quijote, die kurz vor seinem Tod 1616 in Valencia erschien und zur Grundlage der meisten Übersetzungen wurde, auf einen Satz aus dem Kapitel 36: „Las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente no tienen mérito ni valen nada" („Die Werke der Nächstenliebe, die lau und nachlässig getan werden, sind nicht verdienstvoll und haben keinen Wert"). Cervantes betrieb die „Selbstreinigung" vermutlich, weil ihm zu Ohren gekommen war, daß gerade dieser Satz beim Heiligen Offizium von einem Leser – vielleicht von Lope de Vega, seinem Rivalen um die Gunst der Lesergemeinde, der „familiar" (informeller Mitarbeiter) der Inquisition war und sich damit brüstete, man werde bei Cervantes schon etwas finden? – als „skandalös und häretisch" denunziert worden war. Die freiwillige Zensur ab der zweiten Auflage half aber nichts, denn die erste Auflage von 1615 war weiterhin im Umlauf, und in der Regel XIII des Quiroga-Index von 1583 wird ausdrücklich befohlen und verboten, „daß niemand aus eigener Autorität solche Irrtümer entferne, ausreiße und tilge oder die Bücher, Papiere und Blätter verbrenne, gleich wo diese sich befänden, ohne daß sie zunächst den Inquisitoren gezeigt werden: damit diese davon Kenntnis nehmen und das Nötige hierfür verfügen"[21]. So wird die angezeigte Stelle bei der Expurgation des Generalinquisitors Zapata 1632 nicht fehlen. Die Wirkungsgeschichte des Quijote ist somit auch ein lehrreiches Kapitel für die Rolle der neidvollen Denunziation beim Funktionieren der inquisitorischen Buchzensur.

ANMERKUNGEN

[1] Der Quijote wird nach folgender Übersetzung zitiert: M. de Cervantes Saavedra, Der scharfsinnige Ritter Don Quixote von der Mancha (Frankfurt 1979), 3 Bde. mit laufender Seitenzählung; hier Bd. 1, 96 (Erster Teil, Kap. 6).

[2] F. de los Reyes Gómez, El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV–XVII) (Madrid 2000), 2 Bde. mit fortlaufender Seitenzählung, hier Bd. 2, 795f.

[3] Zu den Trienter Indexregeln vgl. Index. Der Vatikan u. die verbotenen Bücher, hg. v. H. Wolf (München 2006) 30–35.

[4] Vgl. Reyes Gómez (A. 2) Bd. 2, 1248.

[5] Vgl. ebd. 799–804, 801.

[6] Ebd. 803.

[7] V. Pinto Crespo, Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI (Madrid 1983) 305.

[8] Ebd. 661.

[9] J. Pardo Tomás, Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII (Madrid 1991) 23.

[10] Á. Alcalá, El control inquisitorial de intelectuales en el siglo de oro. De Nebrija al „Índice" de Sotomayor de 1640, in: Historia de la Inquisición en España y América, 3 Bde., hg. v. J. Pérez Villanueva u. B. Escandell Bonet (Madrid 1984–2000) Bd. 3, 829–956, 836.

[11] Pinto Crespo (A. 7) 45.

[12] Alcalá (A. 10) 837f.

[13] J. Martínez de Bujanda, Índices de libros prohibidos del siglo XVI, in: Historia de la Inquisición (A. 10) Bd. 3, 773–828, 820.
[14] Alcalá (A. 10) 864, Hervorhebung M. D.
[15] Ebd. 864.
[16] Zit. nach J. Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger (Graz 1969) 237f.
[17] M. Menéndez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles, 2 Bde. (Madrid 1987) 310 (Buch V, Epilog).
[18] Alcalá (A. 10) 908.
[19] A. Márquez, Literatura e Inquisición en España (1478–1834) (Madrid 1980) 40.
[20] Cervantes Saavedra (A. 1) 707 (Zweiter Teil, Kap. 3).
[21] Index des livres interdits VI: Index de l'Inquisition Espagnole 1583, 1584, hg. v. J. M. de Bujanda (Québec 1993) 886.

Gudrun Morasch

Für eine gemeinsame Familienarbeit

Zur Bedeutung mehrerer Bezugspersonen für die (früh-)kindliche Entwicklung

Obschon heute viele Geschlechterrollen kritisch hinterfragt werden, finden sich doch immer wieder Bereiche, in denen die vorgeblich traditionelle Rollenverteilung kaum in Frage gestellt, sondern als „naturgegeben" akzeptiert, ja: geradezu tabuisiert wird. Ein Beispiel hierfür bildet die frühkindliche Erziehung und Betreuung durch die Mutter: Nach wie vor gilt eine nahezu ausschließliche Beziehung zwischen Mutter und (Klein-)Kind als ausschlaggebend für dessen Gedeihen. Demgegenüber zeigen die Ergebnisse empirischer pädagogisch-psychologischer Forschung seit langem, daß ein Kind Vater und Mutter gleichermaßen braucht und daß mehrere Bezugspersonen die kindliche Entwicklung wesentlich besser zu fördern vermögen. Konkret würde dies bedeuten, daß Vater und Mutter die Betreuung der gemeinsamen Kinder (wie auch die wirtschaftliche Versorgung, Haushalt usw.) möglichst gleichermaßen übernehmen und dabei – schon aufgrund der sich normalerweise überlappenden Arbeitszeiten – weitere zwei bis drei feste Bezugspersonen einbinden[1].

Zur Genese des heutigen Mutterbildes

Die Annahme, eine mehr oder weniger symbiotische Mutter-Kind-Beziehung sei zum einen in der Natur des Menschen begründet und damit „absolut" gegeben, zum anderen aber unverzichtbar für das kindliche Gedeihen, entwickelte sich erst vor etwas mehr als 200 Jahren und ist deutlich kultur- und zeitgeschichtlich bedingt.

Enge, gefühlsmäßige Bindungen zwischen den Familienmitgliedern waren bis weit ins 19. Jahrhundert hinein die Ausnahme. Auch eine intensive Beziehung zwischen Mutter und Kind war weder üblich, noch wurde sie für notwendig erachtet. Bedeutung erhielten Kinder vor allem über ihre Arbeitskraft. In fast allen Bevölkerungsschichten wuchsen sie „nebenher" und ohne besondere Zuwendung in ihr künftiges Leben hinein. Betreut wurden sie – wenn überhaupt – von verschiedenen Personen, nicht aber speziell von der Mutter, die für das tägliche (Über-)Leben Sorge tragen mußte. Auch eine Trennung von den Kindern wurde als selbstverständlich angesehen.

Erst mit Beginn der Industrialisierung gegen Ende des 18. Jahrhunderts begann man, die Phase der Kindheit theoretisch zu reflektieren und entsprechende Erziehungsvorstellungen zu entwickeln: Da die soziale Position eines Menschen nun nicht mehr weitgehend durch Geburt und Stand vorgegeben war, erhielten Erziehung und (Aus-)Bildung große Bedeutung. Der Mensch galt nun als geschäfts- und vertragsfähiges Individuum, dessen Anlagen und Fähigkeiten in der Kindheit entwickelt, d.h. einer aufwendigen Erziehung unterzogen werden mußten. Zugleich löste sich mit der Trennung von Wohn- und Arbeitsplatz und der Einführung fester Arbeitszeiten das bisher übliche „ganze Haus", das primär eine wirtschaftliche Gemeinschaft bildete, zunehmend auf; an seine Stelle trat die zwei Generationen umfassende Gemeinschaft der Ehegatten mit ihren leiblichen Kindern. Während die Frau im „ganzen Haus" tragende und vielfältige Funktionen erfüllt hatte, war ihr Mitverdienst im aufsteigenden Bürgertum nicht mehr nötig. In Verbindung mit der Entdeckung der Kindheit als wesentlichem Bestimmungsfaktor des späteren Lebens und dem damit einhergehenden Anspruch einer umfassenden Erziehung entstand auf dieser Basis eine ganz neue Vorstellung von Familie und infolge dieser Entwicklung auch der Frau – erst jetzt kam die „Mutter zum Kind", d.h. zu der ihr noch heute zugeschriebenen Rolle: Während die Kindererziehung in den bis dahin erschienenen einschlägigen Schriften ausschließlich als Männeraufgabe gesehen worden war – der Gedanke, sie den Müttern zu überlassen, wurde vehement zurückgewiesen[2] –, „entdeckte" man nun „Natur und Wesen" der Frau in der Mutterschaft, in der Betreuung und Pflege ihrer Kinder sowie im Schaffen eines gemütlichen Heimes. Insbesondere in den bürgerlichen Familien wurde diese Vorstellung schnell zum Leitbild. Damit entstand ein ganz neuer Menschentypus: die bürgerliche Hausfrau mit ihrem auf Kirche, Kochherd und Kinderstube reduzierten, selbstzufriedenen Lebenskreis. Weiter ausgebaut, „wissenschaftlich" begründet und politisch instrumentalisiert wurde dieses Bild im Nationalsozialismus: Angesichts der hohen Arbeitslosigkeit sollte sich die Frau, ihrer „Wesensart" entsprechend, ganz der Familie widmen. Während in der Kriegs- und Nachkriegszeit zahlreiche Frauen die Arbeit der abwesenden Männer übernehmen, allein der Familie vorstehen und diese ernähren mußten, wurde in Westdeutschland mit der Rückkehr der Männer in die Arbeitswelt wieder die Ausrichtung der Frauen auf Heim und Herd propagiert und auch weitgehend durchgesetzt[3].

Gestützt wurde das betreffende Ideal durch Thesen von Psychoanalyse und Bindungstheorie, welche die Beziehung zur Mutter als ausschlaggebend für die psychische Entwicklung des Kindes ansahen. So schreibt Sigmund Freud der Beziehung zwischen Mutter und Kind Exklusivität zu; seines Erachtens bildet das Kind unmittelbar nach der Geburt eine „biologische" und später eine „symbiotische" Einheit mit der Mutter[4]. John Bowlby, ebenfalls von der Psychoanalyse kommend, nahm in seiner Bindungstheorie an, der Säugling sei biologisch disponiert, in der sensiblen Phase des ersten Lebensjahres eine primäre emotionale Bindung zu nur einer Be-

zugsperson – der Mutter – zu entwickeln (Monotropismus), die sich von anderen Bindungen qualitativ unterscheidet und für die psychische Entwicklung sowie die spätere Bindungs- und Liebesfähigkeit ausschlaggebend ist[5]. Im deutschsprachigen Raum vertrat Bernhard Hassenstein auf dieser Basis die Auffassung, eine kontinuierliche Betreuung durch ein und dieselbe Person – die Mutter – während der ersten zwei Lebensjahre sei unabdingbare Voraussetzung für eine gesunde kindliche Entwicklung. Fände in dieser Zeit kein ausreichender Kontakt zu einer konstant verfügbaren Betreuungsperson statt oder wechselten die Betreuungspersonen, so sei die Entwicklung einer sicheren Bindung unwahrscheinlich und mit Deprivationserscheinungen zu rechnen. Erst später würden neben der Bindung zur Mutter auch (per se nachrangige) Bindungen an andere Personen wie etwa den Vater entwickelt[6].

Kluft zwischen Ideal und Realität

Die Vorstellung einer allein auf ihre Kinder ausgerichteten Mutter ist jedoch nicht nur historisch und kulturell bedingt, sondern war immer von (oft fragwürdigen) Interessen bestimmt. Daneben wurde sie nie auch nur von der Mehrzahl der Frauen verwirklicht. Beispielsweise ist eine deutliche Abhängigkeit des Mutterbildes von wirtschaftlichen Gegebenheiten zu verzeichnen. Die Bewertung mütterlicher Berufstätigkeit – jeweils „wissenschaftlich" gesichert – stand in allen Epochen in direktem Zusammenhang mit der Arbeitsmarktsituation.

Zudem bildete die Möglichkeit zur Freistellung der Mutter von der Erwerbsarbeit immer ein Privileg der Bessergestellten: Auch im 19. Jahrhundert war mütterliche Kinderbetreuung eher die Ausnahme als die Regel. Ein Grund hierfür liegt in der engen Wechselwirkung zwischen ökonomischer und sozialer Situation sowie kulturellen Strukturen: Als das Ideal der für die Betreuung der Kinder zuständigen Mutter aufkam, fand es bei den Frauen des wohlhabenden Bürgertums sehr viel mehr Anklang als in den herrschenden Klassen – zu reich, um arbeiten zu müssen, zu arm, um gesellschaftliche Ambitionen zu hegen, hatten sie nach der Auflösung des „ganzen Hauses" wenig Möglichkeiten, ihr Leben sinnvoll zu gestalten. Indem ihnen die Aufgabe der Kindererziehung zugesprochen und die Mutter entsprechend idealisiert, ja: mystifiziert wurde, fanden sie einen neuen Sinn in ihrem Dasein. Zugleich verbesserte sich ihr persönlicher Status: In ihrer Eigenschaft als Mutter (!) unterschied sich dieser faktisch – wenngleich nicht rechtlich – von dem eines Kindes, das vom Ehemann gelenkt werden mußte. Ganz anders gestaltete sich die Situation dagegen in den bäuerlichen und Arbeiterfamilien: Ein Verzicht auf den Mitverdienst der Frau sowie ein intensives Engagement in der Kindererziehung waren hier überhaupt nicht möglich. Zudem konnten die Kinder hier nicht anders denn als zusätzliche Verdiener gesehen werden – die Mitarbeit der älteren Kinder war unabdingbar für das Überleben; notwendigerweise wurden sie von ihren Eltern

ausgenutzt, was angesichts des beschriebenen Familienideals zusätzlich Schuldgefühle hervorrief. Gleichwohl wurde die bürgerliche Vorstellung von der für die Betreuung der Kinder freigestellten Frau und Mutter auch in der Arbeiterschicht zum unangefochtenen Ideal[7].

Unberechtigte Vorurteile gegenüber mütterlicher Berufstätigkeit

Ungeachtet der angeführten problematischen Aspekte ist die Vorstellung, eine Mutter habe sich ausschließlich ihren (kleinen) Kindern zu widmen, in Deutschland nach wie vor die Regel. Einer von Heike Lipinski und Erich Stutzer durchgeführten Befragung von 2004 zufolge sind über 70 Prozent der Bevölkerung der Ansicht, eine Berufstätigkeit der Mutter wirke sich negativ auf kleine Kinder aus[8]. Einer näheren Überprüfung halten die Vorurteile gegenüber einer mütterlichen Berufstätigkeit bzw. einer auf mehrere Bezugspersonen verteilten Kinderbetreuung allerdings nicht stand.

So wurde Bowlbys Annahme eines kindlichen Monotropismus, d.h. einer Bindung vorwiegend oder ausschließlich an eine einzige Person, inzwischen überzeugend widerlegt; eine solche Bindung scheint weder notwendig noch naturgegeben zu sein, sondern bildet eine *Folge* des ständigen Zusammenseins von Mutter und Kind. Es ist gesichert, daß Kleinkinder – sofern sie die Möglichkeit haben – bereits sehr früh nicht nur zur Mutter, sondern zu mehreren Personen voneinander unabhängige, stabile Bindungen entwickeln. Weiter wurde aufgezeigt, daß sich die Bindung an die Mutter nicht qualitativ von anderen Bindungen unterscheidet und nicht von einer „natürlichen" Hierarchie der Bindungsfiguren auszugehen ist. Daneben herrscht Konsens darüber, daß ein Kleinkind – auch ein Säugling – weder von einer weiblichen noch von einer einzigen Person betreut werden muß, um stabile emotionale Bindungen entwickeln zu können[9].

Ein weitverbreitetes Vorurteil besteht darin, daß berufstätige Mütter zu wenig Zeit für ihr Kind haben. Dies ist jedoch nicht der Fall: Zunächst gilt hinsichtlich der Beziehung zwischen Eltern und Kind der Grundsatz „Qualität vor Quantität". Um eine stabile emotionale Beziehung aufzubauen und zu unterhalten, ist nicht die mit dem Kind verbrachte Zeit*dauer* von zentraler Bedeutung, sondern die Qualität der stattfindenden Interaktionen: die Fähigkeit und die Bereitschaft, sensitiv mit dem Kind umzugehen, angemessen auf seine Bedürfnisse zu reagieren und ihm genügend Stimulation zukommen zu lassen[10]. Entsprechend fühlen sich die Kinder berufstätiger Mütter ebenso geborgen wie die Kinder von Hausfrauen. Ausschlaggebend ist für sie nicht, daß beispielsweise eine Aussprache um einige Stunden aufgeschoben werden muß, sondern das Wissen, daß ihre Mutter grundsätzlich – als Person – für sie „da" ist. Weiter konnte gezeigt werden, daß Vollzeitmütter ihrem Kind nicht mehr Zeit widmen als berufstätige Mütter: Zum einen investieren sie

wesentlich mehr Zeit in ihren Haushalt; zum anderen sind sie, da sie Tag für Tag (und Nacht für Nacht) für die Kinder zuständig sind, weniger motiviert, sich mit ihnen über die alltäglichen Verrichtungen hinaus zu beschäftigen. Dagegen sehen berufstätige Mütter das Zusammensein mit ihren Kindern als erfreuliche Abwechslung und widmen sich ihnen in ihrer Freizeit besonders intensiv. Da die Väter bei Berufstätigkeit der Mütter ihren Kindern mehr als doppelt so viel Zeit widmen als Alleinernährer, verbringen Doppelverdiener insgesamt sogar etwas mehr Zeit mit ihren Kindern als Eltern aus traditionellen Familien[11].

Inwieweit sich eine mütterliche Berufstätigkeit negativ auf die Kinder auswirkt, wird seit langem erforscht. Lois W. Hoffman und Lise M. Youngblade zufolge, die entsprechende, über den Zeitraum von 50 Jahren entstandene Forschungsarbeiten auswerteten, hat eine mütterliche Berufstätigkeit *positive* Auswirkungen auf die Kinder. So sind die Töchter berufstätiger Mütter im Vergleich zu den Töchtern von Vollzeitmüttern selbstsicherer, haben eine bessere Schulbildung und schlagen selbst eher eine erfolgreiche Berufslaufbahn ein. Dem entsprechen die Aussagen erwachsener Söhne berufstätiger Mütter: Die betreffenden Männer fühlen sich selbständig, unabhängig und – nicht zuletzt – im Haushalt kompetent. Überzeugend ist vor allem, daß sie für sich selbst eine berufstätige Partnerin wünschen[12]. Auch Sandra Scarr, die ebenfalls zahlreiche Studien über berufstätige Mütter und ihre Kinder sichtete, kommt zu dem Schluß, daß Verhalten, schulische Leistung und Anpassung sowie innere Haltung der Kinder durch die mütterliche Berufstätigkeit nicht ungünstig beeinflußt werden. Ihres Erachtens ist die Anwesenheit der Mutter zu Hause kein Qualitätsmerkmal der Erziehung; es fehle jeder Beweis für eine schädliche Auswirkung der Berufstätigkeit von Müttern[13]. Zu demselben Schluß kommen Aletha C. Huston und Stacey Rosenkrantz Aronson in ihrer umfangreichen empirischen Studie aus dem Jahr 2005[14]. Entsprechend zeigt sich bei genauerem Hinsehen, daß negative Begleiterscheinungen einer mütterlichen Berufstätigkeit meist nicht in der Berufstätigkeit als solcher, sondern anderweitig begründet sind: Beispielsweise kann sich eine Fremdbetreuung dann nachteilig auswirken, wenn (das Kind bemerkt, daß) die Mutter das Kind nur unter Schuldgefühlen weggibt. Ungünstig wirkt sich auch aus, wenn die Eltern mit den weiteren Betreuungspersonen innerlich nicht einverstanden sind oder sich ängstigen, diese könnten ihnen das Kind entfremden.

Schließlich ist anzumerken, daß sich die Kinder berufstätiger Mütter sehr positiv über ihre Lebensbedingungen äußern. Mehr als 75 Prozent der betroffenen Kinder und Jugendlichen finden es gut, daß ihre Mutter berufstätig ist. Im Mittelpunkt steht für sie, daß sie sich insofern geborgen fühlen, als sie sicher sind, ihre Mutter sei grundsätzlich für sie da und habe ein offenes Ohr für sie. Das Vertrauensverhältnis zur Mutter ist ebenso gut wie bei Kindern von Vollzeitmüttern. Auch das Ausmaß des Kontakts zur Mutter empfinden die Kinder durchgehend als ausreichend[15].

Vorteile einer *gemeinsamen* Kindererziehung

Negative Auswirkungen einer mütterlichen Berufstätigkeit sind somit nicht festzustellen. Darüber hinaus ist heute gesichert, daß die kindliche Entwicklung nicht von einer nahezu ausschließlichen Beziehung zur Mutter abhängt – eine solche wird inzwischen sogar als *negativer* Entwicklungsfaktor angesehen[16] –, sondern am besten durch mehrere Bezugspersonen gefördert wird. Während man früher glaubte, ein Kind wäre während der ersten Jahre mit mehr als einer Bezugsperson überfordert, ist heute erwiesen, daß mehrere Bezugspersonen bereits für das Neugeborene eine Bereicherung darstellen[17]. Die gleichmäßige(re) Verteilung der Betreuung des Kindes auf die Schultern mehrerer Personen bringt für dessen Entwicklung wesentliche Vorteile.

Zentral ist, daß der regelmäßige und enge Kontakt mit mehreren Personen einer einseitigen Fixierung sowie einer entsprechenden Abhängigkeit – sowohl seitens des Kindes als auch der Mutter – entgegensteht. Entsprechend sind mehrere Bezugspersonen bereits in der frühen Kindheit in mehreren Hinsichten vorteilhaft: Beispielsweise ist eine längere Abwesenheit der Mutter (etwa bei einem Krankenhausaufenthalt) für das Kind weit weniger problematisch, als wenn es zum ersten Mal ohne Mutter auskommen muß. Weiter fühlt sich eine Mutter nicht unbedingt jedem ihrer Kinder gleich nahe; zudem gibt es wenigstens phasenweise Verständigungsschwierigkeiten zwischen zwei Menschen. Beides ist weniger problematisch, wenn stabile Kontakte zu mehreren Personen bestehen.

Weiter erhält ein Kind durch enge Beziehungen zu mehreren Personen wesentlich mehr und vielfältigere Anregungen als durch (überwiegend) eine Bezugsperson. Erkenntnissen aus der Hirnforschung zufolge wird dadurch nicht nur die kognitive, sondern auch und insbesondere die sozial-emotionale Entwicklung entscheidend gefördert: Wie der Neurobiologe Gerald Hüther betont, werden neuronale Verschaltungen, d.h. aber auch die damit korrelierenden Verhaltensweisen, durch ihre regelmäßige Aktivierung stabilisiert und ihr Gebrauch zunehmend „automatisiert"; ist eine Verhaltensweise einmal fest etabliert, kann sie später kaum mehr verändert bzw. „aufgebrochen" werden. Während eine nahezu ausschließliche Beziehung zu einer Person während der frühen Kindheit eine einseitige Stabilisierung von und Fixierung auf wenige neuronale Verschaltungen und damit Verhaltensweisen fördert, wird durch mehrere Beziehungen eine sehr viel größere „Bandbreite" unterschiedlicher Verschaltungen und Verhaltensstrategien etabliert, d.h. aber die Kompetenzen zur Bewältigung unterschiedlicher Anforderungen werden wesentlich gefördert. Entscheidend dabei ist, daß die betreffenden Beziehungen nicht oberflächlicher Natur sind; nur wenn sie tiefe Gefühle hervorrufen, wird das noradrenerge System evoziert, welches eine Voraussetzung für die Bahnung neuronaler Verschaltungen bildet[18]. So erlebt das Kind durch mehrere intensive Beziehungen eine größere Vielfalt an Verhaltens-, Kommunikations- und Lebensweisen, als wenn es überwiegend mit ein oder zwei Personen zusammen ist: Es *erlebt*, daß es verschiedene Möglichkeiten gibt, dies und jenes zu tun, miteinander zu kommunizieren,

schlicht: zu leben – und wie sich dies anfühlt. Es kann unterschiedliche Lebensstile erproben und später zwischen diesen wählen, anstatt vor allem von *einer* Lebensweise geprägt und damit mehr oder weniger auf diese festgelegt zu werden. Zugleich lernt es frühzeitig, mit unterschiedlichen Menschen auszukommen und eine gemeinsame Basis zu finden sowie Toleranz zu üben. Voraussetzung hierfür ist natürlich ein nicht konkurrierendes, sondern kooperatives Verhältnis der Bezugspersonen zueinander.

Von besonderer Bedeutung ist außerdem, daß das Kind verläßliche *männliche* Bezugspersonen hat: Seit Mitte der 70er Jahre zeigen empirische Untersuchungen, daß der Vater für ein Kind von Geburt an im selben Maß wichtig und kompetent ist wie die Mutter. So betont Wassilios E. Fthenakis, daß „beide Eltern gleichermaßen in der Lage sind, ein Kind von Geburt an mit der notwendigen Sensitivität angemessen zu betreuen und zu versorgen, sein Bedürfnis nach Kommunikation zu stillen und seine Entwicklung entsprechend zu fördern. Beide Eltern entwickeln unter entsprechenden Bedingungen eine emotionale Beziehung zum Kind, und das Kind seinerseits entwickelt eine emotionale Beziehung zu beiden Elternteilen, und zwar individuelle Beziehungen, die eigenständig zu sehen sind“ [19]. Da Männer mit Kindern anders umgehen als Frauen, erleben Kinder, die gleichermaßen vom Vater betreut werden, ein wesentlich breiteres Spektrum an Verhaltensweisen und damit an Erfahrungsmöglichkeiten. Durch in das tägliche Leben ihrer Kinder stark eingebundene Väter werden insbesondere die kognitive Entwicklung, die Entwicklung der Geschlechtsrollenidentität, die kindliche Empathiefähigkeit, soziale Kompetenz und Fähigkeit zur Problembewältigung positiv beeinflußt[20]. Entsprechend kann davon ausgegangen werden, daß sich Kinder stark involvierter Väter besser entwickeln als Kinder aus traditionellen Familien, deren Welt normalerweise mindestens während der ersten zehn Lebensjahre von einem eklatanten Mangel an männlichen Bezugspersonen geprägt ist.

Wesentlich ist weiter, daß die für die kindliche Entwicklung so wichtige Beziehung zur Mutter unter den genannten Umständen günstig beeinflußt wird: Indem die Mutter in dem beschriebenen Modell mehrerer betreuender Personen in ihrer Zuständigkeit für das Kind deutlich entlastet und zugleich frei für andere Tätigkeiten wird, werden ihre seelische Stabilität und Zufriedenheit im allgemeinen sehr positiv beeinflußt, was sich wieder günstig auf den Umgang mit und die Beziehung zu ihrem Kind auswirkt[21]. Daneben bringt die berufliche Betätigung Abwechslung mit sich und wirkt so motivationsfördernd, weshalb sich berufstätige Mütter in ihrer Freizeit meist besonders gerne und intensiv mit ihren Kindern beschäftigen[22]. Zudem sind sie damit weniger in der Gefahr, sich auf ihr Kind zu fixieren, d. h. aber auch Ausschließlichkeit von ihm zu erwarten, insbesondere entlasten sie ihr Kind von dem Anspruch, ihren Lebensinhalt bilden zu müssen. So sehen berufstätige Mütter die Entwicklung ihres Kindes meist relativ gelassen, während Vollzeitmütter stärker in der Gefahr sind, – ihrem eigenen Einsatz entsprechend – überhöhte Erwartungen hinsichtlich der Entwicklung des Kindes wie auch der eigenen Erfüllung im Mutterdasein zu hegen[23].

Auch vermitteln berufstätige Mütter – insbesondere wenn sie ihren Beruf gerne ausüben – ihren Kindern ein positives (Vor-)Bild: Indem sie intensiven Kontakt zu anderen Menschen haben, sich vielseitig betätigen und erlernte Fähigkeiten anwenden können, eigenes Geld verdienen und damit vom Ehemann zumindest ein Stück weit unabhängig sind, kurz: ein Stück Leben ganz für sich haben, fühlen sie sich zufriedener, gesünder und weniger isoliert als Hausfrauen[24], was sich nicht nur positiv auf ihr Verhältnis zu den Kindern und damit auf deren Entwicklung auswirkt, sondern auch dazu führt, daß sie ihren Kindern das Bild einer kompetenten, selbständigen und – nicht zuletzt – glücklichen Frau vermitteln. Insbesondere die Töchter entwickeln über ein solches Modell Unabhängigkeit und Selbstbewußtsein, während die Söhne lernen, Frauen als unabhängige und selbständige Menschen wahr- und ernstzunehmen[25]. Entsprechend zeichnet sich eine gute Mutter nach Ute Ehrhardt und Wilhelm Johnen gerade dadurch aus, daß sie Zeit und Raum für sich fordert sowie in Anspruch nimmt, als selbständiger, mit Interessen behafteter Mensch zu agieren und auch entsprechend respektiert zu werden[26].

Weiter erleben die Kinder in einer Familie, in der beide Eltern *sowohl* für Kindererziehung *als auch* für Haushalt und wirtschaftliche Versorgung zuständig sind, flexiblere und umfassendere Rollenmodelle als in traditionellen Familien, was es ihnen nicht nur erleichtert, ihre eigenen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen und umzusetzen, sondern auch ihre Fähigkeit und Bereitschaft steigert, sich in eine von Gleichberechtigung getragene Gemeinschaft einzufügen. Die Kinder *erfahren* dabei ganz nebenbei, daß weder die Frau per se auf Kinder und Haushalt noch der Mann ausschließlich auf die Außenwelt verwiesen ist. Von Bedeutung ist dabei, daß beide Ehepartner sich für alle Bereiche *gleichermaßen verantwortlich* fühlen, was beispielsweise auch erfordert, daß die Mutter echte (Mit-)Verantwortung für die wirtschaftliche Situation übernimmt.

Schließlich zeigte sich, daß die Kinder – vor allem die Söhne – berufstätiger Mütter selbständiger, selbstsicherer, hilfsbereiter und gemeinschaftsfähiger sind als die Kinder von Vollzeitmüttern. Während diese ihre Kinder oft umfassend verwöhnen, wird von den Kindern einer berufstätigen Mutter generell mehr Selbständigkeit wie auch Mitarbeit gefordert. Da die Mutter nicht ständig verfügbar ist, lernen die Kinder besser, sich selbst zu beschäftigen. Entsprechend sind die Kinder berufstätiger Mütter leistungsfähiger, selbstbewußter und offener als gleichaltrige Kinder von Vollzeitmüttern[27].

Zusammenfassung und Ausblick

Daß die Entwicklung eines Kindes von einer monotropen Beziehung zur Mutter abhängt, ist vor dem Hintergrund der Ergebnisse pädagogisch-psychologischer Forschung eindeutig zurückzuweisen. Stattdessen läßt sich aus den entsprechenden

Ergebnissen ableiten, daß das Heranwachsen eines selbstbestimmten, glücklichen und verantwortungsbewußten Menschen am besten durch eine stabile Beziehung zu Vater *und* Mutter sowie mehrere, harmonisch interagierende Bezugspersonen gefördert wird. Ideal wäre deshalb eine von beiden Eltern unter Einbezug zwei oder drei weiterer Bezugspersonen gemeinsam geleistete Erziehungsarbeit. Die Väter wären dabei gefordert, sich für ihre Kinder und deren Entwicklung ebenso (!) verantwortlich zu fühlen wie die Mütter und dies auch praktisch umzusetzen. Umgekehrt müßten die Mütter lernen, ihre Kinder auch „loszulassen", deren Zuneigung mit anderen zu teilen, Verantwortung – vor allem an die Väter – abzutreten und stattdessen (Mit-)Verantwortung für die wirtschaftliche Situation zu übernehmen. Ergänzend wäre die flächendeckende Einrichtung qualitativ hochwertiger Betreuungseinrichtungen notwendig: Diese bilden nicht nur eine Voraussetzung mütterlicher Berufstätigkeit, sondern die Kindern kämen damit auch in den Genuß eines frühzeitigen intensiven Zusammenseins mit anderen Kindern sowie einer Betreuung durch ausgebildete Erzieher und Erzieherinnen und damit in den Genuß weiterer qualifizierter Bezugspersonen. Damit würden zudem die Chancen derjenigen Kinder auf eine gute Entwicklung erhöht, deren Eltern sie aus wirtschaftlichen oder anderen Gründen nicht umfassend betreuen können.

Letztlich dürfte sich die beschriebene „gemeinsame Familienarbeit" nicht nur auf die Kinder positiv auswirken: Jeder der Ehepartner hätte seinen eigenen Bereich außerhalb der Familie. Keiner müßte aber deshalb auf wesentliche Teile des Familienlebens verzichten – ganz im Gegenteil: Die Freude an der Familie, die Möglichkeit, das Zusammensein mit den Kindern zu genießen, wächst gerade dadurch, daß man nicht auf sie beschränkt und allein für sie verantwortlich ist, sondern auch andere – meist in einer langwierigen Ausbildung erworbene – Fähigkeiten und Fertigkeiten umsetzen kann. So ergäbe sich ein „Mehr an Vater" für die Kinder, ein „Mehr an Kindern" (und Familie) für den Vater sowie ein „Mehr an Selbständigkeit und Freiraum zur Entfaltung unterschiedlicher Persönlichkeitsanteile" für die Mutter.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu G. Busch, D. Hess-Diebäcker u. M. Stein-Hilbers, Den Männern die Hälfte der Familie, den Frauen mehr Chancen im Beruf (Weinheim 1988), die den weniger glücklichen Begriff der „geteilten Elternschaft" verwenden.

[2] Vgl. etwa J.-J. Rousseau, Émile oder Über die Erziehung (München 1977) 26.

[3] Vgl. zu dem ganzen Absatz I. Weber-Kellermann, Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte (Frankfurt 1996); dies., Die Sozialgeschichte der Familie in Deutschland – besonders im Hinblick auf die Stellung der Frau, in: Einführung in die Familienpädagogik, hg. v. B. Paetzold u. L. Fried (Weinheim 1989) 21–33; E. Badinter, Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute (München 1981) 66ff., 116ff., 173ff.; H. Paterak, Institutionelle Früherziehung im Spannungsfeld normativer Familienmodelle u. gesellschaftlicher Realität (Münster 1999); H.-M. Stimpel, Zur Geschichte

der Familienerziehung, in: Familienerziehung international, hg. v. F. Zubke (Köln 1988) 43–62; E. Shorter, Die Geburt der modernen Familie (Reinbek 1977); Y. Schütze, Die Bedeutung des Vaters für die Entwicklung des Kindes, in: Einführung in die Familienpädagogik, 52; E. Beck-Gernsheim, Wieviel Mutter braucht das Kind, in: Sozialstruktur im Umbruch, hg. v. St. Hradil (Opladen 1985), 267ff.; B. Paetzold, Die Bedeutung der Mutter für die Entwicklung des Kindes, in: Einführung in die Familienpädagogik, 34–36.

[4] Vgl. W. E. Fthenakis, Väter. Bd. 1: Zur Psychologie der Vater-Kind-Beziehung (München 1985) 214ff.

[5] Vgl. J. Bowlby, Bindung. Eine Analyse der Mutter-Kind-Beziehung (München 1975) bes. 195.

[6] Vgl. B. Hassenstein, Verhaltensbiologie des Kindes (München 1973); ders. u. H. Hassenstein, Was Kindern zusteht (München [2]1978).

[7] Vgl. A. 3.

[8] H. Lipinski u. E. Stutzer, Wollen die Deutschen keine Kinder? Sechs Gründe für die anhaltend niedrigen Geburtenraten, in: Statistisches Monatsheft Baden-Württemberg 6/2004.

[9] Vgl. Fthenakis (A. 4) 228ff., 265f., 269f., 284f.

[10] Vgl. ebd. 272, 283; A. C. Huston u. St. Rosenkrantz Aronson, Mother's time with infant and time in employment as predictors of mother-child relationships and children's early development, in: Child development 76 (2005) 467; R. Schneider, Gute Mütter arbeiten. Ein Plädoyer für berufstätige Frauen (Frankfurt 1995) 36f.; Paetzold (A. 3) 43.

[11] Vgl. Schneider (A. 10) 47, 73, 119; P. Erath, Wieviel Mutter braucht ein Kind? Die wahre Qualität einer Beziehung (Genf 1994) 109; S. Weidenbach-Janositz, Die berufstätige Mutter u. ihre Probleme im Alltag. Orientierungshilfen, Vorwort v. U. König (München 1990) 10.

[12] Vgl. L. Hoffman u. L. M. Youngblade, Mothers at work. Effects on the children's well-being (Cambridge 1999).

[13] Vgl. S. Scarr, Wenn Mütter arbeiten. Wie Kinder u. Beruf sich verbinden lassen (München 1988) 14.

[14] Vgl. Huston u. Rosenkrantz Aronson (A. 10) 467.

[15] Vgl. Schneider (A. 10) 118f. Bestätigt wird dies von einer im Auftrag von BRIGITTE durchgeführten repräsentativen Umfrage des Instituts für Jugendforschung von 2003 (vgl. BRIGITTE-Dossier, 15. 10. 2003: „Wieviel Job verträgt mein Kind?").

[16] Vgl. Paetzold (A. 3) 46; M. Ulich, Risiko- u. Schutzfaktoren in der Entwicklung von Kindern und Jugendlichen, in: Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie 20 (1988) 154.

[17] Vgl. Fthenakis (A. 4) 157, 283; Schneider (A. 10) 130.

[18] Vgl. G. Hüther, Biologie der Angst. Wie aus Streß Gefühle werden (Göttingen 1997) 98f.; ders., L. Adler u. E. Rüther, Die neurobiologische Verankerung psychosozialer Erfahrungen, in: Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychotherapie 45 (1999) 2–17.

[19] Fthenakis (A. 4) 283.

[20] Vgl. ebd. 178f., 306ff., 320; W. E. Fthenakis u. a., Engagierte Vaterschaft. Die sanfte Revolution in der Familie (Opladen 1999) 121f.; Schütze (A. 3) 55.

[21] Vgl. Schneider (A. 10) 165; Fthenakis (A. 4) 175f.; Paetzold (A. 3) 45.

[22] Vgl. Huston u. Rosenkrantz Aronson (A. 10) 467; Schneider (A. 10) 47, 165; Weidenbach-Janositz (A. 11) 10.

[23] Vgl. Schneider (A. 10) 66, 152.

[24] Vgl. ebd. 66, 165; Weidenbach-Janositz (A. 11) 50, 157; Fthenakis (A. 4) 175f.

[25] Vgl. Schneider (A. 10) 47, 64f., 112ff., 118, 120, 165.

[26] Vgl. U. Ehrhardt u. W. Johnen, Frauen steigen wieder ein (München 1991) 120.

[27] Vgl. Schneider (A. 10) 44, 118, 120, 140ff., 153f., 165.

UMSCHAU

Religion in der Schweiz

Im Zusammenhang mit der 700-Jahrfeier der Schweiz 1991 wurde eine soziologische Untersuchung über die Religion der Eidgenossen in Auftrag gegeben. 1993 erschien der Bericht über diese Untersuchung unter dem Titel „Jede(r) ein Sonderfall?" Damit wurde überdeutlich signalisiert: Man setzte auf die Individualisierungsthese. Religion ist danach heute eine Konstruktion aus den verschiedensten Versatzstücken traditioneller und derzeit gängiger Merkmale, die der einzelne im Lauf seines Lebens zusammenbastelt und im Bedarfsfall den anderen als eigene weltanschauliche Duftmarke präsentiert. Inzwischen haben die Forscher wohl eingesehen, daß diese Sicht zu einseitig war. In dem 2004 unter der Federführung des Lausanner Religionssoziologen Roland Campiche vorgelegten Forschungsbericht über eine Folgeuntersuchung[1] setzt man auf mehr Ausgewogenheit. Deswegen heißt es jetzt auch: „Die zwei Gesichter der Religion". Die starke Verankerung der Religion in der Gesellschaft wird betont, ihre institutionelle Seite herausgearbeitet und gezeigt, wie sehr auch eine individuelle Religion von den gesellschaftlich vorgegebenen Ressourcen abhängig ist und daß der Umfang der in der persönlichen Weltanschauung verarbeiteten Elemente durch das in der jeweiligen Situation zugängliche Angebot begrenzt ist.

Diese korrigierte Sicht kommt auch in der favorisierten Theorie zum Ausdruck. Fünf derzeit prominente Ansätze werden getestet, unter anderem auch die gängige Säkularisierungstheorie und die derzeit international vieldiskutierte Theorie der Deregulierung. Nach dieser Theorie, die sich an ökonomisches Gedankengut anlehnt, profitieren Religionsgemeinschaften von einem freien Markt mit vielen Anbietern. Staatliche und politische Regulierung, bei der eine oder wenige Konfessionen bevorzugt werden, führt dagegen zu geringem Engagement der Mitgliederschaft. Hintergrund für diese Theorie sind die USA, wo dieser Ansatz aufkam.

Aber diese wie andere Theorien sind nach Ansicht der Autoren nicht geeignet, das religiöse Verhalten und die religiösen Einstellungen der Schweizer zu erklären. Hier soll am ehesten die Sozialisationstheorie greifen. Sie besagt, daß das Beispiel der Eltern starken Einfluß auf das religiöse Leben der Kinder ausübt. Das manifestiert sich im Kirchgang, dem in den letzten Jahrzehnten innerhalb der Religionssoziologie immer weniger Beachtung geschenkt wurde. Kirchgänger (in der Elterngeneration) bringen Kirchgänger (in der Kindergeneration) hervor, und deren Einstellungen werden durch den Kirchgang bestärkt, denn durch diesen Akt sind sie in einer sozialen Gruppe verbunden, die sie in eine bestimmte Richtung drängt. Auch hier entscheidet die soziale Einbindung und nicht die individuell gefällte Entscheidung. Die Anwendung dieser Theorie bedeutet nach Ansicht der Autoren keineswegs ein Ruhepolster für die Verantwortlichen in den Religionsgemeinschaften. Sie führen aus: „Bedenkt man, daß die religiöse Sozialisierung der wichtigste Erklärungsfaktor für die institutionelle Religiosität ist, so wird man angesichts der sinkenden Sozialisierung den großen christlichen Kirchen keine guten Prognosen stellen können" (74).

Die Ergebnisse lassen eine mäßige Tendenz hin zu einer Abwendung von den her-

kömmlichen religiösen Praktiken und Vorstellungen erkennen. Aber einiges läßt schon erstaunen: Da ist zunächst die mit zunehmendem Alter abnehmende Akzeptanz eines Weiterlebens nach dem Tod. Die Autoren erklären knapp: „Die junge Generation fühlt sich unsterblich und will es sein; mit dem Alter wächst der Sinn für das Relative und die Umstände" (103).

Ein in mehrerlei Hinsicht interessantes Datum ist das Beten, das innerhalb der letzten zehn Jahre zugenommen haben soll. Doch die Zunahme bezieht sich lediglich auf das „Gebet für sich allein" und in schwierigen Lebenssituationen. Über solches Beten berichteten 1989 52,9 Prozent der Befragten und 1999 61,6 Prozent. Das ist ein starkes Argument gegen die Feststellung einer generellen Säkularisierung. Auf der anderen Seite manifestiert sich in der Betonung des Betens für sich allein eine unerwartete Facette der Individualisierungsthese.

An dieser Stelle könnte man Vergleichsdaten einführen. In Deutschland scheint weniger gebetet zu werden. Das gilt nicht nur für den Osten, wo 1994 fast 70 Prozent der Befragten angaben, nie zu beten, sondern auch für den Westen. Die Schweizer Autoren führen wenig Vergleichsmaterial an, und wenn sie es heranziehen, dann vor allem aus Frankreich und Belgien. Das dürfte mit einem gewissen Hang für die frankophone Schweiz zusammenhängen, zumal der Forschungsbericht zuerst auf Französisch erschien.

An der Untersuchung waren katholische wie protestantische Autoren beteiligt. Eine Annahme, die anfangs eingeführt wird und dann allen Darlegungen zugrundegelegt wird, besagt, daß die Zugehörigkeit zu einer der beiden in der Schweiz dominierenden Konfessionen für religiöse Praxis und Einstellung kaum noch eine Rolle spielt, zumal die Konfessionen sich angenähert hätten. Die Autoren führen hier die wachsende Bedeutung der Liturgie im Protestantismus und die Betonung des individuellen Gewissens bei den Katholiken an. Dieser Vorgabe entsprechend werden die meisten Resultate nicht mehr nach der Konfessionszugehörigkeit aufgesplittert. Das verwundert in einem Land, das im Lauf seiner Geschichte durch die Konfessionsunterschiede beinahe zerrissen worden wäre. Für die Theologen, die derzeit wieder an der Schärfung (oft nennen sie es Profilierung) der Unterschiede arbeiten, kann diese Voraussetzung sicher nicht generell gelten. Aber im Alltag der mehr oder minder Gläubigen können sie an Bedeutung verloren haben. Was hier der einen Seite als religiöse Befriedung erscheinen mag, kann für andere einen Indikator für Sorglosigkeit in Sachen der Religion darstellen.

Ein Letztes: Der Untertitel der Arbeit lautet „Faszination und Entzauberung". Leider wird an keiner Stelle auf diesen Untertitel eingegangen, dessen erster Bestandteil an einen Klassiker der Religionswissenschaft erinnert. Rudolf Ottos berühmte Untersuchung „Das Heilige" aus dem Jahr 1917 stellt als zentrale Phänomene der Religion das „fascinosum" dem „tremendum" gegenüber, die sich im Zustand einer Spannung befinden. Das, was an einer Religion fasziniert, sie anziehend macht, scheint durchaus vorhanden zu sein. Das, was den „homo religiosus" zum Erzittern brachte, spielt nicht nur nach Ansicht der Schweizer Autoren lediglich noch eine marginale Rolle. Ob die Entzauberung hier eine notwendige Lücke in der Spannung schließt, sei dahingestellt.

2005 erschien unter dem Titel „Ein neues Modell von Religion" eine zweite Auswertung des empirischen Materials, das auch dem Buch von Campiche zugrundelag[2]. Autoren sind Alfred Dubach, der Leiter des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts in St. Gallen, und die Theologin Bri-

gitte Fuchs. Dubach ist auch Mitverfasser der ersten Studie. Zwei Unterschiede zu dieser fallen sofort ins Auge: Der Konfessionszugehörigkeit wird etwas mehr Aufmerksamkeit geschenkt, und es wird vor allem viel deutschsprachige Literatur herangezogen. Das führte auch zu einem gravierenden Unterschied in der theoretischen Orientierung. Basis sind hier auf Niklas Luhmann zurückgehende Überlegungen, die derzeitige „Allzweckwaffe" in der deutschsprachigen Soziologie. Religion ist demzufolge ein großes gesellschaftliches Teilsystem, vergleichbar Wirtschaft, Wissenschaft und Politik, und wie diese von den anderen Teilsystemen weitgehend unabhängig. Dubach sieht auch die Diversifizierung innerhalb des Systems „Religion", die Optionen seitens des Individuums erfordert. Diese Optionen hat Dubach in einer fünfteiligen Typologie geordnet und kondensiert, deren Pole die exklusiven Christen und die Areligiösen bilden. Die Wahl innerhalb des Optionsfeldes vollzieht sich, wie bei Luhmann, vor allem über die Kommunikation mit anderen. Damit ist die soziale Dimension auf der Mikroebene gewonnen.

Ein zentrales Spezifikum des Buchs ist der auf die pastorale Praxis ausgerichtete zweite Teil, der von Brigitte Fuchs verfaßt wurde. Hier wird eine große Anzahl der gegenwärtigen (gesamt-)gesellschaftlichen Trends auf kirchliches Handeln bezogen – von Globalisierung und Alterung über die Frauenfrage und die Orientierung auf Lebensqualität bis zur Neuen Askese und „Cocooning", dem Einspinnen in das eigene Heim.

Alles in allem: Wir haben mit den besprochenen Schriften den seltenen Fall der zweifachen Aufbereitung desselben Materials vorliegen. Wenn man „Perspektive" auch mit „Durchblick" wiedergeben kann, so ist das in beiden Schriften gelungen. Wenn dem so ist, läßt das die Einseitigkeit vieler Analysen, die auf empirischen Daten beruhen, erahnen. *Gerhard Schmied*

[1] Campiche, Roland J.: Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung. Unter Mitarbeit v. Raphael Broquet, Alfred Dubach u. Jörg Stolz. Zürich: Theologischer Verlag 2004. 395 S. Br. 30,-.

[2] Dubach, Alfred – Fuchs, Brigitte: Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen. Zürich: Theologischer Verlag 2005. 253 S. Br. 18,50.

Was Psychologen dürfen und sollen

Berufsethische Reflexionen

Die meisten Psychologen und Psychologinnen sowie Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten wählen ihren Beruf, weil sie Menschen helfen wollen. Willentlich oder vorsätzlich würde wohl kaum ein Psychologe seinen Klienten Schaden zufügen. Aber leider sind auch in Psychologie und Psychotherapie Fehler oder Vergehen trotz guter Vorsätze nie völlig auszuschließen. Dazu sind die persönlichen Begegnungen zwischen Psychologin/Psychotherapeut und ihren Klienten zu vielschichtig, zu subjektiv und zu kontextabhängig. Das kommt in den zahllosen Dilemmata zum Ausdruck, die der psychologische bzw. psychotherapeutische Alltag mit sich bringt: Wie soll ein Psychologe reagieren, wenn eine Frau ihm während einer Beratung mitteilt, daß sie mit ihrem Leben abgeschlossen und alles für einen Selbstmord vorbereitet hat? Wie darf und muß sich

eine Kinderpsychotherapeutin verhalten, wenn sie entdeckt, daß der 10jährige Junge, den sie behandelt, von seinem Onkel sexuell mißbraucht wird? Was tun, wenn eine junge Frau den Beginn einer Therapie mit dem Argument verweigert, sie werde auf die Fürbitte der Muttergottes geheilt werden? Welche Art von Information leitet ein Betriebspsychologe an den Arbeitgeber weiter, wenn die häufigen Fehlzeiten einer Angestellten auf die schwere Krankheit ihrer kleinen Tochter und die Belastung als alleinerziehende Mutter zurückzuführen sind? Diesen und ähnlichen Fragestellungen widmen sich die psychologischen und psychotherapeutischen Berufsverbände seit einiger Zeit mit vermehrter Aufmerksamkeit unter dem Begriff der „professionellen Ethik" oder „Berufsethik", einem Begriff, der auch in der wissenschaftlichen Forschung sowie im medizinischen und therapeutischen Handeln allgemein eine wichtige Rolle spielt.

Die Diskussion von ethischen Richtlinien und Handlungsempfehlungen im Kontext von Psychologie und Psychotherapie wird derzeit hauptsächlich von zwei Fragestellungen bestimmt. Zum einen bemüht sich die Psychologenzunft im Blick auf das Vertrauen der Klienten um die Festsetzung von Qualitätsstandards sowie deren Aufrechterhaltung und Sanktionierung. Hier bestimmt neben berufspolitischen Überlegungen schlicht die möglichst weitgehende Vermeidung eines Gesetzeskonflikts die Diskussion. Daher werden in Ausbildungsveranstaltungen zu berufsethischen Fragen oft vorrangig (berufs-)rechtliche Fragen und Fragen der technischen Kompetenz behandelt. Ethik wird dann vor allem als Selbstschutz des Psychologen oder der Psychotherapeutin im Sinn der Abwehr von Schadenersatzforderungen verstanden. Dies ist verständlich, wenn man bedenkt, wie schnell heute Streitsachen vor Gericht landen. Doch greift diese Konzeption von Berufsethik in ihrer einseitigen Konzentration auf den ärztlich-therapeutischen Grundsatz „primum non nocere" (zuerst einmal nicht schaden) viel zu kurz. Denn gerade die psychologisch-psychotherapeutische Beziehung lebt von einem wohlwollenden und couragierten Vorgehen und nicht vom Versuch, möglichst wenig „Angriffsfläche" für etwaige „Attacken" des Klienten zu bieten.

Zum andern stellt sich die Frage grundsätzlich: Was sind Ethik und Moral überhaupt? Wie kann ethisches Verhalten definiert und allgemein verbindlich begründet werden? Was hat Ethik für eine bestimmte berufliche Tätigkeit, in diesem Fall für Psychologie und Psychotherapie, zu bedeuten? Spätestens wenn sich jemand ungerecht behandelt sieht, verlangt er nach Autorität, Sanktion und Wiedergutmachung. Wer aber fungiert als Garant von „Moral und guten Sitten", mit welcher Art von Autorität und Sanktionsmöglichkeit – moralischer und juridischer – ist der unmittelbare „Garant" ausgestattet (normalerweise eine berufsrechtliche Institution, die im Auftrag der staatlichen Aufsicht über das Gesundheitswesen handelt) und von welcher Art von Überlegung und Argumentation wird die entsprechende Autorität abgeleitet?

In den vergangenen fünf bis zehn Jahren haben Psychologen- und Psychotherapeutenverbände in vielen Ländern Europas und in den USA ihre jeweiligen Ethik-Codices entweder neu herausgegeben oder gründlich überarbeitet[1]. So hat die „European Association for Psychotherapy" (EAP) ihre „Ethical Guidelines" erstellt und dargelegt[2]. In naher Zukunft wollen die 31 Mitgliedsorganisationen der EFPA, der Vereinigung der europäischen Psychologenverbände, den entsprechenden Gremien der Europäischen Union einen überarbeiteten „MetaCode on Ethics" für ethisches Verhalten von Psychologen zur Prüfung und verbindlichen Verabschiedung vorlegen[3]. Dies erscheint angesichts der Un-

terschiede im Rechts- und Werteverständnis als ein komplexes Unterfangen. Denn in verschiedenen Ländern werden etwa Schweigepflicht oder das Recht des Klienten auf Schutz der Intimsphäre usw. unterschiedlich ausgelegt. Der Meta-Codex soll für Psychologen in verschiedenen Berufsfeldern eine gemeinsame Basis allgemeiner ethischer Prinzipien schaffen. Als zentrale Grundlinien jedes ethischen Handelns werden genannt: Respekt und Achtung der Menschenwürde, Kompetenz, Verantwortlichkeit, Integrität[4]. Abgesehen von der notwendigen Erläuterung dieser Konzepte bleiben dabei grundlegende Fragen unbeantwortet: Warum gerade *diese* Generalprinzipien ausgewählt wurden, ob und inwiefern ihre Auswahl und Auslegung zeitbedingt und relativ ist, und – vor allem – aufgrund welcher Autorität die Einhaltung dieser ethischen Prinzipien gefordert und sanktioniert wird.

Die Ausdeutung des Meta-Codex in detaillierte und praxisnahe Regeln und Normen übernimmt der jeweilige nationale Codex, der oft auch als Berufsordnung fungiert. In Deutschland regelt das „Gesetz über die Berufe des Psychologischen Psychotherapeuten und des Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeuten" (Psychotherapeutengesetz: PsychThG – verabschiedet am 16. Juni 1998 und in Kraft getreten am 1. Januar 1999) alle wesentlichen Fragen der Berufsordnung: Berufsausübung, Approbation, Ausbildung, Zuständigkeiten usw. Zur weiteren Auslegung und Klärung der ethischen Fragen haben die einzelnen Berufsverbände ihre jeweiligen ethischen Rahmenrichtlinien erlassen[5]. Diesen Richtlinien wurde bis vor kurzem bei den deutschen Verbänden ein weniger prominenter Platz als bei vergleichbaren Berufsorganisationen in den USA eingeräumt, obwohl die faktische Bedeutung und der Inhalt sich nicht wesentlich unterscheiden. Dies mag mit dem gesellschaftlichen Druck zur Professionalisierung und Legalisierung zusammenhängen, aber auch mit einer anderen Gewichtung von Individualethik und Gemeinschaftsethik.

Wer immer solche allgemeinen ethischen Regelungen zu verfassen hat, steht vor einem unausweichlichen Dilemma: Wie kann man praxisnah und klar formulieren, ohne sich in Details zu verlieren? Jede ethische Konfliktsituation steht in einem delikaten Spannungsfeld von sozialen Regeln, gesetzlichen Normen, Pflichten und Werten. Ein ethischer Entscheidungsprozeß umfaßt daher verschiedene Schritte: die Klärung, welche Situation genau unter ethischer Rücksicht betrachtet werden soll und welche Rechte und Pflichten der betroffenen Personen berührt sind; das Heranziehen aller anwendbaren ethischen Richtlinien (Gesetze, Codices usw.); die selbstkritische Frage, von welchen Eindrücken und Annahmen eine Entscheidung in diesem Punkt beeinflußt sein kann; ein beratendes Gespräch mit einem erfahrenen Kollegen; die Entwicklung von Entscheidungsalternativen und die Abwägung ihrer jeweiligen Konsequenzen. Die Prüfung der Alternativen führt zur Wahl einer Handlungsmöglichkeit und zu einer Entscheidung, die letztlich in die Tat umgesetzt wird. Entschieden und gehandelt wird also entweder gemäß den Regeln eines Codex (wenn diese Situation eindeutig durch den Codex geregelt ist) oder – nach entsprechender Abwägung – aufgrund des Übergewichts einer Pflicht oder eines Werts.

Letztgenannte Überlegung verweist auf die Begrenztheit von Codices: Sie geben zwar die zentralen Prinzipien vor (Meta-Codex) und legen diese in klar verfaßten Regeln und Handlungsorientierungen für die länderspezifische Situation verbindlich aus. Aber viele Problemlagen, die sich im psychologischen und psychotherapeutischen Alltag ergeben, lassen sich eben nicht einfach mit Hinweis auf allgemeine Regeln auflösen. Der Vorstellung von einleuchtenden ethischen

Einschätzungen und entsprechend eindeutigen Handlungsmaximen widerspricht die tägliche Erfahrung. Ethische Prinzipien und Regeln vernachlässigen unter Umständen sogar Schlüsselelemente der psychotherapeutischen Praxis – besonders ihre Klippen, Unschärfen und Dunkelheiten. Eine oft vertretene Direktive fordert etwa, im Kontakt mit den Klienten weltanschaulich *neutral* zu erscheinen. Aber kommunizieren Psychologen nicht schon durch ihre Kleidung, Sprache, ihren Gesichtsausdruck oder die Einrichtung der Büro- oder Therapieräume ihre höchst persönlichen Werte und Einstellungen? Oder: Wie lassen sich zwei in der psychotherapeutischen Arbeit geforderte, aber gegensätzlich erscheinende Haltungen – das Streben nach Gelassenheit *und* ein leidenschaftliches Interesse am Wohlergehen der Person – verbinden, um mit dem Klienten hilfreich arbeiten zu können? Oder: Wer ist berechtigt und in der Lage, die Frage zu beantworten, was für diese Person besser ist (z. B. welche Therapie, welche Intervention usw.)? Ein deutliches Zeichen für den anhaltenden Diskussionsbedarf über diese und viele andere berufsethischen Einzelfragen in Psychologie und Psychotherapie sind eine ganze Reihe von in letzter Zeit erschienenen Veröffentlichungen zu diesem Themenkreis.

Drei inhaltsreiche Bände zur Ethik in Psychologie und Psychotherapie stechen aus der Fülle von einschlägigen Veröffentlichungen heraus. In ihren Hauptanliegen – grundsätzliche Überlegungen über Sinn und Rang einer psychologischen bzw. psychotherapeutischen Berufsethik sowie die Behandlung von schwierigen Einzelfragen – sind sich diese drei Sammelbände sehr ähnlich und gehen damit in Tiefe und Breite über das hinaus, was die jeweiligen Codices behandeln können. Die berufsethischen Fragen, denen Psychologen und Psychotherapeuten in ihrer Arbeit begegnen, werden auf ihren meta-ethischen Grund hin befragt. Dies geschieht in allen drei Werken mit beachtlicher Aufrichtigkeit und Anstrengung, wobei die ethischen Grundpositionen alle Schattierungen des Konsequentialismus und Utilitarismus bis hin zu Ansätzen von Prinzipienethik widerspiegeln.

Zu Fragen, was „Werte" sind, wie man zu ihnen „kommt" und welches die Schwierigkeiten der verschiedenen impliziten Werturteile sind, nimmt am eindringlichsten der von Renate Hutterer-Krisch herausgegebene Band Stellung[6]. Mit wünschenswerter Klarheit stellen die Autoren nach der Analyse der impliziten „Werte" in verschiedenen Therapiesystemen fest: Keine Therapierichtung ist voraussetzungslos. Dabei handelt es sich nicht um einen Mangel. Denn wenn die vorausgesetzten Werte auch benannt sind, besteht keine Gefahr der Indoktrination, im Gegenteil: Eine Offenlegung der Werte ermöglicht dem Klienten gerade Auseinandersetzung und Entwicklung.

Dem schier unendlichen Feld von berufsethischen Zweifelsfällen in der psychologischen bzw. psychotherapeutischen Praxis mit zahlreichen Einzelfragen widmen sich zwei weitere Bände[7]. Die Leitfragen, in denen diese Bände bestimmte Fragenkomplexe zusammenfassen, lauten: Wie erlangen Ethik-Codices ihre Wirkung? Was meint *angewandte* Ethik? Was umfassen Konzepte wie „Ethik des Lernens", „Vertraulichkeit", „Beziehungsethik"? Welche ethischen Fragen sind bei Erstinterviews und Testprozeduren, in der psychotherapeutischen Behandlung, in Forschung, Unterricht und Supervision zu beachten? Hinzu kommen Erörterungen von Fragen forensischer Psychologie sowie Richtlinien wirtschaftlicher und verwaltungstechnischer Art. Auffallend ist, daß viele Beiträge sich mit rechtlichen Fragen beschäftigen. Fast hat es den Anschein, als ob ein Psychologe in den USA keinen beruflichen Schritt tun kann, ohne an

mögliche strafrechtliche Konsequenzen zu denken. Gerade neue Wege psychologischer Arbeit werden offenbar vorrangig unter einer rechtlichen Perspektive betrachtet, wie zum Beispiel automatisierte psychologische Testverfahren, Psychotherapie über Telephon oder E-mail. Heute nehmen zurecht Überlegungen zum sexuellen Mißbrauch von (früheren) Klienten durch Therapeuten breiten Raum ein. Die Berufsethik verlangt vom Psychotherapeuten, daß er klare Grenzen einhält, also zum Beispiel während der Therapie keine anderen Kontakte mit Klienten unterhält und daß erst frühestens zwei Jahre nach Abschluß einer Therapie intime Kontakte zwischen Therapeut und Klient gestattet sein sollen. Kritisch wird gegenüber den Formulierungen der Codices angefragt: Auf welchen ethischen und wissenschaftlichen Voraussetzungen oder Erkenntnissen beruhen sie? Inwiefern gehen die messerscharfen Definitionen der Codices an der notgedrungen ambivalenten Berufswirklichkeit vorbei (Rollenverhalten, Vertraulichkeit, Vertragsbasis)?

Zusammenfassend läßt sich festhalten: In ihrer Praxis werden Psychologen und Psychotherapeuten in einer sich rasch verändernden Realität mit komplexen ethischen Fragestellungen konfrontiert, auf die es keine vorschnellen oder einfachen Antworten gibt. Kein Psychologe ist – auch auf dem Feld ethischen Verhaltens – dagegen gefeit, Fehler zu begehen. Wichtig ist, aus Fehlern einen therapeutischen Nutzen zu ziehen. Daher sollten Psychologen drei Eigenschaften haben, die ihnen auf ihrem Weg zu ethischem Handeln behilflich sein können: die Fähigkeit zur Selbstreflexion; die Fähigkeit, Gefühle und Beweggründe zu kommunizieren anstatt sie auszuagieren; die Fähigkeit, auf Grenzen zu achten und aufmerksam gegenüber Gefahren und Möglichkeiten zu sein, die durch die therapeutische Intimität geschaffen werden.

Am Ende stellt sich die Frage: Warum soll und will ich als Psychologe ethisch-moralisch gut handeln? Weil es den Klienten und mich „glücklich" macht? Weil es für beide „nützlich" ist? Oder weil sich mein Handeln einer letzten, allem vorgängigen „Norm" verpflichtet weiß, die ich als Verkörperung meiner Werte und als Rechtfertigung für meine moralischen Urteile betrachte? Weil ich meine Verantwortung im Horizont eines christlichen Wertesystems sehe? Maßgeblicher als die Beantwortung von praktischen Einzelfragen ist die Klärung des Fundaments jeglicher ethischen Verpflichtung. Jeder Psychologe und Psychotherapeut sollte sich seiner expliziten *und* impliziten ethischen Einstellungen bewußt sein und sie kritisch reflektieren. Dann kann „Ethik" unter Umständen sogar stärker wirken als jede Interpretation. Dies gelingt aus christlicher Sicht im umfassenden Sinn erst dort, wo ein Psychologe oder Psychotherapeut seine Verantwortung gegenüber anderen Menschen aus deren Gottebenbildlichkeit ableitet[8].

Hans Zollner SJ

[1] Ende Oktober 2004 fand in Prag dazu das zweite Europäische Symposion zur psychologischen Berufsethik statt; vgl. die entsprechende Nachricht in: report psychologie 30 (2005) H. 1, 31.

[2] R. Hutterer-Krisch fungiert als Vorsitzende der „Working Group on Ethics" der EAP, die für diese Richtlinien verantwortlich zeichnet; vgl. www.psychother.com/eap/code-et.htm

[3] Vgl. die „Richtlinie 2005/36/EG des Europäischen Parlaments und des Rates über die Anerkennung von Berufsqualifikationen".

[4] Dies sind die vier grundlegenden „Ethical Principles der European Federation of Psychologists' Associations (EFPA): vgl. www.efpa.be/start.php; dort ist auch die „Carta Ethica or Charter of Professional Ethics for Psychologists" zu finden, die am 1.7.1995 von der Vollversammlung der EFPA in Athen verabschiedet wurde. Die „American Psychological Association" (APA) führt in ihrem im Jahr 2002 verabschiedeten Codex folgende fünf „General Principles" an: beneficence and nonmaleficence; fidelity and responsibility; integrity; justice; respect for people's rights and dignity.

[5] Vgl. Die „Ethischen Richtlinien" der DGPs und des BDP in der Fassung vom 16.4.2005 (www.bdp-verband.org/bdp/verband/ethik.shtml) sowie die „Ethische Rahmenrichtlinien" der DGVT vom 30.3.2001 (www.dgvt.de/DGVT-Ethische_Rahmenrichtlinie.133.0.html). Die Bundestherapeutenkammer hat am 17.1.2006 eine Berufsordnung mit klaren ethischen Vorgaben für die Berufsausübung erlassen (www.bundestherapeutenkammer.org/show/100623.html).

[6] Fragen der Ethik in der Psychotherapie. Konfliktfelder, Machtmißbrauch, Berufspflichten, hg. v. R. Hutterer-Krisch (Wien [2]2001); vgl. dazu K. Baumann, Handlung – Freiheit – Menschenbild. Für eine konstruktive tiefenpsychologische Informierung der theologischen Handlungstheorie, in: Ethik zwischen Anspruch u. Zuspruch. Gottesfrage u. Menschenbild in der katholischen Moraltheologie, hg. v. K. Arntz u. P. Schallenberg (Fribourg 1996) 188–225.

[7] Ethical Conflicts in Psychology, American Psychological Association (APA), hg. v. D. N. Bersoff (Washington D. C. [3]2003); Handbook of Professional Ethics for Psychologists, hg. v. W. T. O'Donohue u. K. E. Ferguson (Thousand Oaks 2003).

[8] Dies wäre der Ansatzpunkt für eine christliche Berufsethik für Psychologen, wie sie hier nicht weiter entwickelt werden kann. Während medizinethische Fragen derzeit viel beachtet und häufig reflektiert werden, ist dies für den Bereich der Ethik in der Psychologie noch kaum geschehen. Zu den Gründen, die vor allem in der lang gehegten gegenseitigen Abneigung von Psychologie und Theologie liegen dürften, vgl. H. Zollner, Fede cristiana e psicologia, in: CivCatt 155 (2004) 3689, 456–469.

BESPRECHUNGEN

Psychologische Lebenshilfe

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.

In den modernen europäischen Gesellschaften leidet derzeit jeder Zehnte an Ängsten. Bei jedem 20. Menschen sind die Ängste sogar so stark, daß sein Leben deutlich eingeschränkt ist. Der Begriff „Generation Angst" wurde kreiert. Im vorliegenden Buch setzt sich der bekannte Münchner Psychoanalytiker und Autor Wolfgang Schmidbauer mit dem Lebensgefühl Angst auseinander. Bei der Analyse dieses Gefühls beschränkt er sich nicht auf eine individualpsychologische Sichtweise, sondern bezieht neben der Psychoanalyse verhaltensbiologische, gesellschaftswissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Aspekte mit ein. Die Bereitschaft, Angst zu haben, hat sich im Rahmen der Evolution entwickelt und dient dem Menschen dazu, sich vor Gefahren zu schützen bzw. sich auf unumgehbare Gefahrensituationen vorzubereiten. Realitätsgebundene Angst gehört zum normalen Leben. Krankhaft werden die Ängste dann, wenn sie länger anhalten, unerträglich und unkontrollierbar erscheinen und ohne aktuelle realistische Bedrohung auftreten. Krankhafte Ängste können sich diffus und ungerichtet mit körperlichen Begleiterscheinungen als Panikattacken oder in der Form von gerichteten Ängsten als Phobien äußern. Häufig erscheinen die Ängste als Somatisierungen oder Angstäquivalente auf verschiedenen Körperebenen (Herz, Magen-Darm, Haut).

Woher kommen die Ängste in den europäischen Industriegesellschaften? Schmidbauer geht davon aus, daß die meisten „modernen" Ängste narzißtische Ängste, also Ängste vor dem Verlust oder vor der Beeinträchtigung des Selbstgefühls darstellen. Die Angst und die ungenügende Strukturbildung durch fehlende oder mangelnde Identifikationen mit einem sich emotional austauschenden Elternpaar sowie das Fehlen einer optimal frustrierenden Erziehung erschweren oder verhindern die Entwicklung eines sicheren Selbstwertgefühls. Die moderne Konsumgesellschaft schafft sich ihre (narzißtischen) Ängste selbst. Der an narzißtischen Ängsten leidende Mensch sucht dauernd nach Beweisen für seinen Wert bei anderen, muß dauernd verbessern, kann sich und andere nicht einfach „gut sein lassen". Der Autor benützt für die andauernde Anspannung den Begriff des „Hai-Syndroms". Die Beweisnot, das Hai-Syndrom, ist eng verbunden mit dem Perfektionismus (perfektionistischen Ich-Ideal), der dazu dienen soll, den Mangel an Selbstwertgefühl auszugleichen und traumatische psychische Belastungen ungeschehen zu machen.

Der Perfektionismusbegriff Schmidbauers umfaßt sowohl die perfektionistischen idealen Erwartungen an sich selbst (narzißtisches Selbstbild) als auch die perfektionistische Vorstellung von anderen (ideales Objektbild). Die Forderung nach dem perfekten Partner ist oft verknüpft mit Machtstreben und nach Schmidbauer ein wesentlicher Grund für das Scheitern von Beziehungen. Die Konsumgesellschaft fördert solche Formen indirekter Selbstschädigungen durch Förderung des Anspruchs nach ständiger Perfektionierung der Konsumartikel. Diesen Brückenschlag zwi-

schen ökonomischem und konsumorientiertem Denken und psychischer Struktur nimmt der Autor immer wieder vor. Manchmal gerät der Brückenschlag zu kurz und wirkt dadurch zu vereinfachend. Wenn das Streben nach beruhigender Vollkommenheit zu scheitern droht, kommt es häufig zur manischen Abwehr.

Interessant und anregend ist das Kapitel über die Rituale gegen die Angst. Im Aufspüren und Interpretieren von gesellschaftlich-kulturellen Phänomenen liegt eine der Stärken des Buchs von Schmidbauer. Er geht davon aus, daß es etwas viel Gefährlicheres gibt als die Angst, nämlich die Abwehr und die Verleugnung der Angst und das Streben danach, eine Welt (eine Person, eine Institution, eine Partei) zu suchen, die uns Angstfreiheit verspricht. Abwehr und Verleugnung tragen nicht dazu bei, sich den Ängsten zu stellen und dem Ziel der Angstbewältigung, nämlich zwischen realen Gefahren und imaginären (irrationalen) Risiken zu unterscheiden, näher zu kommen.

Die Hilfsmittel zur Bewältigung irrationaler und rationaler Ängste sind folgerichtig sehr realitätsnah. Alles, was uns in Anspruch nimmt und unsere Aufmerksamkeit auf erreichbare Ziele lenkt, trägt zur Angstbewältigung bei. Dies können sportliche Tätigkeiten, körperliche Arbeiten oder eine erfüllende berufliche Tätigkeit sein. Auch Humor, Kreativität und Zivilcourage sind wichtige Mittel zur Angstbewältigung. Am hilfreichsten ist für Schmidbauer ein Gleichgewicht von mehreren dieser Bereiche und nicht zuletzt das Teilen der Angst in einer guten Beziehung. Eine praktizierte Religiosität spart er überraschenderweise hier aus. Im letzten Abschnitt werden die therapeutischen Maßnahmen (Psychoanalyse, Verhaltenstherapie, medikamentöse Therapie, Gruppentherapie, humanistische Psychotherapie) kurz vorgestellt und ihre jeweilige Indikation besprochen.

Wolfgang Schmidbauer hat ein sehr anregendes, interessantes, empfehlenswertes und sicherlich auch hilfreiches Buch über das Lebensgefühl der Generation Angst geschrieben. Als Leser wünscht man sich, daß er manche seiner zahlreiche Ideen und Schlüsse weiter ausgeführt hätte. *Josef Zierl*

Hegerl, Ulrich – Althaus, David – Reiners, Holger: *Das Rätsel Depression.* Eine Krankheit wird entschlüsselt. Mit 28 Abb. und 8 Tab. München: Beck 2005. 254 S. Br. 19,90.

Den Autoren Ulrich Hegerl (Leitender Oberarzt in der Psychiatrischen Universitätsklinik der LMU München) und David Althaus (psychologischer Psychotherapeut an der Psychiatrischen Universitätsklinik der LMU München) ist in Zusammenarbeit mit dem selbst einmal von einer Depression betroffenen Architekten Holger Reiners eine umfassende Zusammenschau des Krankheitsbilds der Depression gelungen. Zielgruppe des handlichen, gehaltvollen und verständlich geschriebenen Buchs sind Betroffene, Angehörige, Mediziner, Psychologen, aber auch Laien, die an den aktuellen Erkenntnissen der Depressionsforschung interessiert sind. Neu ist die integrierte Darstellung verschiedener Blickwinkel auf das vielschichtige Thema, die allerdings stilistisch mitunter Brüche aufweist, was durch eine distinkte Darstellung der „Schichten" des Phänomens vermeidbar gewesen wäre. Als „Ankerpunkt" der erläuterten Konzepte gilt die „evidenzbasierte" (168–176) „schulmedizinische" Psychiatrie.

Im ersten Kapitel zur Diagnose werden sachlich die psychopathologischen Kernsymptome wie niedergedrückte Stimmung, Freud-, Interessen- und Antriebslosigkeit, des weiteren körperliche Beschwerden und kognitive Symptome (Schuld-,Verarmungs- und hypochondrische Ideen) auch anhand

von Fallbeispielen geschildert. Aus der Sicht der Betroffenen wird dann sehr anschaulich von „Wundbrand der Seele" und „zerfließenden Konturen des Ich" (40) gesprochen.

Die komplementären Facetten psychologischer und neurobiologischer Entstehungsmodelle depressiver Erkrankungen werden im zweiten Kapitel dargestellt, eingebettet in einen reichhaltigen Ausflug in die Psychiatrie- (Vier-Säfte-Lehre), Philosophie- (Leib-Seele-Theorien) und Kulturgeschichte (Dürers Kupferstich Melencolia I von 1514).

Das dritte Kapitel beantwortet ausführlich eine Vielzahl von Fragen zur Therapie der Erkrankung. Es werden Wirkungsweise, Nebenwirkungen und Gegenanzeigen von Antidepressiva und die Notwendigkeit einer Rückfallvorbeugung erklärt. Andere, nichtmedikamentöse medizinische Behandlungsmöglichkeiten wie Schlafentzug, Lichttherapie, Elektrokrampftherapie oder transkranielle Magnetstimulation werden etwas losgelöst erst weiter hinten behandelt nach der Zwischenschaltung eines ausführlichen Teils zu verschiedenen psychotherapeutischen Methoden. Dialogbeispiele erklären den Zusammenhang zwischen Denken, Fühlen und Handeln beim Depressiven sowie die automatischen negativen Gedanken. Die Botschaft dieses Kapitels ist, daß die Depression sehr gut behandelbar ist, daß Behandlungschancen aber immer noch zu selten genutzt werden. Die aktuell intensiven gesellschafts- und gesundheitspolitischen Bemühungen um Awareness-Programme werden ausgiebig erläutert.

Ebenfalls in dieses Kapitel hineingenommen sind Ausführungen zum Selbstverständnis Betroffener in der Krankheit. Die Depression betrifft nicht nur einen Körperteil, sondern „was uns als Individuum ausmacht" (159). Der Therapeut ersetze im psychiatrischen Geschehen die Medizintechnik, was einer „Medizin von Mensch zu Mensch" entspreche (162). Da in der Schulmedizin kühle Sachlichkeit (175) überwiege, werde das Bedürfnis nach emotionaler Begegnung von alternativmedizinischen Strömungen heute „virtuos" genutzt. Durch die umsichtige Analyse des „Psychodschungels" (169) wird leider die brillante Erläuterung zum Thema „Depression und Kunst" (185ff.) unterbrochen. Echte Kunst mit ihrer Suche nach subtileren Ausdrucksformen und motivischer Vielfalt könne es in der Depression nicht geben (allenfalls in melancholischen Zuständen, die davon abgegrenzt werden); Geschaffenes in der Depression sei allenfalls „Seelenprotokoll", Dokument des Schmerzes und „Überlebensstrategie bei begrenztem thematischen Proviant". In sich wiederholenden Metaphern versuche der Kranke, der eigenen Sprachlosigkeit zu entkommen; er suche sich selbst und Aufmerksamkeit.

Im vierten Kapitel zur Suizidalität wird die Möglichkeit zu freier Selbstbestimmung eines verzweifelten oder psychisch kranken Menschen hinterfragt. Suizidalität macht die Depression zu einer lebensgefährlichen Erkrankung und zur Suizidprävention sollten Leitlinien an die Hand gegeben werden. Präzise Anhaltspunkte werden aufgelistet, wie man sich als Laie Suizidalen gegenüber verhalten soll und was die Gesellschaft tun kann.

Ein „Ausblick" thematisiert den Umgang mit der depressiven Erkrankung, die immer das Risiko eines Wiederauftretens birgt. Die Autoren geben neun Empfehlungen, die Depression als Erkrankung zu akzeptieren und Experte in eigener Sache zu werden. Höhepunkt auch dieses Schlußkapitels ist die Ansicht des einst Betroffenen, daß es eine Neuorientierung mit einem erstarkenden Ich nach einer depressiven Phase geben kann (227), eine „Häutung" nach einem „lebensrettenden Abschiednehmen von Illusionen durch die Lebenserschütterung".

Der Anhang bietet einen zehn Items umfassenden, kurzen „Selbsttest". Die Literaturverweise sind nützlich und auch für Laien weiterführend. Ein sehr empfehlenswertes Buch zur fundierten mehrdimensionalen Auseinandersetzung mit depressiven Störungen! *Gabriele Stotz-Ingenlath*

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.

Wie sieht das Leben im Alter aus für Menschen, die nicht mehr für sich selbst sorgen können und in einem Pflegeheim leben müssen? Claus Fussek und Sven Loerzer führen sehr plastisch und drastisch vor Augen, wie es heute in deutschen Pflegeheimen zugeht: Das Buch liest sich über weite Strecken wie ein Horror-Szenario und ist doch ein Bericht darüber, was tagtäglich Realität ist.

In 24 Kapiteln, die einen Bogen ziehen von der eindrücklichen Darstellung der Befindlichkeiten der Bewohner von Pflegeheimen („Entwürdigende Behandlung", „Ans Bett gefesselt und ruhiggestellt", „Unterernährung und Austrocknung", „Vernachlässigte Rehabilitation") über die Situation der oft überforderten Angehörigen bis hin zur politisch-gesellschaftlichen Einschätzung („Das Altenhilfegesetz", „Wie die Politik reagiert"), legen die Autoren dar, welch großes Ausmaß der Pflegenotstand in Deutschland erreicht hat. Dabei reihen sich Schilderungen persönlicher Betroffenheit von Angehörigen und Pflegekräften wie Mosaiksteine aneinander und werden bestätigt und ergänzt durch wissenschaftliche Studien, Stellungnahmen von Heimaufsichten, Beschwerdestellen und anderen Instanzen. Es wird erschreckend deutlich, wie in einem der reichsten Länder der Welt pflegebedürftige Menschen vernachlässigt, schlecht oder oft falsch behandelt und diskriminiert werden, kurz: wie menschenunwürdig mit ihnen umgegangen wird. Das geht unter die Haut und macht Angst.

Sven Loerzer, ein Journalist, der sich seit Jahrzehnten mit sozialpolitischen Themen befaßt, und Claus Fussek, Sozialpädagoge und seit fast 30 Jahren engagiert gegen das Elend in deutschen Alten- und Pflegeheimen kämpfend, wollen aufrütteln, gegen das Schweigen und Verdrängen ankämpfen, einen ehrlichen Umgang mit der derzeitigen Situation einfordern und Verbesserungen anmahnen. Dabei unternehmen sie eine Gratwanderung, wenn sie beruflich mit Pflege betraute Personen nicht pauschal verurteilen, sie sogar in Schutz nehmen und ihren überwiegend engagierten, motivierten Einsatz würdigen und doch auch immer wieder deutlich machen, daß Pflegende selbst dazu beitragen, die Not in der Pflege zu manifestieren etwa durch ihr Verhalten unter Kollegen, „die sich im Gespräch untereinander ständig über die Situation in der Altenpflege beklagen, in der Öffentlichkeit (jedoch) behaupten: ‚Bei uns ist alles in Ordnung! Wir leisten Qualität'" (154).

Außerdem wird aufgezeigt, daß durchaus ohne zusätzliche Kosten Verbesserungen möglich wären, zum Beispiel durch achtsames und die Würde des Menschen respektierendes Verhalten wie: ein freundlicher Umgangston, das Achten der Intimsphäre beim Betreten des Zimmers oder beim Toilettengang, keine Pflege bei offener Zimmertür, keine „Babysprache" (vgl. 153). Dazu zählen auch ehrenamtliche Angebote psychosozialer Betreuung durch Besuchsdienste oder in der Sterbebegleitung. Bedauerlicherweise wird diese Mitarbeit nur in geringem Maß angenommen, aus Angst, Einblick in den schwierigen Alltag von Pflegeheimen zu gewähren (vgl. 130). So bleibt die Möglichkeit einer unterstützenden Vernetzung ungenutzt. Darüber hinaus betonen die Autoren

jedoch immer wieder, daß sich ohne zusätzliches Geld und geeignetes Personal am Zustand der Pflege nichts ändern wird.

Fussek und Loerzer richten in diesem Buch einen eindringlichen Appell an die Mitarbeiter in Pflegeberufen, den Kampf gegen die Mißstände aufzunehmen; damit verbinden sie einen Aufruf an die deutsche Politik, Rahmenbedingungen zu schaffen und Gelder bereitzustellen, damit die Menschenrechte und die Menschenwürde alter Menschen in Deutschland respektiert werden. Wie es um eine Gesellschaft bestellt ist, welche Werte in ihr Gültigkeit haben, läßt sich an ihrem Umgang mit ihren schwächsten Gliedern erkennen. Die im Bereich der Altenpflege bundesweit verbreiteten Menschenrechtsverstöße – Dieter Hildebrand spricht in seinem Vorwort gar vom „Abwickeln des Restlebens alter Menschen in größerem Stil" – sind einer zivilisierten Gesellschaft nicht würdig, wie der Rechtsanwalt Alexander Frey im Nachwort schreibt.

Das Buch zwingt die Leser zur Auseinandersetzung um ihre (Mit-)Verantwortung für eine Wertschätzung des Lebens, die sich beweisen muß im Einsatz für ein menschenwürdiges Lebensende – nicht zuletzt, weil sie selbst in eine derartige Situation kommen können. *Barbara Weber*

Nack, Cornelia: *Zwischen Liebe, Wut und Pflichtgefühl.* Frieden schließen mit älter werdenden Eltern. München: Kösel 2004. Br. 223 S. 16,95.

Wer selber pflegebedürftige Eltern oder einen Elternteil betreut oder betreut hat, wird fast auf jeder Seite dieses Buchs die eine oder andere ebenso hilfreiche wie tröstliche Bestätigung, aber auch viele wertvolle Anregungen finden: Zusammenhänge werden einem sehr verständlich bewußt (gemacht), für deren Reflexion einem bei der aktuellen Bewältigung einer Pflegesituation oft keine Zeit bleibt. So erging es jedenfalls mir – wobei vielleicht der Hinweis hilfreich ist, daß ich erst beim zweiten Anlauf „erfolgreich" war, nachdem ich die Pflege meiner Mutter nicht mehr nur aus Pflichtbewußtsein (wie in der ersten Phase), sondern aus klarer Entscheidung übernommen hatte.

Das Buch hat fünf Teile: „Verbunden statt verstrickt. Einführung in ein Lösungskonzept" (9–33); „Persönlichkeit und Beziehungsstörungen" (35–100); „Neue Sichten gewinnen" (101–131); „Das Verhältnis anders gestalten" (133–177) und „Die Eltern durch die letzte Lebensphase begleiten" (178–220). Viel erfährt man hier über belastete Beziehungen und Verstrickungen, den Kreislauf von Konflikten zwischen Eltern und Kindern, die Ablösungsproblematik usw. Ein Gespräch mit dem Paar- und Familientherapeuten Peter Bartning (25–33) reißt eingangs eine Reihe von Problemfeldern auf: „Damit ich meine Eltern so sehen kann, wie sie in der Gegenwart sind, muß ich aus meiner Vergangenheit herausgekommen sein" (33).

Daß auch Eltern einmal Kinder waren und in Abhängigkeiten steckten, daß es unsichtbare „Drehbücher" für Verhaltensmuster gibt, Ängste vor Bindungen ebenso wie vor dem Verlassenwerden, Anpassungsprozesse zu einem hohen Preis, Kindheitserfahrungen als lebenslanger Schatten – all das zeigt die Notwendigkeit auf, aus dem Kreislauf von Denk- und Verhaltensmustern ausbrechen zu lernen, die oft über Generationen hinweg weitergegeben werden. Einige Stichworte (in Auswahl) können einen Eindruck von den Themen vermitteln: Selbstbild und Selbstwertgefühl, Kinder als Erfüllungsgehilfen des elterlichen Schicksals (emotionale Ausbeutung, Systeme der Verstrickung), Einflüsse des Zeitgeschehens auf das Miteinander der Kriegs- und Nachkriegsgeneration, Heraustreten aus alten Beziehungsstrukturen, Umgang mit Schuldge-

fühlen und Schuldzuweisungen oder der Rollentausch, der eintritt, wenn starke Eltern plötzlich schwach werden und auf die Hilfe ihrer Kinder angewiesen sind.

Die einzelnen Themenblöcke erschöpfen sich nicht in Information, sondern bringen auch interessante Gespräche mit Betroffenen (z. B. „Man wünscht sich etwas, das man nicht haben kann", „Wirklich verzeihen kann ich ihr nicht", „Wir sind uns nie wieder näher gekommen", „Ich habe meine gestörte Mutterbeziehung akzeptiert", „Zwischen Wut und Pflichtgefühl", „Unsere Versöhnung war ein Geschenk") sowie zwei weitere Gespräche mit den Psychotherapeutinnen Helga Käsler-Heide und Irmin Grube-Eckhard. Man wird vielleicht nicht jeder ihrer Ansichten zustimmen können, aber sie bieten auf dem Hintergrund ihrer therapeutischen Erfahrung und ihrem fachlichen Know-how spannende Analysen.

Bei mir ist beim Lesen vieles „aufgeblitzt", das ich so oder so ähnlich selbst erlebt habe. Das Buch erweist sich als sehr brauchbar für alle, die ihre Eltern oder einen Elternteil betreuen und dabei noch Zeit finden zum Nachdenken über Prozesse, die in dieser Phase freigesetzt werden oder unbewußt mitlaufen. Es regt zur Auseinandersetzung an, erschließt oder deckt Zusammenhänge auf und erweist sich somit als echte Lebenshilfe. *Mathilde Mätzler*

Wardetzki, Bärbel: *Kränkung am Arbeitsplatz.* Strategien gegen Mißachtung, Gerede und Mobbing. München: Kösel 2005. 239 S. Br. 15,95.

Die Zahlen sprechen für sich: Nach Schätzungen der Bundesärztekammer kann ein Mobbingfall ein Unternehmen zwischen 25 000 und 75 000 Euro im Jahr kosten (131). Die Rate der Dienstunfähigkeit und des vorzeitigen Ruhestands bei Lehrern beträgt seit Jahren etwa 50 Prozent, während sie bei Verwaltungsbeamten um mehr als die Hälfte niedriger liegt (173). Nicht verarbeitete Kränkungen wirken sich zerstörerisch für den einzelnen wie für die Institution bzw. das Unternehmen aus. Für drei Personengruppen ist Bärbel Wardetzkis Buch geschrieben: für diejenigen, die unter Kränkungen im Beruf leiden, für Führungskräfte, die damit konfrontiert sind und schließlich für Personen, die von einer Kränkung Kenntnis haben und vielleicht versuchen zu intervenieren (13).

Im ersten Teil beschreibt und erklärt die Autorin das Phänomen der Kränkung. Sie greift dabei zurück auf das aus der Transaktionsanalyse bekannte Dramadreieck „Opfer – Verfolger – Retter", differenziert zwischen beruflichen und privaten Kränkungen und macht auf die Unvereinbarkeit sich widersprechender Rollen als Person, als Funktionsinhaber und Angehöriger einer Profession aufmerksam. Schaubilder über den „Kränkungszyklus" (31), typische Konfliktverläufe (50) und die Verfestigung traumatischer Kränkungen (79) erleichtern es, den lebensnah und immer wieder mit Praxisbeispielen erläuterten Ausführungen zu folgen.

Im zweiten und ausführlichsten Teil des Buchs werden Kränkungen im Berufsalltag erörtert, in dem äußere Einflüsse ebenso eine Rolle spielen wie zwischenmenschliche Faktoren. Wardetzki benennt die häufigsten Konfliktursachen. Sie beschreibt anschaulich verschiedene Persönlichkeitstypen und deren spezifische Kränkbarkeit. Schutzmaßnahmen gegen Mißachtung und Mobbing sieht sie im Erlernen sozialer Kompetenz, in der Stabilisierung des Selbstwertgefühls und in der Fähigkeit, die eigene Angst zu kontrollieren. Sie beschreibt Arbeitsstrukturen mit Kränkungspotential, die Rolle der Vorgesetzten und welche Punkte Mitarbeiter als kränkend empfinden. Das Problem der sexuellen

Belästigung am Arbeitsplatz und ein Kapitel über „Frauen und Macht" finden Erwähnung. Um Kränkungssituationen konstruktiv zu bewältigen, rät die Autorin zum Perspektivenwechsel und zur Entdeckung und Entfaltung eigener Möglichkeiten. Wenn eigenes Nachdenken und Dienstgespräche nicht weiterhelfen, ist auch professionelle Unterstützung zum Beispiel mit Hilfe von Coaching oder Supervision in Erwägung zu ziehen. Dabei übersieht die Autorin nicht die mögliche Verstrickungsdynamik zwischen Ratsuchendem und Coach.

Im dritten Teil des Buchs plädiert sie dafür, eine eigene „Kränkungskompetenz" zu entwickeln. Die direkte Kommunikation ist immer noch die effektivste Methode, um Kränkungen zu vermeiden bzw. zu überwinden. Der idealtypische Ablauf eines kooperativen Konfliktgesprächs wird beschrieben, der Unterschied zwischen Kränkungsreaktion auf einen Konflikt und problemlösendem Handeln an einem Schaubild verdeutlicht (216).

Gelingende Kommunikation in Unternehmen zeigt sich in regelmäßigen Teamsitzungen, Visiten, Fallbesprechungen, Betriebsversammlungen und Mitarbeitergesprächen, in Kundenbefragungen und im Austausch mit Konkurrenzunternehmen. Genauso wichtig ist die Förderung der informellen Kommunikation zum Beispiel durch Betriebsausflüge, Feste und persönliche Gespräche. Kränkungen gedeihen im Arbeitsleben nur da, wo Führungskräfte diesen Prozeß durch Wegschauen zulassen, mittragen oder gar selbst initiieren bzw. nicht fähig sind, angemessen darauf zu reagieren. Wenn sie rechtzeitig einschreiten, entsteht das Problem nicht. Eine konfliktfähige Person kann sich auf andere einstellen, ohne dabei die eigenen Ziele aufzugeben.

Wardetzkis Buch zeichnet sich durch einen hohen Nutzwert aus. Der Leser findet genaue Beschreibungen und Differenzierungen; er erfährt Hintergründe und Zusammenhänge. Ihm werden Möglichkeiten für Lösungsstrategien an die Hand gegeben, wozu eine Reihe praktischer Übungen beitragen (32,183–186). Die präzise und schnörkellose Sprache macht das Lesen leicht. Ein wirklich hilfreiches Buch zu einem fairen Preis, dem man gern eine weite Verbreitung wünscht. *Hermann Kügler SJ*

Mosetter, Kurt – Mosetter, Reiner: *Die neue ADHS-Therapie.* Den Körper entstressen. Ein Übungsbuch. Düsseldorf: Walter 2005. 155 S. Br. 14,90.

Im Rahmen der aktuellen Diskussion um alternative Therapieformen bei ADHS (Aufmerksamkeitsdefizit-/Hyperaktivitäts-Störung) läßt sich auch in der Literatur eine Zunahme einschlägiger Veröffentlichungen beobachten. Diese decken mehr oder minder wertvoll die Bandbreite der schulmedizinkritischen Behandlungsmethoden ab und finden häufig Aufmerksamkeit bei aufgeregt-sensibilisierten Betroffenen, oft belächelt von traditionell Behandelnden. Wohltuend unhysterisch präsentiert sich dabei das Buch von Kurt und Reiner Mosetter.

Die beiden Autoren stellen darin ihre Methode „Kraft in der Dehnung" (KiD) zur Therapie von ADHS vor. Sie plädieren dafür, Körper und Psyche über die Bearbeitung neuromuskulärer Verhaltensmuster zu beeinflussen, um durch Eigenaktivität und Selbstwahrnehmung sensomotorische Lernerfolge zu erzielen. Die Beschreibung und ausführlich bebilderte Darstellung der hierzu empfohlenen Übungen machen den Hauptteil der 150 Seiten aus. Auch für den Nicht-Fachmann ist dieser Übungsteil leicht nachvollziehbar. Zweimal täglich zehn Minuten sollten ausreichen, um die innere Anspannung im Muskel-Nerven-System aufzulösen und damit „körperliche Entspannung und innere Ruhe zu erzielen,

die Voraussetzung für eine verbesserte Konzentration und Aufmerksamkeit".

Ferner liefert das Buch eine gestraffte Übersicht über die ADHS-Problematik und den theoretischen „Unterbau" der von Kurt Mosetter entwickelten Myoreflextherapie, der KiD- und Augenübungen. Insbesondere dieses Theoriekonzept ist für den lediglich informierten Laien nur schwer verständlich und für den kritischen Fachmann in Hinblick auf Wirksamkeit und Nutzen zumindest fragwürdig. So mögen die vorgestellten Übungen zur Entspannung des Patienten beitragen, Studien und Statistiken über die angestrebte „Selbstregulation des Organismus zur Veränderung von ADHS" fehlen leider (noch) und belegen daher Wirksamkeit und vor allem Nachhaltigkeit des Konzeptes nicht. Bis dahin stehen die Autoren unter Verdacht, mit ihrer Idee lediglich auf den lukrativen Zug der vielfältigen Alternativtherapien zur Behandlung von ADHS zu springen.

Dennoch liegt in diesem Trainingsprogramm ein großer Vorteil: Während Betroffene von der Vielzahl der häufig auch unseriösen Informationen über ADHS verunsichert sind und den herkömmlichen Therapien (Medikation und/oder psychotherapeutische Anleitung/Beratung) und deren unterstellten Nebenwirkungen oft mißtrauen, werden solche bei der vorgestellten Methode nicht zu erwarten sein. Auch steht einer Kombination mit anderen Behandlungsmethoden wohl nichts im Weg. Von daher ist dies ein Buch für experimentierfreudige Betroffene, Eltern, Therapeuten und Pädagogen, welche sich durch diese Übungen nicht die einzig Heil bringende ADHS-Therapie erhoffen. *Christian Wolf*

Kallwass, Angelika mit Rusch, Caroline: *Das Burnout-Syndrom. ...* wir finden einen Weg. Stuttgart: Kreuz 2005. 154 S. Br. 14,95.

Seit der amerikanische Psychoanalytiker Herbert Freudenberger 1974 den Begriff „Ausbrennen" (Burnout) für Personen eingeführt hat, die in ihrem sozialen Engagement erheblich erschöpft und enttäuscht waren, wurde diese Diagnose auf immer mehr Erfahrungsfelder ausgeweitet. Auf dieser Linie verstehen auch die beiden Autorinnen Burnout in einem weiten Sinn. Ohne wissenschaftlichen Apparat, aber sehr sachkundig, behandeln sie das Problem des Ausbrennens in den drei Bereichen Beruf/Gesellschaft, Familie/Partnerschaft und Persönlichkeit/Disposition. Dabei schildern sie jeweils ausführlich ein Fallbeispiel, reflektieren es unter Einbeziehung psychologischer Gesichtspunkte und beschreiben notwendige Schritte zur Lösung.

So werden zum Bereich Beruf/Gesellschaft die Burnout-Ursachen Mobbing am Arbeitsplatz, Streß, Unterforderung, Überforderung und Angst um den Arbeitsplatz dargestellt und analysiert. Zum Bereich Familie/Partnerschaft werden die Probleme der Doppelbelastung von Frauen in Haushalt und Beruf, Hektik mit der Unfähigkeit zu tiefen Beziehungen und depressiven Krisen, das Schicksal der Langzeitgeliebten, die sich ausnützen läßt, die Betreuung eines Kindes mit Stoffwechselstörung und der Ehrgeiz, ein eigenes Haus zu bauen, beleuchtet. Der dritte Teil, Persönlichkeit/ Disposition, sieht von den situativen Ursachen ab und benennt persönliche Faktoren, die für ein Ausbrennen anfällig machen: das zerstörte Selbstwertgefühl einer betrogenen und verlassenen Frau, die Situation einer Ehefrau und Mutter, die ihre Bedürfnisse völlig verleugnet hat und an Krebs erkrankt, sowie die überhöhten Leistungsanforderungen, mit denen eine Berufstätige ihre Kräfte verzehrt.

Die Beispiele mögen „gestellt" sein, doch wirken sie lebensnah. Die Empfehlung, eine Psychotherapie zu beginnen, wird von den Autorinnen vielleicht zu oft ausgesprochen,

doch sind die Erörterungen und Informationen, die die Fallbeispiele begleiten, so einfühlsam und hilfreich, daß das Buch Betroffenen und ihren Angehörigen rundum empfohlen werden kann.

Bernhard Grom SJ

Nuber, Ursula: *Was Paare wissen müssen.* 10 Grundregeln für das Leben zu zweit. Frankfurt: Krüger 2005. 234 S. Br. 13,90.

Die Autorin hat ein Buch über die Liebe geschrieben. Eine Apologie der Liebe sogar, aber anders, als man es erwarten würde. Es ist ein Versuch, die Liebe zwischen Mann und Frau – zwischen Frau und Mann vor Verwechslung und Mißverständnis zu bewahren und ihren eigentlichen Wert für das Zusammenleben von Mann und Frau herauszustellen. Nicht selten werden Ehen geschieden und Partnerschaften aufgelöst mit der Begründung: Wir lieben uns nicht mehr. Aber wird dabei nicht Liebe mit dem Gefühl des Verliebtseins gleichgesetzt? Und ist Verliebtsein vielleicht nur der Anfang des Prozesses „gemeinsames Leben", der Liebe heißt?

Als Mann und Frau miteinander leben – und sich lieben – ist ein Lernprozeß, den beide gemeinsam leben, reflektieren und gestalten müssen, so die Autorin. Für diesen Prozeß brauche es einen Orientierungsrahmen, der Halt gibt. In früheren Generationen haben kulturelle Überlieferungen den Partnern diesen Rahmen abgegeben. Aber diese Traditionen reichen heutzutage nicht mehr aus, um eine Ehe zu leben und zu gestalten. Die Herausforderung für heutige Paare heißt: sich von falschen Vorstellungen und Mißverständnissen über Liebe lösen, sich mit den Grundbedingungen des Miteinanders in Liebe vertraut machen und die Beziehung reflektieren und gemeinsam gestalten. Mit ihren zehn Grundregeln möchte die Autorin gleichsam das Rüstzeug für diesen Lernprozeß der Liebe anbieten: Liebe entwickelt sich. Liebe akzeptiert das Fremde im anderen (und bei sich selbst). Liebe versteht. Sie braucht Distanz, braucht Raum für die eigenen persönlichen Bedürfnisse und die des andern. Liebe ist achtsam und respektvoll, besonders wenn es um Kritik geht. Liebe ist offen und ehrlich, zumindest versucht sie es; sie braucht eine Kultur des Streitens und der Auseinandersetzung. Liebe kennt auch die verlorene Lust, die Untreue und andere Kränkungen. Sie kennt das Gefühl, machtlos zu sein und im Augenblick nichts zum Positiven hin verändern zu können. Und die Liebe kennt auch Trennungsphantasien und Trennungswünsche – und setzt sich damit auseinander.

Für den Fall, daß die Partner in ihrer gemeinsamen Reflexion über ihre Liebe nicht mehr weiter wissen, verweist Nuber auf bestehende Einrichtungen der Ehe- und Partnerschaftsberatung. Nuber hat ein sehr nützliches Buch für Ehepaare und Lebenspartnerschaften geschrieben. Es ist gut lesbar und vermittelt eine Fülle von Einsichten. Es kann zu einer Art Vademecum für Ehe und Partnerschaft werden, wird aber wohl nur solchen Paaren helfen können, die bereit sind, in der Liebe mehr zu sehen, als das Gefühl verliebt zu sein. *Norbert Mulde SJ*

Politik

Victor, Barbara: *Beten im Oval Office.* Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik. München: Pendo 2005. 341 S. Gb. 19,90.

Die äußere Erscheinung des Buchs „Beten im Oval Office" ist recht reißerisch. Die Photomontage auf dem Titelbild zeigt das Weiße Haus in Washington, über dem ein

riesiges Kreuz ragt; aus dem Himmel herab schlägt ein gleißender Blitz auf dem Dach ein. Im Umschlagtext wird eine „fundierte Recherche" angekündigt, „die sich spannender liest als jeder Thriller". Die Autorin Barbara Victor, eine amerikanische Journalistin, die 15 Jahre lang als Nahost-Korrespondentin für den Fernsehsender CBS sowie für die Magazine „elle" und „Femme" arbeitete, hat Erfahrung mit spannenden Themen. Unter anderem schrieb sie eine Biographie der Pop-Ikone Madonna und einige Romane wie „Geliebter Feind".

Barbara Victors Buch beschäftigt sich mit den „Evangelikalen" in den USA und ihrem Einfluß auf die amerikanische Politik. Schon auf den ersten Seiten wird allerdings deutlich, daß die Recherchen der Autorin keineswegs so fundiert sind, wie der Umschlagtext verspricht. „Verschiedentlich", schreibt die Autorin in ihrer Einführung, kenne man die religiöse Gruppe der Evangelikalen auch als „Wiedergeborene" oder „Fundamentalisten" (14). Damit werden in unzulässiger Weise verschiedene Erscheinungsformen des amerikanischen Protestantismus von vornherein in einen Topf geworfen. Evangelikal (engl. „evangelical") bezeichnet eine konservative Richtung innerhalb des Protestantismus, die sich auf die Bibel als einzige Glaubensgrundlage beruft. Evangelikale sind der Überzeugung, daß zum Christentum eine klare persönliche Willensentscheidung (Bekehrung) und eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus gehören. Evangelikale gibt es in fast allen protestantischen Konfessionen: zum Beispiel bei Baptisten, Methodisten, Mennoniten, Siebenten-Tags-Adventisten oder der Pfingstbewegung. Die Bandbreite evangelikaler Erscheinungsformen und Glaubensauffassungen ist daher beträchtlich.

Keinesfalls können Evangelikale jedenfalls undifferenziert mit den sogenannten Fundamentalisten gleichgesetzt werden, die sich in ihrer Radikalität erkennbar von den Mainstream-Evangelikalen absetzen. Mit dem Begriff „Fundamentalists" wurde seit den 1920er Jahren eine religiöse Gruppe bezeichnet, die an der Irrtumslosigkeit und einer buchstäblichen Auslegung der Bibel festhält. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatten diese Fundamentalisten, die ihren Ursprung bei den Northern Baptists hatten, zwar einen gewissen Zulauf. Im Vergleich mit anderen religiösen Gruppen in den USA sind sie jedoch eine kleine Randgruppe geblieben. Die – unbelegte – Behauptung Victors, rund 80 Millionen Amerikaner, also fast ein Drittel der Bevölkerung der USA, gehörten der evangelikal-fundamentalistisch-wiedergeborenen Glaubensrichtung an (14) ist somit höchst unpräzise. Außerdem steht die Zahl in einem offensichtlichen Widerspruch zu der einige Seiten weiter aufgestellten These, evangelikale Christen gehörten „einem elitären Verein an, der rigorose Aufnahmebedingungen kennt" (24).

Schnell wird allerdings klar, daß Barbara Victor keine Religionssoziologie betreiben will. Es geht um die Aufdeckung einer angeblichen Verschwörung christlicher Fundamentalisten, die seit dem Amtsantritt des wiedergeborenen Christen George W. Bush an den Schaltstellen der politischen Macht in Washington säßen. Die USA laufen nach Meinung Victors Gefahr, sich von einer Demokratie mit einer verfassungsmäßigen Trennung von Kirche und Staat in eine Theokratie zu verwandeln, in der die religiösen Lehrsätze einer besonders mächtigen Gruppe zum Gesetz werden (327). Insbesondere nach den Anschlägen vom 11. September 2001 habe die Bush-Regierung durch die Einschränkung von Bürgerrechten ihre Versprechen gegenüber ihren „80 Millionen Wahlhelfern" (182) gehalten und die Verfassung de facto außer Kraft gesetzt.

Später seien die Fundamentalisten dazu übergegangen, „sich auf die Außenpolitik zu

konzentrieren, weil es (ihnen) in den USA nicht gelungen war, Gesetze auf der Grundlage der Zehn Gebote sowie die unverzichtbaren religiösen und moralischen Postulate ihrer Weltanschauung durchzusetzen" (160). Vor allem die Unterstützung Israels und israelischer Siedlungen in den besetzten Gebieten Palästinas seien zentrale außenpolitische Ziele, die mit „messianischer Inbrunst" (216) verfolgt würden. Die Evangelikalen glaubten, „daß Präsident Bushs Einmarsch in den Irak nur der Beginn eines in der Bibel prophezeiten Krieges gegen den Islam und damit ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur Erlösung ist" (11). Die politischen Analysen Barbara Victors werden ergänzt durch eine lange Reihe von Interviews, durch die der Leser etwas über die Lebensumstände der Evangelikalen in den USA erfahren soll. Dabei läßt der Stil der Autorin nicht selten die notwendige Distanz zu ihren Gesprächspartnern vermissen.

Mit Recht verweist die Autorin darauf, daß der Glaube in den Vereinigten Staaten schon immer einen Einfluß auf die Politik ausübte. Seit den Tagen George Washingtons gibt es eine Vielzahl religiöser Rituale und Einbindungen der Nation in christliche Traditionen, zum Beispiel das Motto „In God we Trust" oder auch die Anrufung Gottes in den Reden von Politikern. Eine große Zahl von Amerikanern bezeichnet sich als religiös. Viele Präsidenten der USA lasen regelmäßig in der Bibel. Harry S. Truman war frommer Baptist, der die Bibel bis zum Alter von 14 Jahren angeblich bereits 14 mal gelesen hatte. Lyndon B. Johnson rief das amerikanische Volk dazu auf, zu Gott zurückzukehren. John F. Kennedy war tiefgläubiger Katholik und Jimmy Carter wie George W. Bush ein „Wiedergeborener".

Richtig ist auch, daß einige Entwicklungen in der amerikanischen Politik mit Sorge beobachtet werden müssen. Einige grundrechtsgefährdende Bestimmungen des Patriot Acts, Guantanamo, das Nein zum Kyoto-Protokoll, die Irakpolitik – es gibt durchaus berechtigte Kritik an der Bush-Administration. Und es mag ja sein, daß die Neokonservativen und die christliche Rechte in den USA zur Zeit Konjunktur haben. Einige Vertreter dieser Richtung, wie Karl Rove und John Ashcroft mögen unter George W. Bushs Ägide in einflußreiche Ämter gelangt sein. Trotzdem bleiben die USA eine gesellschaftlich und politisch sehr heterogene Demokratie, in der auch der Präsident die Zustimmung anderer braucht. Der Kongreß, der Supreme Court, das föderative System, die Medien, eine kritische Öffentlichkeit, ausländische Bündnispartner und viele andere Institutionen und Akteure sind mächtige Vetospieler, an denen der Präsident nicht vorbeikommt. Daran können auch einzelne Personalentscheidungen nichts ändern. Selbst innerhalb der republikanischen Partei sind viele Entscheidungen Bushs umstritten. Außerdem: Politische Entscheidungen sind viel zu komplex, als daß sie allein mit religiösen Motiven erklärt werden könnten. So ist zum Beispiel zu fragen, ob der Angriff auf den Irak nicht eher politisch (Demokratisierung) und ökonomisch (Ölvorräte) motiviert war.

Diese Komplexität des Politischen blendet Victor völlig aus. Stattdessen hat sie eine simple Erklärung, die auf 340 Seiten in ermüdender Weise stetig wiederholt wird: Die USA sind unter Bush zu einer fundamentalistischen Nation geworden. Im Konflikt mit dem islamistischen Terror wird damit der Spieß gewissermaßen umgedreht. Es ist jedoch wenig hilfreich, wenn Bücher veröffentlicht werden, deren Intention nicht sachliches Informieren, sondern das Bedienen von populistischen Verschwörungstheorien ist. Eine kritische Auseinandersetzung mit neokonservativer Politik in den USA ist zweifellos wichtig, aber mit diesem Buch nicht zu empfehlen. *Klaus Stüwe*

ZU DIESEM HEFT

Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils enthalten wichtige Anstöße zu einer Neubestimmung des katholischen Missionsbegriffs. Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, untersucht, inwieweit die rechtliche und praktische Umsetzung der Konzilstexte gelungen ist und worin ihre bis heute andauernde Herausforderung liegt.

Bei den Bundestagswahlen im Herbst 2005 hat die CDU das zweitschwächste Wahlergebnis ihrer Geschichte erzielt. Norbert Blüm, Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung a. D., fordert angesichts des grassierenden Neoliberalismus eine Rückbesinnung auf die Grundlagen der christlich-sozialen Bewegung.

Die Inquisition war für einen langen Zeitraum ein mächtiges kirchliches und politisches Herrschaftsinstrument in Spanien. Mariano Delgado, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Fribourg, analysiert die Zensurpraxis der spanischen Inquisition und die Langzeitfolgen für die spanische Kirche und Gesellschaft.

Die Familie steht seit Jahren im Mittelpunkt öffentlicher Kontroversen. Gudrun Morasch, Direktorin des Newman-Hauses in München, zeigt, wie sehr traditionelle Prägungen und Vorstellungen die Diskussionen beherrschen und plädiert für ein gemeinsames Engagement der Eltern in der frühkindlichen Erziehung.

Jesuitenjubiläum

Ein dreifaches Jubiläum begehen die Jesuiten in diesem Jahr: den 450. Todestag von Ignatius von Loyola sowie den 500. Geburtstag von Franz Xaver (6. April 1506) und Peter Faber (13. April 1506) – drei „Freunde im Herrn" aus dem Baskenland, Navarra und Savoyen, die sich Anfang der 30er Jahre des 16. Jahrhunderts an der Sorbonne in Paris kennengelernt, 1534 auf dem Montmartre zusammen mit vier weiteren Gefährten Gelübde abgelegt und 1540 die Gesellschaft Jesu gegründet hatten – mit 19564 Mitgliedern (Stand vom 1. Januar 2006) immer noch der größte Männerorden der katholischen Kirche.

Ignatius galt lang als spröder Asket und Prototyp des „Büroheiligen" (im Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Philipp Neri). Spät erst, im Gefolge der 1894 begonnenen „Monumenta Historica Societatis Iesu", wurde er als Mystiker (wieder-) entdeckt. Verbrachte er die letzten 18 Lebensjahre fast nur in Rom, führten die Wege Franz Xavers als päpstlicher Legat in den Fernen Osten, allerdings ohne die Vorteile von Düsenjets und ICE-Zügen – allein die Reise nach Goa dauerte 15 Monate. Er missionierte in Indien und Japan, aber wie Mose auf dem Berg Nebo vor seinem Sterben ins Gelobte Land schauen, es aber nicht betreten konnte, so sah Franz Xaver von der Insel Sancian aus China, erreichte aber das Festland nicht mehr. Kuriosum am Rand: Seine beeindruckende Lebensleistung verdankt sich eher dem Zufall als der Planung, denn er war für einen ursprünglich vorgesehenen, krankheitsbedingt ausgefallenen Mitbruder eingesprungen. Der zur Melancholie neigende Savoyarde Pierre Favre wiederum war (ohne ein Wort Deutsch zu sprechen) der erste Jesuit auf deutschem Boden, ein begabter Theologe, der auf die „Reform von innen" anstatt auf Kontroverstheologie setzte. Die Exerzitien schienen ihm dafür das probate Mittel. Es hieß etwas, damals öffentlich zu bekunden, man bete „für den Papst, für Luther, für Melanchton, für Bucer und für den Türken".

Belobigungsliteratur ebenso wie Grabgesänge auf den Orden, der sich (was den Mitgliederstand anbelangt) „im Sinkflug" befinde, haben in diesen Monaten Hochkonjunktur. Seine historischen Leistungen sind unbestritten. Daß die Geschichte den Jesuiten in manchem recht gab, wo sie aus (kirchen-)politischen Gründen zurückgepfiffen wurden (Reduktionen in Lateinamerika, Ritenstreit in China), mag dem einen oder anderen Genugtuung verschaffen. Die Frage ist freilich, wie sich der Orden heute einbringen kann in Kirche und Welt, wo er Pionierleistungen setzt, an welchen Fronten er sich abarbeitet und dabei unter Umständen in Konfrontation gerät mit politischen oder kirchlichen Mächten. Nützlich sind Jubiläen, wenn sie nicht bei historischen Betrachtungen stehenbleiben, sich nicht auf einen (ohnehin nicht) heilen Ursprung oder ein Gründerideal fixieren, das immer in Gefahr ist, instrumentalisiert zu werden.

Es ist nicht wenig, worauf die Gesellschaft Jesu stolz sein darf. Aber der Blick muß nach vorn gehen: Was könnte ihr Beitrag heute sein? Große Institutionen, die sich im Lauf der 466jährigen Ordensgeschichte angesammelt haben, bluten den Orden (mindestens in Europa und Nordamerika) aus, erschweren eine flexible Personalplanung und das Reagieren auf Situationen, die nach einem Einsatz rufen. Es bedurfte der prophetischen Weitsicht des Generaloberen Pedro Arrupe (1907–1991), um 1980 einen Flüchtlingsdienst („Jesuit Refugee Service") ins Leben zu rufen, der heute in über 50 Ländern äußerst effizient wirkt.

So sehr sich Jesuiten in vielen Ländern zum Beispiel im Schul- und Universitätswesen engagieren, bleiben sie doch ihren Ursprüngen treu: dorthin zu gehen, wo die Not am größten ist. Der Orden leiste einen „unverzichtbaren Dienst für die Kirche und die Welt von heute", betonte Papst Benedikt XVI. in einer Audienz im Anschluß an eine von Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano zelebrierte Messe am 22. April 2006 – auf den Tag genau 465 Jahre, nachdem die ersten Gefährten zusammen mit Ignatius vor dem Marienbild in der Patriarchalbasilika San Paolo fuori le Mura in Rom ihre Profeßgelübde abgelegt hatten. Es gab schon andere Einschätzungen: 1773 löste Clemens XIV. den Orden „für immer" auf (Lorenzo Ricci, der Generalobere, starb 1775 als Gefangener in der Engelsburg), bis er 1814 von Pius VII. wiederhergestellt wurde.

„Wohin steuert der Orden?" fragte ein Bändchen mit dem Titel „Jesuiten", das 1975 erschien, nachdem sich die Gesellschaft Jesu auf ihrer 32. Generalkongregation für die „vorrangige Option für die Armen" ausgesprochen hatte. Auf die Frage: „Wie kann ein Mensch von heute noch Jesuit sein und Jesuit bleiben?" antwortete Karl Rahner SJ: „Unter viel Asche brennt auch heute in meinem Orden die Liebe zu der Unbegreiflichkeit Jesu und seines Schicksals. Von daher dient er der Kirche und kann ihr gegenüber und gegen sich selbst sehr kritisch sein, sich auf das Experiment einer nicht vorauskalkulierbaren Geschichte einlassen und Leben, Erfolg und Mißerfolg, Prestige und Unbedeutsamkeit getrost als Teilnahme am Geschick dessen entgegennehmen, dessen Name mein Orden (gewiß ein wenig unbescheiden, aber auch voll rührender Hoffnung) trägt."

Es geht beim Jubiläum nicht um die Anbetung von Asche, sondern darum, die Glut des Ursprungs wieder aufzuspüren und nach der Bedeutung für heute und morgen zu fragen. Dies versucht auch die Sonderausgabe „Stimmen der Zeit" Spezial 2–2006, die zum 31. Juli 2006 erscheint: „Jesuiten in der Welt von heute". Unsere Autorinnen und Autoren sind: Kardinal Carlo M. Martini SJ („Der Jesuitenorden in der Kirche"), Jean-Yves Calvez SJ („Die Gesellschaft Jesu und die Päpste"), Martin Maier SJ („Freundschaft mit den Armen"), Daniel Deckers („Aus der eigenen Quelle trinken"), Maria Clara Lucchetti Bingemer („Den Frauen zuhören"), Michael Amaladoss SJ („Im Dienst des interreligösen Dialogs in Indien"), Bernhard Grom SJ („Ignatius von Loyola und die Psychologen") sowie Julius Oswald SJ („Neue Literatur zum Jesuitenorden"). *Andreas R. Batlogg SJ*

Walter Kardinal Kasper

Kardinal Karl Lehmann zu Ehren

Im Anschluß an ein Pontifikalamt im Mainzer Dom fand am 16. Mai 2006 in der Mainzer Rheingoldhalle ein Festakt aus Anlaß des 70. Geburtstags des Bischofs von Mainz, Kardinal Karl Lehmann, statt. Kurienkardinal Walter Kasper, Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, hielt dabei die Laudatio. Eine bebilderte, von Barbara Nichtweiß zusammengestellte Dokumentation sämtlicher Predigten und Ansprachen der Festtage vom 16. und 21. Mai 2006 ist als Publikation des Bistums Mainz erschienen. Die Redaktion

Es ist mir eine Freude, mich zum 70. Geburtstag von Kardinal Karl Lehmann in die lange Reihe der Gratulanten zu stellen und dabei Leben und Werk eines Freundes zu würdigen, der mir seit nunmehr über 40 Jahren als Kollege im akademischen Lehramt, als bischöflicher Mitbruder und als Mitglied des Kollegiums der Kardinäle ein treuer Weggenosse ist. Ich muß freilich einräumen: Eine solche Laudatio zu halten bringt mich in erhebliche Schwierigkeiten. Denn wie soll man über jemand eine Laudatio halten, dessen Liste der Veröffentlichungen (bis Ende 2005) nicht weniger als 3083 Nummern zählt, der neben zwei *full-time*-Aufgaben – neben dem des Bischofs von Mainz, ein Amt, das allein schon den ganzen Mann in Anspruch nimmt, und neben dem nicht weniger fordernden Amt des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz – gegenwärtig noch weitere fünf universalkirchliche Ämter innehat, der sieben Ehrendoktorate und zwei Ehrenprofessuren und 17 teilweise hohe Auszeichnungen vorweisen kann.

Karl Lehmann in der Öffentlichkeit vorstellen, heißt Eulen nach Athen tragen. Sein Gesicht und seine Stimme haben sich in den 23 Jahren seines bischöflichen Wirkens der kirchlichen wie der außerkirchlichen Öffentlichkeit fest eingeprägt. Karl Lehmann ist so etwas wie eine Institution geworden. Viele, und nicht nur katholische Christen weit über die Diözese Mainz hinaus kennen und schätzen ihn und sind ihm für sein Wirken von Herzen dankbar.

Weder Rahner-Klon noch Balthasar-Verschnitt

Ich selber habe den nur knapp drei Jahre jüngeren, am 16. Mai 1936 in Sigmaringen im Hohenzollerischen geborenen Karl Lehmann vor nunmehr mehr als 40 Jahren

kennengelernt. Damals waren wir beide noch junge Assistenten. (Inzwischen haben wir beide freilich unseren Beitrag zur Erhöhung des Renteneintrittsalters längst erbracht). Doch damals waren wir nicht nur fast gleich jung, wir stammen beide aus einer Lehrerfamilie und gehören darüberhinaus dem gleichen deutschen Stamm, nämlich dem der Alemannen, an, sprechen darum zwar nicht ganz die gleiche, aber doch eine ähnliche Mundart. (Die Badener legen nämlich Wert darauf, sich von den Württembergern zu unterscheiden, die Württemberger übrigens auch von den Badenern). So war die Verständigung zwischen uns nie schwierig. Sie hat sich meist unabgesprochen und spontan ergeben.

Ich lernte Karl Lehmann kennen, als er nach seinen Studien – zuerst an der Universität Freiburg im Breisgau und dann an der Università Gregoriana in Rom – zunächst Berater und dann Wissenschaftlicher Assistent von Karl Rahner SJ war. Das war während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), setzte sich dann an der Ludwig-Maximilians-Universität München (1964–1967) und an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (1967/68) fort.

Karl Rahner war einer der ganz großen und faszinierenden Theologen des 20. Jahrhunderts, der alle von uns damals Jüngeren nachhaltig geprägt hat. Er verlangte seinen Assistenten und Mitarbeitern einiges ab. Da kam Karl Lehmann, der schon immer ein unermüdlicher Arbeiter war, gerade recht. Viele Beiträge Rahners aus dieser Zeit verraten die bis ins letzte Detail gehende Redaktionsarbeit von Karl Lehmann. Doch Lehmann war und ist ein Rahnerschüler der besonderen Art. Er ist zu Rahner gestoßen, nachdem er zuvor schon von seinen Lehrern in Freiburg und in Rom geprägt war; später ist er anderen bedeutenden zeitgenössischen Theologen, besonders Hans Urs von Balthasar begegnet. „Es ist leichter", so sagte er einmal, „bei einem Meister allein zu schwören. Aber man wird dadurch auch ärmer." So war Karl Lehmann nie ein geklonter „kleiner Rahner", auch kein Balthasar-Verschnitt. Er war und er blieb Karl Lehmann.

Als er nach seiner Assistentenzeit 1968 mit nur 32 Jahren zuerst Professor für Dogmatik an die Universität Mainz wurde und dann 1971 an die Universität Freiburg im Breisgau auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie berufen wurde, sind wir uns weiterhin oft begegnet: auf Tagungen, bei Sitzungen der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz, auf der Würzburger Synode (1971–1975), im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, später als Bischöfe in der Deutschen Bischofskonferenz. Dort bildeten wir im deutschen Südwesten zusammen mit Oskar Saier, Erzbischof von Freiburg im Breisgau, unserem gemeinsamen Metropolitansitz, zwar keine Bande, aber es verbanden uns viele freundschaftliche Bande, gemeinsame Überzeugungen, Erwartungen und Hoffnungen, gelegentlich auch Enttäuschungen. Es gab manchen Strauß gemeinsam auszufechten und durchzustehen.

Ein fester Bezugspunkt

Das alles verdient erzählt zu werden, obwohl es inzwischen gewissermaßen zu Kardinal Lehmanns wie zu meiner Präexistenz gehört. Die Konzils- und die unmittelbare Nachkonzilszeit waren nämlich eine anregende und eine aufregende Epoche. Alle, die heute weniger als 55 Jahre alt sind und diese Zeit nicht mehr aus eigener Erfahrung kennen, können sich diese Epoche kaum mehr vorstellen. Die damaligen Jahre waren voll spannender und spannungsreicher kirchlicher, theologischer, gesellschaftlicher und ökumenischer Neuaufbrüche, leider dann auch mancher trauriger Abbrüche, in denen die Wege mit vormaligen Weggefährten wieder schmerzlich auseinandergingen. Es gab viele gemeinsame Hoffnungen auf ein Aggiornamento, das heißt ein *update* in Theologie und Kirche. Es war ein Aufbruch des Heiligen Geistes.

Mit dem Jahr 1968 wurde es dann vor allem an den Universitäten rauher, teilweise sogar sehr rauh. Mit der Studentenrevolution, die in Wirklichkeit eine Art Kulturrevolution war, brach an der Universität für uns beide eine ungemütliche Zeit an. Nicht nur mancher alte Muff wurde ausgeräumt, was gewiß kein Fehler war; es wurden aber auch viele tragende menschliche und gesellschaftliche Werte beschädigt; im kirchlichen Leben gab es tiefe Einbrüche; ein neuer Schub der Säkularisierung wurde ausgelöst, ein Einbruch und Umbruch, der bis heute nicht voll aufgearbeitet ist.

So wie das Jahr 1968, so war auch 1989 ein geschichtlicher Einschnitt: mit dem Fall der Berliner Mauer, der Einheit unseres Vaterlands, dem Ende der zweigeteilten Welt des Kalten Kriegs und dem Beginn der globalisierten Welt, die freilich mit neuen sozialen, kulturellen und religiösen Konfliktpotentialen durchfurcht ist. Erst in letzter Zeit gibt es deutliche Zeichen, daß das Interesse an Religion, die Frage nach Gott und die Freude an der Kirche wieder lebendiger werden. Der Weltjugendtag in Köln (August 2005) war nur *ein* Hinweis in dieser Richtung.

Karl Lehmann hat in all diesen Jahren die Hoffnung, daß die dem Menschen angeborene und ins Herz geschriebene Frage nach Gott sich wieder durchsetzen werde, nie aufgegeben. Er war in allen diesen Auf- und Umbrüchen nie ein vom Zeitgeschehen abgehobener Wissenschaftler. Er stand mitten drin, aber nie so, daß er den Entwicklungen einfach nachgelaufen wäre. Von Anfang an hat er die Entwicklung kritisch beobachtet, sie konstruktiv begleitet und schon bald verantwortlich mitgestaltet. Er war und er ist bis heute ein Mann des Dialogs.

Als solcher ist er sich in diesen wandlungsreichen Jahren und Jahrzehnten treu geblieben. Er ist er selber geblieben. Es gibt bei ihm, soweit ich ihn kenne, keine dramatischen Umbrüche und Durchbrüche; ihn zeichnen Beständigkeit, Standfestigkeit, Verläßlichkeit und Treue aus. „State in fide" („Steht fest im Glauben") wählte er später als bischöfliches Leitwort. So ist er für viele zu einem festen Bezugspunkt geworden, zu einem, an dem man sich orientiert, an dem man sich fest-

hält und aufrichtet. Das ist in einer schnellebigen Zeit der Instabilität und der Labilität menschlicher Beziehungen weiß Gott nicht wenig.

Gelehrsamkeit und Belesenheit

Durchhalten in Treue verlangt Geradlinigkeit, aber nicht Sturheit, sondern schöpferische Treue. So wurde Karl Lehmann kein Dogmatiker, wie man sich einen solchen landläufig vorstellt. Ganz im Gegenteil. Seit seiner Zeit als Oberbibliothekar am Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom war er ein Bücherfreund, um nicht zu sagen ein Bücherwurm, der sich inzwischen zu einem wandelnden wahrhaftigen Lexikon ausgewachsen hat. Er will es genau wissen. Mit Schlagworten und Schablonen gibt er sich nicht zufrieden. Auch große Systementwürfe und Programme wird man bei ihm nicht finden. Seine Schriften und seine Vorträge zeichnen sich durch nachbohrendes Fragen und sorgfältiges Differenzieren aus.

Vor allem fragt er nach den Grundlagen und macht sich deshalb in der Heiligen Schrift kundig. Das fing bereits bei seiner theologischen Dissertation an der Gregoriana in Rom an. Ihr Titel lautet: „Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift – Exegetische und fundamentaltheologische Studien zu 1 Kor 15,3b-5". Die Dissertation behandelt die Bedeutung der drei Tage, gemeint sind die drei Tage zwischen Karfreitag und Ostern. Dabei legte Lehmann eine exegetische Detailkenntnis vor, wie sie damals ganz außergewöhnlich war und wie sie noch heute nur wenige Systematiker aufweisen können.

Nicht umsonst zeigt sein bischöfliches Wappen eine aufgeschlagene Bibel mit den Buchstaben Alpha und Omega und verweist damit auf das biblische Zeugnis von Jesus Christus als Anfang und Ende. Der Bezugs- und Haftpunkt des Glaubens ist für Kardinal Lehmann kein abstraktes System, sondern eine Person, Jesus Christus. Er ist es, der unabänderlich feststeht. Er ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6).

Zur Kenntnis der Bibel und der modernen Bibelauslegung kommt die Kenntnis der Philosophie, der klassischen wie der modernen Philosophie. Die philosophische Dissertation „Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers" galt einem der schwierigsten und zugleich grundlegendsten, damals vieldiskutierten Themen der Seinsphilosophie im Denken Martin Heideggers. Die Dissertation spürt beim frühen Heidegger den Wurzeln seiner Spätphilosophie nach; in dieser Spätphilosophie steht die ganze abendländische Philosophie seit Platon zur Diskussion, um mit Nietzsche in ein nur schwer zu beschreibendes postabendländisches Denken einzumünden, von dem umstritten ist, ob es ein postchristliches Denken einleitet oder ob es dem Christentum neue Denkmöglichkeiten und neue Horizonte eröffnet. Ein faszinierendes Thema also!

Auch später hatte Karl Lehmann immer das Ohr am Puls der Zeit. So interessierte ihn die Frankfurter Schule wie die seither recht unübersichtlich gewordenen neue-

ren philosophischen Fragestellungen. Immer wollte er den „Zeichen der Zeit", das heißt den Zeichen Gottes in unserer Zeit nachspüren.

Eine Kostprobe und ein Musterbeispiel solcher Weg- und Spurensuche im Dickicht heutiger Zeitanalysen ist Kardinal Lehmanns Eröffnungsvortrag bei der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 19. September 2005: „Neue Zeichen der Zeit. Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute". Das ist ein echter Lehmann, ein vor Gelehrsamkeit und Belesenheit geradezu strotzender Vortrag mit sage und schreibe 69 teilweise ausführlichen Anmerkungen. Wer diesen Vortrag gelesen hat, hat mindestens ein Dutzend Bücher mitgelesen. Solche Aufsätze lese ich besonders gern.

Vermutlich war dieser Eröffnungsvortrag *ein* Grund, weshalb seine bischöflichen Kollegen Kardinal Karl Lehmann daraufhin auf Anhieb zum vierten Mal in Folge zu ihrem Vorsitzenden gewählt haben. So leicht kann es, was Bildung und Kenntnis angeht, kein anderer mit ihm aufnehmen. Selbstverständlich steht hinter solchen Beiträgen eine – wenn man so sagen will – kirchenpolitische Option. Sie heißt: Bewahrung der christlichen Identität in unserer pluralistischen und relativistischen Welt nicht durch Rückzug, sondern durch konstruktive Auseinandersetzung. Man muß auch als Theologe den Mut haben, den Stier bei den Hörnern zu packen.

So will Karl Lehmann jenseits aller allzu einfachen Schlagwörter die Zeichen Gottes in unserer Zeit erkunden. Dabei ist er von apokalyptischer Angst- und Panikmache ebenso weit entfernt wie von blauäugigem Optimismus; er sieht die drohenden Gefahren und nennt sie beim Namen, aber er sieht auch die Chancen und macht sie zu Herausforderungen; er bleibt ein Mensch und ein Christ, der Hoffnung ausstrahlt und Zuversicht verbreitet, und das ist es, was heute viele brauchen und viele an ihm schätzen.

Die Hoffnung stiftende Kraft geht aus vielen Buchtiteln hervor. Ich nenne nur die wichtigsten: „Gegenwart des Glaubens" (1974), „Jesus Christus, unsere Hoffnung" (1976), „Geistlich handeln" (1982), „Neuer Mut zum Kirchesein" (1982), „Signale der Zeit – Spuren des Heils" (1983), „Glauben bezeugen – Gesellschaft gestalten" (1993), „Es ist Zeit, an Gott zu denken" (2000), „Mut zum Umdenken. Klare Positionen in schwieriger Zeit" (2002), „Frei vor Gott. Glauben in öffentlicher Verantwortung" (2003), „Mensch, Gott!" (2005), „Auf dem Weg zum Leben" (2005), „Zuversicht aus dem Glauben" (2006). Zu diesen programmatischen Titeln passen die Schablonen „progressiv" und „konservativ" nicht. Natürlich ist Kardinal Lehmann bis auf die Knochen (und noch viel tiefer) konservativ, wenn es darum geht, die grundlegenden menschlichen Werte und den überlieferten Glauben zu bewahren. Aber er weiß auch: Bewahren kann man nur durch bewähren, durch konstruktive Auseinandersetzung und durch geduldigen Dialog. Darin wiederum ist Karl Lehmann ganz progressiv.

Ganz in diesem Sinn ist Kardinal Lehmanns Wahlspruch „State in fide" zu verstehen: der Glaube als feste und absolut verläßliche, aber nicht als eine versteinerte

Größe, sondern als eine lebendige und dynamische Wirklichkeit, als etwas, das in seiner bleibenden Neuheit nie ausgeschöpft werden und nie veralten kann. Von dieser Hoffnung will Karl Lehmann Rechenschaft geben (1 Petr 3, 15). Genau das ist Theologie: Rechenschaft gebende Rede von Gott und so auch Rechenschaft gebende Rede vom Menschen, dem Bild und Gleichnis Gottes. Mitten in die Nöte, Unsicherheiten, Probleme, Fragen, Sorgen des Menschen, aber auch in sein Suchen, Sehnen und oft verborgenes Ausschauhalten nach Gott, kurzum mitten ins Leben hinein will Karl Lehmann als Theologe die erlösende und befreiende Botschaft von Gott ansagen.

Der Bischof als Seelsorger

So spürt man schon in dem Theologen Lehmann den Seelsorger und den späteren Bischof, der seit 1983 als 88. Nachfolger des heiligen Bonifatius eines der ältesten und traditionsreichsten deutschen Bistümer leitet. Als Bischof ist er kein den Menschen entrückter hoher Mainzer Kur- und Kirchenfürst geworden, sondern ein Mensch geblieben, der Freuden und Hoffnungen, aber auch Trauer und Ängste der Menschen kennt, der unermüdlich zu Visitationen in der Diözese unterwegs ist, Gemeinden und kirchliche Einrichtungen besucht, mit Mitbrüdern und Mitarbeitern Kontakt hält, Menschen aufmerksam zuhört, der mitfühlen und der sich von Herzen mitfreuen kann.

Bei dieser Weise, das Bischofsamt auszuüben, hat er viel gelernt von dem unvergeßlichen Münchener Kardinal Julius Döpfner, der ihn 1963 in Rom zum Priester geweiht hat, und von dem nicht nur in Mainz unvergeßlichen, unnachahmlichen, einfach liebenswerten Kardinal Hermann Volk, der ihn am 2. Oktober 1983 im Mainzer Dom zum Bischof weihte. Beide, Julius Döpfner und Hermann Volk, waren wirklich große Bischöfe und Kardinäle der Konzils- und der Nachkonzilszeit, die man nur mit größter Hochachtung und Dankbarkeit nennen kann. Wir sollten sie nicht vergessen.

Was den gegenwärtigen Zustand der katholischen Kirche in Deutschland, die Karl Lehmann als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz nun schon seit fast 20 Jahren moderiert, angeht, so hat Papst Benedikt XVI. in Köln bei allem Wissen um den Rückgang des Glaubens und den ja wirklich nicht zu leugnenden Schatten und Runzeln dennoch vor allem die positiven Seiten herausgestellt. Er hat von einer lebendigen Kirche gesprochen, in der so viel Positives da ist, in der so viele Menschen bereit sind, sich für ihren Glauben einzusetzen, ihre Freizeit dafür herzugeben, auch Geld oder sonst etwas von ihren Dingen beizusteuern, einfach mit ihrer lebendigen Existenz beizutragen. Wer demgegenüber nur das Negative zusammenträgt und wer meint, ausgerechnet mit negativer Stimmungsmache neue Glaubensfreude wecken zu können, der sollte sich diese Rede nochmals zu Gemüte führen.

Das Mitfühlen mit den Menschen, mit ihren Nöten und Sehnsüchten hat den Bischof Karl Lehmann zu öffentlichen Schritten und Äußerungen veranlaßt, die in der Kirche – sagen wir es einmal so – nicht allen gleich gut gefallen haben. Ich nenne nur zwei Stichworte: der Hirtenbrief der drei oberrheinischen Bischöfe zur Frage der Wiederverheirateten Geschiedenen vom September 1994 und die sich lang hinziehende Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung. Was Bischof Lehmann da zusammen mit anderen sagte, war nicht leichtsinnig und schon gar nicht aufmüpfig. Wer dahinter mangelnde Loyalität vermutet, der hat wenig von Loyalität und noch weniger von Karl Lehmann verstanden. Denn Loyalität ist nur dann kein Duckmäusertum, wenn sie mit der Ehrlichkeit und mit dem Freimut verbunden ist, den die Kirche und die oberste Kirchenleitung von einem Bischof erwarten können.

An solcher Loyalität hat es Karl Lehmann nie fehlen lassen. Er hat seine gründlich geprüfte Überzeugung vertreten, dann aber die Entscheidung des Papstes ohne Wenn und Aber angenommen. Er hat gezeigt: Gehorsam verbiegt nicht. Nur wenn das „Sentire cum ecclesia", das „in der Kirche und mit der Kirche fühlen" mit Offenheit und Ehrlichkeit verbunden ist, wird es glaubhaft. Beides, die Loyalität und die Ehrlichkeit haben Karl Lehmann Respekt, Ansehen und Glaubwürdigkeit sehr vieler in der Kirche wie außerhalb der Kirche eingebracht. Karl Lehmann hat nicht nur über den Mut, Kirche zu sein, geschrieben; er hat auch vielen Mut gemacht, in der Kirche zu sein und in der Kirche zu bleiben.

Papst Johannes Paul II. hat das erkannt und anerkannt; er hat Bischof Lehmann, wie von vielen schon lang erwartet, im Konsistorium des Jahres 2001 zum Kardinal erhoben. Es wäre ja auch schlimm um die Kirche bestellt, wenn da für Bischöfe und Kardinäle wie Karl Lehmann kein Platz wäre.

Und das Verhältnis zu Joseph Ratzinger, dem langjährigen Kollegen und jetzigen Papst Benedikt XVI.? Man muß sich nur die Mühe machen, in den Veröffentlichungen von Karl Lehmann die Anmerkungen Joseph Ratzinger betreffend zu kontrollieren, dann kann man dort größte Hochschätzung für den Theologen Joseph Ratzinger finden. Und umgekehrt? Die Antwort ist einfach. Papst Benedikt XVI. hat Kardinal Lehmann als Zeichen seiner Hochachtung einen grandiosen Beitrag für dessen Festschrift überlassen, einen Beitrag über den christlichen Universalismus bei Hans Urs von Balthasar. Papst Benedikt XVI. und Kardinal Lehmann sind zwar zwei unterschiedliche Persönlichkeiten, aber zwei Kirchenmänner, die beide für eine universale Sicht des Glaubens und der Kirche stehen.

Ökumene in Klarheit und Wahrheit

Christlicher Universalismus – das führt mich zum nächsten Punkt. Ein Bischof steht selbstverständlich in der Kirche; aber er darf nicht nur nach innen, in die Kir-

che hinein sprechen und wirken; ihm sind alle anvertraut. „Ecclesia ad intra et ad extra" (Die Kirche nach innen und nach außen) war das Thema das Konzils.

So verpflichtet das Kirchenrecht den Bischof, auch für die Brüder und Schwestern anderer Kirchen und Kirchengemeinschaften Sorge zu tragen. Kardinal Lehmann hätte dieser Mahnung eigentlich nicht bedurft. Das Testament Jesu, „daß alle eins seien" (Joh 17, 21), war ihm schon immer ein Anliegen. Seit 1969 und bis heute hat er sich im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (Jaeger-Stählin-Kreis) engagiert und hat als kenntnisreicher Ökumeniker wichtige Beiträge eingebracht.

Es ist nicht seine Schuld, wenn gegenwärtig in Deutschland ökumenisch manches leider nicht so läuft, wie es sollte und wie es die meisten Menschen zurecht erwarten. Ich weiß mich mit Kardinal Lehmann einig, wenn ich sage: Es ist sicher falsch, die bestehenden Unterschiede mit faulen Kompromißformeln zuzudecken; niemand will ökumenische Schummelei. Wir wollen eine Ökumene in Wahrheit und Klarheit. Aber ebenso falsch ist es, seriös erreichte Annäherungen wieder in Frage zu stellen und in überwunden geglaubte Kontroversen zurückzufallen. So, wie wir unsere Identität als Reichtum schätzen und deshalb selbstverständlich bewahren wollen, so wollen wir auch Partner mit ihrer Identität und d.h. Partner mit Profil, aber dies nicht in gegenseitiger Abgrenzung oder Konkurrenz, sondern in Bereitschaft, die Reichtümer des jeweils eigenen Erbes konstruktiv in den Dialog einzubringen. Ein solcher Austausch von Gaben ist es, was wir unter ökumenischem Dialog verstehen. Mit Konkurrenzdenken dagegen können wir alle zusammen nur verlieren.

Ich bin hoch erfreut, daß auch in Deutschland neben der kirchenamtlichen Ökumene eine nach meinem Urteil hoffnungsvolle zweite Ebene einer geistlichen Ökumene zwischen geistlichen Gemeinschaften, Bruderschaften, Klöstern und vielfältigen anderen Gruppierungen heranwächst. Das macht Hoffnung. Denn die Ökumene ist letztlich nicht unser Geschäft; sie ist ein Unternehmen des Heiligen Geistes, und den kann man zum Glück nicht stoppen. Man kann ihn freilich auch nicht in Griff nehmen, und man kann ihm keine Daten setzen. Das Wann, Wie und Wo muß man ihm überlassen. In diesem Sinn wird die katholische Kirche den Weg der Ökumene in der Wahrheit und in der Liebe konsequent weitergehen.

Die Ökumene ist kein Selbstzweck. Sie stand von Anfang an im Dienst der Weltmission. „Alle sollen eins sein, damit die Welt glaube", heißt es im Abschiedsgebet Jesu. Solche Mission ist heute in allen fünf Kontinenten, nicht zuletzt auch bei uns in Europa angesagt; und sagen wir es ganz ungeschminkt: Auch Deutschland ist Missionsland geworden. Deshalb kann es nicht um möglichst viel Besitzstandwahrung gehen, sondern um einen neuen Impuls, einen neuen Aufbruch, eine neue Evangelisierung, um ein im besten Sinn des Wortes radikales und begeistertes Christsein, das auch die lähmende und angesäuerte Kirchenmigräne überwindet. Wohin sollten wir denn sonst gehen? Wer hat uns denn weit und breit Besseres zu bieten?

Kardinal Lehmann hat nie ein rein introvertiertes, ängstlich eingeducktes Christentum propagiert. Nie hat er das offene öffentliche Wort gescheut, und mit dem angebrachten Maß an Selbstbewußtsein und Freimut zu den drängenden sozialen Problemen wie zu den ethischen Grundfragen der Gesellschaft und der Politik Stellung genommen. Seine langjährige Mitgliedschaft im Zentralkomitee der deutschen Katholiken von 1969 bis 1983 mag ihm dabei geholfen und ihm viele Kontakte mit Männern und Frauen im öffentlichen Leben vermittelt haben. Dabei hat er Kontakte mit Politikern verschiedenster Couleur gepflegt. Mit Helmut Kohl, im benachbarten Ludwigshafen zuhause, war der Kontakt bei manchen gemeinsamen Wanderungen in der Pfalz besonders eng.

Es lohnt sich, die Hirtenbriefe des Bischofs und Kardinals Lehmann und seine öffentlichen Statements nochmals zur Hand zu nehmen. Kardinal Lehmann hat seine Stimme erhoben für das Leben, das geborene wie das ungeborene, für die Würde der Kranken, der Behinderten, der Sterbenden und für das Recht auf den natürlichen Tod. Er hat sich eingesetzt für Ehe und Familie, für die Frauen, für soziale Gerechtigkeit, für Frieden, für Toleranz und gegenseitigen Respekt zwischen den Religionen; immer hat er zu Verständigung und Versöhnung aufgerufen. Auch an komplizierte Themen wie die der Bioethik wagte er sich heran und das mit erstaunlicher Sachkenntnis. Immer hat er klar, aber auch verbindlich gesprochen. So ist Kardinal Lehmann auch in seinen öffentlichen Stellungnahmen ein Mann des Dialogs geblieben und damit geradezu zu einer öffentlichen Institution geworden.

An dieser Stelle will ich abbrechen. Es geht ja zum Glück nicht darum, einen Nachruf zu sprechen oder gar die Seligsprechung vorzubereiten. Wir wollen Karl Lehmann gern noch eine gute Weile behalten. Er steht noch voll im Geschäft und noch mitten in den Auseinandersetzungen. Es mag ihm darum etwas sonderbar vorkommen, wenn er heute als Jubilar betitelt wird. Auch mit seinen nunmehr 70 Jahren ist seine Aufgabe noch nicht abgeschlossen. So Gott will, liegen noch viele gesunde Jahre des Wirkens für Gottes Reich, für die Menschen und für die Kirche vor ihm. Wir danken ihm für das, was er bisher getan hat, und wir wünschen ihm von Herzen für noch viele gute Jahre im Weinberg des Herrn Gottes Kraft, Gottes Geist und Gottes Segen!

Friedhelm Hengsbach SJ

Gerechtigkeit – auf den Spuren der Gleichheit

Im Umfeld der Mainzer Erklärung vom Januar 2006 hat die CDU eine „Neue Gerechtigkeit durch mehr Freiheit" entdeckt – und das gleich vier Mal: als Chancen-, Generationen-, Leistungs- und Familiengerechtigkeit[1]. Die Partei suchte offensichtlich auf die überraschende Entscheidung der Wählerinnen und Wähler bei der vorgezogenen Bundestagswahl vom September 2005 zu reagieren, nachdem diese sich sowohl gegen das marktradikale Angebot einer schwarz-gelben Koalition als auch gegen eine Fortsetzung der Agenda 2010 ausgesprochen hatten. Immerhin hatten zu Beginn des Jahres 2005 auf die Frage: „Hat die soziale Gerechtigkeit während der letzten drei bis vier Jahre in Deutschland abgenommen?" 80 Prozent der Befragten mit „Ja" geantwortet.

Die Entdeckung der Gerechtigkeit in der politischen Auseinandersetzung ist indessen nicht neu. Bereits im Sommer des Jahres 2000 hatte Wolfgang Thierse festgestellt: „Die Gerechtigkeitsfrage ist in die Gesellschaft zurückgekehrt."[2] Er konnte sich damals auf programmatische Reden führender Parteienvertreter sowohl der SPD als auch der CDU beziehen, die mit einer normativ aufgeladenen Rhetorik für die von ihnen angestrebten politischen Veränderungen warben. Sowohl die damalige als auch die neu aufgelegte Gerechtigkeitsdebatte wirkt inhaltlich ziemlich leer oder diffus. Friedrich A. von Hayek würde sich bestätigt fühlen, hat er doch wiederholt erklärt, daß das Wort „soziale Gerechtigkeit" für eine Gesellschaft freier Menschen überhaupt keinen Sinn mache; es sei „nichts anderes als eine völlig nichtssagende Formel"[3]. Der Bundesverfassungsrichter Udo Steiner polemisierte im März 2005 gegen eine verkürzte Deutung: „Die Deutschen sind gleichheitskrank"[4]; sobald ein anderer mehr habe als er selbst, werde dies als ungerecht empfunden.

Parteien-Gerechtigkeit

Wer sich die Mühe macht, die zahlreichen Stellungnahmen der parteipolitischen Eliten zu sortieren, kann sechs Merkmale ihrer Ansichten von Gerechtigkeit identifizieren.

Erstens seien die herkömmlichen Begriffe der Gerechtigkeit den großen Herausforderungen der Globalisierung, des demographischen Wandels und der technischen Veränderungen nicht mehr gewachsen. Deshalb solle die neue Gerechtigkeit modern und zeitgemäß an die Bedingungen des 21. Jahrhunderts angepaßt werden.

Zweitens sollten sich die Deutschen von der Verteilungsgerechtigkeit verabschieden. Diese sei nämlich auf die Umverteilung materieller Güter oder finanzieller Mittel sowie die Gleichheit der Ergebnisse fixiert. Materielle Güter würden angesichts des wachsenden Wohlstands in Deutschland nicht mehr stark nachgefragt. Außerdem seien die öffentlichen Haushalte überfordert, um alle sozialen Leistungsansprüche, mit denen sie konfrontiert sind, zu bedienen. Schließlich könne der Sozialstaat gerade jene persönliche Zuwendung nicht bieten, die von den Benachteiligten in erster Linie erwünscht wird.

Drittens laute der neue Name für Gerechtigkeit Chancengleichheit – ein allgemeiner und gleicher Zugang zu Bildungsgütern und zur Beteiligung an der gesellschaftlichen Arbeit. Bildung sei der Hauptschlüssel gesellschaftlicher Integration; irgendeine Arbeit sei besser als keine; sozial sei, was Arbeit schafft.

Viertens dürfe Gerechtigkeit nicht mit Gleichheit verwechselt werden. Mehr Ungleichheit könne durchaus gerecht sein. Wenn die individuellen Bedürfnisse der Menschen, insbesondere ihr Verlangen nach Freiheit stärker berücksichtigt werden, sei es ein Gebot der Gerechtigkeit, die unterschiedlichen Talente und Leistungen stärker anzuerkennen und zu fördern. Für die Wettbewerbsfähigkeit einer Wirtschaft komme es entscheidend darauf an, daß die vorhandenen Talente mobilisiert und der Leistungswille der Bevölkerung angeregt werden. Eine ungleiche Verteilung der Einkommen und Vermögen sei folglich gerecht, weil sie persönlich verdient und gesellschaftlich verdienstvoll ist. Je gespreizter die Einkommens- und Vermögensverteilung, um so größer seien auch das Leistungsniveau und Leistungspotential der Wirtschaft, so daß es am Ende für alle mehr zu verteilen gibt. Die Gerechtigkeit, die unterschiedliche Begabungen und Leistungen berücksichtigt, heiße Leistungsgerechtigkeit. Und die Steuerungsform der Leistungsgerechtigkeit sei der Markt. Wie die Demokratie als politische Ordnung der Freiheit angesehen wird, so könne die Marktwirtschaft als eine Ordnung der Freiheit gelten. Die primäre Verteilung der Einkommen und Vermögen am Markt gemäß dem Äquivalenzgrundsatz belohne die Eigeninitiative und Übernahme von Eigenverantwortung. Der Markt- oder Tauschgerechtigkeit solle demnach Vorrang vor der Bedarfs- und Verteilungsgerechtigkeit eingeräumt werden.

Fünftens richte sich die Kritik an der Verteilungsgerechtigkeit auch und vor allem gegen den Sozialstaat. Dieser sei überzogenen Erwartungen ausgeliefert, als könne er gesellschaftliche Risiken erschöpfend absichern. Ein bürokratisch überwucherter Sozialstaat habe die Hilfebedürftigen entmündigt und ihrer Eigeninitiative beraubt. Er habe zivilgesellschaftliche und familiäre Formen der Solidarität ausgehöhlt und verdrängt. Deshalb sollte ein „aktivierender Staat" auf seine Kernaufgaben reduziert werden. Dieser könne den zivilgesellschaftlichen Kräften mehr Raum geben, sich selbst zu organisieren und die eigenen Talente zu entfalten.

Sechstens hätten die demographische Entwicklung und die hohe offene bzw. verdeckte Staatsverschuldung den Generationenvertrag außer Kraft gesetzt und einen dramatischen Konflikt zwischen den Generationen heraufbeschworen. Indem die

wirtschaftlich aktive Generation zu „Zechprellern an den eigenen Kindern" geworden sei, werde die Generationengerechtigkeit verletzt.

Behutsame Korrekturen

Die öffentlichen Debatten um den Begriff der Gerechtigkeit atmen häufig den Pulverdampf parteipolitischer Profilierung. Sie bedürfen behutsamer Korrekturen. So beziehen sich gesellschaftliche Verteilungsregeln nie bloß auf materielle Güter oder Güter überhaupt, sondern in verschiedenen gesellschaftlichen Sphären auf Lebenschancen, Machtmittel, soziale Anerkennung und wirtschaftliche Verfügungsrechte. Verteilungsfragen bilden weiterhin den Kern der Gerechtigkeitsfrage.

Die Vorliebe, die dem Begriff der Chancengleichheit beim Zugang zu Bildungsgütern gilt, ist wenig begründet, solange etwa den Frauen, obwohl sie meist höherwertige Bildungsabschlüsse vorweisen können, gleichrangige Chancen verwehrt sind, wie die Männer eine sinnvolle, gesellschaftlich anerkannte und sichere Erwerbsarbeit zu finden.

Einkommens- und Vermögensunterschiede sind neidlos anzuerkennen, soweit sie durch persönliche Talente und Anstrengungen verdient wurden. Die tatsächliche Verteilung der Einkommen und Vermögen in Deutschland ist jedoch vorrangig auf den sozialen Status der Eltern, auf sexistische Rollenmuster, gesellschaftliche Beziehungen und wirtschaftliche Machtverhältnisse zurückzuführen.

Die Grundsätze der Tausch- und Marktgerechtigkeit, die dem Maßstab strenger Äquivalenz folgen, sind dem Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit faktisch nachgeordnet. Denn bei jedem Tausch von Gütern wird unterstellt, daß die Marktpartner berechtigt sind, über die getauschten Güter zu verfügen. Dagegen könnte eingewendet werden, daß die rechtmäßige Verteilung der Güter vor dem Tauschvorgang aus früheren Tauschakten resultiert. Wird jedoch die Kette der Marktbeziehungen immer weiter zurückverfolgt, endet die Reihe bei einer als gerecht unterstellten Ausgangsverteilung. Also liegt die Verteilungsgerechtigkeit der Tauschgerechtigkeit auch logisch voraus. Die Argumente für eine Deutung der „Gerechtigkeit als Tausch"[5] sind wohl nur überzeugend, wenn ethische, anthropologische und sozialgeschichtliche Reflexionen kombiniert werden und ein „sozialgeschichtlich sensibler Tauschbegriff" unterstellt ist. Das Szenario unfreiwilliger Tauschakte zwischen Partnern, die gewalttätig vorgehen oder übervorteilt werden, so daß Ansprüche auf Wiedergutmachung entstehen, ist singulär. Die sozialgeschichtliche Rekonstruktion ursprünglicher Familien, Gemeinden oder Arbeitswelten, die nachträglich durch die Gesellschaft, den Staat oder den Kapitalismus „enteignet" worden wären, so daß sie dafür entschädigt werden müßten, erscheint extrem artifiziell. Und schließlich ist in einer arbeitsteiligen Wirtschaft das Kriterium der strengen Äquivalenz nicht präziser abgrenzbar als das des Bedarfs.

Die Zivilgesellschaft taugt nicht dazu, das sozialpolitische Vakuum, das ein Wettbewerbsstaat hinterläßt, zu füllen. Zivilgesellschaftliche Initiativen bilden den Klassencharakter der Gesellschaft ab. Sie setzen sichere Arbeitsplätze, Einkommen und Partnerbeziehungen voraus. Sie orientieren sich milieuabhängig und interessenbezogen an sportlichen und kulturellen Vorlieben. Unternehmen als zivilgesellschaftliche Akteure verfolgen zu Recht in erster Linie betriebliche und wirtschaftliche Interessen. Sie sind keine Adressaten von Grundrechtsansprüchen.

Der Begriff der Generationengerechtigkeit bleibt bezüglich seiner Bestandteile sowohl der Gerechtigkeit als auch der Generation ziemlich vage. Die Gerechtigkeit regelt Rechte und Pflichten real existierender Personen und Personengruppen. Als solche Rechtsträger können zukünftige Generationen nicht identifiziert werden. Das Wort „Generation" läßt in einer Großfamilie, in Bildungseinrichtungen, bei gemeinsamen Erlebniswelten und in der Sozialversicherung sehr unterschiedliche Sinnhorizonte anklingen[6]. Die familiäre Geschlechterfolge von Urahne, Großmutter, Mutter und Kind kann nicht auf die moderne Arbeitsgesellschaft übertragen werden. So ist in einer Erwerbsarbeitsgesellschaft die biologische Zusammensetzung der Bevölkerung nicht die Schlüsselgröße wirtschaftlicher Leistungskraft. Die Altersstruktur spielt gegenüber den Wachstumserwartungen, dem Beschäftigungsgrad und der Produktivität eine nur nachrangige Rolle. Denn unabhängig vom Lebensalter hat die Gruppe der Erwerbstätigen ein Volkseinkommen zu erwirtschaften, das für den eigenen Lebensunterhalt wie auch für den der nicht Erwerbstätigen ausreicht.

Drei Einsichten

Aus den politischen Auseinandersetzungen um den Begriff der Gerechtigkeit lassen sich drei positive Einsichten gewinnen.

Erstens: Die Frage der Gerechtigkeit als Ordnungsform der Gesellschaft ist Gegenstand einer gesellschaftlichen Verständigung. In traditionellen Gesellschaften waren die Sphären der Wissenschaft und Wirtschaft, des Rechts und der Politik von einer einzigen, allgemein verbindlichen Religion bzw. Moral zusammengehalten. Galileo Galilei unterwarf sein Wissen noch der päpstlichen Glaubensdoktrin. Kaiser Heinrich IV. trat noch den Gang nach Canossa an, um im Amt zu bleiben. Und König Heinrich IV. von Navarra war Paris noch eine Messe wert. Derselbe Glaube und die gemeinsame Moral umklammerten die Gesellschaft, orientierten das individuelle Handeln, stifteten kollektive Identität und verpflichteten alle auf das Gemeinwohl. In modernen Gesellschaften ist ein solcher Bezug auf inhaltlich vorgegebene, einheitliche Wertmuster, dem allgemein verbindliche Normen entnommen werden, nicht mehr möglich. Es gibt keinen außenstehenden Beobachter und neutralen Schiedsrichter, dem das Urteil über das, was gut und gerecht ist, überlassen

werden kann. Es können auch nicht die Angehörigen einer Teilgruppe der Gesellschaft die eigenen Vorstellungen des guten Lebens, die ihrer Gruppenidentität entsprechen, den Angehörigen anderer Gruppen verpflichtend vorschreiben. Vielmehr sind die Mitglieder moderner Gesellschaften gehalten, sich über die gemeinsamen normativen Überzeugungen über das, was sie einander schulden, zu verständigen.

Zweitens: Normative Grundsätze sind keine Naturgesetze. Sie fallen nicht fertig vom Himmel, „lassen sich nicht melken", wie Oswald von Nell-Breuning gern formulierte. Sie werden kollektiv entworfen, situativ ausgelegt und kreativ angewendet. Die Güterverteilung in der antiken Stadt, der geordnete Umgang der mittelalterlichen Christen mit den verfügbaren Gütern im Einklang mit der göttlichen Weltordnung, die Empörung der Bürger über die Freiheitsberaubung durch absolute Monarchen, der Protest notleidender Arbeiter gegen die Übermacht kapitalistischer Unternehmer und schließlich die Spannung zwischen gleichen Freiheitsrechten und berechtigten wirtschaftlichen Ungleichheiten sind ein Beleg dafür, daß normative Grundsätze auf eine jeweils andere gesellschaftliche Situation antworten, die das kollektive Handeln herausfordert.

Drittens: Die Formulierung normativer Grundsätze ist nicht ein bewußtlos und ohnmächtig ausgelöster, automatischer Reflex der Anpassung an biologische, ökonomische oder technische Megatrends. Deshalb könnte eine auf die Situation antwortende Norm der Gerechtigkeit auch ein innovativer Gegenentwurf sein, der den Trend einer zunehmenden Ungleichheit der Gesellschaft durchbricht, die durch frühere politische Entscheidungen ausgelöst worden ist. Wer beispielsweise die Hauptströmung eines Flusses, die er beobachtet, zum unabweisbaren Trend erklärt, dem die normativen Grundsätze lediglich anzupassen sind, verzichtet auf politische Gestaltungsmacht und kreativen Gestaltungswillen. Er gleicht einem Menschen, der zuerst das Wehr hochzieht und sich anschließend wundert, daß er im reißenden Strom den Halt verliert.

Suche nach dem, was gerecht ist

Die erwähnten drei Einsichten sind der Horizont, der die mehr als 2000jährige Suche nach dem, was gerecht ist, offen oder verdeckt begleitet hat. Aristoteles meint, daß die Gerechtigkeit alle anderen Tugenden überragt, weil sie sich auf andere bezieht und der Inbegriff moralischer Vollkommenheit ist: „Weder der Abendstern noch der Morgenstern sind so wunderschön."[7] Sie wird von Thomas von Aquin unter die vier Kardinaltugenden gezählt. Aber der einzigartige Rang der Gerechtigkeit liegt wohl darin begründet, daß sie als die Grundnorm der politischen Ordnung gilt.

Für Platon besteht die Gerechtigkeit darin, das „Seinige zu tun", bzw. daß „jeder das Seinige und ihm Zukommende hat und tut". Diese Formel geht, wie Platon ge-

steht, auf den Dichter Simonides zurück, „jedem das zu geben, was ihm geschuldet ist", bzw. „was ihm zukommt"[8]. Der römische Rechtsphilosoph Ulpian wird später daran anknüpfen, wenn er die Gerechtigkeit als „beständigen und entschlossenen Willen, jedem sein Recht zu geben"[9] (in der Kurzform: „Jedem das Seine") definiert. Der erste Bezugspunkt dessen, was einem zukommt, ist nach Platon die griechische Stadt, die wohlgeformte Gesellschaft, in der die Stände der Krieger, der Regierenden, der Kaufleute und der Weisen genau das tun, was ihnen angemessen ist, was ihren Talenten, ihrer Aufgabe und ihren Funktionen entspricht. Als zweiten Bezugspunkt nennt Platon die harmonische Ordnung der Seelenkräfte, nämlich der vernünftigen Einsicht, des Mutes und der klugen Überlegung. Wie eine Stadt in guter Verfassung und gerecht ist, wenn die Stände funktionsgerecht operieren, so ist der Mensch gut, glücklich und gerecht, wenn er seine Seelenkräfte in der Balance hält.

Aristoteles präzisiert die bei Platon unterschwellige Unterscheidung zwischen einer allgemeinen Gerechtigkeit, dem Sammelnamen für alle Formen moralisch richtigen Handelns, dem vollständigen Gehorsam gegenüber dem geschriebenen (und ungeschriebenen) Gesetz und einer speziellen Gerechtigkeit, die sich beide wie das Ganze zum Teil verhalten. Die partikuläre Gerechtigkeit tritt in zwei Varianten auf: als Verteilungsgerechtigkeit und als ausgleichende Gerechtigkeit. Die Verteilungsgerechtigkeit regelt die angemessene Zuteilung von Gütern, Ämtern, Ehren und Vorteilen in einer Gesellschaft. Als Zuteilungskriterium gilt ein geometrisches Verhältnis zwischen den verteilten Gütermengen und den Verdiensten der Personen. Beispielsweise ist das Verhältnis der Gütermengen x und y dem Verhältnis der Würde der Personen A und B gleich. Dagegen gilt für die ausgleichende Gerechtigkeit im freiwilligen oder unfreiwilligen Tausch (Diebstahl, Raub) das streng arithmetische Verhältnis von Leistung und Gegenleistung ohne Ansehen der Person[10].

Thomas von Aquin hat zum einen die Präzisierungen des Aristoteles in bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit übernommen. Zum andern bezog er die irdische Gerechtigkeit auf die Idee des christlichen Gottes von einer wohlgeordneten Welt und personifizierte damit das antike Naturgesetz in der Gestalt eines göttlichen Gesetzgebers. Die von Gott gedachte und vorgestellte Weltordnung spiegelt sich in der irdischen Gesetzgebung eines verantwortlichen, gläubigen Monarchen, der weise Gesetze erläßt. Die gehorsame Orientierung des gläubigen Christen an einem solchen Gesetz nannte Thomas, an Aristoteles angelehnt, „Allgemeine Gerechtigkeit" oder „Gesetzesgerechtigkeit".

Indem *moderne Gesellschaften* sich zunehmend aus der religiös-kirchlichen Verankerung lösten und in funktionale Teilsysteme ausdifferenzierten, zerbrach die in einer religiös gebundenen Welt plausible Vorstellung, daß die irdische Gerechtigkeit im schöpferischen Willen eines göttlichen Gesetzgebers verankert werden könne. Seitdem war eine Verständigung über verbindliche Normen der Gerechtigkeit nicht mehr vorgängig zu einem gesellschaftlichen Dialog, sondern nur mehr in dessen Verlauf möglich. Politisch wurde das absolutistische Regime von Gottes Gnaden

durch die Französische Revolution der Bürger entmachtet, die ihre Entrechtung nicht mehr als gottgewollte gerechte Ordnung akzeptierten. Im Zug der industriellen Revolution, als die Masse der Arbeiter in beispielloses wirtschaftliches und soziales Elend getrieben wurde, brach die Idee einer wohlgefügten Gesellschaftsordnung und eines inhaltlich vorgegebenen Gemeinwohls vollständig zusammen.

In den Ruf nach „sozialer Gerechtigkeit" gossen politisch-soziale Bewegungen die normative Antwort auf die niederdrückenden Erfahrungen politischer Entrechtung und wirtschaftlicher Ausbeutung. Die Gerechtigkeit einer Gesellschaft, als deren gleichberechtigter Teil sich zuerst die Bürger und dann die Arbeiter verstanden, müsse überhaupt erst hergestellt werden. Seitdem markiert der Begriff der sozialen Gerechtigkeit vorrangig einen kritischen Maßstab gesellschaftlicher Verhältnisse und Strukturen.

Kirchlich gebundene Sozialethiker wiesen diese Kampfformel zunächst als sozialistische Gleichmacherei zurück. Sie versuchten, den neuen Begriff in die traditionelle Systematik einzugliedern und entweder mit der gesetzlichen Gerechtigkeit gleichzusetzen oder zwischen der Tausch- und der Verteilungsgerechtigkeit zu verorten[11]. Mit dem Sozialrundschreiben „Quadragesimo Anno" (1931) ließ Pius XI. die soziale Gerechtigkeit in die kirchliche Verkündigung hereinholen. Der Begriff der „iustitia socialis" tauchte im Kontext der Verteilungsfrage, des Gemeinwohls und der sozialen Liebe auf[12]. Die deutsche Wortbildung der „Gemeinwohlgerechtigkeit", die den Eindruck vermeiden sollte, daß die soziale Gerechtigkeit der gesetzlichen Gerechtigkeit nachgebildet sei und bloß der Stabilisierung von Systemen diene, hat sich nicht durchgesetzt. In der Folgezeit haben kirchliche Amtsträger den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit" als Verteilungsnorm im Klassenkonflikt der Tarifgegner und im weltwirtschaftlichen Nord-Süd-Konflikt, aber auch als Strukturnorm aufgegriffen[13]. Paul VI. zog eine Trennungslinie zwischen einer statischen Gerechtigkeit innerhalb des positiven Rechts zum Schutz einer bestehenden Ordnung einerseits und der dynamischen, fließenden, sozialen Gerechtigkeit, die eine bestehende Rechtsordnung am Maßstab des Gemeinwohls mißt und reformiert[14]. Die deutschen Kirchen haben sich in dem gemeinsamen Sozialwort diesen Gerechtigkeitsbegriff, der durch das Adjektiv „sozial" angereichert ist, zueigen gemacht[15].

Gerechtigkeit als *Gleichheitsvermutung* kann als eine angemessene normative Antwort auf die Entdeckung der subjektiven, instrumentellen und autonomen Vernunft im Rahmen einer charakteristischen Selbstdeutung moderner Gesellschaften verstanden werden.

Gleiche Gerechtigkeit

Gegen die Behauptung, daß der Gerechtigkeitsbegriff im Kern eine Gleichheitsvermutung enthalte, werden starke Einwände erhoben. *Erstens* würden diejenigen, die

Gleichheit fordern, übersehen, daß das moralische Subjekt, das normative Regeln als handlungsleitend bejaht, nie der generalisierte Andere, sondern immer die empirisch konkrete menschliche Person ist. Deren elementare Bedürfnisse an denen anderer zu messen, sei jedoch nicht gestattet. Denn sie verfüge über Kompetenzen und Interessen, die einzigartig und ihr zu eigen sind. Folglich ist sie berechtigt, differenzierte gesellschaftliche Positionen zu beanspruchen, die sie sich aufgrund eigener Talente und Anstrengungen erworben hat. *Zweitens* sei die Gesellschaft nicht die Eigentümerin eines verborgenen Reservoirs, aus dem sie alle individuellen Kompetenzen schöpfen könne. *Drittens* scheinen die Verfechter des Gleichheitsgrundsatzes darauf zu vertrauen, daß eine aufwendige sozialstaatliche Bürokratie die Gleichheit der Bürger herstellen könne. Folglich stürzten sie die weniger Talentierten während des Rennens um gesellschaftliche Positionen in eine aussichtlose Aufholjagd, die auf einen Ausgleich ziele, der nie erreicht werde. *Viertens* habe die Gesellschaft kein Mandat, das ihr gestatte, das Schicksal oder die Schöpfung zu korrigieren.

Solchen Einwänden kann mit dem formalen Hinweis auf die Begriffe der Gerechtigkeit und der Gleichheit begegnet werden: Der Begriff der Gerechtigkeit enthält nämlich immer den Bezug zu anderen; folglich läßt er auch den Vergleich mit anderen zu[16]. Und der empirische Begriff der Gleichheit bedeutet nicht Identität: Selbst Zwillinge sind gleich, aber nicht identisch. Gleichheit ist die qualitative Übereinstimmung von Subjekten oder Sachverhalten in einem Merkmal, während andere Merkmale verschieden sind. In welcher Hinsicht sind zwei Subjekte gleich? Hinsichtlich musischer Talente oder technischer Begabung, hinsichtlich der Herkunft aus einer Region oder hinsichtlich ihrer Kleidung?

Verhältnismäßige Gleichheit ist also ein erster Inhalt der Gleichheitsvermutung. In der programmatischen Forderung: „Gleiches soll gleich, Ungleiches soll ungleich behandelt werden" oder: „Gleicher Lohn für gleiche Arbeit" drückt sich diese Einsicht aus. In der antiken oder mittelalterlichen, feudal gegliederten Gesellschaft wird den einzelnen „das Gleiche" im Verhältnis zu ihren Talenten, Verdiensten, Funktionen und Positionen innerhalb einer wohlgeordneten Stadt oder Gesellschaft zugeteilt. Und den einzelnen gebührt „das Gleiche" an Anerkennung im Verhältnis zum Harmoniegrad ihrer Seelenkräfte. In der neuzeitlichen Moderne ist indessen eine kopernikanische Wende in der Bestimmung verhältnismäßiger Gleichheit vollzogen worden. „Das Gleiche" wird nun im Verhältnis zu sich selbst bestimmt – zum selbstbewußten, selbstbestimmten individuellen Subjekt und seiner Absicht, sich als Person selbst zu verwirklichen und darin eine eigenständige Identität zu finden. Die Gleichheitsvermutung legt sich daraufhin als Grundsatz moralischer Gleichheit aus[17].

Moralische Gleichheit besagt, daß jede Person einen moralischen Anspruch darauf hat, mit der gleichen Rücksicht und Achtung behandelt zu werden wie jede andere. Sie ist von einem Standpunkt der Unparteilichkeit und der Allgemeinheit als

autonomes Lebewesen zu achten und als Gleiche – nicht gleich – zu behandeln sowie mit einem doppelten Respekt zu würdigen, als generalisierte andere und als unvertretbar einzelne. Der Grundsatz moralischer Gleichheit ist zugleich als eine Verfahrensregel zur Bestimmung des Gerechten – eben unter dem moralischen Gesichtspunkt der Unparteilichkeit und der Allgemeinheit – zu verstehen. Was gerecht ist, wird durch den autonomen Gesetzgeber in eigener Sache festgestellt, nämlich durch die unterstellte Kommunikationsgemeinschaft moralischer Subjekte ohne Grenzen, das „Reich der Zwecke".

Aus dem Grundsatz moralischer Gleichheit läßt sich nicht direkt und unmittelbar eine Gleichheitsvermutung für die Verteilung von Grundgütern, Zugangschancen, wirtschaftlichen Verfügungsrechten und gesellschaftlichen Machtpositionen ableiten. Wer dies versuchen wollte, stolpert in eine politische Moralfalle. Dennoch kann eine Korrespondenz von moralischer Gleichheit und einer tendenziell gleichmäßigen Güterverteilung aufgewiesen werden, indem ein Umweg beschritten wird, nämlich über die demokratische Auslegung gleicher Menschenrechte sowie über die demokratische Aneignung kapitalistischer Marktwirtschaften.

Demokratische Auslegung der Menschenrechte

Die Proklamation gleicher Menschenrechte hat eine geschichtliche Abfolge: Zuerst wurden die individuellen und institutionellen Abwehrrechte gegen mögliche Übergriffe des Staates proklamiert, dann die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leistungsansprüche auf eine Grundausstattung von Gütern, die zu einem menschenwürdigen Leben erforderlich sind, und schließlich die politischen Beteiligungsrechte, die den Status verantwortlicher Bürgerinnen und Bürgern markieren.

Lange Zeit konnten Menschenrechte auf Männer, Bürger und Rassen begrenzt bleiben, bis feministische, soziale und ethnische Befreiungsbewegungen derartige Diskriminierungen beseitigten. Kapitaleigner konnten sich bürgerlicher Freiheitsrechte, etwa des Rechts auf den laufenden Gewerbebetrieb und des Rechts auf Privateigentum bedienen, um die Ungleichheit der Lebenschancen zu verfestigen, so daß der Anspruch formaler Abwehrrechte von denjenigen gar nicht eingelöst werden konnte, denen ein Mindestmaß materieller Voraussetzungen fehlte. Soziale Grundrechte sind bereits in der Französischen Revolution etwa als das Recht auf Unterhalt für alle hilfsbedürftigen Bürger proklamiert worden. Das herkömmliche System der freiwilligen Almosen und der kirchlichen Armenpflege wurde damit aufgekündigt[18]. In der Revolution von 1848 und in der Arbeiterbewegung wurde die Trennlinie zwischen sozialen Grundrechten und der Tugend feudaler Mildtätigkeit noch schärfer markiert. Armut und Verelendung wurden weder als Folgen individuellen Versagens gedeutet noch als unentrinnbare Schicksalsschläge hingenommen. Sie galten als Rechtsverletzungen. Folglich pochten in Not geratene Mit-

bürger auf ihre verbrieften Rechte, statt sich mit barmherzigen Gaben abspeisen zu lassen, und verlangten die Reparatur gesellschaftlich verursachter Schäden.

Aus den Konflikten der Arbeiterbewegung mit den damaligen Herrschaftseliten sind die wirtschaftlichen und sozialen Leistungsrechte formuliert und direkt als Staatsziele oder indirekt als Sozialklauseln verfassungsfest gemacht worden: Jeder Mensch sollte unabhängig von seiner Kaufkraft und seinem Arbeitsvermögen ein menschenwürdiges Leben führen können und vor gesellschaftlicher Ausgrenzung bewahrt werden. Eine dritte Dimension von Menschenrechten wurde eingefordert, als die repräsentativen Demokratien Westeuropas in Parteien-, Verbände- und Verwaltungsdemokratien oder in Verständigungssysteme politischer Klassen abzugleiten drohten. Gleichzeitig mit den Verfahren einer direkten Demokratie klagten zivilgesellschaftliche Bewegungen politische Gestaltungsrechte ein[19].

Die geschichtliche Abfolge der jeweiligen Proklamation von Menschenrechten und des Auftretens sozialer Bewegungen mag erklären, daß zuerst die bürgerlichen Freiheitsrechte, dann die sozialen Grundrechte und schließlich die politischen Beteiligungsrechte genannt werden. Folgt man dagegen der logischen Rangfolge, wie sie die Option für die Demokratie als Lebensform nahelegt, dann steht den politischen Beteiligungsrechten der erste Rang zu. „Beteiligung" als neuzeitliche politische Dimension der Gerechtigkeit meint das gleiche Recht einer jeden Bürgerin und eines jeden Bürgers, sich an den Prozessen der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung aktiv zu beteiligen und darin selbst zu vertreten. Beteiligungsgerechtigkeit ist in einer polarisierten, gespaltenen Gesellschaft eine Suchbewegung auf diejenigen hin, denen die Mitwirkung an politischen Entscheidungen versagt ist, eine Parteinahme zugunsten der Schwächeren am Rand der Gesellschaft.

Um dieses Beteiligungsrecht zu sichern, ist ein gleicher Mindestanteil am Volkseinkommen und Volksvermögen, also das sozio-kulturelle Existenzminimum einschließlich des Zugangs zu Bildungs- und Gesundheitsgütern zu garantieren, und zwar unabhängig davon, ob Menschen in der Lage oder bereit sind, sich an der gesellschaftlich organisierten Arbeit zu beteiligen. Denn der Wert eines Menschen gründet nicht in seiner Arbeitsleistung, sondern in seiner Würde als Mensch, die keinen Preis hat. Das wirtschaftlich-soziale Recht einer Grundsicherung auf dem Niveau des sozio-kulturellen Existenzminimums verhindert den Ausschluß der Menschen von denjenigen wirtschaftlichen und kulturellen Gütern, die für eine Gesellschaft als unverzichtbar gelten – gemäß dem Grundsatz der Bedarfsgerechtigkeit.

An dieses Recht auf ein sozio-kulturelles Existenzminimum schließt das gleiche Recht auf Beteiligung an der gesellschaftlich organisierten Arbeit an, der Erwerbsarbeit, die auf absehbare Zeit gesellschaftliche Anerkennung, materiellen Wohlstand und persönliche Identität vermittelt. Es ist ein gleiches Recht auf sinnvolle Arbeit und ein sicheres Einkommen für alle, die arbeiten können und wollen – gemäß dem Maßstab der Leistungsgerechtigkeit. Diese wird in kapitalistischen

Marktwirtschaften jedoch nicht material, sondern formal durch das Ergebnis kollektiver Vereinbarungen bestimmt, die zwischen Verhandlungspartnern auf gleicher Augenhöhe getroffen werden.

Demokratische Aneignung kapitalistischer Marktwirtschaften

Menschenrechte und Kapitalismus gelten als ein Kontrast wie Feuer und Wasser. Geschichtlich war die Ausbreitung des Kapitalismus von der Proklamation der Menschenrechte in den genannten drei Dimensionen begleitet. Der Kapitalismus wird einerseits als wirtschaftliches Funktionsgerüst verstanden. Seine Komponenten sind der marktwirtschaftliche Wettbewerb, ein hoher Technikeinsatz aus vorweg geleisteter Arbeit, eine elastische Geldversorgung und eine private Unternehmensorganisation, deren Ziel eine angemessene Güterversorgung ist und deren Markterfolg sich in einer hohen Nettowertschöpfung erweist[20]. Mehr noch ist der Kapitalismus ein gesellschaftliches Machtverhältnis – mit einer vierfachen Schieflage wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Macht. Im Unternehmen besteht das Entscheidungsmonopol derer, die Eigentümer der Produktionsmittel sind oder rechtmäßig darüber verfügen. Diese Schieflage der Macht überträgt sich auf die Arbeitsmärkte, auf die Verhandlungspositionen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer und die Tarifverträge als Formen friedlicher Konfliktregelung. Auf den Gütermärkten treten die Produzenten meist stärker organisiert und konzentriert auf als die in der Regel atomisierten Verbraucher. Und an der Nahtstelle zwischen der monetären und realwirtschaftlichen Sphäre verfügt das Bankensystem über jene Geld- und Kreditschöpfungsmacht, mit der das Produktionsniveau und die Richtung der Produktion vorweg entschieden werden kann.

Die Funktionsregeln kapitalistischer Marktwirtschaften sind in gesellschaftliche Vorentscheidungen eingebettet – welche gesellschaftlich nützliche Arbeit der Marktsteuerung überlassen wird und welche der privaten Sphäre, ob solche Arbeiten mehr oder weniger geschlechtsspezifisch zugewiesen werden, wie unterschiedlich komfortabel sie entlohnt werden, wie stark gespreizt der Wert einzelner Arbeitsleistungen in einem arbeitsteiligen Produktionsprozeß festgelegt wird und wie die Anteile gesellschaftlicher Vorleistungen und individueller Arbeitsleistungen bewertet werden. In demokratischen Gesellschaften gilt eine Vermutung tendenziell gleichmäßiger Güterverteilung. Die auftretenden Ungleichheiten der Verteilung sollten sich durch Gründe rechtfertigen lassen, die ausschließlich in persönlichen Leistungen, etwa in der Mobilisierung natürlicher Talente oder Energiepotentiale verankert sind

Der Grundsatz realer Chancengleichheit geht über den einer formalen Chancengleichheit hinaus. Formale Chancengleichheit ist gewahrt, wenn die Startlöcher auf exakt derselben Linie angelegt werden, so daß Menschen ungeachtet ihres unter-

schiedlichen Leistungsvermögens vom gleichen Startpunkt aus auf das Ziel loslaufen. Reale Chancengleichheit jedoch ist erst dann gegeben, wenn die Individuen ungeachtet ihrer unterschiedlichen Talente und Motivationen nicht nur die gleichen Startchancen für den Lauf, sondern auch effektiv die gleichen Erfolgschancen während des Laufens behalten, indem natürliche Beeinträchtigungen und gesellschaftliche Benachteiligungen fortlaufend korrigiert werden. Beispielsweise garantieren die gleichen Chancen im Bildungssystem noch längst nicht die Chancengleichheit im Beschäftigungssystem. Und gleiche Chancen des Zugangs zu Bildungsgütern oder zur Erwerbsarbeit sind noch keine Garantie gesellschaftlicher Integration. Eine ungleiche Verteilung von Einkommen und Vermögen ist nur selten ausschließlich auf die Mobilisierung natürlicher Talente und auf besondere Anstrengungen zurückzuführen. Sie könnte es sein, wenn nicht eingespielte Konventionen, Rollenmuster und wirtschaftliche Macht den stärkeren Einfluß ausüben würden. Folglich sind die natürlichen Beeinträchtigungen und gesellschaftlichen Benachteiligungen, die nicht auf eine unterlassene Mobilisierung natürlicher Talente und fehlende Anstrengungen der Individuen zurückzuführen sind, also die Zufallsergebnisse der natürlichen und gesellschaftlichen Lotterie, gesellschaftlich auszugleichen.

Jene Ungleichheiten, die durch freiwillige Optionen von Individuen verursacht wurden und als voraussehbare Resultate diesen zugeschrieben werden könnten, stehen in demokratischen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaften unter einem Schrankenvorbehalt individueller Verantwortung. Zum einen ist nämlich nicht eindeutig zu ermitteln, wie weit jeweils persönliche Verantwortung, natürliche Talente und besondere Anstrengungen einerseits oder gesellschaftliche Verhältnisse anderseits den Zugang zu Gesundheits- und Bildungsgütern oder die Kultivierung und Veredelung des Arbeitsvermögens blockiert haben. Zum andern sind trennscharfe Unterscheidungen zwischen natürlicher Beeinträchtigung und gesellschaftlicher Benachteiligung sowie zwischen privaten Risiken, die auf individuelles Fehlverhalten zurückgehen, und Risiken, die gesellschaftlich bedingt sind, nicht ohne weiteres möglich. Folglich ist eine demokratisch-gesellschaftliche Nachsicht gegenüber den Schwächen individueller Verantwortung und der Fahrlässigkeit persönlicher Lebensstile vertretbar.

Sozialreformen, die den Namen verdienen

Die schwarz-rote Koalition, die in ihrer sogenannten ersten Phase ein Klima des wechselseitigen Vertrauens zwischen den Politikern, die sich früher bekämpft hatten, sowie die Atmosphäre eines wohligen Wir-Gefühls verbreitet hat, scheint sich nun soziale und wirtschaftliche Reformen größerer Tragweite vornehmen zu wollen. Wie kann die Kohärenz moralischer Gleichheit, gleicher Rechte auf politische

Beteiligung und einer tendenziell gleichmäßigen Güterverteilung in die Reformprojekte einfließen? Drei Anregungen scheinen dazu erwägenswert zu sein.

Für das erste Reformprojekt, die solidarische Absicherung von Gesundheitsrisiken, deren erwerbswirtschaftliche Grundlage brüchig geworden ist, bietet sich eine erweiterte, „demokratische" Grundlage an, die alle Personen einschließt, die im Geltungsbereich der Verfassung ihren Lebensmittelpunkt haben, und alle Einkommen, die dort entstehen, beitragspflichtig werden läßt. Sie hebt die Grenzen der Beitragsbemessung und der Versicherungspflicht auf, damit nicht die Wohlhabenden sich der Solidarität entziehen. Die solidarischen Leistungen bewegen sich in einem Korridor, der von unten her gesockelt und von oben her gedeckelt ist. Damit sind auch diejenigen, die über kein eigenes Einkommen verfügen, in die Solidargemeinschaft einbezogen, während sich die Wohlhabenden zusätzlich privat absichern können, falls ihnen die Standardleistungen nicht genügen. Die Solidarität der gesundheitlich Starken mit den Schwächeren und die Solidarität der Wohlhabenden mit den weniger Wohlhabenden und Armen sind damit in ein einziges Sicherungssystem integriert.

Ein zweites Reformprojekt bezieht sich auf die gesellschaftliche Gleichstellung und Autonomie von Männern und Frauen. Derzeit allerdings bewegt sich die politische Debatte in einer arbeits- und bevölkerungspolitischen Nebenarena, insofern die akademisierten Frauen zur kontinuierlichen Vollerwerbsarbeit und zum möglichst frühen Kindergebären gedrängt werden. Damit es diesen Frauen leichter gelingt, ihre Berufs- und Familienpflichten zu vereinbaren, werden öffentliche Betreuungseinrichtungen versprochen. Das demographische und ökonomische Gedröhne läßt jedoch die Forderung nach „Geschlechtergerechtigkeit" verstummen. Diese könnte vermutlich besser realisiert werden, wenn *erstens* drei gesellschaftliche Arbeitsformen, nämlich die herkömmliche Erwerbsarbeit, die private Betreuungsarbeit und das zivilgesellschaftliche Engagement in den Blick geraten; und wenn *zweitens* diese drei Arbeitsformen fair auf die beiden Geschlechter verteilt werden. Eine erweiterte Erwerbstätigkeit der Frauen sollte also von einer verkürzten Erwerbsarbeit der Männer begleitet sein. Und die Männer sollten gesetzlich und durch finanzielle Anreize dazu gedrängt werden, den ihnen zukommenden Anteil an der privaten Erziehungsarbeit zu übernehmen und darin einen Gewinn an Lebensqualität zu entdecken.

Die demokratisch-solidarische Absicherung gesellschaftlicher Risiken und ein Mehr an Geschlechtergerechtigkeit werden bei gegebener wirtschaftlicher Wertschöpfung massive Verteilungskonflikte auslösen. Deshalb ist ein drittes Reformprojekt, nämlich eine höhere wirtschaftliche Wertschöpfung, aus zwei Gründen erstrebenswert: Zum einen nämlich lebt die Mehrheit der Bevölkerung in Deutschland unter ihren Verhältnissen, solange unzählige vitale Bedürfnisse nicht befriedigt sind und dringende öffentliche Aufgaben unerledigt liegen bleiben, solange hochwertiges Arbeitsvermögen verschlissen und auf ein jährliches Volksein-

kommen von mehreren 100 Milliarden Euro verzichtet wird. Zum andern bleibt auf absehbare Zeit die Beteiligung an der gesellschaftlich organisierten Arbeit ein Hauptschlüssel sozialer Integration. Zusätzliche Wertschöpfung und innovative Arbeitsplätze lassen sich in reifen Industriegesellschaften vorwiegend durch die „Arbeit am Menschen", also durch personennahe Dienste in den Sektoren Gesundheit, Bildung, Kultur und Freizeitgestaltung erschließen. Dorthin sollten folglich die Impulse öffentlicher und privater Netto-Investitionen verlagert werden.

In Deutschland wächst derzeit das Gespür für verschärfte sozio-ökonomische Bruchlinien: Die Binnenwirtschaft stagniert, während die Exportdynamik strukturell überhitzt ist. Die Industrie baut Arbeitsplätze ab, in Krankhäusern und Schulen wird unbezahlte Mehrarbeit angeordnet. Private Haushalte sammeln Geldvermögen an, während öffentliche Haushalte stark verschuldet sind. Das Angebot öffentlicher Güter wird reduziert, Privatunternehmen traut man zu, die Lücke zu füllen. Riskante und spekulative Operationen auf den Finanzmärkten erzielen Renditen, die für Investoren in der realwirtschaftlichen Sphäre unerreichbar sind. In einer solchen Situation wachsender Fliehkräfte ist die Neigung der politischen Klasse verständlich, die beobachteten technischen, biologischen und ökonomischen Megatrends als schicksalshaft und unvermeidbar zu begreifen. Ohnmächtige Anpassung scheint sich als vertretbare Reaktion anzubieten. Indem jedoch die Deutung der Gerechtigkeit als Gleichheitsvermutung in soziale Reformprojekte einfließt, kann der normative Gegenentwurf einer Gesellschaft wirksam werden, der den Überschuß demokratischer Erwartungen nicht allein an den Grenzen jener Erfahrungen festmacht, die für die politische Vergangenheit und Gegenwart bestimmend waren.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. Pofalla, Neue Gerechtigkeit durch mehr Freiheit, in: FAZ, 4.1.2006, 8.

[2] FR, 20.6.2000, 7.

[3] F. A. von Hayek, Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit u. Sozialismus (Tübingen 1977) 23. Hayek schließt sich der Meinung von Charles Curran an, daß die Wendung „soziale Gerechtigkeit" nichts weiter sei als „semantischer Betrug aus demselben Stall wie die Volksdemokratie"; ders., Die verhängnisvolle Anmaßung: Die Irrtümer des Sozialismus (Tübingen 1996) 127.

[4] Vgl. FAZ, 14.3.2005, 1f.

[5] Vgl. O. Höffe, Soziale Gerechtigkeit als Tausch, in: Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Ch. Horn u. N. Scarano (Frankfurt 2002) 456–465.

[6] Vgl. Generationen in Familie u. Gesellschaft, hg. v. M. Kohli (Opladen 2000).

[7] Aristoteles, Nikomachische Ethik 1129b 28f.

[8] Platon, Politeia 433a, 433d, 586e; 433e; 332a; 332c.

[9] Ulpian, Digesta Justiniani I,1,10 pr; Institutiones 1,1 pr.

[10] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik V, 1131a, 1131b, 1132a.

[11] Vgl. A. Anzenbacher, Christliche Sozialethik (Paderborn 1997) 221–224; vgl. W. Huber, Recht u. Gerechtigkeit (München 1996) 192–198.

[12] Vgl. Quadragesimo anno (Pius XI. 1931) Nr. 57, 58, 71, 88, 101, 110, 126, in: Texte zur katholischen Soziallehre, hg. v. Bundesverband der KAB (Köln ^{6}1984).

[13] Vgl. Ansprache vor der Internationalen Arbeitsorganisation (Paul VI., 1969) Nr. 8, 14, 16, in: Texte zur katholischen Soziallehre (A. 12); Laborem exercens (Johannes Paul II., 1981) Nr. 2, in: ebd.

[14] Vgl. Ansprache bei der 75-Jahrfeier von Rerum Novarum (Paul VI. 1966) Nr. 3, in: ebd.

[15] Vgl. Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland u. der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Gemeinsame Texte 9 (Bonn u. Hannover 1997) Nr. 111f., aber auch Nr. 14, 31, 111, 114, 119, 121, 133, 143f., 146, 149, 170, 184, 191f.

[16] Vgl. E. Anderson, Warum eigentlich Gleichheit?, in: Gleichheit oder Gerechtigkeit. Text der neuen Egalitarismuskritik, hg. v. A. Krebs (Frankfurt 2000) 117–171.

[17] Vgl. St. Gosepath, Gleiche Gerechtigkeit (Frankfurt 2004) 128–175.

[18] Vgl. K. Bayertz, Begriff u. Problem der Solidarität, in: Solidarität. Begriff u. Problem, hg. v. dems. (Frankfurt 1998) 11–53, 38.

[19] Vgl. N. Brieskorn, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung (München 1997) 78–84; Philosophie der Menschenrechte, hg. v. St. Gosepath u. G. Lohmann (Frankfurt ^{2}1999).

[20] Vgl. O. v. Nell-Breuning, Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere „System" (Freiburg 1974); Finanzmarkt-Kapitalismus. Analysen zum Wandel von Produktionsregimen, hg. v. P. Windolf, Sonderheft 45/2005 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.

Michael F. Czerny SJ

Afrika im Kampf gegen Aids

Gesundheit in ihrer vollkommensten Bedeutung meint nach den Worten Papst Johannes Pauls II. „die Harmonie des Menschen mit sich selbst und mit der ihn umgebenden Welt. Nun ist es gerade diese Sichtweise, die Afrika in seiner kulturellen Tradition in sehr reicher Weise zum Ausdruck bringt, wovon die vielen sowohl weltlichen als auch religiösen, von freudiger Stimmung, Rhythmus und Musikalität erfüllten, künstlerischen Darbietungen Zeugnis geben. Leider ist diese Harmonie heute jedoch stark gestört. Viele Krankheiten setzen dem Kontinent arg zu, darunter besonders die Geißel Aids, ‚die in zahlreichen Zonen Afrikas Schmerz und Tod sät.'" [1]

Ebenso klar wie überraschend verbindet so der 2005 verstorbene Papst die harte Wirklichkeit einer medizinischen Krise mit dem tiefem Respekt vor der afrikanischen Kultur. In der Tat geht diese Sicht von Gesundheit weit über unsere übliche westliche Vorstellung von persönlichem körperlichem Wohlbefinden im Sinn einer Abwesenheit von Krankheit hinaus. Gesundheit ist eher ein soziales Gut – für das Gerechtigkeit ein anderer Ausdruck sein könnte. In diesem Beitrag werde ich versuchen aufzuzeigen, wie drei unterschiedliche, aber miteinander verbundene Dimensionen von Kultur[2] im Kampf der Kirche gegen Aids und für Gesundheit notwendig sind.

Zuerst, sozusagen als Hintergrund, einige dramatische, aber sehr realistische Zahlen: In Afrika südlich der Sahara leben rund 862 Millionen Menschen. Im Jahr 2003 gab es 1,9 Millionen Kinder im Alter bis 14 Jahre mit HIV oder Aids und 12,1 Millionen Aids-Waisen im Alter bis zu 17 Jahren. 2003 waren 24,9 Millionen Erwachsene und Kinder mit HIV oder Aids infiziert, zwei Jahre später waren es rund 25,8 Millionen. 2003 lag der Anteil der Frauen zwischen 15 und 49 Jahren mit Aids oder HIV bei 13,1 Millionen, 2005 waren es 13,5 Millionen. Im Jahr 2003 starben 2,1 Millionen Erwachsene und Kinder an Aids, 2005 waren es 2,4 Millionen.

Bei einer Infektionsrate von über einem Prozent spricht man definitionsgemäß von einer Epidemie. Beinahe alle Länder der Subsahara-Region weisen eine Rate auf, die deutlich über einem Prozentpunkt liegt. Die Gesamtrate von Infektionen bei Erwachsenen im Alter zwischen 15 und 49 Jahren betrug im Jahr 2005 7,3 Prozent[3]. Trotz vieler Vorsorgeprogramme und Behandlungen zeigen die Statistiken, daß die Epidemie sich weiter ausbreitet. Zwischen 2000 und 2020 werden rund 55 Millionen Afrikaner an Aids sterben. Kurz gesagt bedeutet das, daß diese Pandemie die größte Bedrohung Afrikas seit dem Sklavenhandel darstellt.

Hinter diesen Zahlen verbergen sich Geschichten von unaussprechlichem Leid, doch auch zahllose Beispiele echter Mitmenschlichkeit: Fürsorge, Mut, Treue, Selbstaufopferung. Aids ist nicht nur eine Krankheit einzelner Menschen, sondern ganzer Völker. Der verstorbene Papst hat oft hervorgehoben, daß Aids auch symptomatisch für eine „Pathologie des Geistes“[4] ist. Man könnte auch sagen, daß diese Pandemie nicht lediglich eine menschliche Krankheit ist, sondern unausgesprochen die tiefe Trostlosigkeit Afrikas ausdrückt. Wenn man Aids in seiner ganzen kulturellen Komplexität betrachtet, dann lernt man zu schätzen, wie die Kirche sich mit den eigentlichen Kräften auseinandersetzt, die hinter der Pandemie stehen. Im folgenden soll die Erfahrung von Aids auf drei sich kontinuierlich vertiefenden Ebenen entfaltet werden: erstens auf der Ebene des menschlichen Zusammenlebens, wo wir den schlimmen Tatsachen von Stigma und Diskriminierung begegnen; zweitens auf einer menschlich tieferen Ebene, was eine Auseinandersetzung mit allem, was die Sexualität betrifft, bedeutet; und schließlich auf der Ebene der menschlichen Fürsorge, wo die Kirche nach Antworten sucht. Alle drei Stufen oder Ebenen sind notwendig. Auch wenn dies in Afrika ziemlich selbstverständlich ist, so ist es für die Kirche nach wie vor nicht so leicht, ihre dem entsprechende Antwort anderen gegenüber zu erklären.

Die zerstörerischen Mythen von Stigma und Diskriminierung

Krankheit und Scham gehen oft Hand in Hand. In vielen afrikanischen Gesellschaften werden bestimmte Krankheiten – Lepra ist dafür ein klassisches Beispiel – traditionellerweise als beschämend und unrein angesehen. Verwandte neigen dazu, den Umstand, daß einer der ihren von einer solchen Krankheit befallen ist, zu verstecken – oft so lange, bis es endgültig zu spät ist[5].

Im Fall des unheilbaren und sexuell übertragbaren HIV/Aids sind die Auswirkungen von Scham und Stigmatisierung besonders stark. Obwohl die Zahl HIV-positiver Menschen beängstigend ist, führen Scham und Schmach von Aids-Infizierten dazu, daß diese die Auswirkungen auf ihr Leben abstreiten und die Notwendigkeit ignorieren, ihr Verhalten zu ändern. Man weiß von Menschen, die versucht haben, sich umzubringen, bevor es die Krankheit tat. Sie litten mehr an der Scham als an der Krankheit; sie fürchteten mehr die Schande als den Tod; sie sind ganz einfach mehr an der Scham als an Aids selbst gestorben[6].

Menschen können sich sexuell verantwortungsvoll oder untadelig verhalten: die Frau zum Beispiel, die treu war, ein medizinisch-technischer Assistent, das Kind einer HIV-infizierten Mutter. Und doch: Sobald bekannt wird, daß sie HIV-positiv sind, müssen sie das soziale Stigma der Krankheit in seiner ganzen Härte ertragen. Ein paar Fallbeispiele sollen das Leiden, die Isolation und die Ablehnung verdeutlichen, die sich daraus ergeben[7]:

In Abidjan erkrankte Jacques, der mit seinen vier Frauen zusammenlebt; er bekam Fieber, hustete und verlor Gewicht. Er suchte mit seiner jüngsten Frau ein Krankenhaus auf. Tests ergaben, daß er Tbc hatte und außerdem HIV-positiv war. Er wurde über seinen HIV-positiv-Status aufgeklärt und aufgefordert, dies seinen anderen Frauen zu sagen. Das hat er nicht nur unterlassen, sondern weiterhin mit ihnen sexuelle Beziehungen gehabt.

Ein HIV-Positiver berichtet seiner Selbsthilfegruppe in Accra: „Die Krankenschwestern benachteiligen HIV-positive Patienten und zeigen keinerlei Respekt für sie. Wenn jemand HIV-positiv ist, ist er für sie kein Mensch mehr." Er fährt fort und erklärt, warum er seinen Zustand nicht publik machen möchte. Er befürchtet, dann aus seinem Mietshaus geworfen und von der Benutzung der öffentlichen Verkehrsmittel ausgeschlossen zu werden.

Eine Nonne, die in Nairobi ihrer Kommunität mitteilte, daß sie HIV-positiv ist, erhielt eine eigene Tasse, Teller, Gläser und Besteck.

In Swaziland sprach sich Prinz Tfohlongwane folgendermaßen für eine Absonderung von HIV/Aids-Infizierten aus: „Niemand sollte verdorbene und gute Kartoffeln in demselben Sack aufbewahren, weil sie am Ende alle vergiftet werden."

In Nigeria soll ein militärischer Verwaltungsbeamter die Verhaftung und Inhaftierung sämtlicher Aidspatienten seines Staats angeordnet haben. Dies würde helfen, die Ausbreitung von HIV zu verhindern.

In Südafrika wurde Gugu Dhlamini von ihrer eigenen Gemeinde umgebracht, nur weil sie mit ihrer HIV-Infizierung an die Öffentlichkeit gegangen war. Die Leute hatten Angst, daß sie durch ihr Mitleben die ganze Gemeinde stigmatisieren würde.

Stigmatisierung und Diskriminierung haben schmerzliche und destruktive Absonderung zur Folge: die Reinen von den Unreinen, die Normalen von den Anomalen und in jedem Fall „uns" von „denen". Wenn Menschen erst einmal von dem, was wir als vertraut und annehmbar betrachten, abgesondert werden, erlauben wir uns, sie nach anderen Regeln zu behandeln – was stets eine schlechte, grausame und unmenschliche Behandlung ist. Wir sagen, daß sie dies selbst verschuldet haben, während wir gleichzeitig unsere eigenen Ängste und ungelösten Komplexe auf sie projizieren. Wir bestrafen *sie* für das, was wir in *uns* selbst nicht ertragen können. Daß wir sie zum Sündenbock machen, bringt uns trügerischen Frieden und Sicherheit.

Jesus legt bei seiner Begegnung mit der beim Ehebruch ertappten Frau eine eigene Sensibiliät gegenüber dieser mächtigen kulturellen Ausflucht an den Tag. Als stigmatisierte Gestalt schlechthin verkörpert sie auch die ganze Nation, die die Zeichen der religiösen Untreue zum Bund an sich trägt: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie" (Joh 8,7).

Was ist dieser *erste Stein*? – Es ist die Verurteilung, die Stigmatisierung, Diskriminierung, der Ausschluß oder die Verfolgung, durch einen anderen oder andere Gruppierungen. Es ist ein Zeichen, ein Schild, ein Etikett. Es bezieht sich auf als negativ wahrgenommene Eigenschaften, die einzelne oder Gruppen von der normalen Sozialordnung absondern. Einige stigmatisieren andere und diskriminieren sie; diese wiederum akzeptieren die Stigmatisierung für sich und verhalten sich entsprechend – ein Teufelskreis![8]

Wenn jemand, der uns nahesteht oder uns bekannt ist, HIV-positiv werden sollte, würden wir dann nicht „aus guten Gründen" dazu neigen, ihn zu diskriminieren, auszuschließen und zu stigmatisieren? Stigmatisierung ist Teil jener allgemeinen Struktur von Klassifizierungen und Gesetzen, die wir Kultur nennen. Weil sie auf der zwischenmenschlichen Ebene und oft unausgesprochen erfolgt, übt sie eine gewaltige Macht aus.

Die afrikanischen Bischöfe haben sich dafür ausgesprochen, „unermüdlich darauf hinzuarbeiten, Stigma und Diskriminierung auszurotten und jegliche sozialen, religiösen, kulturellen und politischen Normen und Praktiken anzufechten, welche solche Stigmata und Diskriminierungen verfestigen"[9].

Es ist nicht einfach, diese destruktiven Normen und Praktiken zu erkennen, geschweige denn, zwischen dem zu unterscheiden, was echten Traditionen angehört und dem, was die menschliche Würde verletzt. Genausowenig einfach ist es, die stigmatisierenden Elemente zu verändern, ohne traditionelle Kulturen dabei zu zerstören. Initiationsriten und das Witwenerbe (Levirat) wären hierzu zwei Beispiele.

Die Bischöfe Ostafrikas „bitten alle Christen und Menschen guten Willens, die volle Würde und gleichen Rechte für alle Menschen, die mit HIV/Aids leben, zu respektieren. Wir fordern die Regierungen beim Umgang mit Menschen die von HIV/Aids betroffen sind, dazu auf, auch eine Akzeptanz-Kampagne durchzuführen und Strategien zur Stärkung und Befähigung zu finden. Wir bitten die katholischen Gläubigen, im Hinblick auf die Achtung der Menschenrechte von Menschen, die mit HIV/Aids leben, als nachahmenswerte Vorbilder zu dienen und ihnen besondere Fürsorge angedeihen zu lassen."[10]

Wer stigmatisiert und diskriminiert, muß geheilt werden. Falsche kulturelle Werte, die Stigmatisierung und Diskriminierung fördern, müssen verändert werden. Um seinen eigenen versteckten Gefühlen und Ängsten, seine eigene Mitschuld, die dazu führt, andere zu stigmatisieren, ins Gesicht zu schauen, bedarf es sowohl einer beachtlichen Ehrlichkeit sich selbst gegenüber als auch der Gnade Gottes. Gesellschaftlich gesehen erfordert der Kampf gegen die Formen der Diskriminierung einen tiefen Glauben, Mut und die Unterstützung der Gemeinschaft. Dabei ist die beste Art zu kämpfen, wie wir sehen werden, nicht frontal, sondern „tangential", also „von der Seite her", vorzugehen.

Das Feuer bändigen

Wenn Christen aus westlichen Nationen auf Afrika und auf Afrikaner blicken, dann ist ihr Blick nicht immer ehrlich. Es gibt Traumata, die bis in die Zeit des Sklavenhandels und in die Kolonialzeit zurückreichen. Sie haben beide Zivilisationen tief-

greifend geprägt. Wer nach Afrika kommt, muß erst entdecken (lernen), was in ererbten Vorstellungen, die afrikanische Kulturen und Werte betreffen, entstellt ist.

In Europa und in Amerika zum Beispiel liegen die Hauptgründe für die Stigmatisierung in der Angst vor dem Leiden und in der Ablehnung des Todes. Im Gegensatz dazu neigen afrikanische Kulturen dazu, das Leiden als einen integralen Teil menschlichen Lebens zu akzeptieren. Kultur und Spiritualität sind gegenüber Krankheit, Unglück, Sterben und Tod nicht so stark von Angst geprägt. Diese kulturelle Wahrheit steht dem christlichen Glauben näher und schafft einen ganz unterschiedlichen pastoralen Kontext, weil Afrikaner im allgemeinen gegenüber Leidenden außerordentlich hilfsbereit sind. Westliche Menschen können eine solche soziale Solidarität als primitives Stammessystem und Beleg für Unterentwicklung mißdeuten. Sie übersehen dabei die Rolle, die Angst und Stigmatisierung in ihrer eigenen modernen Kultur spielen.

In afrikanischen Kulturen hat Stigmatisierung, wie wir gesehen haben, einen anderen Wurzelgrund: Verwirrung, Unwissenheit und Scham in bezug auf Sexualität. Auf diesem hochsensiblen Gebiet ereignet sich der Zusammenprall der Kulturen auf eine höchst intensive Weise. Einige von denen, die Programme zur Bekämpfung von HIV und Aids entwerfen und durchführen, scheinen ein Verständnis von Sexualität zu projizieren, das mehr darauf ausgerichtet ist, ihre westliche Sexualität zu verteidigen als die afrikanische zu verstehen. Nicht selten berufen sich Interessensgruppen auf „das Bild des übersexualisierten Afrikaners, ‚von Natur aus polygam' – angeblich derart von Hormonen und Armut gesteuert, daß Sexualität zur Ware und zum Geschäft wird und unfähig dazu macht, verantwortungsvolle Entscheidungen über Sexualität zu treffen –, und dies wird einfach als der afrikanischen Identität zugehörig erklärt"[11]. Es ist eine alte koloniale Täuschung, Einheimische derart zu charakterisieren. Überraschenderweise jedoch herrscht diese Einstellung unter Amerikanern und Europäern immer noch vor, die sich selbst als völlig postkolonial und besonders aufgeklärt in bezug auf Kultur und Sexualtät ansehen.

Wenn Afrikaner dieser Projektion entsprechend sexuell unersättlich sind, besteht die einzige Zuflucht im Verteilen von Kondomen. Dies war eine sehr attraktive Lösung für internationale Behörden. Kondome sind billig; ihre Verteilung gibt das Gefühl, etwas getan zu haben. Man umgeht damit schwierige Fragen über kulturelle Normen und persönliche Moral. Man übersieht dabei viele Aspekte globaler Ungerechtigkeit – Waffenhandel, Agrarsubventionen, Ausbeutung natürlicher Resourcen und die Unterstützung korrupter Regime –, durch die außerafrikanische Interessen begünstigt werden und Afrika die Luft abgeschnitten wird.

Die Art und Weise, wie Menschen in der Ersten Welt mit Sexualität umgehen, ist weitgehend ein Ergebnis der sexuellen Revolution in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Diese sexuelle Freiheit brach in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmen Ort auf und antwortete auf gewisse individuelle Bedürfnisse und sozialen Druck. Die individuelle und persönliche Autonomie hat Vorrang, und so tendiert

die westliche Kultur heute dazu, Sexualität zu etwas zu erheben, das jede und jeder auf ihre und seine Art genießt, ohne Bezug auf irgendetwas anderes außerhalb des Individuums. Diese sexuelle Freiheit, von der behauptet wird, sie sei ein universaler Wert, wird im Zug der Globalisierung in alle Teile der Welt verbreitet. Andere Kulturen sehen es einfach anders! Von ihrem Standpunkt aus ist es ein Irrtum, eine komplexe menschliche Wirklichkeit, die so eindeutig auf Beziehung und Gemeinschaft ausgelegt ist, auf ein individualistisches Paradigma zu reduzieren.

Es geht hier nicht darum, westliche Werte zu dämonisieren, geschweige denn afrikanische Werte zu idealisieren. Vielmehr geht es darum, unsere eigenen Voraussetzungen offenzulegen und – manchmal schmerzhaft – den Schaden zu erkennen, den sie bei anderen anrichten können. Zu wünschen sind größere Offenheit und Respekt gegenüber traditionellen afrikanischen und katholischen Normen.

Im positiven Sinn haben es westliche Einstellungen Frauen ermöglicht, außer Haus und in der Gesellschaft eine größere Rolle zu spielen, indem sie dazu beitrugen, sie aus der Unterdrückung durch patriarchale Strukturen zu befreien, die ihre Erfahrungen geringschätzten und ihnen eine eigene Stimme verweigerten. Ohne jeden Zweifel sind viele kirchliche Anstrengungen im Kampf gegen Aids darauf ausgerichtet, Frauen zu helfen, den Mißbrauch zu bekämpfen, dem sie oft ausgesetzt sind: Zwangsprostitution, Vergewaltigung und die Verpflichtung, den sexuellen Wünschen ihres untreuen und möglicherweise infizierten Ehemannes nachzukommen. Größere sexuelle Offenheit hat auch vielen (aber nicht allen) Männern dabei geholfen, die Komplementarität in der Sexualität zu entdecken und das Macho-Ideal zu überwinden. Es ist mittlerweile leichter, über sexuelle Praktiken zu debattieren, auch wenn vieles davon in modernen wie in traditionellen Gesellschaften nach wie vor ein Tabu bleibt.

Westliche Einstellungen zur Sexualität haben jedoch eine Schattenseite, nämlich dort, wo die Lehre der Kirche und ihr pastorales Wirken in Konflikt mit globalen Behörden, Führern und Denkern geraten. Gemäß der vorherrschenden Kultur finden Menschen ihren Wert nicht darin, wer sie *sind*, sondern darin, was sie *haben* und *konsumieren*: Besitz, Macht, Vergnügen und Ansehen. Glück oder Erfolg wird mit Prestigekonsum gleichgesetzt. Dieser kulturelle Mythos besagt, daß Sexualität eine zusätzliche angenehme Angelegenheit ist, die man zur freien Verfügung hat und genießt. Sexualität ist jedermanns eigenes Geschäft, eine Angelegenheit persönlicher Prioritäten und privaten Verhaltens:

> „Die westliche sexuelle Revolution lehrt, daß Menschen ... das Recht haben, ihre Sexualität so auszuleben, wie sie es möchten, solange diejenigen, die sie praktizieren, zustimmende Erwachsende sind und niemand verletzt wird."[12]

Von der westlichen Einstellung her gesehen ist Sexualität gleichbedeutend mit Essen und Trinken: eine Reaktion auf ein Bedürfnis und abgestimmt auf Vergnügen. Diese Mentalität findet ihren Ausdruck im Phänomen der Pornographie als

aufdringlicher Verdinglichung des sexuellen Akts, die jeden Betroffenen herabsetzt[13].

Afrikaner neigen dagegen dazu, Sexualität nicht einfach als etwas zu anzusehen, das man „hat". In Afrika ist Fruchtbarkeit einer der wichtigsten Werte, weil sie Leben zeugt. Leben ist das nahtlose Kontinuum, das uns mit unseren Vorfahren verbindet, die Lebenden mit den lebenden Toten. Sexualität wird als moralisch neutral angesehen: in sich selbst weder gut noch schlecht. Sie wird oft mit dem Feuer im Haus verglichen. Feuer kann gezähmt und dafür verwendet werden, Speisen vorzubereiten. Ungezähmt kann es das Dach oder das ganze Haus anzünden. So heißt es in einer Verlautbarung der Ostafrikanischen Bischofskonferenzen:

„Wir sind bestürzt über die Förderung von Pornographie in allen Formen und durch alle Arten von Medien, was Kinder und Jugendliche verdirbt und zur weiteren Verbreitung von HIV/Aids beiträgt. Wir bedauern außerdem die Liberalisierung und Kommerzialisierung von ‚Sex für alle', was im Widerspruch steht zu menschlichen und religiösen Werten im Hinblick auf Sex und Sexualität und beiträgt zur Förderung unchristlicher sexueller Neigungen und zur Zerstörung der Institution Familie, wie wir sie seit Urzeiten kennen."[14]

Das Bild vom Feuer ist vielsagend und deutet darauf hin, warum traditionelle Kulturen, die im Ethos der lokalen Heimat wurzeln, traditionelle Normen für sexuelles Verhalten aufrechterhalten.

Für viele in der Ersten Welt erscheinen solche Normen wie der moralische Konservatismus, der in den 60er Jahren verworfen wurde, aber in Afrika steht etwas Grundsätzlicheres, Ganzheitlicheres auf dem Spiel:

„Es gibt Tabus, die in sexuellen Belangen zur Beherrschung ermutigen. Bestimmte Traditionen lehnen sexuelle Beziehungen während der Schwangerschaft, während des Stillens und in der Pubertät ab. In einigen ethnischen Gruppen ist Jungfräulichkeit vor der Ehe obligatorisch. Anstatt diese Verhaltensweisen – wie im Westen üblich – als altmodisch anzusehen, sollte man sich anstrengen und nach Wegen suchen, wie zu solchen Praktiken ermutigt werden kann, indem sie als positive Elemente der afrikanischen Kultur gewertet werden."[15]

In traditionellen Gesellschaften haben verschiedene Einstellungen geholfen, gutes Verhalten zu fördern und Treue und Unversehrtheit auf dem Weg zur Ehe zu bewahren: Mädchen und jungen Frauen, ihre Jungfräulichkeit zu schützen; jungen Männern, ihre sexuellen Wünsche zu steuern[16]. Ein etwa 40jähriger afrikanischer Jesuit erzählt aus seinem eigenen Leben:

„Ich verbrachte meine Kindheit in Rombo-Tanzania. Ich lebte mit meinen Großeltern zusammen, die ich innig liebte. Ich erinnere mich an sie genauso wie an alle anderen Älteren, wie sie mir Geschichten über Selbstbeherrschung in früher Kindheit erzählten. Was sie mir beibrachten, ist mir nie aus dem Sinn gegangen. Sie sprachen über den Wert der Jungfräulichkeit vor der Ehe und davon, daß Eltern einen Preis erhielten, wenn sich herausstellte, daß eine

Braut zum Zeitpunkt der Eheschließung noch Jungfrau war. ... Enthaltsamkeit während der Schwangerschaft wird erwartet. Nicht-Fremdgehen war ein Zeichen von Reife. Da die Großeltern mit uns zuhause blieben, was auch eine Form von Nicht-Fremdgehen ist, hatten sie Zeit, uns Geschichten zu erzählen."[17]

Das christliche Ideal von Sexualität ist eine dynamische Mischung aus Freiheit und Verantwortung, die in jedem Lebensalter in die Persönlichkeit integriert sein sollte. Es gründet auf dem Glauben an Gott, auf dem Respekt gegenüber sich selbst und gegenüber anderen sowie auf der Hoffnung auf Zukunft.

Im Streben um das Ideal totaler Selbsthingabe zeigt die katholische Sexualmoral jedem den Weg, Sexualität als Geschenk anzunehmen, mit dem er erschaffen wurde, sich ihr sowohl persönlich wie gesellschaftsbezogen ehrlich zu öffnen, die Verantwortung zu erkennen, die mit der eigenen sexuellen Veranlagung einhergeht und die Sexualität auf sämtlichen Lebensebenen ganzheitlich zu integrieren. Diese gelebte Annahme und Integration mag man authentische, integrierte oder verantwortete Sexualität nennen. Aber der traditionelle Name dafür lautet Keuschheit: die gelebte innere Einheit zwischen dem körperlichen und dem geistigen Sein.

Keuschheit bedeutet, seine sexuellen Kräfte im Dienst von Beziehungen und Partnerschaft, Liebe und Freundschaft zu formen und zu ordnen. Das Ziel von Keuschheit besteht in der Befähigung des einzelnen, auf die je persönliche, jedem Geschlecht eigentümliche Art und Weise zu lieben und darin, den einzelnen in rechter Weise auf eine Eheschließung, ein zölibatäres Leben aus den Gelübden oder als Alleinlebende vorzubereiten[18]. Dafür ist Keuschheit wichtig, nicht aus einer negativen Einstellung gegenüber Sexualität heraus, sondern weil sie Leben und die Qualität des Lebens schützt:

„Aids hat uns gezeigt, daß wir eigentlich sehr wenig über das sexuelle Verhalten der Menschen wissen, und warum sie dabei trotz ihres Wissens und Informationen über potentielle Gefahren Risiken in Kauf nehmen. Außerdem sind wir Zeugen extrem hoher Raten von Vergewaltigung und sexuellen Mißbrauchs in unserem Land, sowohl bei Kindern wie auch bei Erwachsenen. Wir wissen, daß viele Menschen unabsichtlich und unter den Umständen erzwungener sexueller Beziehungen infiziert wurden, aber nicht alle Menschen sind unwissend."[19]

Keuschheit stellt eine große persönliche, lebenslange Herausforderung dar. Aber die Bedeutung von Sexualität reicht so weit über den einzelnen hinaus, daß das Streben nach Keuschheit auch eine kulturelle Dimension hat: Es gibt, wie das Zweite Vatikanische Konzil betont, eine „gegenseitige Abhängigkeit von menschlicher Person und menschlicher Gesellschaft"[20].

Für einen afrikanischen Theologen „liegt die wirkliche und die einzige Lösung, die auf Dauer befriedigen kann, in der Änderung des inneren Verhaltens in der Beziehung zur Sexualität, ohne auf naive und magische Weise auf technische Lösungen zu vertrauen. Diese Änderung betrifft nicht nur die einzelnen als moralische Subjekte, sondern es ist wichtig, daß sich die gesamte Gemeinschaft dazu verpflichtet."[21]

Aus reichen Ländern wurde heftige Kritik an der Kirche in Afrika geübt, weil sie keine Kondome zur Lösung der Krise verteilt. Eine knappe Antwort an solche Kritiker besteht darin, daß katholische Moral in Wirklichkeit den Werten der afrikanischen Kultur, die freie sexuelle Beziehungen nicht stillschweigend tolerieren oder als Konsumgut behandeln, mehr entspricht. Die Werbung für Kondome nimmt sich wie eine von außen kulturell aufgedrängte Maßnahme aus. Von außen gesehen hofft man, die Kirche würde damit für die Armen Partei ergreifen. Aber die Dinge sind natürlich unendlich komplexer, und man muß einräumen, daß die Kirche oft bis ans Äußerste geht, wenn sie verständlich und den Menschen gegenüber in ihren so verschiedenen Lebenslagen angemessen sprechen soll.

In einigen afrikanischen Ländern hat die Kirche mit Regierungs- und Nichtregierungsprogrammen zusammengearbeitet, wenn diese den Einsatz von Kondomen nicht überbetonten. In anderen Ländern hat die Kirche jene Programme hart kritisiert, in denen Kondome in übertriebener Weise als *die* Lösung schlechthin eingesetzt werden. Unsere weltlichen Kollegen gehen die Dinge pragmatisch an, orientieren sich an Kriterien der öffentlichen Gesundheit und den heute besten Methoden. Im Unterschied dazu ist die Kirche verpflichtet, ihren Gläubigen anstelle eines nur pragmatischen Vorgehens ein moralisches und spirituelles Ideal anzubieten. Es gibt viele Menschen, die, aus welchen Gründen auch immer, im voraus entschieden haben, diese Botschaft zu ignorieren. Wenn sich jemand vom lebensspendenden Ideal persönlicher Verantwortung verabschiedet hat, ist es dann wahrscheinlich, daß er die Ratschläge der Kirche, wie die todbringenden Konsequenzen solcher Aktionen zu minimieren sind, brauchen oder gar schätzen wird? Ein Aufruf zu gemeinsamem Anstand bleibt höchstwahrscheinlich unbeachtet, und das Risiko, promiskuitivem, mißbräuchlichem oder destruktivem Verhalten augenscheinlich Tür und Tor zu öffnen, ist für die Kirche einfach zu groß. Aus der Sicht eines Afrikaners und Katholiken läßt sich abschließend sagen:

„Die Sexualität ist ein kostbares Geschenk von Gott, unserem Schöpfer, an jeden Mann und jede Frau. Wir sind deshalb aufgerufen, sie entsprechend dem Gebot Gottes und der Lehre der Kirche zu ehren, zu achten und zu leben." [22]

Berufen zur Gerechtigkeit und zur Fülle des Lebens

Die Kirche geht an die HIV/Aids-Pandemie nicht einfach als ein Problem heran, das gelöst werden muß. Sie hört die Stimme des Herrn, der uns sagt: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10). Wie Jesus ruft die Kirche diejenigen, die ihm nachfolgen, zu selbstloser Liebe und zum Dienst auf und so zu einem Leben in Fülle für alle. Wie fordert die Kultur – Stigmatisierung und Diskriminierung an der Oberfläche, Sexualität in der Tiefe und Ungerechtig-

keit in der Gesellschaft – afrikanische Katholiken im Zeitalter von Aids heraus? Und wie fordert sie deutsche Katholiken zu gut informierter und gut geordneter Solidarität mit ihnen heraus?

Die Stigmatisierten und Ausgeschlossenen berühren

Stehen Eltern, Verwandte, Freunde und Bekannte, sobald sie entdecken, daß ein Kind mit schwerwiegenden geistigen oder körperlichen Behinderungen geboren wurde, nicht in der schlimmen Versuchung, das Kind zurückzuweisen, zu stigmatisieren und auszuschließen? Ist das Kind nicht vom ersten Augenblick an in Gefahr, die ganze Enttäuschung und Scham der anderen und am schrecklichsten seiner Eltern zu spüren zu bekommen? Haben wir nicht herzzerreißende Geschichten über die Diskriminierung behinderter Kinder, Heranwachsender oder Erwachsener gehört, die ausgestoßen und behandelt werden, als ob sie keine vollwertigen Menschen wären?

Wenn das zutrifft, kann es vielleicht eine Hilfe sein, wenn wir HIV und Aids in seinen kulturellen Mechanismen zu verstehen versuchen. Wenn wir uns diesen scheinbar wie ein Fluch unausweichlichen Mechanismen widersetzen, dann verdanken wir das vor allem Jean Vanier, der der Kirche seit 40 Jahren hilft, zu entdecken, daß Behinderte nicht nur zum Herz einer Gemeinschaft gehören, sondern daß sie darüber hinaus eine kirchliche und soziale Sendung haben[23].

Vanier leistete diese Veränderung nicht dadurch, daß er die Stigmatisierung von Behinderten anprangerte, sondern indem er sie umarmte und liebte und sie ins Zentrum der Gemeinschaft stellte. Wir müssen lernen, daß unsere Befreiung aus den Mechanismen der HIV/Aids-Stigmatisierung nicht ausreicht, um die Gedanken und Worte anderer zu verändern. Wenn in Afrika Politiker, Sportidole, Musikstars oder religiöse Führer die Stigmatisierung verurteilen oder sich selber als HIV-positiv bekennen, reicht das nicht aus. Weil sie wichtig, reich und mächtig sind, scheinen sie nicht in der Gefahr der Diskrimierung zu stehen, während normale Menschen einfach zu arm und zu verwundbar sind, um solche Privilegien zu genießen.

Ein Mann, der an Lepra litt, kam zu Jesus, kniete vor ihm hin und bat ihn um Hilfe: „Wenn du willst", sagte er, „kannst du mich rein machen." Und Jesus wurde von Mitleid erfüllt, streckte die Hand aus und berührte ihn: „Ich will es, werde rein" (Mt 8,2f.).

Gegen ein Stigma anzukämpfen bedeutet, sich auszustrecken, zu berühren, etwas zu tun:

> „Wie Christus selbst sich mit den Leidenden identifizierte, sind nun wir Christen aufgerufen, angesichts dieser großen Bedrohung von HIV/Aids uns mit den Schwachen und Leidenden zu identifizieren. Liebevolle und fürsorgliche Solidarität wird alle Formen der Stigmatisierung beseitigen."[24]

So sollte auch die Kirche arbeiten: menschlich, materiell und spirituell den Waisen, Witwen, Großeltern und ganzen Familien, aber auch vielen wehrlosen Kindern und Frauen, deren Leben aufgrund der Krankheit zerstört wurde, Trost bringen. Mit anderen Worten: die Ausgeschlossenen einschließen und die Stigmatisierten umarmen und berühren.

Ein fundamentales Ja zu menschlicher Sexualität

Das Eintreten für die Würde der Menschen schließt mit ein, sie moralisch zu bilden und sie zum Leben und zur Freiheit zu ermutigen. Das bedeutet um des Ja zum Leben willen den Mut, nein zu sagen zu sich selbst und andere zu lehren, nein zu sagen. Nicht alle Bedürfnisse sind legitim, nicht jede Wahl ist weise, ehrenwert und lebensfördernd. Sogenannte Verhaltensänderungen sind der lobenswerte Versuch, das Bewußtsein ethischer Veranwortung zu schärfen, ohne die Berufung auf Gott oder moralische Verurteilung. Die Kirche hält an richtigen Einstellungen fest, aber sie ändert auch, was verändert werden muß; doch jeder ist ein Sünder, und sie ruft jeden zu Umkehr, Reue und Entschiedenheit auf. Die katholische Morallehre spricht zu Menschen verschiedenen Alters über Sexualität auf eine Art und Weise, die diesem großen Geschenk und Geheimnis gerecht wird.

Aus diesem Grund steht im Kampf der Kirche gegen Aids, im Führen der Menschen in die Nachfolge Christi und im Dienst an den Notleidenden die moralisch Erziehung im Mittelpunkt. Die afrikanischen Bischöfe betonen:

> „Die Morallehre, die wir im Namen Gottes verkünden, zielt auf die Achtung und Bejahung menschlichen Lebens, dessen Wert und Würde in der Tatsache begründet liegt, daß es ein unantastbares Geschenk unseres Vaters ist, der jedes menschliche Wesen erschafft und jeden zur Fülle des Lebens beruft."[25]

Eine wirksame und klare Lehrverkündigung führt häufig zu einer großzügigen Antwort. Im Jahr 2005 haben sich 72 junge Delegierte aus elf afrikanischen Ländern dazu verpflichtet, „einen Lebensstil zu praktizieren, der Gesundheit und moralisches Verhalten fördert", um HIV abzuwehren:

> „Wir sind uns bewußt, daß Lebensstil und gesellschaftliche Strukturen sich geändert haben und daß sie sich durch unsere Bemühungen zum Besseren ändern können. Mit erneuerter Anstrengung und Entschiedenheit beschließen wir, das Leben zu fördern, indem wir unsere Gesellschaft im Bereich unseres Verhaltens als Afrikaner bezogen auf Afrika erneuern, und wir beginnen bei uns selbst."[26]

Viele im Westen sehen diesen Anspruch als unrealistisch an, wenn nicht sogar als in absurder Weise archaisch. Aus der Sicht der zugespitzten Probleme hingegen

verdienen eine so mutige Analyse und eine so große Entschlossenheit unsere Bewunderung und unsere rückhaltlose Unterstützung.

In diesem Beitrag wird mehr Kritik am dominierenden Trend der sich weltweit verbreitenden westlichen Auffassung von Sexualität geübt, während die Defizite afrikanischer Kulturen und Praktiken hier eher übergangen werden, da es Aufgabe der Afrikaner in Afrika ist, solche Defizite zu kritisieren. Christliche Sozialmoral stand vermutlich immer schon im Kontrast zur herrschenden Kultur – und heute im Zeitalter von Aids ist das in einer neuen Weise der Fall: Sie stellt die globalen Mythen über die Sexualität in Frage.

Im Blick auf Verteilungsgerechtigkeit und großzügige Solidarität

Viele in den westlichen Ländern sind schnell mit der Frage bei der Hand, warum Aids in Afrika so schlimm ist. Warum sind die Statistiken dramatisch schlechter als irgendwo sonst auf der Welt? Diese schwierige Frage läßt sich mit einem einzigen Wort beantworten: Armut. Der großen Zahl von Armen und von marginalisierten Menschen in der afrikanischen Gesellschaft fehlt der Zugang zur Grundbildung, zu Informationen über HIV und Aids, Gesundheitsversorgung, Beschäftigung, ärztlicher Behandlung und Unterstützung. Eine solche Ungleichheit macht Menschen verwundbarer gegenüber der Bedrohung durch HIV und den tragischen Folgen von Aids, als wenn sie einen Lebensstandard genießen könnten, der dem westlichen Niveau näher ist.

Als der südafrikanische Präsident Thabo Mbeki im Jahr 2000 sagte, daß eher Armut als HIV der wahre Grund für Aids sei, wurde er dafür von vielen Seiten kritisiert[27]. Aber seine streitbare Feststellung enthält viel Wahrheit, und die afrikanischen Bischöfe haben deutlich gemacht und herausgestellt, was an seiner Aussage gültig ist:

> „Wir mußten feststellen, daß Armut Hand in Hand geht mit HIV und Aids. Es macht uns besorgt, daß unsere bereits schwachen Volkswirtschaften in Zukunft weiterhin geschwächt werden durch den von HIV und Aids erzwungenen Verlust von Fachkräften. Armut erleichtert die Verbreitung von HIV, macht eine angemesse Behandlung unerschwinglich, beschleunigt den Tod durch Krankheiten, die mit HIV zusammenhängen, und vervielfältigt den sozialen Einfluß dieser Epidemie."[28]

In der Sprache der katholischen Soziallehre bietet die strukturelle Sünde – die verheerende Armut in ihren vielfältigen Verzweigungen – den Nährboden, in dem die individuelle Sünde wachsen kann und tatsächlich wächst. Die Initativen der Kirche zur Bekämpfung von Aids müssen eng verzahnt sein mit allen menschenmöglichen Anstrengungen, die Armut auszurotten, die Krankheit zu bekämpfen und menschliche Entwicklung zu unterstützen: Es geht darum, sicherzustellen, daß jeder Mann,

jede Frau und jedes Kind ihren Bedarf an Grundnahrungmitteln abdecken kann; es geht um eine angemessene gesundheitliche Grundversorgung mit einer geeigneten, wirklich zugänglichen Infrastruktur; es geht um die Ausstattung von Kliniken und Gesundheitszentren und deren Versorgung mit den wichtigsten Medikamenten, um die Sicherung einer Grundausbildung für jedes Kind und jeden Jugendlichen, die Sicherung von sauberem Wasser und um mehr Arbeitsplätze[29].

Um Aids verantwortungsvoll zu bekämpfen, müssen wir die Achtung vor dem heiligen Wert des Lebens und einen richtigen Umgang mit der Sexualität lehren. Dies zu tun, ohne die oft extrem schwierigen Bedingungen anzusprechen, unter denen Menschen in Afrika leben, würde bedeuten, allein an die guten Absichten und die Willenskraft zu appellieren und die sehr realen Mächte und Strukturen zu übergehen, die die Armen buchstäblich unterdrücken. Ein solches Moralisieren würde überhaupt nicht weiterhelfen.

Ob man es Armutsverminderung, nachhaltige Entwicklung, Milleniumsziele oder Kampf gegen Aids nennt: Grundsätzlich geht es dabei um dieselben Ziele. Wird die Kirche in den westlichen Ländern ein Bündnis mit der Kirche in Afrika im Kampf für die Gerechtigkeit und in der Überwindung von Aids eingehen?

Ausblick

Viele Afrikaner leiden an HIV oder Aids, und das bedeutet für jeden einzelnen eine schwere Last des Leidens, ein Kreuz für ihn und für die Familie. Wenn jemand krank ist, ist es manchmal nur eine körperliche Erkrankung. Aber häufig drückt Krankheit auch eine tiefere Verzweiflung im Herzen, im Verstand, in den Beziehungen und in der Seele des einzelnen aus. In diesem Sinn hat der verstorbene Papst an die Kirche von Afrika gerichtet HIV/Aids als symptomatisch für eine „Pathologie des Geistes“[30] gedeutet. Die Pandemie legt viel von dem offen, was in Afrika und mit Afrika tiefgreifend falsch läuft.

Stigmatisierung und Diskriminierung sind Reaktionen auf Unwissenheit, Angst und Unsicherheit. Menschen anderswo würden kaum anders reagieren, wenn sie von HIV bedroht würden; so reagieren sie, wenn sie mit anderen verstörenden menschlichen Defiziten konfrontiert werden. Stigmatisierung und Diskriminierung müssen verstanden, nicht lediglich verurteilt werden. Und dafür braucht es eine wirkliche kulturelle Veränderung.

Sexualität ist immer und überall geheimnisvoll wichtig. Die Art und Weise, wie Afrikaner sich ihre Sexualität aneignen, sollte gehört und geachtet werden, so wie es die Kirche versucht. Die Bedrohung durch HIV ändert nicht die Morallehre der Kirche, die auf der Heiligen Schrift und einer 2000jährigen Tradition gründet; aber HIV macht es dringlicher für die Kirche, den Gläubigen – besonders den jungen – und anderen, die bewußt oder unbewußt diese christlichen Werte teilen, ihre Mo-

rallehre mitzuteilen und zu vermitteln. Es bedarf dringend des Widerstands gegen die globale Kultur und der Förderung afrikanischer Werte. Die katholische Morallehre bietet einen wichtigen Weg für beides an. Hilfsdienste und soziale Gerechtigkeit sind in der Antwort der Kirche auf Aids untrennbar. Deswegen verbindet die Kirche wie von selbst Seelsorge, medizinische Versorgung, die Praxis von Compassion/Mitleid und Anwaltschaft, persönliche Moral, Sozialethik und die Erziehung zur Vorsorge. Compassion zu praktizieren und dabei über die sündigen Strukturen hinwegzusehen oder moralische Prinzipien und Vorsorge zu verkünden ohne gegen die Armut zu kämpfen, schlägt der kirchlichen Tradition ins Gesicht und ist eine Verleugnung ihrer Sendung, das Reich Gottes zu verkünden, in welchem Sünde und Tod für immer besiegt sind:

„Trotz vieler Schwierigkeiten, Enttäuschungen und Herausforderungen teilen wir katholischen Bischöfe von Afrika mit allen unseren Mitbürgern einen tiefen Optimismus: Afrika wird überleben. ‚*Christus unsere Hoffnung ist lebendig: Wir werden leben.*'[31] Und auch kommende Generationen werden leben. Die Pandemie von HIV und Aids wird besiegt werden. Dieser starke Optimismus nährt sich aus unserer christlichen Hoffnung und Überzeugung, wie sie der heilige Paulus in seinem Brief an die Römer ausgedrückt hat: ‚Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert', oder HIV und Aids (Röm 8,35)? Nein! Gott liebt Afrika und seine Menschen, und wir sollen ohne Furcht sein. Die Menschen Afrikas haben reiche innere Kräfte und edle Werte, Mut und Entschiedenheit, um die Pandemie zu bekämpfen. Das ist der Grund, weswegen wir alle Völker Afrikas dazu aufrufen, einen mutigen Kampf gegen HIV und Aids aufzunehmen, und wir rechnen mit der Solidarität aller Menschen guten Willens."[32]

ANMERKUNGEN

[1] Johannes Paul II., Botschaft zum 13. Welttag der Kranken am 11.2.2005, Nr. 2 (mit Bezug auf das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Ecclesia in Africa" von 1995).

[2] Vgl. 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, Dekret 4, Nr. 1, Anm. 1: „‚Kultur' bezeichnet die Art, in der eine Gruppe von Menschen lebt, denkt, fühlt, sich organisiert, feiert und zusammenlebt. Jeder Kultur liegen Wertsysteme zugrunde, Sinngebungen und Weltanschauungen, die sichtbar, sprachlich, in Handlungen, Ritualen und Stilen zum Ausdruck gebracht werden."

[3] Bevölkerungszahlen sind entnommen aus: New People Nr. 91, Juli – August 2004. Andere Daten aus: UNAIDS, Report on the global HIV/Aids epidemic, Juni 2004, und von Aids epidemic update, Dezember 2005.

[4] Johannes Paul II. (A. 1) Nr. 3.

[5] P. Sarpong, The Cultural Practices Influencing the Spread of HIV/Aids, in: Aids and the Church in Africa: To Shepherd the Church, Family of God in Africa in the Age of Aids, hg. v. M. F. Czerny (Nairobi 2005) 44.

[6] G. Tshikendwa Matadi, De l'absurdité de la souffrance à l'espérance: Une lecture du livre de Job en temps du VIH/SIDA (Kinshasa 2005) 7.

[7] Die Geschichten sind entnommen aus: H. Jackson, Aids Africa: Continent in Crisis (Zimbabwe 2002) 347.

[8] F. Nubuasah, Stigma and Discrimination, in: Aids and the Church in Africa (A. 5) 35.
[9] Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SECAM), Die Kirche in Afrika angesichts der Aids-Pandemie, Aktionsplan III, 2, zit. nach: Weltkirche 23 (2003) 207–210, 209.
[10] Vereinigung Ostafrikanischer Bischofskonferenzen (AMECEA), Aufgerufen, ein barmherziger Samariter zu sein, Nr. 5 mit Bezug auf Lk 17, 11–19; deutscher Text zit. nach: www.weltkirche-online.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/weltkirche/archiv/ausgabe04_2005.html?f_action=show&f_newsitem_id=6669 (= weltkirche 4/2005).
[11] E. C. Green, Aids in Africa – a Betrayal. The one success story is now threatened by U. S. aid bureaucrats, in: The Weekly Standard, 31.1.2005.
[12] Ebd.
[13] Vgl. AMECEA (A. 10) Nr. 14.
[14] T. H. Muzeta, Consecrated Celibacy in the Twenty-First Century: An African Perspective (Dublin 2003) 9f.
[15] B. Bujo, What morality for the problem of Aids in Africa?, in: Aids and the Church in Africa (A. 5) 59.
[16] Muzeta (A. 14) 12.
[17] F. Masawe, Introduction to session „SIDA et l'homme" (Kimwenza, D. R. Congo, Oktober 2005).
[18] Vgl. J. Gründel, Art. Sexualmoral, in: SM, Bd. 4, 526–541, bes. 534f.
[19] A. Munro, In conversation with the Catholic Church: a response to Aids (South Africa 2005).
[20] GS 25,1.
[21] Bujo (A. 15) 57.
[22] AMECEA (A. 10) Nr. 9.
[23] Jean Vanier ist der Gründer der „Arche": Gemeinschaften, in denen Menschen mit und Menschen ohne Behinderungen zusammenleben, sowie von „Glaube und Licht", einer Bewegung, die Familien mit Behinderten unterstützt.
[24] AMECEA (A. 10) Nr. 5 mit Bezug auf Lk 17, 11–19.
[25] SECAM (A. 9) § 2, in: Weltkirche 208.
[26] Dritte Interafrikanische Youth Alive Konferenz, Saints Hospitality Centre, Durban, 16.–21.1.2005.
[27] R. Downing, As They See It. The Development of the African Aids Discourse (London 2005).
[28] SECAM (A. 9) § IV, in: Weltkirche 208.
[29] M. J. Kelly, Why is there so much Aids in Zambia?, in: Jesuit Centre for Theological Reflection Bulletin (Lusaka, Juli 2001).
[30] Johannes Paul II. (A. 1) Nr. 3.
[31] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Ecclesia in Africa", VapSt 123 (Bonn 1995) Nr. 13.
[32] J. Onaiyekan, Botschaft zum Weltaidstag, 1.12.2005, basierend auf der Botschaft zur 15. Plenarsitzung von AMECEA, 2005, Nr. 17 u. 18; vollständiger Text: www.jesuitaids.net/go.aspx?t=1:2

Marianne Heimbach-Steins

Menschenrechte der Frauen

Universaler Anspruch und kontextbezogene Konkretisierung

Auch wenn es bislang keine klare völkerrechtliche Definition von Frauenrechten gibt, hat die Erklärung der Menschenrechtsweltkonferenz „Gleiche Menschenrechte für alle" in Wien (1993) den menschenrechtlichen Status von Frauenrechten sehr deutlich betont:

„Die Menschenrechte der Frauen und der minderjährigen Mädchen sind ein unveräußerlicher, integraler und untrennbarer Bestandteil der allgemeinen Menschenrechte. Die volle und gleichberechtigte Teilnahme der Frau am politischen, bürgerlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene und die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung aufgrund des Geschlechts sind vorrangige Zielsetzung der internationalen Gemeinschaft. Geschlechtsspezifische Gewalt und alle Formen sexueller Belästigung und Ausbeutung, einschließlich solcher, die auf kulturelle Vorurteile und den internationalen Menschenhandel zurückzuführen sind, sind mit der Würde und dem Wert der menschlichen Person unvereinbar und müssen beseitigt werden. Dies ist durch gesetzliche Maßnahmen sowie durch nationale Aktionen und internationale Zusammenarbeit auf Gebieten wie wirtschaftliche und soziale Entwicklung, Bildungswesen, Mutterschutz und Gesundheit sowie durch soziale Fürsorge zu erreichen."[1]

Frauenrechte werden hier unzweideutig als Bestandteil der allgemeinen Menschenrechte ausgewiesen. Gerade die Elemente im Text, die auf Tatbestände verweisen, die im gegebenen Kontext zweifelsfrei frauenspezifisch interpretiert werden müssen – wie geschlechtsspezifische Gewalt, sexuelle Belästigung und Ausbeutung –, sind so formuliert, daß sie nicht auf Frauen beschränkt sind; explizit wird auf die Unvereinbarkeit mit der Würde und dem Wert der *Person* rekurriert. Der strikt *menschen*rechtliche Charakter wird dadurch hervorgehoben, die implizite Argumentation ist klar auf die Universalität der Menschenrechte angelegt. Ich verstehe dies als Versuch, etwaigen Relativierungen – in dem Sinn, es gehe „nur" um Frauenrechte und damit um etwas Partikulares – von vornherein die Grundlage zu entziehen.

Damit führt die Wiener Erklärung die Linie weiter, die mit dem „Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau"[2] der Vereinten Nationen vom 18. Dezember 1979 explizit eingeschlagen wurde. Aufgaben und Ziele der Staaten werden jeweils so formuliert, daß den Frauen „die gleichen Rechte wie dem Mann zu gewährleisten" sind und auf der Basis der Gleichberechtigung

von Mann und Frau jede geschlechtsspezifische Diskriminierung zu überwinden ist. Wichtig, um die Lebenswirklichkeit von Frauen tatsächlich erfassen zu können, ist, daß das Übereinkommen differenzierte Diskriminierungsverbote enthält, die sich sowohl auf die öffentliche als auch auf die private Sphäre beziehen[3].

Das bisherige Schicksal des Dokuments spiegelt jedoch sehr deutlich die Spannung zwischen der Proklamation der Menschenrechte der Frauen auf der einen Seite und ihrer Umsetzung im Recht der Staaten sowie ihrer konkreten politischen Durchsetzung auf der anderen Seite: Von den 182 Staaten, die das Vertragswerk bis heute ratifiziert haben, meldeten mehr als 80 Staaten substantielle Vorbehalte an, insbesondere im Bereich des Ehe- und Familienrechts, was einer Ablehnung zentraler Inhalte der Konvention entspricht[4].

Es mag mit der impliziten Logik solcher Vorbehalte zusammenhängen, daß immer wieder die Frage gestellt wird, ob es frauenspezifische Menschenrechte gebe. Dies führt indes offensichtlich auf eine falsche Fährte: Exklusive Frauenrechte wären leicht der Gefahr ausgesetzt, in einem Konkurrenzverhältnis zu den allgemeinen Menschenrechten zu erscheinen bzw. würden als partikulare Rechte diesen untergeordnet. Es geht nicht darum, exklusive Frauen(menschen)rechte zu proklamieren, sondern frauenspezifische Menschenrechts*verletzungen* als solche aufzudecken und den Schutz vor solchen Angriffen auf die Würde von Menschen weiblichen Geschlechts mit dem Instrumentarium der Menschenrechte zu sichern. Damit Frauen wirksam an der Schutzfunktion allgemeiner Menschenrechte teilhaben können, muß das Instrument so revidiert, differenziert und erweitert werden, daß es die spezifischen Unrechtserfahrungen, unter denen Frauen leiden, abbildet, zur Sprache bringt und zu beantworten vermag[5].

Dominanz männlicher Unrechtserfahrungen

Feministische Kritik am Völkerrecht hat gezeigt, „daß die Menschenrechtspakte auf männliche Unrechtserfahrungen hin konzipiert sind, während sie auf typische Gefährdungslagen von Frauen häufig keine Antworten bieten"[6]. Quelle dieser Sprachlosigkeit ist ein formales Gleichheitsverständnis, demzufolge von relevanten Differenzen gerade abzusehen ist. Das führt dazu, daß die aufgrund unterschiedlicher Lebensbedingungen, Rollenmuster und Entfaltungsmöglichkeiten real unterschiedlichen Wirkungen von Rechtsnormen für Männer und Frauen gar nicht erst in den Blick geraten[7]. Unbeschadet der in der „Frauenkonvention" der UNO erstmals greifenden veränderten Perspektive auf die konkreten Lebenswirklichkeiten von Frauen und damit auf reale Ungleichheiten wirkt diese „Sichtbehinderung" nach wie vor auf die Chancen der Frauen ein, den ihren konkreten Lebenswirklichkeiten entsprechenden menschenrechtlichen Schutz zu genießen.

Der Aufweis faktischer Partikularität ist kein Argument gegen den normativen Anspruch universalistischer Geltung, wohl aber gegen die Erwartung, dieser Anspruch sei mit den bestehenden Regelwerken bereits eingelöst bzw. auch nur zureichend einlösbar. Nicht allein die Feststellung von – wie auch immer begründeten – Unterschieden zwischen Männern und Frauen ist deshalb ein vielversprechender Ansatzpunkt, sondern die Analyse soziokultureller Rahmenbedingungen und politischer Machtverhältnisse, die durch gesellschaftliche Konventionen und vor allem durch rechtliche Normen stabilisiert werden. Für den Erfahrungszusammenhang moderner Rechtsstaaten westlicher Prägung kann Ute Sacksofsky dementsprechend feststellen, daß „das zentrale Problem heutiger Diskriminierung von Frauen ... in geschlechtsneutral formulierten Rechtsnormen" besteht, „denen patriarchale Strukturen zugrunde liegen, die wiederum durch die Rechtsnormen befestigt, unterstützt und gestärkt werden"[8].

Auch im globalen Maßstab ist damit eine wesentliche Dimension des Problems markiert; gleichwohl muß für viele Länder und Rechtssysteme nach wie vor auch mit manifest Frauen diskriminierenden Rechtsnormen und/oder mit der Konkurrenz von staatlicher Rechtssetzung und traditionellen (z.B. religiösen) Verhaltenserwartungen und Sanktionen gerechnet werden, durch die unterschiedliche Verhaltenserwartungen zwischen den Geschlechtern errichtet und festgeschrieben werden[9]. Vor diesem Hintergrund liest sich die Formel „Frauenrechte sind Menschenrechte" vor allem als Aufgabe, deren Einlösung zunächst einmal die explizite Wahrnehmung und Integration der Unrechtserfahrungen von Frauen in das menschenrechtliche Instrumentarium verlangt.

Artikulationsprobleme frauenspezifischer Unrechtserfahrungen

Daß die Entwicklung und Entfaltung der Menschenrechte als emanzipatorische Reaktion auf Unrechtserfahrungen zu entschlüsseln ist, kann als Konsens der Menschenrechtstheorie gelten[10]. Allerdings ist zu fragen: Wie kommt es zu der Asymmetrie der Repräsentation zwischen männertypischen und frauentypischen Unrechtserfahrungen im menschenrechtlichen Instrumentarium?

Ute Gerhard hat in ihren Forschungen aufgewiesen, daß und weshalb Verhältnisse der Ungleichheit von Frauen von diesen selbst vielfach gar nicht als Unrechtserfahrungen artikuliert und zur Sprache gebracht werden können[11]. Eine Erklärung für diesen Befund kann in dem Wirkungszusammenhang von Tradition, Kultur und Selbstbild der Frauen gefunden werden: Traditionelle Asymmetrien in den Geschlechterbildern und -rollen (z.B. Frauen sind schwächer, weniger wert, haben weniger Rechte usw.) bestimmen häufig auch das Selbstbild von Frauen in entsprechenden Kontexten. So nehmen sie die eigene Situation gegenüber der gesellschaftlichen Position und den Chancen von Männern als ungleich wahr, können sie

jedoch nicht von sich aus als „ungerecht" beschreiben, solange diese vermeintlich selbstverständlichen, weil zum Beispiel als „natürlich" oder als in der eigenen Tradition vorgeschrieben deklarierten und deshalb die gesellschaftliche Anerkennung und Integration bestimmenden Unterschiede nicht durch „fremde", externe Maßstäbe in Frage gestellt werden[12].

Doch selbst dann, wenn Frauen ihre Erfahrungen der Ungleichheit als Unrechtserfahrungen deuten und zur Sprache bringen, ist es nicht selbstverständlich, daß dieses Unrecht auch in menschenrechtlichen Kategorien erfaßt und in Rechtsordnungen gespiegelt wird[13]. Dies hängt mit den Orten und Kontexten frauentypischer Unrechtserfahrungen zusammen: Menschenrechte – wie sie in den Menschenrechtspakten kodifiziert sind – beziehen sich völkerrechtlich auf den Wirkungszusammenhang staatlicher Gewalt gegenüber Individuen. Für die Wahrnehmung von frauentypischen Menschenrechtsverletzungen resultieren daraus zwei Probleme: Frauen werden erstens vielfach nicht als Individuen bzw. als (Rechts-)Subjekte wahrgenommen, sondern als Elemente eines sozialen Zusammenhangs, in dem sie bestimmte Rollen und Funktionen auszuüben und bestimmten Erwartungen zu entsprechen haben (z.B. in der Ehe/Paarbeziehung bzw. in der Familie/im Clan). Damit hängt das zweite Problem zusammen: Der Wirkungsbereich der Frauen und das gesellschaftliche Feld, in dem sie verortet und wahrgenommen werden, ist in den meisten kulturellen Kontexten vor allem die Familie, der private Bereich. Unrechtserfahrungen von Frauen werden folglich typischerweise in diesem Handlungsraum gemacht, der eigenen Regeln unterliegt.

Zum einen sind traditionelle Normierungssysteme sehr stark an der Stabilisierung dieses grundlegenden Bereichs sozialer Beziehungen und Machtverhältnisse interessiert, so daß das Ehe- und Familienrecht einschließlich der damit verbundenen ökonomischen Regeln (Besitz- und Erbrecht) eine bedeutende Rolle für die Regulierung der Lebenswirklichkeit von Frauen spielen; zum anderen gilt zumindest in einer liberalen Rechtsordnung die Familie als geschützter Raum, der dem Zugriff staatlicher Regulierung möglichst weitgehend entzogen bleiben soll. Ein an der „liberalen" Trennung von öffentlicher und privater Sphäre ausgerichtetes rechtliches Instrumentarium, das mit „anscheinend allgemein oder geschlechtsneutral formulierten Rechtstatbestände(n)" arbeitet, kann deshalb „die entscheidenden und häufigsten Beschädigungen und Verletzungen der Würde, Selbstbestimmung und körperlicher (!) Unversehrtheit von Frauen sowie ihren Ausschluß aus der Öffentlichkeit und die Behinderung ihrer Lebenschancen nicht erfassen, da sie nicht staatlicher Gewalt, sondern der Privatsphäre, gar dem Schutz der Familie zugerechnet werden"[14].

Mit diesen Überlegungen wird ein auf den ersten Blick paradoxer Wirkungszusammenhang sichtbar: Das Zusammentreffen patriarchaler, Frauen diskriminierender sozialer Ordnungen mit einem Menschenrechtsinstrumentarium, das die liberale Trennung von öffentlicher und privater Sphäre nachvollzieht, verdoppelt

die Schwierigkeiten, frauentypische Ungleichheitserfahrungen als Unrechtserfahrungen und als Menschenrechtsverletzungen zu identifizieren und dem Schutzbereich der Menschenrechte zu inkorporieren. In dem Maß, wie die systematische Trennung von öffentlichem und privatem Recht die normative Struktur des Menschenrechtsschutzes bestimmt, bleibt folglich eine wesentliche Quelle fortgesetzter Unrechtserfahrungen von Frauen menschenrechtlich unsichtbar[15].

Diese Unsichtbarkeit hängt nicht von der Frage ab, ob die liberale Trennung in dem sozio- und rechtskulturellen Kontext, in dem Frauen von Unrecht betroffen sind, wirksam ist; sie ist vielmehr in der liberalen Imprägnierung des Menschenrechtsinstrumentariums begründet. Dessen Reichweite ist durch die Dichotomie öffentlich/privat limitiert und kann das frauentypische Feld von Unrechtserfahrungen nicht erfassen, solange nicht ein Prozeß der Transformation greift, der das Konzept der Menschenrechte nicht statisch, sondern in seiner prozeßhaften Dynamik und Relevanz sieht und entsprechend ihre Bedeutung ausdehnt und neu interpretiert[16]. Die Entprivatisierung frauentypischer Unrechtserfahrungen und die Erweiterung des Radius menschenrechtlicher Wirkungsmöglichkeiten sind demnach notwendige Voraussetzungen für die Darstellbarkeit und Bekämpfbarkeit solcher Erfahrungen im Medium der Menschenrechte. Am Thema „Gewalt gegen Frauen", das erst etwa seit Beginn der 90er Jahre den Weg auf die menschenrechtlich relevante Agenda – und in eine entsprechende UN-Erklärung (1993) – fand, kann dieser Zusammenhang nachvollzogen werden[17].

Vor dem Hintergrund dieses Funktionszusammenhangs sind nun Argumentationsmuster aufzunehmen, die typischerweise zur Stabilisierung patriarchaler und frauendiskriminierender Ordnungen herangezogen werden. Über eine Beschreibung hinaus ist nach Möglichkeiten zu fragen, wie solche Argumentationen auf einen menschenrechtlichen Universalismus hin überwunden werden können, der diesen Namen wirklich verdient. Das Thema ist so komplex und verzweigt, daß hier nur einige wenige Linien skizziert werden können.

„Natur" als Norm

Als eine Disziplinen und Diskurse übergreifende Meta-Kategorie umschreibt „gender" die kulturellen Interpretationen des geschlechtlichen Körpers, durch die dem Individuum über eine Geschlechtsidentität und eine Geschlechterrolle ein bestimmter Ort in einer gesellschaftlichen Ordnung zugewiesen wird. Gender fungiert dementsprechend als Wahrnehmungs- und Analyseinstrument für gesellschaftliche Geschlechterverhältnisse, die sich in vielfältigen kulturellen Ausdrucksformen (z.B. in der Sprache, in Symbolsystemen), in gesellschaftlichen Ordnungen und Rechtssystemen verfestigen und sich sowohl mit Hierarchisierungen als auch mit Machtasymmetrien verbinden. Renate Hof hat der Gender-Kategorie die Funk-

tion der „Abgrenzung gegenüber einer als natürlich vorausgesetzten Kausalverbindung zwischen (weiblichen/männlichen) Körpern und bestimmten gesellschaftlichen Rollen“ [18] zugewiesen. Insofern ist das Instrument der Kritik überall da anzusetzen, wo aufgrund einer vermeintlich natürlichen Bestimmung der Frau menschenrechtliche Ansprüche von Frauen abgewehrt werden. Damit geraten unter anderem die besonders prekären Felder der sexuellen Selbstbestimmung sowie des Ehe- und Familienrechts in den Fokus der Aufmerksamkeit:

„Die Reduktion der Frau auf ihre angeblich natürliche Geschlechtlichkeit wird zur Grundlage, die Frau in moralischer und intellektueller Hinsicht als defizitär zu behaupten, und dies wiederum wird zur Begründung, ihr die Menschen- und Bürgerrechte abzusprechen. – Aus einer geschlechtlichen Differenz wird eine menschliche Defizienz, aus einer menschlichen Verschiedenheit eine gesellschaftliche und rechtliche Ungleichheit.“ [19]

Besonders naheliegend und wirkungsvoll kann das „Natur“-Argument als Legitimationsmuster eingesetzt werden im Rahmen der religiösen Vorstellung von Gott als Schöpfer und Gesetzgeber und dem Menschen als Geschöpf: Die naturalistische Argumentation kann metaphysisch überhöht werden – wie im Fall bestimmter Ausprägungen der Naturrechtslehre im Argumentationshaushalt des katholischen Lehramts und bestimmter Stränge der katholischen Theologie. Daß solche Argumentationsweisen, ohne daß dies explizit wird, auch der Stabilisierung bestehender Geschlechterverhältnisse mit ihren asymmetrischen Machtverhältnissen dienen, liegt auf der Hand und ist bis in neueste Dokumente hinein leicht nachzuweisen[20].

Tradition und Kultur zwischen Respekt und Kritik

Ziel der Genderanalyse soll nach Renate Hof sein, „die Struktur der Beziehungen der Geschlechter mit anderen kulturellen Kontexten und gesellschaftlichen Organisationsformen in Verbindung zu bringen“ [21]. Insofern sind kulturalistische Argumentationsmuster, die mit dem Verweis auf den Geltungsanspruch von Tradition bzw. Kultur menschenrechtliche Forderungen von Frauen zurückweisen, kritisch zu befragen. Diesbezüglich relevant ist die Berufung auf ein Recht auf kultureigene Entwicklung bzw. konkreter das Postulat, bestimmte Traditionen seien als Quelle von Identität und Medium der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe zu bewahren.

Eine Auseinandersetzung mit der Rolle von Tradition und Sitte sowie mit dem politischen Umgang mit diesen Faktoren muß sich nach zwei Seiten absichern: zum einen gegenüber der Gefahr des – sei es auch wohlmeinenden, faktisch aber respektlosen und überheblichen – Kolonialismus bzw. Imperialismus, wie er nicht selten in bestimmten Argumentationsweisen westlich-liberaler Provenienz mitschwingt[22], und zum anderen gegenüber einer vermeintlich respektvollen, tatsächlich aber un-

kritischen Anerkennung eines frauendiskriminierenden Status quo, wie er kulturalistische Argumentationen sowohl westlichen wie nicht-westlichen Ursprungs bestimmt[23].

Dynamisches Verständnis von Tradition und Kultur

Wenn die Einforderung von Menschenrechten für und von Frauen mit dem Argument abgewehrt wird, dies sei gegen die eigene Tradition bzw. widerspreche dem Recht auf kultureigene Entwicklung, wird der überlegene Wert der verteidigten Tradition und Kultur gegenüber dem in Rede stehenden Recht und der Freiheit der betroffenen Personen behauptet. Darin wird implizit das Werturteil vorausgesetzt, die verteidigte Tradition und Kultur sei in sich gut und wertvoll; in dem Maß, wie ein solches Vorurteil wirkt, erscheint jede Infragestellung der Tradition von vornherein als moralisch diskreditiert. Dieses Vorurteil verbindet sich zudem leicht mit der Identifizierung von Tradition und intakter Gemeinschaft, deren Stabilität die Bewahrung der Tradition ja gerade dienen soll, während die Einforderung von Menschenrechten der Frauen als (abzuwehrende) Traditionskritik mit einem Trend zur Individualisierung, zur Desolidarisierung, Verwestlichung, Dekadenz usw. verbunden wird.

Solche Tendenzen sind gerade bei westlichen Kulturalisten gelegentlich zu beobachten, wobei ein archaisierendes bzw. romantisierendes Bild der fremden Tradition und Kultur einem Dekadenzmodell des „Westens" recht plakativ gegenübergestellt wird. Ohne den grundsätzlich unbestrittenen Wert von Tradition und Kultur als Medium und Kontext von Identitätsbildung zu ignorieren, ist ein solches normativ aufgeladenes Verständnis kritisch zu befragen und zugunsten eines differenzierteren Bildes zu dekonstruieren. Gegenüber einem scheinbar monolithischen und statischen, letztlich ahistorischen Begriff von Tradition und Kultur sind deren Asymmetrien und (verborgene) Dynamiken zu beleuchten.

Ein Moment, das zu einer dynamischeren Sicht auf Traditionen führt, ist offensichtlich die Frage nach Akteuren bzw. nach „agency" – nach Handlungspotentialen, die für bestimmte Mitglieder einer Traditionsgemeinschaft zugänglich, für andere Mitglieder unzugänglich erscheinen – und nach den verborgenen Potentialen, die dementsprechend durch Aufdeckung der in Traditions- und Kulturzusammenhängen wirkenden (Macht-)Interessen zu heben sind[24]. Das Bild einer Tradition und der in ihr wirkenden Normen wandelt sich mit dem Wissen darum, wer sich mit welchen Interessen der Verteidigung des Status quo einer vermeintlich veränderungsresistenten Tradition und Kultur verschreibt. Denn allzu oft verbirgt sich hinter der Einforderung von Respekt gegenüber (religiösen) Traditionen und Kulturen ein anderes dominierendes Interesse, etwa an der Sicherung bestehender Machtverhältnisse, das – patriarchale Strukturen und Wertungsmuster vorausgesetzt – zu La-

sten der Frauen gehen muß. Die Verschleierung solcher machtförmiger, politischer Interessen durch eine instrumentalisierende Berufung auf den Wert von Tradition und Kultur muß aufgedeckt werden.

Soll ein solches Unterfangen nicht eine extern bleibende – und damit immer dem Vorwurf des Imperialismus bzw. Kolonialismus ausgesetzte – Kritik bleiben, sondern zu einem inhärenten Potential der Veränderung der in Rede stehenden Traditions- und Kulturzusammenhänge werden, kommt es vor allem darauf an, die betroffenen Frauen zu befähigen, einen eigenen Standpunkt innerhalb und gegenüber der Tradition und Kultur zu beziehen, die ihre Lebenswirklichkeit bestimmt, durch die sie aber zugleich daran gehindert werden, als eigenständige Subjekte zu agieren.

Ermächtigung der Frauen zur kulturellen Partizipation

Traditionskritik ist also offenbar unerläßlich, um zu einer konstruktiven Verhältnisbestimmung von Traditionen und Kulturen und den Menschenrechten der Frauen zu gelangen. Ziel muß es sein, Frauen zur eigenen kritischen Relektüre ihrer Traditionen und zur Etablierung neuer Traditionszusammenhänge zu ermächtigen. Dadurch wird deutlich, daß es nicht um die Alternative Menschenrechte der Frauen versus Traditionen geht, sondern um die Ermöglichung einer wechselseitig befruchtenden, kontextspezifischen dynamischen Entwicklung von Traditionen und Menschenrechten[25]. Initiativen von Frauen, sich selbst aktiv in ein Verhältnis zu den ihre Lebenswirklichkeit bestimmenden Traditionen und Kulturen setzen, brauchen als Voraussetzungen Bildung, Vernetzung, Kommunikation und Dialog sowohl in eigenen, geschützten Kommunikationsräumen als auch in öffentlicher Auseinandersetzung.

Durch die Bildung neuer Handlungsräume und -gemeinschaften, in denen traditionskritisches und zugleich traditionsproduktives Handeln erprobt und wechselseitige Vergewisserung geschehen kann, werden Frauen selbst zu Subjekten, die nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Rechten und Traditionen suchen und mit diesen Initiativen die Entprivatisierung und das Sichtbarwerden ihrer Ungleichbehandlung, Unrechtserfahrungen und Menschenrechtsverletzungen vorantreiben. Zahlreiche Entwicklungs- und Bildungsprojekte in Ländern der sogenannten Dritten Welt spiegeln diesen Zusammenhang und belegen, wie entscheidend die Ermächtigung der Frauen zu eigenem Handeln für die Veränderung von Lebenswirklichkeiten, in dem Einsatz für eigene Rechte und für ein neues Verhältnis zu den eigenen Traditionen ist.

Realistische Chancen, Tradition und Kultur und die Menschenrechte der Frauen in ein konstruktives Verhältnis zueinander zu bringen, werden sich also in dem Maß auftun, wie die betroffenen Frauen selbst Akteurinnen werden: wenn sie ihre Erfahrungen von Ungleichheit und Unrecht artikulieren können, wenn sie bei sich selbst

Potentiale zum Handeln und damit zur Veränderung ihrer Situation entdecken, und wenn sie im praktischen Tun erfahren, daß die Traditionen, in deren Namen ihnen das Subjektsein verweigert wurde, nicht statisch, unveränderbar und undurchdringlich bleiben müssen[26].

Menschenrechte der Frauen: Universaler Anspruch und partikularistische Bestreitungen

Mit der Forderung nach Handlungsmöglichkeiten der Frauen gegenüber den Einschränkungen, die ihnen im Namen von Tradition und Kultur auferlegt werden, ist eine weitere grundlegende Frage gestellt: wie sich der menschenrechtlich abgesicherte individuelle Anspruch auf gleiche Freiheit zu den diese Freiheit einschränkenden Normen bestimmter Gemeinschaften verhält. Im Kern steht damit das Verhältnis von Ansprüchen der Gerechtigkeit und normativen Implikationen partikularer Entwürfe des guten Lebens zur Debatte.

Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte – und damit auch, ja insbesondere die menschenrechtlichen Forderungen an „Machtgleichstellung der Frauen", wie es die Pekinger Aktionsplattform[27] formuliert – wird wenigstens von zwei Seiten her in Frage gestellt: einerseits durch den kulturalistischen Einwand, es handle sich um ein „westliches" Konzept, das deshalb nicht universalisierbar sei; andererseits nährt und verstärkt der Überlegenheitsgestus, den manche Vertreter der „westlichen Kultur" an den Tag legen, das antiwestliche Vorurteil. Hinsichtlich der Abwehr des universalen Geltungsanspruchs der Menschenrechte ist zwischen einem „kulturellen" und einem „politischen" Argument zu unterscheiden, wobei beide auch ineinander verfließen können.

Auf der Ebene der Werte bzw. der kulturellen Identität wird argumentiert, die „westlichen" Menschenrechte seien nicht kompatibel mit den eigenen Wertsystemen; dies zeigt sich zum Beispiel in der Diskussion „Individualismus versus Gemeinschaftswerte"[28]. Problematisch ist daran zunächst, daß die Menschenrechte – gegen historische Evidenz – als statisches Konzept gesehen und pauschal, mittels der Identifizierung mit einer Kategorie der Fremdheit („Westen"), zurückgewiesen werden. Des weiteren werden die Frage der Genese in einem bestimmten, de facto westlichen Kulturzusammenhang, und die Frage der Geltung so vermischt, daß die dynamische Qualität und die Transformationsfähigkeit des Menschenrechtekonzepts von vornherein nicht in den Blick kommen können.

Diesem Abwehrargument ist eine auf den ersten Blick gegenteilige apologetische Strategie gegenüberzustellen, wie sie etwa in manchen Beiträgen von islamischer aber auch christlicher Seite beobachtet werden kann: Zuweilen wird argumentiert, in der eigenen religiösen Tradition seien die Menschenrechte – im Sinn gottgegebener und unveränderlicher Rechte – schon immer verwirklicht, nur verstehe man sie

eben in der einen oder anderen Hinsicht etwas anders[29]. In der Perspektive der Anerkennung und Durchsetzung von Menschenrechten der Frauen ist gegenüber solchen leicht als Immunisierungsstrategie gegen weitergehende Ansprüche zu entlarvenden Argumenten natürlich höchste Skepsis geboten. Auch hier werden dann unliebsame Implikationen des Menschenrechtskonzepts – etwa hinsichtlich der Rechte der Frauen – als partikularistische, zum Beispiel westliche Lesart zurückgewiesen, der die eigene – überlegene, weil der wahren Religion zugeordnete – Lesart vorzuziehen sei.

Über die möglichen machtförmigen Interessen, die sich mit derartigen Abwehrstrategien verbinden, wurde bereits gehandelt – die Frage, wer in welchen politischen Zusammenhängen und Machtkonstellationen von solchen Argumenten Gebrauch macht und wie es um die Ermöglichung kritischer Diskurse seitens der Betroffenen steht, ist auch diesbezüglich eine Schlüsselfrage.

Auf der Ebene der Politik wird kritisiert, daß die Verteidigung der Menschenrechte als Vehikel eines westlichen Imperialismus eingesetzt werde, die Menschenrechte mithin als Instrument fremder Macht mißbraucht würden. Daß diesem vor allem gegen die USA gehegten Argwohn immer wieder realpolitische Nahrung zugeführt wird, bedarf keiner eigenen Erläuterung und belastet eine ernsthafte Menschenrechtspolitik. Jahrhundertealte unversöhnte Unterdrückungs-, Kolonisierungs- und Marginalisierungsgeschichten bilden vielfach den Hintergrund, vor dem angesichts der globalen Machtasymmetrien und fortgesetzten Imperialismen die Berufung auf die eigene Tradition als Anker kollektiver, sich bedroht erfahrender Identitäten – und mithin als Problemanzeige an die Adresse der westlichen politischen Akteure – wahrgenommen werden muß.

Damit erscheint im Spiegel der Kritik das Pendant der kulturalistischen Einsprüche gegen den universalen Geltungsanspruch der Menschenrechte: Der Überlegenheitsgestus bestimmter Spielarten eines westlichen Liberalismus, die den anderen nichtwestlichen Kulturen die Anschlußfähigkeit an das Menschenrechtsdenken bzw. die Implementierbarkeit von Menschenrechten absprechen. Derlei Hegemonieansprüche westlicher Akteure finden sich nicht nur in politischer Rhetorik und Strategie, sondern auch in philosophischen Argumentationen, etwa mit dem Gestus eines von vornherein als überlegen dargebotenen Liberalismus, der Gefahr läuft, aus der Beobachtung faktisch vorhandener menschenrechtlicher Defizite pauschale Vorurteile gegenüber den „Kulturen" – etwa hinsichtlich ihrer sexistischen Implikationen – zu gewinnen[30].

Dem Einwand der westlichen Imprägnierung der Menschenrechte ist wohl nur durch ein explizit dynamisches Verständnis der Menschenrechte zu begegnen. Die für die Universalisierung des Menschenrechtskonzepts[31] konstitutive Dynamik geht dabei von der erdrückenden Evidenz von Not und Leid aus[32]. Das entspricht dem Ansatz, für den ich weiter oben plädiert habe, wenn ich von frauenspezifischen Menschenrechtsverletzungen gesprochen habe, die in den Menschenrechten eine

Antwort finden müssen – im Sinn einer Erweiterung, kontextspezifischen Konkretisierung und Dynamisierung des menschenrechtlichen „Kanons".

Plädoyer für einen kontextsensiblen menschenrechtlichen Universalismus

Kriterien für die Akzeptanz bzw. Zurückweisung partikularer Vorstellungen des „guten Lebens", wie sie in bestimmten Traditionen und kulturellen Kontexten zum Ausdruck kommen und im Sinn normativer Erwartungen an die Mitglieder entsprechender Gemeinschaften herangetragen werden, sind aus dem Kern des Menschenrechtskonzepts – der Achtung der Menschenwürde jeder einzelnen Person sowie Anerkennung des Subjekts – zu gewinnen[33]. Das Basiskriterium des Respekts vor konkreten Subjekten, die selbst nie kontextlos zu verstehen sind, muß – jenseits formaler Zuerkennung von „Würde" – an den realen Chancen konkreter Subjekte, das eigene Leben zu leben, bewährt werden. Mithin konkretisiert sich in der rechtlich zu sichernden und politisch zu konkretisierenden Achtung des Subjektstatus jedes und jeder einzelnen die Herausforderung von Universalisierung des Würdeanspruchs gerade in den partikularen Realisierungen von Menschsein.

Dies bedingt eine kritische Prüfung von „Partikularismus" wie „Universalismus": Partikulare Vorstellungen vom guten Leben sind zu respektieren, solange sie nicht den für jedes Subjekt einzufordernden Anspruch der Respektierung seiner bzw. ihrer Menschenwürde und der darin gründenden Menschenrechte unterlaufen. Entwürfe des guten Lebens müssen diesem Prüfkriterium unterworfen werden, um gewährleisten zu können, daß nicht im Namen solcher Entwürfe bestimmten Individuen oder Gruppen die Erfüllung elementarer Gerechtigkeitsstandards und damit auch die Chance auf ein individuell gutes Leben verwehrt wird. Zugleich sind aber auch herkömmliche universalistische Ansätze, die vom Vorrang der Gerechtigkeit vor partikularen Entwürfen des guten Lebens ausgehen, einer Kritik zu unterziehen, insoweit sie weite Bereiche der individuellen und familialen Lebenswirklichkeit mit ihren spezifischen Gerechtigkeitsproblemen als vermeintlich privat und partikular ausklammern.

Dem Anliegen der Universalisierung des Menschenrechtsschutzes, das in der Perspektive der Anerkennung und Verwirklichung der Menschenrechte der Frauen schlechthin alternativlos erscheint, ist deshalb durch ein dynamisches Konzept der Verknüpfung von universalem Geltungsanspruch und Wahrnehmung partikularer Lebenswirklichkeiten Rechnung zu tragen.

Ansätze, die diesem Anliegen zu entsprechen suchen, sehe ich in philosophischen Entwürfen, die – jenseits der Trennung der Sphären von Gerechtigkeit und gutem Leben – nach grundlegenden humanen Bedürfnissen bzw. Fähigkeiten fragen, deren Verwirklichung es für jeden einzelnen Menschen in einem bestimmten Lebens-

kontext zu ermöglichen gelte, wie dies etwa in dem von Martha C. Nussbaum und Amartya Sen vertretenen „capability approach" (Fähigkeitenansatz) konzipiert ist[34].

Vom einem anderen Ansatz her, jedoch in der Zielrichtung mit dem capability approach konvergierend, bietet das Konzept des „kontextsensiblen Universalismus", wie es Seyla Benhabib vorschlägt, eine weiterführende Perspektive: Universalität wird nicht als „idealer Konsens fiktiv definierter Individuen, sondern (als) das konkrete Bemühen konkreter körperlicher Individuen um Autonomie in der Politik und Moral" [35] aufgefaßt. Dementsprechend treten – nach ihrem Vorschlag – „verallgemeinerte Andere und konkrete Andere" einander in wechselseitiger Kritikfunktion gegenüber, so daß in die scheinbar starre Gegenüberstellung zwischen den Menschenrechten der Frauen und den Beharrungsansprüchen von Traditionen und Kulturen Bewegung kommt: Ansatzpunkt ist für Benhabib eine dynamische diskursethische Interpretation des Rechts auf kulturelle Verschiedenheit unter der Prämisse, das Recht jedes und jeder einzelnen auf universelle Partizipation und Autonomie rangiere vor den Rechten auf gruppenspezifische Privilegien[36].

Aus den hier eingeblendeten sozialphilosophischen Ansätzen einer Vermittlung von Universalisierung(sdynamik) und der Achtung partikularer Identitäten ergeben sich zwei Folgerungen, die für die Ermöglichung politischen Handelns von Frauen zugunsten ihrer Menschenrechte unmittelbar relevant werden.

Freiheit der Person gegenüber Traditionen

Die Einforderung von Respekt vor Traditionen und kulturellen Eigenheiten darf nicht die Freiheit und die Verantwortlichkeit der Person aushebeln, sich zu Tradition, Kultur und Glaubenssystemen mit ihren spezifischen normativen Erwartungen nach eigenem Entscheid und Urteil zu verhalten[37]. Ein menschenrechtlicher Ansatz, der von der – durch bestimmte grundlegende Rechte zu schützenden – Würde der Person ausgeht, erkennt das Recht der einzelnen Mitglieder einer bestimmten (Traditions-)Gemeinschaft an, zu dieser Tradition und Kultur in Freiheit Position zu beziehen und deren normative Erwartungen zum Gegenstand von Diskurs und Kritik zu machen. Insofern spricht Benhabib in einem etwas anderen Diskussionszusammenhang, in dem es um den Status von Minderheiten und die Anerkennung kultureller Differenzen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft geht, von einem „Recht auf kulturelle Verschiedenheit":

„Das Recht auf kulturelle Verschiedenheit bedeutet innerhalb der Diskurstheorie das Recht auf Erneuerung, Interpretation und auch Ablehnung der eigenen Kultur. Ein narratives Modell der Kultur, das die Kultur als einen Generationen übergreifenden Dialog der Aneignung und Ablehnung, als neue Erzählung und Wiederbelebung begreift, unterstützt den diskursiven Ansatz." [38]

Daraus folgt zum einen die Forderung an die „Kulturalisten", daß Tradition und Kultur weder als monolithischer Block noch als sakrosankte Autoritäten ins Spiel zu bringen sind, die jeder kritischen Prüfung am Maßstab der Menschenrechte entzogen wären; zum anderen ergibt sich hieraus die Forderung an die liberal geprägten „Universalisten", die herkömmliche Trennung von privater und öffentlicher Sphäre so zu korrigieren, daß „die diskursive Infragestellung strittiger kultureller und religiöser Gepflogenheiten und die Herausbildung einer Kultur der zivilen Kreativität" gefördert wird: „Diese Kreativität ist es, die den Individuen und Gruppen abverlangt, in der Öffentlichkeit vertretbare Rechtfertigungen zu entwickeln und sich mit anderen Standpunkten als ihren eigenen auseinanderzusetzen."[39]

Fundamental für diesen Ansatz ist das Postulat, die formale Universalität der Anerkennung der Würde des verallgemeinerten Anderen und die kontextualisierte Universalität der Anerkennung moralischer Identität des konkreten Anderen ineinander zu übersetzen. Dementsprechend muß sich die Partikularität der Ansprüche, Bedürfnisse und Wertvorstellungen jedes und jeder konkreten Anderen durch die Anerkennung der Würde *aller* Anderen rechtfertigen lassen. Dieses wechselseitige Anerkennungsverhältnis als Prozeß, als Ringen um universalisierbare Positionen zu denken, führt aus der Abstraktion heraus und erlaubt den Überstieg in die politisch-ethische Relevanz des Problems. Die praktische Anerkennung der Frauen als (Rechts-)Subjekte und moralische Subjekte mit eigenen Lebensgeschichten und politischen Erfahrungen wird zum Prüfstein der Legitimität des Handelns und Entscheidens und ebenso zum Prüfstein der Kohärenz theoretischer Vorentscheidungen im Hintergrund politischer Prozesse.

Beteiligung der Betroffenen

Solche Prozesse sind politisch konkret nur möglich, wenn Betroffene zu Beteiligten werden. Damit Frauen in patriarchal geprägten Kontexten die Chance gewinnen, sich in Freiheit zu den vorgefundenen Traditionen zu verhalten und an deren Veränderung mitzuwirken, bedarf es daher politisch herzustellender Voraussetzungen. Amartya Sen bringt (im hier zitierten Zusammenhang zwar ohne Zuspitzung auf den Genderaspekt) als eine grundlegende Vorbedingung die Möglichkeit der Beteiligung für die Betroffenen zur Sprache: Er geht davon aus, daß sich überkommene Lebensformen bewahren lassen, wenn die Gesellschaft sich dafür entscheidet, das zu tun. Dies wiederum setzt öffentliche Güterabwägungen voraus. Die Betroffenen müssen – das ist der springende Punkt – durch Anerkennung und Durchsetzung ihrer grundlegenden Menschenrechte befähigt werden, sich daran zu beteiligen:

„Für ein vernünftiges Abschätzen solcher Optionen kommt es entscheidend auf die Möglichkeit der Bevölkerung an, an öffentlichen Diskussionen über den Gegenstand teilzuneh-

men. Wir kommen auf unseren Ansatz der Verwirklichungschancen zurück: daß unterschiedliche Gesellschaftssegmente, und nicht nur die sozial Bessergestellten, in der Lage sein sollten, an Entscheidungen über das, was erhaltenswert und was obsolet ist, mitzuwirken. Jede verschwindende Lebensform auch zu hohen Kosten zu erhalten, gibt es keine Notwendigkeit; aber aus Gründen der sozialen Gerechtigkeit ist es durchaus nötig, daß die Menschen, wenn sie wollen, auch dann imstande sind, an diesen sozialen Entscheidungen mitzuwirken. Das ist ein weiteres Argument, um solch elementaren Verwirklichungschancen Priorität zu geben, wie (vermöge einer Grundschulerziehung) lesen und schreiben zu können, (durch freie Medien) gut informiert zu sein und (durch Wahlen, Volksbegehren und allgemein den Gebrauch der Bürgerrechte) reale Chancen auf freie Partizipation zu haben."[40]

Der Verweis auf die Verwirklichung der Menschenrechte als Voraussetzung für die Realisierung kultureller Selbstbestimmung innerhalb normativ fordernder Traditions- und Kulturzusammenhänge macht im Fall der Frauenrechte ein Dilemma offenbar: Die Gewährleistung von Freiheitsrechten ist Voraussetzung für den öffentlichen Diskurs über die Implikationen der Freiheit gegenüber Traditionen, sie stehen aber gerade aufgrund der traditionsbedingten Einschränkungen den Frauen vielfach nicht zu Gebot. Um daher die entsprechenden Voraussetzungen für Frauen in patriarchal geprägten kulturellen Kontexten und gesellschaftlichen Strukturen zu realisieren, reicht es erfahrungsgemäß nicht, auf die etablierten politischen Institutionen zu vertrauen. Die im Verlauf dieses Beitrags diskutierten Argumentationsfiguren und Strategien bilden immer noch einen realpolitisch starken Schutzschild gegen derlei Ansprüche der Frauen.

Anerkennung und Durchsetzung menschenrechtlicher Ansprüche der Frauen und Erweiterung ihrer Freiheitsräume für die Verwirklichung von Lebenschancen und Fähigkeiten hängen daher wesentlich an der Formierung politischer Bewegungen und zivilgesellschaftlicher Netzwerke, die zugunsten der Menschenrechte von Frauen und damit zugunsten einer echten Universalisierung der Menschenrechte aktiv sind. Die internationale Frauenmenschenrechtsbewegung, die Arbeit von Nichtregierungsorganisationen, die Bildung von Netzwerken in unterschiedlichen regionalen Kontexten und kulturelle Kontexte übergreifenden Räumen sind nicht nur eine willkommene Ergänzung, sondern vielmehr eine notwendige Bedingung für gelingende Lobbyarbeit und für die Befähigung von Frauen in bedrückenden kulturellen Zusammenhängen, ihre legitimen menschenrechtlichen Anliegen in die Hand zu nehmen und auch gegen starke Konventionen und Sanktionsandrohungen zu betreiben.

Im Zusammenwirken solcher zivilgesellschaftlicher, im weitesten Sinn frauenpolitischer Initiativen mit den Instrumenten der internationalen Menschenrechtspolitik kommt – das zeigt die Geschichte der Weltfrauenkonferenzen und der einschlägigen völkerrechtlichen Vereinbarungen – allmählich Bewegung in vermeintlich starre Konstellationen und werden, mühsam genug, Lerneffekte sichtbar. Die menschenrechtliche Situation der Frauen ändert sich nachhaltig nur in dem

Maß, wie das Geschlechterverhältnis in einer Gesellschaft insgesamt in Bewegung kommt. Dies geschieht aber wiederum nur, wo Frauen sich der eigenen Würde und Rechte bewußt werden, wo sie aufstehen, die Verletzung ihrer Menschenrechte sichtbar machen und deren Anerkennung aktiv einklagen. Dies setzt die Handlungsmöglichkeit der Frauen voraus; sie müssen nicht nur als bis dato ungenutzte Ressource, sondern als Subjekte mit dem Anspruch auf gleiche Handlungs- und Entscheidungsfreiheit, als gleichberechtigte Verantwortungsträgerinnen und Nutznießerinnen gesellschaftlicher Prozesse an der wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Entwicklung teilnehmen können[41].

ANMERKUNGEN

[1] Gleiche Menschenrechte für alle. Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien 1993, hg. v. der Deutschen Gesellschaft für die Vereinten Nationen e.V. (Bonn 1994) 13–46, 19.

[2] Vgl. www.unhchr.ch/html/menu3/b/e1cedaw.htm

[3] Vgl. D. König, Die Diskriminierungsverbote im Übereinkommen der Vereinten Nationen zur Beseitigung jeder Form der Diskriminierung der Frau (CEDAW), in: Gleiches Recht – Gleiche Realität? Welche Instrumente bieten Völkerrecht, Europarecht u. nationales Recht für die Gleichstellung von Frauen?, hg. v. ders. u.a. (Loccum 2004) 217.

[4] Vgl. ebd. 215.

[5] Vgl. U. Gerhard, Die Menschenrechte der Frauen, in: Jahrbuch Menschenrechte 2005, hg. v. Deutschen Institut für Menschenrechte (Frankfurt 2004) 17–27, 21f.

[6] U. Sacksofsky, Die blinde Justitia: Gender in der Rechtswissenschaft, in: Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- u. Sozialwissenschaften. Ein Handbuch, hg. v. H. Bußmann u. R. Hof (Stuttgart 2005) 402–443. 414f.

[7] Vgl. Gleiches Recht – Gleiche Realität? (A. 3) 215.

[8] Sacksofsky (A. 6) 424.

[9] Vgl. M. C. Nussbaum, Sex and Social Justice (New York 1999).

[10] Vgl. Th. Hoppe, Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit u. Solidarität (Stuttgart 2002) 145–151.

[11] Vgl. U. Gerhard, Warum Rechtsmeinungen u. Unrechtserfahrungen von Frauen nicht zur Sprache kommen. Ein nicht nur methodisches Projekt zur Rechtstatsachenforschung, in: Zeitschrift für Rechtssoziologie 5 (1984) 220–234; U. Gerhard, Unrecht zur Sprache bringen – Frauen im Menschenrechtsdiskurs (Berlin 3. März 2005) vgl. http://institut-fuer-menschenrechte.de/dav/Publikationen/Institutspublikationen/2005-03-03_Gerhard_Frauenrechte.pdf

[12] Vgl. Nussbaum (A. 9) 33; Gerhard, Unrecht zur Sprache bringen (A. 11).

[13] Vgl. Gerhard (A. 5) 21f.

[14] Ebd. 20.

[15] Vgl. P. Follmar-Otto, Frauenrechte statt Frauenfrage. Entwicklungen u. Themen im internationalen Schutz der Menschenrechte von Frauen, in: Jahrbuch Menschenrechte 2005 (A. 5) 31–44.

[16] Vgl. Ch. Bunch, zit. nach Nussbaum (A. 9) 66.

[17] Vgl. Follmar-Otto (A. 15) 33f.

[18] R. Hof, Einleitung: Geschlechterverhältnis u. Geschlechterforschung – Kontroversen u. Perspektiven, in: Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- u. Sozialwissenschaften, hg. v. H. Bußmann u. ders. (Stuttgart 2005) 2- 41, 15.

[19] A. Maihofer, Gleichheit nur für Gleiche?, in: Differenz u. Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, hg. v. U. Gerhard u.a. (Frankfurt 1990) 351–367, 352.
[20] Vgl. z.B. Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann u. Frau in der Kirche u. in der Welt v. 31. Juli 2004, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 2004); dazu: M. Heimbach-Steins, Ein Dokument der Defensive. Kirche u. Theologie vor der Provokation durch die Genderdebatte, in: HerKorr 58 (2004) 443–448; dies., Geschlechtersymbolismus u. „frauliche Werte". Biblische Rekurse im lehramtlichen Geschlechterdiskurs, in: „Gott bin ich, kein Mann". Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede (FS Helen Schüngel-Straumann, Paderborn 2005) 420–428.
[21] Hof (A. 18) 15.
[22] Vgl. Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents, hg. v. J. Cohen, M. Howard u. M. Nussbaum (Princeton 1999).
[23] Vgl. Nussbaum (A. 9) 32.
[24] Vgl. ebd. 8
[25] Vgl. ebd. 9.
[26] Vgl. ebd. 48f.
[27] Forderungskatalog der 4. Weltfrauenkonferenz in Peking 1995, vgl. www.un.org/Depts/german/conf/beijing/anh_2_7.html#iv-g
[28] Vgl. H. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte (Darmstadt 1998) 150–174; vgl. A. Sen, Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit u. Solidarität in der Marktwirtschaft (München [2]2003) 273–296.
[29] Vgl. Bielefeldt (A. 28) 134–137.
[30] Vgl. Is Multiculturalism Bad for Women? (A. 22) Susan Moller Okin entwickelt in ihrem Beitrag über die Auswirkungen des Multikulturalismus auf die gesellschaftliche Stellung von Frauen (7–26) aus einigen bedeutenden Problemanzeigen einen ausgesprochen verkürzten Zusammenhang von Kultur und Sexismus, ohne irgendein positives Verständnis für die darüber hinausgehenden Implikationen von Kultur – und insbesondere Religion – erkennen zu lassen; zu dem daraus erwachsenden simplifizierenden Bild von Kultur vgl. insbesondere den Beitrag von M. Nussbaum, A Plea for Difficulty, 105–114.
[31] Zum Begriff „Universalisierung des Menschenrechtskonzepts" vgl. N. Brieskorn, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung (Stuttgart 1997) 163f.
[32] Vgl. Hoppe (A. 10) 145.
[33] Vgl. K.-W. Merks, Universalität oder Relativität der Menschenrechte, in: Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen, hg. v. J. Hoffmann (Frankfurt 1994) 45–58.
[34] Vgl. M. C. Nussbaum, Women and Human Development. The Capabilities Approach (Cambridge 2000).
[35] S. Benhabib, Der verallgemeinerte u. der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: Denkverhältnisse. Feminismus u. Kritik, hg. v. E. List u. H. Studer (Frankfurt 1989) 464.
[36] Vgl. S. Benhabib, Kulturelle Vielfalt u. demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung (Frankfurt 1999) 111.
[37] Vgl. Nussbaum (A. 9) 46.
[38] Benhabib (A. 36) 111.
[39] Ebd. 112.
[40] Sen (A. 28) 289.
[41] Vgl. M. Heimbach-Steins u. C. Lücking-Michel, Frauen-Menschen-Rechte. Universalität u. Partikularität von Frauenrechten am Beispiel des Rechtes auf Entwicklung, in: JCSW 39 (1998) 161–188, 181f.

UMSCHAU

Milieuüberschreitende Evangelisierung

Sinus-Studie 2005

Organisationen sind in der Regel begierig darauf, genaueres darüber zu erfahren, wie potentielle Kunden ihr Leistungsangebot und Image einschätzen. Denn nur bei zuverlässigen Informationen seitens derzeitiger, ehemaliger oder möglicher künftiger „Abnehmer" können Unternehmen, andere nichtstaatliche oder staatliche Organisationen zielgerichtet daran arbeiten, bessere „Produkte" anzubieten und die Zahl und Zufriedenheit ihrer „Kunden" zu steigern. Gilt das auch für die Kirche? Sie ist einerseits insofern nicht mit weltlichen Organisationen zu vergleichen, als sie, auf einen göttlichen Urheber und dessen Auftrag zurückgehend, ihr Tun nicht gemäß dem Modell von Produktionsfunktion und Kundenwünschen manipulieren kann. Auch betreffen ihre „Produkte" die Identität von Menschen unmittelbar und sprengen somit grundsätzlich diejenigen Kalküle, die sich mit handelbaren, preisbemessenen Waren und Dienstleistungen anstellen lassen. Andererseits versteht sich Kirche vom „mission statement" Jesu her, der „gekommen ist, um zu suchen und zu retten, was verloren ist" (Lk 19, 10). Sie ist deshalb auf Rückmeldungen der Menschen, zu denen sie gesandt ist, angewiesen, um ihnen besser dienen zu können.

Darin besteht die besondere Chance, die das neue Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005"[1] für die katholische Kirche in Deutschland darstellt: ein zum Handeln ermöglichendes Feedback auch von denen zu bekommen, die ihr fernstehen. Die Studie wurde von der (katholischen) Medien Dienstleistung GmbH, München, in Kooperation mit der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e.V. in Hamm beim Institut Sinus Sociovision in Heidelberg in Auftrag gegeben, um „milieuspezifische Zugänge" zu Religion und katholischer Kirche in Deutschland zu ermitteln. Das Sinus Institut ist seit 25 Jahren dafür bekannt, auf der Basis sehr vieler Interviews (100000 Personen im Jahr 2005) die ständig sich verändernden Lebenswelten („Milieus") der deutschen Bevölkerung zu analysieren. Für die genannten katholischen Auftraggeber hat das Sinus Institut im Frühsommer 2005 aus den zehn aktuellen, mit den üblichen Erhebungsinstrumenten bestimmen Milieus 170 „typische", für die Kirche allerdings „grundsätzlich erreichbare" Milieuvertreter zusätzlich mit Hilfe qualitativer, d.h. nicht-standardisierter Einzel- und Gruppeninterviews nach ihren religiösen und kirchlichen Orientierungen befragt. Repräsentativ für die deutschsprachige Bevölkerung ab 20 Jahren sind also die Aufteilung der Bevölkerung in die zehn Milieus, nicht jedoch die Aussagen der kirchlichen Sonderbefragung. Diese können – was den Verwendungszweck nicht schmälert – nur als explorativ bzw. „typisch" gelten.

Wenn in diesem Zusammenhang von „Milieus" gesprochen wird, ist, um Mißverständnissen vorzubeugen, eine Klärung angebracht: Gemeint sind bei den Sinus-Milieus nicht die von Mario Rainer Lepsius (1966) in die neuere sozialwissenschaftliche Debatte gebrachten „sozialmoralischen Mi-

lieus", deren Logik und Grenzen wesentlich weltanschaulich bestimmt waren. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hatten sich in Deutschland vier solcher scharf voneinander getrennten Lager gebildet: das sozialistische Arbeitermilieu, das protestantisch-konservative Milieu, das protestantisch-liberale Milieu und eben das katholische Milieu. Zu diesem hatten sich in Reaktion auf die Industrialisierung die katholischen Modernisierungsverlierer klassenübergreifend zusammengeschlossen: ländlich-bäuerliche und handwerkliche Gruppierungen, in geringerem Maß auch bürgerliche Schichten und Teile des Adels, aber auch katholische Arbeiter.

Karl Gabriel hat in seiner religionssoziologischen Studie „Christentum zwischen Tradition und Postmoderne" (1992) die Entstehungsbedingungen, Institutionen und „Kosten" dieses in den späten 60er Jahren des 20. Jahrhunderts endgültig „abgeschmolzenen" katholischen Milieus luzide herausgearbeitet. Als „Kosten" bilanzierte er unter anderem, daß etliche städtisch geprägte katholische Gruppierungen, namentlich Teile der Arbeiterschaft und viele Vertreter des Wirtschafts- und Bildungsbürgertums, keinen Platz in diesem engen Milieu fanden. „Milieu" wurde hierbei von Gabriel verstanden als „ein abgrenzender und ausgrenzender katholisch-konfessioneller Gruppenzusammenhang mit einem gewissen Wir-Gefühl ..., der über eine eigene ‚Welt-Anschauung', eigene Institutionen und eigene Alltagsrituale verfügt" (ebd. 96).

Das Sinus Institut begreift nun – unter veränderten Bedingungen – „Milieu" als Zusammenfassung von Menschen, „die sich in Lebensweise und Lebensauffassung ähneln, d.h. verwandte Wertprioritäten, soziale Lagen und Lebensstile haben" (5). Milieudifferenzierend sind nach diesem Ansatz insbesondere „Grundorientierungen" bzw. Werte, nämlich ob Menschen von „traditionellen Werten" (Pflichterfüllung, Ordnung), Werten der „Modernisierung" (Individualisierung, Selbstverwirklichung, Genuß) oder von Wertemustern der „Neuorientierung" (Multi-Optionalität, Experimentierfreude, Leben in Paradoxien) her leben. Diese drei Grundorientierungen gehen ungefähr mit dem Alter der Befragten einher. Als sekundäre Dimension der Milieueinteilung fungiert die soziale Lage, also eine mit Bildungs-, Einkommens- und Berufsvariablen vorgenommene, ebenfalls dreiteilige Schichtzuweisung. Somit ergibt sich eine allgemein-soziologische Mileuaufteilung, die an die Gliederung des „sozialen Raumes" in Pierre Bourdieus epochemachendem Werk „Die feinen Unterschiede" (1979; dt. 1982) anknüpft.

Die Tatsache, daß 2005 erstmals religiöse und kirchliche Orientierungen abgefragt wurden, unterstreicht, daß diese für die vorgenommene Mileueinteilung irrelevant waren – im Unterschied zu den alten weltanschaulich bestimmten Milieus. Im Anschluß an die Mitte der 70er Jahre einsetzende „kulturalistische Wende" der Soziologie postuliert das Sinus Institut, daß soziokulturelle Merkmale heute sozial bedeutsamer seien als sozioökonomische Lebensbedingungen und „soziale Zugehörigkeit ... heute weniger von schichtspezifischen Merkmalen geprägt (wird) als von Lebensstil-Gemeinsamkeiten und deren Wahrnehmung" (5). Freilich dürfte jedes Milieu die Relation zwischen ökonomischen Ressourcen und soziokulturellen Mustern anders gewichten. Außerdem haben der Stellenwert und die beschränkende Kraft des verfügbaren Einkommens im Zug von Arbeitslosigkeit und gekürzten Sozialleistungen gerade am unteren Gesellschaftsrand jüngst stark zugenommen: Wenn, wie selbst in München zu beobachten ist, vermehrt Kleinkinder vom Mittagessen in Kindertagesstätten oder Schulkinder von Schulausflügen abgemeldet werden, dann

deutet dies – zumal in Verlierermilieus – hin auf eine in letzter Zeit massiv gestiegene Bestimmungskraft ökonomischer Mittel für die soziale Zugehörigkeit.

Der besondere Wert der Sinusstudie für kirchliche Akteure liegt nun darin, daß sie die soziokulturellen und demographischen Profile der zehn gesamtdeutschen Milieus ausführlich herausarbeitet und somit zielgruppengenaue Ansatzpunkte für kirchliches Handeln bereitstellt. Die einzelnen Milieus werden nämlich nicht nur anhand allgemeiner sozialer Merkmale (Grundorientierung, Demographie, Lebensstil, Alltagsästhetik, soziale Identität, Freizeit, Medienverhalten, Sprache und Gestus, Kommunkationsfallen sowie Sehnsüchte und Tagträume) umschrieben, sondern auch hinsichtlich der milieuspezifischen Ausprägungen von Lebensinn, Weltanschauung, Religion und Kirche, Nutzung und Bedeutung der Bibel, Kirchenimage sowie Forderungen und Wünsche an die katholische Kirche.

Anstoß erregen mag der letzte Baustein der jeweils 25- bis 40seitigen Milieuanalysen: Er enthält unter der modern-flapsigen Überschrift „Do's & Don'ts" eine handlungsorientierte Expertise des Instituts Sinus Sociovision und könnte von kirchlichen Pastoralstrategen vorschnell als unzulässiger Übergriff nicht zuständiger Sozialwissenschaftler (ab)gewertet werden. Statt diese Kommentare jedoch als Alibi zu mißbrauchen, um den – aus anderen Gründen (eigene Veränderungsresistenz) – Sinn und Nutzen der gesamten Studie in Frage zu stellen, sollte man sie besser als praxisdienliche Anregungen für die eigenen, zusätzlich erforderlichen Umsetzungsüberlegungen rezipieren.

In der Tat stellt das empirisch gut fundierte, ordentlich ausgewertete und auch für Nichtsoziologen verständliche Milieuhandbuch eine gute Informationsgrundlage für kirchliche Akteure auf allen Ebenen dar, die ihnen sehr dabei helfen kann, den Menschen der differenzierten heutigen Gesellschaft das Evangelium ansprechend zu bezeugen und zu verkündigen – und zwar gerade Menschen aus solchen Milieus, welche mit der Frohen Botschaft am wenigsten anfangen können, aber auch den (vermeintlich) „Nahestehenden", deren selbstverständliche Zustimmung sich die Kirche, wie die Daten zeigen, zu sicher wähnt. Um aus der kirchlichen Milieuverengung – seit Klaus von Bismarcks Studie „Kirche und Gemeinde in soziologischer Sicht" (1957) in der Bundesrepublik immer wieder festgestellt – herauszutreten, können vielfältige kirchliche Akteure vom Milieuhandbuch profitieren: Katholische Medien und Verbände, Einrichtungen der Erwachsenenbildung und Ordensgemeinschaften, Dekanate, Pfarrverbände und Pfarreien sowie Diözesen und einschlägige Gremien der Deutschen Bischofskonferenz. In Bewegung wird dieses teure Buch die Kirche freilich nicht von allein bringen, sondern nur dann, wenn vielfältige, auch kontroverse Überlegungen angestellt, milieukundige Vermittler ausgebildet und Experimente und Pilotprojekte gewagt werden.

Die Fülle der Daten und Anregungen, differenziert nach zehn Milieus, läßt sich hier nicht zusammenfassen. Die eigene Lektüre ist nötig – und lohnend, gerade wo milieuangemessene kirchliche Aktivitäten (von der Taufe oder Beerdigung bis zur Bildungs- und Medienarbeit) in Blick genommen werden. Hier seien nur einige generelle Einsichten herausgestellt: Der Mainstream der katholischen Kirche in Deutschland ist derzeit klar in den beiden traditionellen und überwiegend aus Älteren bestehenden Milieus („Konservative", „Traditionsverwurzelte") positioniert, aber bereits da werden überholte Strukturen der Kirche unerwartet deutlich kritisiert. In geringerem Maß erreicht Kirche die nach Harmonie strebende

und von sozialer Erwünschtheit motivierte „Bürgerliche Mitte". Chancen hat sie hier insbesondere bei der religiösen Sozialisation von Kindern; Sinn und Moral beziehen die Erwachsenen dieses Milieus jedoch zunehmend aus anderen Quellen. Im intellektuellen Leitmilieu der „Postmateriellen" wird am heftigsten um Sinnfragen gerungen, hier ist die Kritik an der Kirche „ebenso massiv wie konstruktiv". Sie speist sich aus einer „Utopie des Christentums", das die Botschaft Jesu, vom „volkskirchlichen Ballast" befreit, in unsere Zeit übersetzen und dabei die Anliegen der heutigen Menschen ernst nehmen will.

Am wenigsten Zugang zu Kirche und Evangelium haben neben den „DDR-Nostalgikern" das Verlierermilieu der „Konsum-Materialisten" (hier kann vor allem Diakonie Glaubwürdigkeit schaffen) sowie die drei postmodernen Milieus („Hedonisten", „Experimentalisten" und „Moderne Performer"). Diese nutzen kirchliche Angebote höchst selektiv und „instrumentell". Für sie stellen die christliche Religion und die katholische Kirche verglichen mit anderen Weltsichten eine „wenig attraktive Option" dar. Für die „Etablierten", das gesellschaftlich wohl einflußreichste Milieu, gilt Kirche als wichtige Instanz zur Pflege der Hochkultur (z.B. in Kirchenräumen und Musik), zur Hilfe für die „Schwachen" und zur Tradierung unerläßlicher Tugenden – sie selbst aber „brauchen Kirche nicht oder kaum". Da nur deutschsprachige Personen befragt wurden, blieben Milieus von Ausländern trotz ihrer enormen Bedeutung für Großstädte und die dortige Pastoral unberücksichtigt.

Die Auswertung zeigt, daß kirchlich-religiöses Handeln für den Alltag und die Sinnkonstruktionen der Menschen vielfach nicht relevant ist. Aus dem Mund eines 26jährigen „Experimentalisten" klingt das so: „Ich sehe mich eher wie einen Zugvogel, der mal hier und mal da sitzt, hier das eine und da das andere gut findet. Ich bin zu individuell, um mich irgendeiner Richtung oder Weltanschauung zu verschreiben" (278). Ein am unteren Gesellschaftsrand angesiedelter 52jähriger „Konsum-Materialist" meint: „Wenn der Pfarrer sagt: ‚Jesus hat Dich erlöst', hilft mir das nicht heute. Was soll das Gequatsche von Erlösung? Hilfe kenne ich nur von mir" (244). Das mit Zitaten angereicherte Material des Milieuhandbuchs bietet konkrete Anregungen dafür, christliche Erlösung lebensnäher auszusagen und erfahrbar zu machen.

Viele Befragte mahnen zweitens an, die Kirche solle den kirchlich-christlichen Charakter ihrer Angebote (einschließlich ihrer sozialen und pädagogischen Einrichtungen) selbstbewußter kenntlich machen. Es wird nicht geschätzt, wenn Kirche sich versteckt. Zwei Arten von Hindernissen werden öfter genannt, die den Zugang zur Botschaft Jesu von vornherein verstellen: Die erste Barriere firmiert unter Stichworten wie „Unglaubwürdigkeit", „Doppelmoral" oder „Engstirnigkeit" der Kirche. Ganz gleich, wie klischeehaft diese Vorwürfe vorgebracht werden oder wie sehr sie in tatsächlichen Problemen (z.B. der stagnierenden Ökumene oder der Widersprüche zwischen der Verkündigung von Nächstenliebe und Bescheidenheit und der Praxis der Kirche) begründet sind, sie verdienen – nicht nur in der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit – bearbeitet und ausgeräumt zu werden; ihre ungeschminkte Darstellung aus Sicht der Fernstehenden im Milieuhandbuch bietet dazu ausreichend Stoff.

Als weiteres Hindernis vieler Zeitgenossen gegenüber Kirche und Christentum wird der Stil der kirchlichen Sprache und Rituale wahrgenommen. Er gilt, zumal in den modernsten Milieus, als unverständlich und/oder altbacken und erzeugt deshalb bei vielen gleich Abwertung und Ablehnung.

Empfohlen wird deshalb eine „stilistische Öffnung", also die Inkulturation der christlichen Frohbotschaft in die Semantik und Ästhetik auch der nicht-traditionellen Milieus: In die Gottesdienste sollten beispielsweise „verschiedene Musikgenres und -stile" sowie „Interaktion und Dialog" Eingang finden (217). Mit diesem Stichwort der „stilistischen Öffnung", ja mit der Sichtbarmachung religiös-kirchlich ganz unterschiedlich (stark) geprägter und in bezug auf Werte, Bedeutungen, Sprache und Ästhetik inkommensurabler (5) Milieus überhaupt stellt sich die Grundsatzfrage, wie denn das Selbstverständnis der Kirche, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung der ganzen Menschheit mit Gott wie für die Vereinigung der ganzen Menschheit unter sich" (LG 1) zu sein, unter den gegenwärtigen, kulturell und ökonomisch fragmentierten Bedingungen am besten eingelöst werden kann. Trost und Hilfe ist immerhin darin zu sehen, daß sowohl von seiten der „Etablierten" und „Postmateriellen" als auch der postmodernen Milieus eine – bislang unausgeschöpfte – Bereitschaft signalisiert wird, projektbezogen in der Kirche mitzuarbeiten. Die Menschen wollen jedoch ausdrücklich daraufhin angesprochen werden. *Michael Hainz SJ*

[1] Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005". Hg. v. der Medien-Dienstleistung GmbH in Kooperation mit der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e.V. München: Medien-Dienstleistung GmbH 2006. 318 S. Ringb. 290,–; für Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter kirchlicher Einrichtungen und Unternehmen: 140.–.

Das Böse und die Moraltheologie

Während der katholischen Moraltheologie in der Vergangenheit nicht selten der Vorwurf der übertriebenen Strenge und des lebensfeindlichen Rigorismus gemacht worden ist, sieht sie sich in jüngster Zeit verstärkt mit dem gegenläufigen Verdacht einer naiven Verharmlosung und Banalisierung des Bösen konfrontiert. So hat etwa Joachim C. Fest angesichts des rapid schwindenden Wertefundaments unserer modernen freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung ebenso nüchtern wie besorgt konstatiert, „daß nahezu alle normvermittelnden, eine Gesellschaft mit sich selbst bekanntmachenden Einrichtungen kaum noch wissen, wofür sie stehen" (J. Fest, Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft, Berlin 1993, 68). Im Fall der Kirchen wirke sich der eklatante „Mangel an Standortbewußtsein und Selbstbehauptungswillen" sogar besonders verheerend aus, da die allerorten um sich greifende moralische Orientierungslosigkeit ein destruktives Potential beinhalte, das schon viel zu lang ignoriert worden sei. Letztlich laufen die Ausführungen Fests und anderer auf den Vorwurf hinaus, vor allem die Moraltheologie habe das Phänomen des Bösen sträflich vernachlässigt und damit nicht nur die „Zeichen der Zeit" gründlich mißverstanden, sondern durch diesen massiven Realitätsverlust auch der eigenen gesellschaftlichen Bedeutungslosigkeit Vorschub geleistet.

Um diese Kritik auf ihre Berechtigung hin zu überprüfen, fand vom 7. bis 9. Oktober 2005 in Frankfurt St. Georgen eine interdisziplinäre Arbeitstagung zum Thema „Das Böse und das Ende der Moraltheologie" statt. In seinen einleitenden Überlegungen zum Bösen aus philosophischer Sicht versuchte *Friedo Ricken SJ* das „malum mo-

rale" zunächst kategorial zu verorten, indem er es im Anschluß an die Position Immanuel Kants vom „Unangenehmen", vom „Schädlichen" und vom „Übel" abgrenzte. Während diese nämlich allesamt eine Beziehung auf den Empfindungszustand einer Person ausdrücken, zeichnet sich das Böse gerade dadurch aus, daß es von der Vernunft des Menschen beurteilt wird. Kant zufolge ist es näherhin die reine, von allen Interessen der Sinnlichkeit unabhängige praktische Vernunft, die das Urteil über die Handlung bzw. die die Handlung bestimmende oberste Regel (Maxime) spricht. Obwohl sich das moralische Gesetz dem Menschen unwiderstehlich aufdrängt, ist es dennoch kein automatischer Bestimmungsgrund der Willkür, da der Mensch aufgrund seiner Naturanlage auch die Triebfedern der Sinnlichkeit bzw. der Selbstliebe in seine Maxime aufnimmt. Somit hängt die moralische Qualität eines Menschen entscheidend davon ab, wie er das Bedingungsverhältnis dieser beiden Triebfedern festsetzt: Der Mensch ist gut, wenn er das moralische Gesetz zur obersten Bedingung für die Befriedigung seiner Selbstliebe macht; er ist böse, wenn er umgekehrt die Triebfeder der Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht.

Nicht nur im Werk Kants und aller großen Repräsentanten der abendländischen Moralphilosophie, sondern auch in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments nimmt das Böse einen breiten Raum ein. Wie *Klaus Berger* in seinen Ausführungen zeigte, wird es dabei näherhin als Konflikt mit bestimmten normativen Weisungen bestimmt, die sich im wesentlichen aus der Thora, der Weisheit und zunehmend auch aus der Naturordnung ergeben. Als maßgebliche Zielvorstellung fungiert dabei das kommende Reich der Gerechtigkeit sowie das „himmlische Jerusalem" als Bild für eine umfassende gerechte Ordnung. Besondere Aufmerksamkeit schenken die neutestamentlichen Texte der Bekämpfung und Überwindung des Bösen etwa in der Initiation der Christen, die mit Umkehr und Sündenvergebung verbunden ist und den Betroffenen durch die Gabe des heiligen Geistes die Gotteskindschaft verleiht. Maßgeblicher Lehrer und Vorbild in Nachfolge und Nachahmung für die so vom Bösen Befreiten und im Geist Erneuerten ist Jesus Christus. In den Gemeinden ist diese Vorbildhaftigkeit durch die Apostel vermittelt. Der Kampf gegen die abgründige Macht des Bösen wird nicht zuletzt mit dem Gebet geführt. Dieses kann aber nur dann erhört werden, wenn die Christen sich zuvor untereinander versöhnen.

Wenn jedoch das Böse sowohl in der Heiligen Schrift als auch in den maßgeblichen Entwürfen der philosophischen Ethik eine so prominente Rolle spielt, drängt sich um so unabweisbarer die Frage auf, wie der Eindruck entstehen konnte, die diesen Quellen in besonderer Weise verpflichtete Moraltheologie habe in neuerer Zeit das Interesse am Phänomen des Bösen verloren. Zur Klärung der Sachlage setzte sich der Verfasser dieses Beitrags aus moraltheologischer Perspektive zunächst mit der individualethischen Dimension des Bösen auseinander, wobei drei Problemzusammenhänge besondere Beachtung verdienen.

Ein erster Themenkomplex besteht in der kontroversen Diskussion um die Freiheit bzw. Determiniertheit des menschlichen Willens. Da etwas nur dann als „malum morale" bezeichnet werden kann, wenn es sich kausal auf die freie bewußte Entscheidung eines handelnden Subjekts zurückführen läßt, besteht überhaupt nur dort, wo Freiheit und Handlungsfähigkeit gegeben sind, die Möglichkeit, daß ihr Träger durch den Mißbrauch eben dieser Vermögen schuldig wird. Obwohl die Begriffe von „Schuld" und „Sünde", unter denen die Moraltheologie das Böse traditionell sprachlich zur

Geltung bringt, über die Dimension des sittlich Verwerflichen hinaus auch noch eine spezifisch religiöse Bedeutung haben, die sich aus dem Verhältnis des Geschöpfs zu seinem Schöpfer ergibt, bleiben diese Ausdrücke doch an die Freiwilligkeit des Handelns als der notwendigen Voraussetzung persönlicher Verantwortung gebunden. Von daher ist es wenig überraschend, daß sich die Moraltheologie den verschiedenen psychoanalytischen, systemtheoretischen und neuerdings auch neurophysiologischen Versuchen einer grundsätzlichen Verabschiedung des Freiheits- und Verantwortungsparadigmas stets energisch widersetzt hat.

Neben diesem allgemeinen Grundlagenstreit um die anthropologischen Voraussetzungen jeglicher normativer Wissenschaft gibt es aber noch zwei weitere spezifisch moraltheologische Problemfelder, auf die das Lehramt selbst in jüngster Zeit ausdrücklich hingewiesen hat, da es hier Tendenzen ausmachen zu können glaubt, die tatsächlich auf eine Verharmlosung des Bösen hinauslaufen (vgl. Johannes Paul II., Enzyklika Veritatis splendor, 1993). Der eine Themenbereich ist engstens mit dem Begriff der sogenannten „in sich schlechten Handlungen" verbunden, der andere bezieht sich auf die Theorie der sogenannten „sittlichen Grundentscheidung" (*optio fundamentalis*). Bei näherer Betrachtung ergibt sich hier jedoch ein höchst unterschiedlicher Befund. Im Blick auf die neuere moraltheologische Kontroverse um ein angemessenes Verständnis des „intrinsece malum", des in sich Schlechten, ist tatsächlich nicht zu bestreiten, daß es immer wieder Versuche gegeben hat, den Gedanken der „inneren", d.h. folgenunabhängigen Schlechtigkeit bestimmter Handlungstypen zu unterlaufen. Vor allem Verfechter eines radikal teleologischen Ansatzes, demzufolge die Folgen einer Handlung den entscheidenden oder sogar einzigen Maßstab zu ihrer moralischen Bewertung darstellen, neigen bekanntlich dazu, die einschlägigen deontologischen Verdikte als inhaltsleere Tautologien mißzuverstehen und mit der Gegenüberstellung von „vorsittlichen Gütern" und „moralischen Werten" die in gerechtigkeitsethischer Perspektive entscheidende Personbindung elementarer Grundgüter aufzulösen.

Ganz anders liegen die Dinge jedoch in der Lehre von der „optio fundamentalis". Ihren Anhängern geht es gerade nicht darum, die sittliche Grundentscheidung als eine transzendentale Größe gegen die kategorialen Einzelakte auszuspielen oder beide Dimensionen auf fragwürdige Weise voneinander zu dissoziieren. Ihr Ziel besteht ganz im Gegenteil darin, die Basis der moralischen Urteilsbildung über den bloßen Einzelakt sowie den äußerlich meßbaren Handlungserfolg hinaus zu verbreitern und bis in jene personale Tiefendimension vorzudringen, in der es um die sittliche Grundausrichtung eines Lebensentwurfs insgesamt geht. Trotz eines gelegentlich übertriebenen Optimismus und einer gewissen Ergänzungsbedürftigkeit bestimmter Einzelentwürfe sollte man der Grundentscheidungslehre daher nicht den pauschalen Vorwurf machen, einer Verharmlosung des Bösen das Wort zu reden. Dies gilt um so mehr, als sich eine Weitung der Perspektive über den äußerlich deliktischen Charakter von Schuld und Sünde hinaus auch aus humanwissenschaftlichen Gründen nahelegt.

Wie *Ulrich Niemann SJ* in seinen Überlegungen aus psychoanalytischer Sicht darlegte, kann die Tiefenpsychologie trotz ihres deterministischen freudianischen Erbes nicht nur viel zum Verständnis dessen beitragen, was in der christlichen Tradition unter Kategorien wie „Begehren", „Konkupiszenz" oder „ungeordnete Neigung" verhandelt worden ist. Die konsequente Einbeziehung der vor- bzw. unbewußten Handlungsmotive sowie der affekt-dynami-

schen Dimension führt darüber hinaus auch dazu, verschiedene Arten von Bosheit besser unterscheiden zu können. Je nachdem, ob es sich um eine Bosheit handelt, mit welcher der sich böse Verhaltende selbst im Konflikt liegt oder mit der sich sein Ich bereits völlig identifiziert oder mit der der Handelnde zwar eigentlich selbst nicht einverstanden ist, mit der er sich aber aus Gründen der Schwäche inzwischen arrangiert hat, wird nämlich auch die moralische Beurteilung unterschiedlich ausfallen müssen.

Neben der individuellen gibt es aber auch noch eine soziale Dimension des Bösen, die nicht unterschlagen werden darf. Obwohl die katholische Tradition von jeher besonders den Tat- und Entscheidungscharakter der Sünde und damit das Motiv der persönlichen Verantwortung jedes einzelnen betont hat, wußte man doch stets darum, daß das Böse auch eine überindividuelle Größe darstellt, die dem einzelnen Akteur in geradezu dämonischer Weise als eine dunkle Macht gegenübertreten kann. Diesem Verhängnischarakter des Bösen versuchte die ältere Theologie vor allem durch eine ausgefeilte Erbsündenlehre gerecht zu werden. In der neuen Theologie hat sich dagegen die Rede von der „strukturellen Sünde" eingebürgert. Dieser ursprünglich aus der Befreiungstheologie stammende, seit den 70er Jahren aber zunehmend auch vom Lehramt verwendete Ausdruck scheint zwar geeignet, ein lange Zeit vorherrschendes, rein individualethisch reflektiertes Sündenverständnis zu überwinden, doch sagt er als solcher noch nichts über die spezifische Art und Weise aus, in der verschiedene natürliche und juristische Personen am Aufbau, an der Aufrechterhaltung oder sogar Ausweitung solcher Strukturen beteiligt sind. Insbesondere in dem für moderne Gesellschaften immer wichtiger werdenden Bereich des institutionellen Handelns kann der pauschale Verweis auf die anonyme Macht „sündiger Strukturen" sogar ungewollt dazu führen, der ohnehin schon weit fortgeschrittenen Tendenz zur Verflüchtigung individueller Verantwortung in kollektiven Entscheidungsprozessen noch weiter Vorschub zu leisten.

Ein weiteres Problem besteht in der inflationären Verwendung des Begriffs der „sozialen" bzw. „strukturellen Sünde". Während das Lehramt diesen Ausdruck bislang bewußt nur da gebraucht, wo Menschen systematisch ihrer elementarsten Grundrechte beraubt und massiv in ihrer Würde verletzt werden, läßt sich etwa im Kontext der gegenwärtigen Debatte um die Globalisierung und den notwendigen Umbau der sozialstaatlichen Sicherungssysteme gerade in kirchlichen Kreisen eine eindeutig ideologisch motivierte Ausweitung dieser Terminologie beobachten, die um so bizarrer erscheint, als sie sich mittlerweile von einer seriösen wissenschaftlichen Problemanalyse vollständig abgekoppelt hat. Wer vielschichtigste Entwicklungen wie die sogenannte Globalisierung pauschal dämonisiert und die unvermeidliche Forderung nach Übernahme von mehr Eigenverantwortung in den verschiedenen Bereichen der Daseinsvorsorge unterschiedslos als Symptom eines typisch „neoliberalen" Denkens diffamiert, der stellt damit lediglich unter Beweis, daß es ihm nicht mehr um eine vorurteilsfreie ethische Reflexion der Wirklichkeit, sondern um die Durchsetzung einer ganz bestimmten politischen Agenda geht, deren problematischen Grundannahmen gezielt hinter dem Pathos der moralischen Entrüstung verdeckt werden.

Die in diesem Zusammenhang gerade in Deutschland zu beobachtende rhetorische Beschwörung „sozialer Gerechtigkeit" zur Verhinderung längst überfälliger Strukturreformen ist nicht nur deshalb zu kritisieren, weil sie mittlerweile zur völligen Sinnentleerung des für die katholische Soziallehre

zentralen Begriffs der „iustitia socialis" geführt hat. Mindestens ebenso ärgerlich ist es, daß man durch derartige kommunikative Phantombildungen versucht, eine Politik der Besitzstandswahrung moralisch zu legitimieren, die sich sowohl für die wirklich Schwachen wie auch für die künftigen Generationen als schlechthin ruinös erweist. Ganz offensichtlich gibt es also innerhalb der moraltheologischen bzw. sozialethischen Reflexion neben der Gefahr einer Verharmlosung des Bösen auch den umgekehrten Fall einer fragwürdigen Übersteigerung dieses Begriffs, der einer kritischen Prüfung kaum standzuhalten vermag.

In ihren pastoraltheologischen Überlegungen vertrat *Ute Leimgruber* schließlich die These, daß das Böse in seiner existentiellen Bedeutung für das Leben der Menschen unübersehbar sei und somit als Zeichen der Zeit mehr denn je eine Herausforderung für die gesamte Theologie darstelle. Da die Pastoral der entscheidende Ort der praktischen Bewährung theologischer Inhalte ist, muß sich die Sprachfähigkeit der Theologie gerade hier immer wieder neu unter Beweis stellen. Auch wenn die konkrete Suche nach den Zeichen und Begriffen, die die heutige Realität und die Botschaft des Evangeliums wechselseitig erschließen, letztlich eine Aufgabe aller theologischen Disziplinen ist, kommt dem Dialog von Moral- und Pastoraltheologie doch eine besondere Funktion zu, wenn es darum geht, die signifikanten Orte des Bösen – die einzelnen bösen Taten ebenso wie die maximenhaften Perversionen sowie deren strukturellen Verfestigungen – konkret zu benennen und Strategien zur schrittweisen Überwindung des Bösen zu entwickeln.

Überschaut man die Fülle der verschiedenen Einzelaspekte der jüngeren theologischen Auseinandersetzung mit der Thematik des Bösen in ihren teilweise gegenläufigen Entwicklungen, dann legt sich die Schlußfolgerung nahe, daß von einem vollständigen Ausfall des Bösen insbesondere innerhalb der jüngeren moraltheologischen Reflexionsbemühungen keine Rede sein kann und sich folglich auch die kühne Diagnose vom „Ende der Moraltheologie" als verfrüht erweist. *Franz-Josef Bormann*

BESPRECHUNGEN

Jesuiten

Böhr, Christoph: *Friedrich Spee und Christian Thomasius über Vernunft und Vorurteil.* Zur Geschichte eines Stabwechsels im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert. Trier: Paulinus Verlag 2005. 83 Seiten, Br. 7,90.

In der breitgefächerten Forschung, die in den letzten Jahrzehnten zu Leben und Werk des rheinischen Jesuiten Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635) unternommen wurde, war immer bewußt, daß Spees berühmte „Cautio Criminalis", seine Warnschrift gegen die Hexenprozesse, eine wichtige Rolle für den Hallenser Juristen und protestantischen Frühaufklärer Christian Thomasius (1655–1728) gespielt hat. Weniger bekannt sind die genauen Hintergründe und Zusammenhänge, denen der Philosoph und Politiker Christoph Böhr pünktlich zum Thomasius-Jahr 2005 ein kleines Buch widmete.

Spees lateinische Hexenwarnschrift erschien in der Hochzeit der Hexenbrände in Deutschland ohne Verfassernamen an einem fiktiven Verlagsort (Rinteln 1631); am Ende des Dreißigjährigen Krieges kam eine deutsche Übersetzung heraus (1647, 1649). Die erste Ausgabe mit Nennung des Verfassernamens erschien erst 1731, genau 100 Jahre nach der Erstausgabe. Von daher ist verständlich, daß Thomasius den Verfasser nicht kennen konnte und Spees Streitschrift aufgrund ihres Inhalts eher einem protestantischen Juristen zuschrieb. Als er dann aber erfuhr, daß sie von einem katholischen Theologen und dazu noch von einem Jesuiten stammte, fiel es ihm wie Schuppen von den Augen und er erkannte bei der Lektüre des Kapitels über die Folter (dubium XX) in der „Cautio Criminalis" sein eigenes Vorurteil. 1701 hatte Thomasius eine Schrift gegen die Hexenprozesse und insbesondere gegen die Anwendung der Folter als Mittel der (juristischen) Wahrheitsfindung verfaßt („De crimine magiae"), in der er auf Spees „Cautio criminalis" eingeht und es ausdrücklich als Fiktion ansieht, daß sich der anonyme Autor als Katholik bezeichnet.

Damit ist Böhr bei seinem Thema des Verhältnisses von Vernunft und Vorurteil. Er sieht bei Spee eine „Vorstufe einer Theorie des Vorurteils" (35f.), die Thomasius dann in seinen Schriften entfaltet und womit er maßgeblich die Epoche der Aufklärung eingeleitet habe. Zunächst beschreibt Böhr die beiden Seiten Spees, die Seite des Lyrikers und Mystikers und die Seite des Rationalisten. Auf diesem Hintergrund entfaltet er die Auffassung Spees und Thomasius' über Vorurteile und ihren Gleichklang in dieser Frage, aber auch in der Kritik an der Tortur. Vielleicht sieht Spee dabei schärfer den sozialpsychologischen Mechanismus des Gerüchts (fama), das einen Prozeß der „self fulfilling prophecy" in Gang setzt und in einen „circulus vitiosus" mündet. Auch sieht er in der Folter nicht nur ein ungeeignetes prozessuales Mittel, sondern geradezu die Ursache, die Hexen hervorbringt: „Die Gewalt der Folterqualen schafft Hexen" (dubium IL).

Schließlich reflektiert Böhr über Ursachen und Folgen von Vorurteilen, wobei er Spee als „Aufklärer vor der Aufklärung" bezeichnet (58) und die Vorurteilslehre in den zeitgenössischen Kontext hineinstellt. Zu Recht spannt der Verfasser den Bogen von

Spee zu Thomasius und darüber hinaus zu Gottfried Wilhelm Leibniz, der Spee hoch schätzte, sowie zu Immanuel Kant und anderen Autoren wie Joseph Görres. Zu Recht macht er auch auf die verbindende Rolle der Vernunft aufmerksam, die bei Spee mit Frömmigkeit und Dichtkunst einhergeht.

Das Büchlein Böhrs bietet eine kleine Einführung in das rechtliche Denken Spees, in dem zum Autoritätsargument stets das Vernunftargument hinzutritt. Im Fall der Hexenverfolgung widerspricht er staatlichen, kirchlichen und gelehrten Autoritäten mit Berufung auf Vernunft und Gewissen und destruiert damit den Autoritarismus. Insofern war Spee gewiß ein „Rufer in der Wüste" (25), allerdings kein einsamer, denn vor ihm und nach ihm gab es zahlreiche katholische und protestantische Kritiker der Hexenprozesse (z. B. A. Tanner, Th. Thummius, C. Pleyer, J. M. Meyfart), auch wenn die Befürworter sicher in der Mehrheit waren. Böhrs Büchlein ist nicht nur historisch, sondern auch aktuell aufklärend, insofern die Mechanismen von Gerücht und Folter keineswegs verschwunden und Vernunft und Gewissen nach wie vor gefragt sind.

Michael Sievernich SJ

Spee, Friedrich: *„Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng"*. Ein Arbeitsbuch. Hg. v. Theo G. M. van Oorschot. Bei den Melodien unter Mitarbeit von Alexandra Herke. Tübingen: Francke 2005. 766 S. (Sämtliche Schriften Bd. 4) Gb. 158,–.

Der rheinische Jesuit Friedrich Spee hat ein Werk hinterlassen, das sich durch seine Breite, seine Verwurzelung in der Zeit und seine in die Gegenwart reichende Wirkungsgeschichte auszeichnet. Zu den Hauptwerken zählen vor allem die „Trutznachtigall", eine poetische Sammlung geistlicher Lieder und Gedichte; das „Güldene Tugendbuch", eine umfangreiche Sammlung von geistlichen Meditationsanregungen für apostolisch tätige Frauen seiner Zeit und die „Cautio Criminalis", eine juridisch argumentierende Streitschrift gegen die Hexenprozesse. Diese Hauptwerke bilden eine Art Triptychon, dessen Mitteltafel das Lob auf den schönen Gott singt, flankiert von den beiden Seitentafeln, die einerseits der schönen Seele durch meditative Betrachtungspunkte aufhelfen und andererseits verhindern wollen, daß der Leib des schönen Geschöpfs Gottes gemartert wird.

So weit die Hauptwerke von ihrer literarischen Gattung her auch auseinanderliegen mögen, finden sie ihre Gemeinsamkeit doch darin, daß sie aus der pastoralen Tätigkeit Spees erwachsen sind, die dem ignatianischen Programmwort der „Hilfe für die Seelen" („iuvare animas") folgt. Diesem Ziel dienten gewiß auch die zahlreichen geistlichen Lieder Spees, die anonym in die Gesangbücher der Zeit eingingen. Eine ganze Reihe der Lieder sind noch heute in katholischen und evangelischen Kirchengesangbüchern zu finden, darunter so bekannte wie „O Heiland reiß die Himmel auf", „Ist das der Leib Herr Jesu Christ", „Zu Bethlehem geboren".

Die seit 1985 von dem niederländischen Germanisten Theo G. M. van Oorschot herausgegebene historisch-kritische Edition der Werke Spees hat nun im vorliegenden vierten Band ihren Abschluß gefunden. Er enthält insgesamt 252 Lieder in moderner Notation, die Spee zugeschrieben werden. Daher unterscheidet sich dieser Band von den drei vorhergehenden, bei denen die Autorschaft Spees außer Zweifel steht, während sie bei den Liedern nur mehr oder weniger wahrscheinlich ist. Daher ist dieser Band nur ein „Arbeitsbuch", das alle relevanten Daten (Textvarianten, Erstdrucke, Melodien, Nachwirkung, Literatur) zu den einzelnen Liedern sammelt und nach be-

stimmten Kriterien eine Zuschreibung vornimmt.

Dabei konnte der Herausgeber sich auf Vorarbeiten des 19. Jahrhunderts, vor allem aber auf die Forschungen von Joseph Gotzen in der ersten Hälfte und von Michael Härting in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stützen. Aufgrund dieser Vorarbeiten hat van Oorschot eine verfeinerte Kriteriologie entwickelt, um aus der Menge der Lieder die authentischen Spee-Lieder herauszufiltern. Mehr formale Kriterien sind dabei etwa die Regelmäßigkeit des Versbaus und der Zusammenfall von Wortakzent und Versiktus, die logische Strukturierung, die konzise Formulierung oder der klangvolle Reim. Mehr inhaltliche Kriterien sind etwa die einheitliche Perspektive, Anklänge an die „Trutznachtigall", die meditative Achtsamkeit oder Anspielungen auf die Bibel.

Nach diesen Kriterien teilt der Herausgeber die Lieder je nach Sicherheit der Zuschreibung in acht Abteilungen ein, deren erste frühe, d. h. vor 1623 gedruckte Lieder und Gedichte enthält. Die zweite, mit 112 Liedern umfangreichste Abteilung, die den Hauptteil des Bandes ausmacht, ist der Versuch, das 1623 in Köln erschienene, aber verschollene Gesangbuch „Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng" zu rekonstruieren, dessen Titel für diesen Band übernommen wurde. Die dritte und vierte Abteilung enthalten einige wenige Lieder aus der Zeit von 1625 bis 1638, während bei den 17 Liedern der fünften Abteilung die Zuschreibung zweifelhaft erscheint, in der sechsten Abteilung Bearbeitungen von Spee zu finden sind und in der siebten Abteilung mögliche Lieder von Spee. Die achte Abteilung schließlich enthält 22 Lieder, die sicher nicht von Spee stammen. Die neunte Abteilung bildet eine Ausnahme, weil hier gesicherte geistliche Lieder aus der „Trutznachtigall" und dem „Güldenen Tugendbuch" versammelt sind, die als Kirchenlieder vertont wurden. Im Ergebnis kommt der Herausgeber auf etwa 130 Lieder, die mit größter Wahrscheinlichkeit Spee zugeschrieben werden können.

Die sorgfältige Edition macht den reichen Schatz des katholischen Liedguts im 17. Jahrhundert zugänglich und dokumentiert die poetische Kraft und spirituelle Meisterschaft Friedrich Spees. Der Band bietet nicht nur gesicherte Grundlagen für weitere literaturwissenschaftliche, musikwissenschaftliche und theologische Forschungen zum Kirchenlied des Barock, sondern kann durch den Bilderreichtum auch Anregungen für das geistliche Lied der Gegenwart und die Gestalt des in Arbeit befindlichen neuen Kirchengesangbuchs geben. Dem Herausgeber, dem Nestor der Spee-Forschung, kann man für diesen Band und zum Abschluß der vierbändigen Edition nur danken und gratulieren. *Michael Sievernich SJ*

Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der „Gesellschaft Jesu" im 17. und 18. Jahrhundert. Hg. v. Herbert Karner u. Werner Telesko. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2003. 282 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Kunstgeschichte. 5.) Br. 92,–.

In den Jahren 1984 bis 1998 wurde im Rahmen des Revitalisierungsprogramms des „alten Universitätsviertels" in Wien die den Ordensheiligen Ignatius von Loyola und Franz Xaver sowie der Himmelfahrt Mariens geweihte Kirche einer aufwendigen Renovierung unterzogen. Gestiftet von Kaiser Ferdinand I. nach dem Sieg über die aufständischen Böhmen in der Schlacht am Weißen Berg (1620), handelt es sich bei diesem nach 1703 vom großen Jesuitenkünstler Andrea Pozzo grundlegend neu gestalteten Innenraum um ein, wie es im Beitrag von Hellmut Lorenz heißt, „Schlüsselwerk

hochbarocker Kunst in Wien und ganz Mitteleuropa" (63). Zwei Jahre nach dem Abschluß der Generalsanierung des Kirchenbaus fand vom 19. bis 21. Oktober 2000 ein von der Kommission für Kunstgeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften veranstaltetes Symposium statt, dessen Beiträge nunmehr in gedruckter Form vorliegen. Die Akademie ist überdies im letzten repräsentativen Bau des alten Akademischen Kollegs der Gesellschaft Jesu in Wien, in der unter Maria Theresia errichteten Aula, untergebracht.

Die Jesuiten waren auf Bitten des Königs und späteren Kaisers Ferdinand I. 1551 nach Wien gekommen. Von Anfang an gehörte die darniederliegende Universität zu ihren wichtigsten Aufgaben. Der Beitrag von Kurt Mühlberger gibt einen ausgezeichneten Überblick über das Wirken der Gesellschaft Jesu an der Wiener Universität bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts, als der 1624 begonnene Neubau des Collegium Academicum Viennense 1654 im wesentlichen vollendet war. Besondere Beachtung verdienen die Aufsätze von Herbert Karner über die Bauanlagen der drei großen Jesuitenniederlassungen in Wien und von Werner Telesko zum Freskenprogramm der Wiener Universitatskirche im Kontext jesuitischer Frömmigkeit. Mit dem Thema der Umgestaltung des Innenraumes beschäftigt sich eingehend Hellmut Lorenz.

Aus der Anzahl der 19 Beiträge seien ob ihrer allgemeinen Bedeutung die drei Aufsätze zu Grundsatzfragen eines Jesuitenstils und einer Jesuitenarchitektur hervorgehoben. Joseph Imorde behandelt die grundsätzliche Frage, ob eine jesuitische Kunst durch bestimmte Frömmigkeitsformen determiniert wird unter dem Thema „Die Entdeckung der Empfindsamkeit. Ignatianische Spiritualität und barocke Kunst". Dem vielverhandelten Phänomen der Jesuitenarchitektur geht Richard Bösel unter dem Thema „Grundsatzfragen und Fallstudien zur jesuitischen Bautypologie" nach, während Evonne Levy in seinem Beitrag die Frage nach dem „Jesuitischen in der Jesuitenarchitektur" stellt. Zu diesem Themenkomplex äußert sich auch Petr Fidler mit dem Beitrag „Zum Mäzenatentum und zur Bautypologie der mitteleuropäischen Jesuitenarchitektur".

Der gut ausgestattete Band gibt zahlreiche Anregungen zur Erforschung des Einflusses jesuitischer Spiritualität auf die bildende Kunst, wobei auch andere wichtige Gebiete, vor allem der Ikonographie behandelt werden. *Gottfried Mraz*

Ein deutscher Missionar bei den Sioux-Indianern: Der Sprachforscher, Ethnologe und Sammler Eugen Büchel / Eugene Buechel (1874–1954). Materialien zu Leben und Werk, hg. v. Karl Markus Kreis. Dortmund: Fachhochschule Dortmund 2004. 107 S. (Ergebnisse aus Forschung und Entwicklung 19.). Kt. 6,–.

Auf den ersten Band eines größeren Projekts, das die deutschen Quellen erschließt und für die Forschung zugänglich zu machen bemüht ist („Rothäute, Schwarzröcke und heilige Frauen. Deutsche Berichte aus den Indianermissionen in South Dakota, 1886–1900", Bochum 2000: vgl. diese Zs. 219, 2001, 287f.) folgt hier (vor dem zweiten Quellenband) eine weitere Schrift von Karl Markus Kreis, zusammengestellt aus Anlaß des 50. Todestages des aus dem Thüringischen Schleid(a) gebürtigen Jesuiten Eugen Büchel. Seit 1897 Jesuit, wurde dieser 1900 in die USA geschickt, absolvierte dort alle seine ordensinternen Studien (Prairie du Chien/Wisconsin, Saint Louis/Missouri, Brooklyn/Ohio), erhielt 1914 die amerikanische Staatsbürgerschaft (daher: Eugene Buechel) und wirkte fast 50 Jahre unter den Lakota-Sioux-Indianern in den Great Plains von South Dakota.

Die Missionen Saint Francis in der Rosebud- und Holy Rosary in der Pine Ridge-Reservation, 1886 bzw. 1888 von deutschen Franziskanerinnen und Jesuiten gegründet, die im Kulturkampf aus dem Deutschen Reich vertrieben worden waren, wurden zu Buechels Leben, der kein einziges Mal nach Deutschland zurückkehrte. 1909 beerdigte er den berühmten Chief Red Cloud, der sich jahrelang nachdrücklich für die Errichtung einer katholischen Schule in der Pine Ridge-Reservation eingesetzt hatte. Buechel wirkte als Pfarrer und Oberer der Jesuitenkommunitäten; er begann 1910 mit einer – von seinen Mitbrüdern für „Müll" (58) gehaltenen – Sammlung von materieller Lakota-Kultur, die bei seinem Tod fast 700 Objekte umfaßte und in den folgenden Jahrzehnten auf ca. 2200 Exponate anwuchs (heute: „Buechel Memorial Lakota Museum"); er schrieb die biblische Geschichte „Wowai wakan wicowoyake yutecelapi kin. Bible history in the language of the Teton Sioux Indians" (1924); er beteiligte sich an der Zusamenstellung des Gebets- und Gesangbuchs „Sursum Corda. Lakota Wocekiye na Olowan Wowapi. Sioux Indian Prayer and Hymn Book", das bis heute unter dem Titel „Olowan" in Gebrauch ist; er veröffentlichte 1939 „A Grammar of Lakota: The Language of the Teton Sioux Indians" und schrieb ein (allerdings erst 1970 postum von Paul Manhart herausgegebenes) Wörterbuch „Lakota-English Dictionary" ([2]2002), das unüberholt ist und als Standardliteratur gilt.

Die Schrift präsentiert sich in zwei Teilen: „Leben und Werk" (11–73) und „Texte von Eugene Buechel" (74–101), eingeleitet durch ein Vorwort „‚Wanbli Sapa', der ‚Indianerpater aus der Rhön'" (7–10) und abgeschlossen durch ein Nachwort „Deutsche Ordensleute bei den Sioux. Bericht aus einem kaum erforschten Gebiet" (102–107). Auf den schematischen Abriß von Buechels „Leben und Werk" (11–15) folgen im ersten Teil einige ausgewählte Aussagen über Person und Werk („Die Menschen mochten ihn", 16–20) sowie die Beiträge „Der Missionar als Wegbereiter des interkulturellen Austausches" von K. M. Kreis (21–52), „Pater Buechels ethnologische Sammlung" von Raymond A. Bucko (53–65), „Schwarzer Adler über die Sioux-Grammatik" von William J. Moore (66–70) und „Photographien von Rosebud und Pine Ridge, 1922–1942" von David Wing (71–73). Die im zweiten Teil gesammelten Berichte Buechels stammen aus schwer zugänglichen ordensinternen oder aus amerikanischen Missionszeitschriften.

Was Buechel, der bei seiner Entsendung in die USA „keinerlei Missionsbegeisterung" (26) zeigte und der auch kein Fachwissenschaftler war, zur hochgeschätzten Autorität bei den Lakotas machte, war zunächst sein Respekt für ihre Sprache: „Es gibt zwei Tests für die Beherrschung einer fremden Sprache: zu fluchen und Witze erzählen zu können. Pater Buechel könnte beides, beschränkt sich aber auf die Witze" (67f.). Beeindruckend war aber auch Buechels Einsatz für die indianische Kultur wie für die (traditionelle) Religion. Die Kindheitserinnerung des Heilkundigen Archie Fire Lame Deer etwa ist vielsagend: „Pater Buechel sagte mir immer: ‚Vergiß deine alte Religion nicht.' Die anderen Priester jedoch brachten mich zum Dachboden, um sie aus mir herauszuprügeln" (19). Von Anfang an widersprach Buechel der (auch bei Jesuiten) vorherrschenden Meinung, „daß die Kultur der Lakotas am Absterben sei, daß wenig oder nichts davon übrig bleiben würde und daß die einzige Hoffnung für die Lakotas darin bestehe, sich in die Mehrheitskultur zu assimilieren" (24). Für die einen wurde er damit zum Freund, für die anderen zum Außenseiter. Er „kam sich wohl auf verlorenem Posten vor" (37): Von Jesuiten mußte er

sich anhören, er ergreife bei den Indianern Partei gegen sie; seinen Mitbrüdern warf er im Gegenzug vor, sie seien mehr auf ihre priesterliche Würde bedacht als auf anderes. „Seine Offenheit für die Lakota-Kultur", so einleitend der Herausgeber, „gilt heute als vorbildlich – zu seinen Lebzeiten war eher das Gegenteil die Regel" (8).

Das Bändchen führt ebenso anregend wie detailreich zu einem Jesuitenmissionar hin, der als „under-published" (102) gilt. Unkritisch ist es gleichwohl nicht ausgefallen. Denn die Ausnahmegestalt Buechel blieb durchaus „Kind seiner Zeit": „Nichts deutet darauf hin, daß Buechel versucht oder auch nur überlegt hätte, traditionelle Lakota-Symbole oder Riten in die sakramentalen Kernbereiche der katholischen Liturgie einzubeziehen"; wo es geschah, handelte es sich um „selektive Übernahme solcher Vorstellungen und Praktiken der Lakota-Religion, die nicht im Widerspruch zu katholischen Auffassungen standen" (45). Die Bilanz aus heutiger Sicht mag ernüchternd wirken, aber sie ist ehrlich: „Zugespitzt könnte man sagen: Seine interkulturelle Praxis führte ihn nicht zu einer interkulturellen Theologie" (46). *Andreas R. Batlogg SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 16. Mai 2006 feierte Kardinal Karl Lehmann seinen 70. Geburtstag. Kardinal Walter Kasper, Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, hielt dabei die Laudatio auf den Bischof von Mainz und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz.

Die Frage der Gerechtigkeit gewinnt in der politischen Auseinandersetzung seit einigen Jahren ein neues Gewicht. Friedhelm Hengsbach, Professor für christliche Gesellschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen und Leiter des Oswald von Nell-Breuning-Instituts, plädiert für ein Verständnis der Gerechtigkeit auf den Spuren der Gleichheit.

Die Aids-Pandemie hat sich zur größten Bedrohung Afrikas seit dem Sklavenhandel entwickelt. Michael F. Czerny, Koordinator des African Jesuit Aids Network in Nairobi, sucht nach einer umfassenden Strategie zur Bekämpfung der Krankheit, die auch die kulturelle und soziale Dimension mit einschließt.

Frauenrechte sind Menschenrechte. Marianne Heimbach-Steins, Professorin für Christliche Soziallehre und allgemeine Religionssoziologie an der Universität Bamberg, diskutiert Natur-, Kultur- und Traditionsargumente und schlägt ein dynamisches Konzept eines kontextbezogenen menschenrechtlichen Universalismus vor.

Subsidiarität und Donum vitae

Keines der Prinzipien der katholischen Soziallehre zur Gestaltung von Staat und Gesellschaft hat eine solche Karriere gemacht wie das Subsidiaritätsprinzip. 1931 in der Enzyklika „Quadragesimo anno" von Papst Pius XI. formuliert, geht es davon aus, daß der Staat nicht für alle Aufgaben und Probleme zuständig ist, sondern daß zunächst immer die Selbstverantwortung des einzelnen Menschen bzw. der kleineren Gemeinschaft gefordert ist. Erst wenn die Kräfte und Möglichkeiten des einzelnen oder der kleineren Gemeinschaft nicht mehr ausreichen, hat die nächsthöhere Ebene das Recht und die Pflicht, unterstützend aktiv zu werden. Dabei liegt der Gedanke zugrunde, daß Aufgaben am besten dort gelöst werden sollen, wo sie sich stellen, weil die Betroffenen vor Ort in der Regel auch über die besten Kenntnisse des Problems verfügen und sie bei der Suche nach einer Lösung nicht entmündigt werden sollten. Dieser Vorrang der kleineren Einheit und die Beistandspflicht der jeweils größeren wurde fruchtbar gemacht sowohl für die Gestaltung der sozialen Marktwirtschaft in der Bundesrepublik Deutschland als auch für das Vertragswerk der Europäischen Union bis hin zum Verfassungsvertrag, in dem das Subsidiaritätsprinzip wörtlich in Art. I–11 genannt wird.

Warum soll das, was sich im säkularen Bereich als Erfolgsrezept bewährt hat, nicht auch für den organisatorischen Aufbau der Kirche gelten? Als Kronzeuge dafür kann Papst Pius XII. angeführt werden, der in einer Ansprache an neu ernannte Kardinäle am 20. Februar 1946 das Subsidiaritätsprinzip aus Quadragesimo anno ausführlich zitierte und daran das Urteil anschloß: „Wahrhaft lichtvolle Worte! Sie gelten für alle Stufen des gesellschaftlichen Lebens. Sie gelten auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur."

Oswald von Nell-Breuning hat darauf hingewiesen, daß der Zusatz „unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur" die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche nicht zurücknehme, sondern ausdrücklich feststelle, „daß Subsidiarität und hierarchische Struktur sich miteinander vertragen". Pius XII. kam zehn Jahre später, am 5. Oktober 1957, in einer Ansprache an den Zweiten Weltkongreß des Laienapostolats noch einmal auf dieses Thema zurück und stellte eine Verbindung zwischen dem Subsidiaritätsprinzip und den Aufgaben der Laien her: „Im übrigen verlangen die Beziehungen zwischen Kirche und Welt, auch unabhängig von der geringen Zahl der Priester, die Einschaltung von Laienaposteln. ... Auch hier möge die kirchliche Autorität das allgemein gültige Prinzip der Subsidiarität und gegenseitigen Ergänzung anwenden. Man möge den Laien die Aufgaben anvertrauen, die sie ebensogut oder selbst besser als der Priester erfüllen können. Sie sollen in den

Grenzen ihrer Funktion und denjenigen, die das Gemeinwohl der Kirche ihnen zieht, frei handeln und ihre Verantwortung auf sich nehmen."

Diese Sätze von Papst Pius XII. lassen sich anwenden auf den von katholischen Laien 1999 gegründeten privaten Verein „Donum vitae". Nachdem die deutschen Bischöfe von Rom gezwungen wurden, aus der staatlichen Schwangerenkonfliktberatung auszusteigen, gründeten engagierte Laien diesen Verein zur Erhaltung des katholischen Elements in der Konfliktberatung. Donum vitae ist inzwischen an über 180 Orten in der Bundesrepublik mit Beratungs- oder Außenstellen präsent. Allein in Bayern konnten in der Konfliktberatung durch Donum Vitae über 5000 Frauen ermutigt werden, doch noch Ja zu ihrem Kind zu sagen.

In einer „Erklärung der deutschen Bischöfe zu Donum Vitae e.V." vom 20. Juni 2006 heißt es jetzt, hier handle es sich „um eine Vereinigung außerhalb der katholischen Kirche". Personen, die im kirchlichen Dienst stehen, wird eine Mitwirkung bei Donum Vitae untersagt. Gläubige, „die in den kirchlichen Räten und Mitwirkungsgremien sowie den kirchlichen Verbänden und Organisationen Verantwortung übernehmen", werden ersucht, „zum Zweck der größten Klarheit des kirchlichen Zeugnisses auf eine leitende Mitarbeit in Donum Vitae" zu verzichten.

Am 20. Juli 2006 hat sich nun eine Gruppe namhafter Laien, unter ihnen Bernhard Vogel, Hans Maier, Annette Schavan, Walter Bayerlein und Hanna-Renate Laurien, mit einem Zwischenruf zur Erklärung der deutschen Bischöfe zu Wort gemeldet. Darin wird zur Rechtsform von Donum vitae klargestellt, daß es sich um einen privaten Verein handle und keinerlei bischöfliche Anerkennung erwartet werde. Allerdings sei Donum vitae keine Vereinigung außerhalb der katholischen Kirche, da die meisten Mitglieder engagierte Mitglieder der katholischen Kirche seien. Das kirchliche Koalitionsrecht erlaube es gläubigen Gliedern der Kirche, sich ohne bischöfliche Anerkennung mit anderen in der Kirche zusammenzuschließen. Weiter betonen die Unterzeichner, daß es zur Beratungsregelung nur die Alternative der Fristenregelung gebe. So sei in einigen europäischen Ländern wie beispielsweise Polen und Ungarn durch kirchenamtliche Bedenken eine Beratungsregelung verhindert worden und eine Fristenregelung die Folge gewesen. Daher stellen sie die Frage: „Wer will in Deutschland die Verantwortung dafür übernehmen, daß es bei fortgesetztem Widerstand gegen die geltende Beratungsregelung doch noch zur Fristenregelung kommt?"

Keine kirchliche Autorität wird Christen in Deutschland daran hindern können, aus ihrem Gewissen heraus Donum vitae zu unterstützen und zu fördern, um so ungeborenes Leben zu retten. Niemand wäre auch nur auf die Idee gekommen, Katholiken in der Zeit des Naziterrors zu verbieten, alles in ihren Kräften Stehende zu tun, um mit dem Tod bedrohte Juden zu retten. Die von Oskar Schindler geretteten Juden machten ihm nach ihrer Befreiung einen aus Zahngold gegossenen Ring zum Geschenk, in dem sie den Satz aus dem Talmud eingravierten: „Wer ein einziges Leben rettet, der rettet die ganze Welt." *Martin Maier SJ*

Hans Maier

Kirche in der Demokratie

„Ich blicke um mich und sehe überall nur die Demokratie. Ich sehe die Sintflut steigen, immer weiter steigen. Ich würde wohl erschrecken als Mensch; ich erschrecke nicht als Christ, denn zur gleichen Zeit wie die Sintflut sehe ich auch die Arche." Diese Sätze stehen in einer Rede, die der französische Katholikenführer Charles de Montalembert (1810–1870) im Jahr 1863 im belgischen Mecheln hielt. In ihnen spiegeln sich Furcht und Hoffnung angesichts einer Epochenwende, die viele schon damals als endgültig und unwiderruflich erkannten, in der sie aber auch Gefahren und Risiken sahen. Die „neue Zeit" galt als unberechenbar, als ein Schritt ins Unbekannte. Was würde sie für Staat und Kirche bringen? Verfall, Anarchie, den Niedergang der Religion, das Ende eines gealterten Christentums? Oder umgekehrt die Wiedergeburt der Kirche aus dem Geist der Freiheit, der Achtung vor der Menschenwürde und den Menschenrechten, die – wenn auch manchmal in verzerrter Form – in den modernen Revolutionen zutage getreten war?

Ziemlich genau 100 Jahre nach Montalembert, am 11. Oktober 1962, warnte Papst Johannes XXIII. in seiner Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils eindringlich vor jenen Ängstlichen, die in den heutigen Verhältnissen nur Unglück und Untergang sehen wollten:

„Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde. In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muß man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen. Dieser verfolgt mit dem Ablauf der Zeiten, durch die Werke der Menschen und meistens über ihre Erwartungen hinaus sein eigenes Ziel, und alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt er weise zum Heil der Kirche."

Noch eine weitere Gegenüberstellung ist aufschlußreich: Am 10. März 1791, im dritten Jahr der Französischen Revolution, bezeichnete Papst Pius VI. in seinem Breve „Quod aliquantum" die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen (wohlgemerkt: unter irdischen, nicht paradiesischen Bedingungen!) als „absurd" und „sinnlos" (inanis). Fast 200 Jahre später, am 1. Juni 1980, sagte Papst Johannes Paul II. bei seinem ersten Frankreichbesuch auf dem Flughafen Le Bourget:

„Jeder weiß, welchen Platz die Idee der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in eurer Kultur und in eurer Geschichte einnimmt. Im Grunde sind das christliche Gedanken. ... Ich sage

das, obwohl ich mir dessen bewußt bin, daß die, die als erste diese Idee formuliert haben, sich dabei nicht auf den Bund des Menschen mit der ewigen Weisheit bezogen, aber sie wollten doch zugunsten des Menschen wirken."

Eine Beziehung entsteht

Inzwischen lebt die Kirche schon seit vielen Jahrzehnten „in der Demokratie" – in Europa seit dem Ende des Ersten Weltkriegs (wenn auch mit gewichtigen Unterbrechungen durch autoritäre und totalitäre Regime), und in der ganzen Welt seit dem Sieg der Alliierten über die Achsenmächte 1945, der UNO-Deklaration über die Menschenrechte 1948, der Entkolonialisierung in den 40er, 50er und 60er Jahren und dem Zusammenbruch des kommunistischen Weltreichs 1989/90. Was heißt das: in der Demokratie leben, unter demokratischen Verhältnissen leben? Was bedeutet es speziell für die Kirche? Wie hat sie auf die neuen Gegebenheiten reagiert? Welche Schlüsse hat sie aus den veränderten geschichtlichen Verhältnissen gezogen?

1. Im demokratischen Zeitalter – darin hatten die Unglückspropheten nicht ganz Unrecht – schwanden viele alte Sicherheiten dahin. Plötzlich konnte man sich nicht mehr im Gegebenen, im Vorfindlichen einrichten wie früher. Viele Geländer waren weggebrochen, viele Traditionen hatten ihre Kraft verloren. Vieles, was ewigen Bestand zu haben schien, verschwand im 19. und 20. Jahrhundert oder verlor seine alte Geltung: heilige Reiche, gesalbte Herrscher, geweihte Bräuche, Staatskirchen und Staatsreligionen – am Ende auch der Kirchenstaat als geistlich-weltliche Macht. Die Katholiken mußten fast um alles kämpfen, was bisher selbstverständlich gewesen war. Wo man sich früher einfach auf Rechte und Gewohnheiten berufen konnte, galt es nun, eigene Initiativen zu entwickeln. Demokratie als Pflicht zur Initiative – das war anfangs mehr als ungewohnt, es wirkte wie eine Schocktherapie. Aber war der Schock nicht heilsam für die ganze Kirche?

Die deutschen Katholiken haben den mehr als 100jährigen Wandel vom Alten Reich zum Nationalstaat, später zur Republik und zur Demokratie in allen Phasen am eigenen Leib erlebt. Als das Alte Reich 1806 zu Ende ging, da stellten sie noch die Bevölkerungsmehrheit. 1866, nach dem Ausschluß Österreichs, und 1871, nach der Gründung des Kleindeutschen Reichs, waren sie zur Minderheit im eigenen Land geworden, die vielerorts für ihre Rechte streiten mußte. Beim Kampf um den Nationalstaat ging es auch um das Zahlenverhältnis der Konfessionen: Wie viele Protestanten, wie viele Katholiken sollte es geben im künftigen Reich? Und es ging um die geistige Führung. Hatte schon die Säkularisation den katholischen Volksteil verhängnisvoll geschwächt, indem sie viele Schulen und Hochschulen schloß und die stiftische Bau-, Bild- und Tonkultur in weiten Teilen zerstörte, so sollte im „Kulturkampf" die Dominanz der „Anderen" endgültig festgeschrieben werden: Die katholische Welt sollte kein Teil der nationalen Kultur mehr sein! Von da war

es nicht weit bis zu der Behauptung, Katholiken könnten keine loyalen Staatsbürger sein, weil sie sich mit den romanischen und slawischen Nachbarn in Europa enger verbunden fühlten als mit den protestantischen Landsleuten und weil sie einem „ausländischen Souverän" – dem Papst – gehorchten.

Aber dieselbe demokratische Bewegung, welche die alten reichsrechtlichen Fundamente auflöste und die Katholiken in die Minderheit versetzte, stellte ihnen auch geeignete Mittel zur Verteidigung ihrer Interessen zur Verfügung: den Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz als zentrales Element der neu entstehenden Verfassungen, das Vereinsrecht, das Petitionswesen, die öffentliche Meinung. So waren die Jahre seit 1837, dem Jahr des „Kölner Ereignisses", und seit 1844, dem Jahr der Wallfahrt nach Trier, bis hin zum Jahr 1919, dem Ende des Ersten Weltkriegs und der Proklamation der Weimarer Verfassung, eine Zeit der umfassenden Sammlung: Die Katholiken organisierten sich in Vereinen und Verbänden, in sozialen und politischen Organisationen, in der Zentrumspartei, in Generalversammlungen (so der ursprüngliche Titel der Katholikentage), in Standesvereinigungen, in wissenschaftlichen und pädagogischen Gesellschaften – in einer Fülle von Gruppierungen, die den deutschen Katholizismus zum Schrittmacher einer „Bürgergesellschaft" machten, die die künftige Demokratie vorwegnahm. Auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat hier seinen Ursprung – und man darf bei dieser Gelegenheit daran erinnern, daß es nicht nur älter ist als manche gleichfalls im 19. Jahrhundert entstandenen liberalen und sozialistischen Lokal- und Zentralkomitees, sondern daß es sie im Lauf der Zeit auch alle überlebt hat.

2. Eine solche Sammlung auf dem Boden freier Vereinsbildung war nur möglich durch die Initiative katholischer Laien – und so hat die moderne Demokratie zweifellos dazu beigetragen, daß das Laienelement in den letzten beiden Jahrhunderten in der katholischen Kirche erstarkte und an Gewicht gewann. Es ist heute aus dem Bild der Kirche nicht mehr wegzudenken. Die Laien haben wesentlich dazu beigetragen, daß die Kirche in der modernen Gesellschaft ihren Platz fand – jenen Platz, den ihr die Anwälte des „Kulturkampfs" streitig machen wollten. Sie haben geholfen, die öffentliche Repräsentation der Kirche wiederherzustellen, und dies nicht durch zwischenstaatliche diplomatische Aktionen, sondern durch die Entwicklung politischer Stärke im Innern, aus demokratischem Engagement heraus.

Auch dafür gibt es einen sprechenden Vorgang: Vom 3. bis 6. Oktober 1848 trat in Mainz die erste Generalversammlung der Vertreter der katholischen Vereine – der erste Katholikentag – zusammen: eine Versammlung von Laien unter einem gewählten Laienpräsidenten, obwohl auch Priester ohne kirchlichen Auftrag mitarbeiteten, die von den Vereinen delegiert waren. Vom 22. Oktober bis zum 16. November folgte dann in Würzburg die erste deutsche Bischofskonferenz unter dem Vorsitz des Salzburger Kardinals und Primas Germaniae Friedrich Schwarzenberg (1809–1885). Während aber die Bischofskonferenz wegen römischer Ängste vor nationalkirchlichen Tendenzen nicht fortgesetzt wurde – erst seit 1867 traten die

Bischöfe in unterschiedlichen Intervallen wieder regelmäßig zusammen –, gingen die Katholikentage nach 1848 in ununterbrochener Folge weiter; bis zum Ersten Weltkrieg waren es 60 an der Zahl. Mit anderen Worten: Gesamtdeutsch war die Kirche in den entscheidenden Jahrzehnten der Formung des Nationalstaats vor allem durch die Katholikentage sichtbar – eine Manifestation der Laien, auf der die katholischen Forderungen an die Gesellschaft formuliert wurden und bei der (vor allem nach dem Kulturkampf) das gewachsene Selbstbewußtsein der konfessionellen Minderheit im protestantischen Kaiserreich hervortrat.

Natürlich standen die deutschen katholischen Laien in ihrem Kampf für die Rechte der Kirche nicht allein. In ganz Europa, besonders in Frankreich, Italien, Belgien und Irland bezogen Laienkräfte ähnliche Positionen. Sie hatten als erste die neue Lage begriffen: Da der säkularisierte Staat der Kirche keine Stütze mehr bot, mußten die Katholiken selbst die Initiative ergreifen; und da die öffentliche Gewalt nur respektierte, was organisiert war, mußten sie stark werden, um sich durchsetzen zu können. In nachrevolutionärer Zeit durfte die Kirche mit gutem Grund vom Staat das Recht der Selbstregierung zurückverlangen. Sie mußte sich nicht mehr damit zufriedengeben, einfach beherrscht und verwaltet zu werden „wie Zölle und Steuern". Doch damit stellten sich neue Fragen. Wer war die Kirche? Wie setzte sie sich zusammen? Wer handelte in ihrem Namen? Gab es, je nach Lage der Dinge, unterschiedliche Zuständigkeiten und Handlungsmöglichkeiten, kontroverse Engagements der Gläubigen? Oder mußte alles in einer Hand, der Hand des Amts, der Bischöfe, bleiben? Wer trug die Gesamtverantwortung? Konnten die Laien nur unter bestimmten Bedingungen politisch tätig werden: in Frankreich etwa unter einem Generalvorbehalt gegenüber der seit 1905 endgültig laizistischen Republik – in Italien auf nationaler Ebene nur mit Kautelen und Einschränkungen, solange das Problem des Kirchenstaates offen war?

In Deutschland war der Kulturkampf – zum Zorn des Laienführers Ludwig Windthorst (1812–1891) – ein letztes Mal mit kirchendiplomatischen Mitteln geschlichtet worden: durch direkte Verhandlungen zwischen Bismarck und dem Papst, was für die kirchlichen Interessen nicht günstig war. In Frankreich dagegen war das von Leo XIII. erstrebte „Ralliement", die Aussöhnung mit der Republik, mißlungen. Generell kann man sagen, daß sich die Mittel der Kirchendiplomatie und der überlieferten Konkordatspolitik in dem „langen Jahrhundert" vor dem Ersten Weltkrieg immer mehr erschöpften. Es bedurfte neuer, anderer Kräfte, um den Umgang zwischen Staat und Kirche im demokratischen Zeitalter zu gestalten.

Nach 1918 hatte sich die Lage grundlegend verändert. Um die Rechte der Kirche in den neuen demokratischen Verfassungen Europas zu sichern, genügten Verträge nicht mehr, bedurfte es der geschlossenen Mitwirkung der Laien und einer beharrlichen, auf Gruppenmacht gestützten Einflußnahme auf die Politik. Spätestens zu dieser Zeit war nicht mehr zu übersehen, daß das Problem Kirche in der Demokra-

tie auch eine innerkirchliche Seite hatte. Die grollende Frage Kardinal Henry Edward Mannings (1808–1892): „Wer sind denn diese Laien?" verlangte nach einer der Kirche angemessenen, also einer theologischen Antwort, und es genügte nicht mehr die einfache Auskunft des römischen Monsignore George Talbot de Malahide (1816–1886), der an den Erzbischof geschrieben hatte: „Welches ist das Gebiet der Laien? Zu jagen, zu schießen, sich zu unterhalten. Diese Dinge verstehen sie; aber sich in kirchliche Angelegenheiten zu mischen, haben sie gar kein Recht."

Die Kirche und die Laien

So entstand in der Zeit zwischen den Kriegen nicht nur ein breites Laienengagement in der katholischen Kirche, es entstand auch eine Theologie des Laientums – in enger Verbindung mit neuen Ansätzen in der Lehre von der Kirche. Die Kirche als Volk Gottes, das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen, das aus Taufe und Firmung erwachsende Apostolat der Laien, das alles rückte jetzt ins Zentrum der Betrachtung. Die politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Wirklichkeitsbereiche, in denen die Christen lebten, wurden zur Kenntnis genommen und untersucht; sie sollten künftig von innen her erschlossen, nicht einfach äußerlich angeeignet und in Dienst genommen werden. Liturgiebewegung und Laienapostolat vereinigten ihre spirituellen Energien: Es genügt, an Namen wie Romano Guardini, Yves Congar, John Courtney Murray, Karl Rahner und Ferdinand Klostermann zu erinnern. Diese neue Sicht auf Welt und Kirche trug ihre Früchte, sie mündete in ein vertieftes Kirchenbild im Zweiten Vatikanum.

In den Konzilstexten ist von den Laien an drei Stellen eingehend die Rede: in der Konstitution über die Kirche (Lumen gentium), im Dekret über das Apostolat der Laien (Apostolicam actuositatem) und in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes). Umreißt Lumen gentium den Ort der Laien im Gesamtaufbau der Kirche, so knüpft Apostolicam actuositatem an die Laienaktivitäten an, wie sie sich vor allem in Europa und in Amerika seit den modernen Revolutionen herausgebildet haben. Gaudium et spes schließlich entwickelt eine differenzierte Sicht des Handelns von Christen in einer pluralistischen Gesellschaft, indem es unterscheidet zwischen „dem, was die Christen als einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden", tun und „dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten" tun (GS 76).

Erstmals in der Kirchengeschichte werden die Laien in LG 30 als „Stand" bezeichnet. Stände waren in der Kirche die Bischöfe – seit Konstantin den römischen Senatoren gleichgestellt –, sodann im Mittelalter die Priester und Ordensleute. Die Laien dagegen waren keine Standespersonen – sie waren einfach die Nicht-Kleriker: so noch der Codex Iuris Canonici von 1917. Peter Hünermann sagt zu dieser Stelle

in seinem 2004 erschienenen Kommentar zu Lumen gentium: „Zum Volk Gottes gehören Laien, Ordensleute und Kleriker gleichermaßen. Den Laien, Männern und Frauen, kommt im Rahmen des Volkes Gottes eine eigene Stellung und eine eigene Sendung zu. Indem Stellung und Sendung der Laien von Ordensleuten und Klerus abgehoben werden, wird verdeutlicht, daß es sich bei der Bestimmung der Laien um eine Charakteristik handelt, die auf der Ebene der verfaßten, der institutionalisierten Kirche spielt. Es handelt sich um ein wesentliches Moment der ‚compago ecclesiae'" – also des Aufbaus und Zusammenhalts der Kirche.

Der öffentliche Spielraum der Laien – so sieht es das Konzil – ist groß und weit. Ihre Rolle beschränkt sich keineswegs darauf, als „verlängerter Arm" des Klerus zu agieren wie im Konzept der Katholischen Aktion. Das knüpft an altkirchliche Strukturen an, an eine verlorengegangene Unbefangenheit und Freiheit der Christen im Leben und Handeln in der Welt. Schon immer durften Laien in der Kirche vieles tun, was Geistliche nicht dürfen: Handel treiben, Politik machen, eine Familie gründen, Kinder aufziehen. Umgekehrt können Laien keine Messe zelebrieren, nicht Firmung, Bußsakrament und Krankensalbung spenden – und an kirchlichen Diensten haben sie zwar größeren Anteil als früher (zumal im Zeichen des Priestermangels!), aber ihnen steht nichts zu von dem, was an das Weihesakrament gebunden ist.

Heute, im demokratischen Zeitalter, dürfen, ja müssen sich die Laien in allen öffentlichen Angelegenheiten, im politischen, gesellschaftlichen, kulturellen Leben engagieren: breit, vielfältig – und in nicht wenigen Fällen gewiß auch kontrovers. Es kann vorkommen, daß Katholiken bei Wahlen anders entscheiden, als einzelne Bischöfe es vielleicht erwarten (wir haben es vor kurzem in Italien erlebt!) – nach dem Zweiten Vatikanum wird sie kein Wahlhirtenbrief mehr daran hindern. Es kann vorkommen, daß katholische Politiker, wie im parlamentarischen Leben unausweichlich, Kompromisse eingehen, um ihre Ordnungsvorstellungen unter gegebenen Umständen so gut wie möglich durchzusetzen – dafür müssen sie dann im konkreten Fall die persönliche Verantwortung tragen. Es kann auch vorkommen, daß Laien nach reiflicher Gewissensprüfung Aufgaben übernehmen, die das Amt nicht weiterführen kann oder will: Ein Beispiel in Deutschland ist die Gründung von „Donum vitae" durch katholische Laien nach dem Ausstieg der Kirche aus der Schwangerenkonfliktberatung und deren Weiterführung mit Hilfe des Vereinsrechts. Auch hier muß abgewogen werden, ob man im Namen einer vorgeblichen Reinheit der Prinzipien das Feld säkularen Kräften überlassen will – oder ob man sich bemüht, aus einer unbefriedigenden, aber im Vergleich zu fast allen europäischen Ländern deutlich lebensfreundlicheren Gesetzeslage (Beratungspflicht!) das Beste zu machen. Oder will jemand im Ernst behaupten, ein Gesetz ohne Beratungspflicht entspräche kirchlichen Vorstellungen besser? Im übrigen meine ich: Etwas, was alle deutschen Bischöfe (mit einer Ausnahme) fünf Jahre lang praktiziert haben, wird nicht dadurch falsch, daß Laien es fortführen!

Die Räte in der Kirche

Das Zweite Vatikanum hat zu einer kräftigen Neubelebung synodaler Formen in der Kirche geführt. So werden in LG 22 die Konzilien – sie tragen ja bis heute den Namen „oecumenica synodus" – als uralte und vorbildliche Einrichtungen bezeichnet. Da ist kein Hauch mehr von der alten Konzilsfurcht, die lange Zeit in der Kirche, und vor allem bei den Päpsten, umging. Die wichtigsten Bausteine für ein teilkirchliches Synodenwesen lagen bereits in den Konzilstexten bereit, nämlich (ich zitiere Karl Lehmann in seiner Einleitung zur Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse 1976) „die Bedeutung der Ortskirchen und der bischöflichen Kollegialität" und „die Teilnahme aller Gläubigen an der Sendung der Kirche".

So hat die Würzburger Synode vor mehr als 30 Jahren den deutschen Katholizismus in eine neue Form gebracht, indem sie synodale Elemente an wichtigen Stellen einführte: am umfassendsten bei den Strukturen der Mitverantwortung in Pfarreien, Dekanaten und Diözesen und – von nicht zu unterschätzender Bedeutung – durch die Schaffung einer „Gemeinsamen Konferenz" zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Nach dem Ende der Synode wurde auch das Zentralkomitee im Geist des Konzils durch Beifügung synodaler Elemente neu gestaltet. Seither gehören nicht nur die Verbändevertreter, sondern auch die Diözesanvertreter (neben den Einzelpersönlichkeiten) dazu. Übrigens: Unter den 312 Würzburger Synodalen waren 140 Laien. Das Statut der Synode war von Rom genehmigt worden.

Ich war selbst Synodale und habe nicht gehört, daß die Bischöfe gegen den Beschluß, der die Mitwirkung in den Pfarreien, Dekanaten, Diözesen regelte (er trug den Titel: „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche") Einspruch erhoben hätten, was sie nach dem Statut durchaus hätten tun können. Im Gegenteil: Alle haben diesen Beschluß (durchaus mit örtlichen Varianten!) in ihren Diözesen umgesetzt. Die damals gefundenen Strukturen haben sich inzwischen in einer jahrzehntelangen Praxis in der Kirche in Deutschland bewährt. Grundlegend andere Formen des Zusammenlebens und Zusammenwirkens sind nach dem Zweiten Vatikanum und seiner Lehre von der Kirche auch schwer vorstellbar.

So muß es verwundern, daß einzelne Stimmen – und in jüngster Zeit sogar eine römische Kongregation – die Meinung vertreten, die Synodenbeschlüsse seien mit dem neuen Codex Iuris Canonici von 1983 als „Gewohnheitsrecht" aufgehoben worden. Wie das Vorgehen der Bischöfe in ihren Diözesen gezeigt hat, handelt es sich aber bei den Würzburger Beschlüssen nicht um Gewohnheitsrecht, sondern um (teilkirchliches) Gesetzesrecht. Hier besteht Klärungsbedarf, sollen sich nicht Unruhe und Unsicherheit in den Diözesan-, Dekanats- und Pfarrgemeinderäten verbreiten. Die Bischöfe sollten sich zu dieser Frage klar und deutlich äußern – schließlich ist die Würzburger Synode nicht ein Werk der Laien, sondern ein gemeinsames Werk.

Klärungsbedarf besteht nach den Regensburger Vorgängen auch bezüglich des Verhältnisses von Wahl und Berufung der Räte. Räte auf Pfarr-, Dekanats- und Diözesanebene werden durch Wahlen bestellt – ein selbstverständlicher Vorgang. Kann ein Bischof gewählte Räte absetzen, indem er das Gremium aufhebt, in das sie gewählt sind? Im weltlichen Recht wäre das ein gänzlich unakzeptables Verfahren. Würde es in der Kirche einreißen, wären Treu und Glauben rasch verloren, und allgemeines Mißtrauen würde sich ausbreiten angesichts unberechenbarer Verhältnisse und stets möglicher Willkür.

Ich hoffe, wir alle besinnen uns wieder darauf, daß die Kirche von heute – schon seit Jahrzehnten – in einer demokratischen Umwelt existiert. Die Kirche ist keine Demokratie. Aber sie lebt in einer Demokratie. Will sie in der Gesellschaft präsent sein und bleiben, muß sie demokratische Wege gehen und sich demokratischer Mittel bedienen. Dazu gehört die Anerkennung des für alle geltenden Rechts, dazu gehört die Rücksicht auf andere, dazu gehört auch ein wenig Zurückhaltung im Hinblick auf eigene Unvollkommenheit und Fehlbarkeit. Wir alle, Laien, Kleriker, Ordensleute, sollten uns nicht größer machen, als wir sind, eher ein wenig kleiner. Wir sollten uns abstimmen und Alleingänge vermeiden. Und wir sollten wissen, daß die Präsenz der Kirche im demokratischen Zeitalter nicht an unserem eigenen „Rennen oder Laufen" liegt, sondern – wie immer in der Geschichte – allein an Gottes Erbarmen. „Die Kirche hält stand, trotz uns" (Henri de Lubac).

Erwin Teufel

Europa in eine bessere Verfassung bringen

Wenn wir an Europa denken, haben wir zwei gegensätzliche Erfahrungen und Empfindungen. Dies ist einmal die geschichtliche Erfahrung: Über Jahrhunderte hinweg haben die europäischen Völker Bruderkriege gegeneinander geführt, die im 20. Jahrhundert zu Weltkriegen geworden sind. Alle 30 Jahre wurde zusammengeschlagen, was vorher mühselig aufgebaut wurde. Man sagt, die Menschen lernen nicht aus der Geschichte – die Deutschen, die Europäer, haben erst nach 1945 aus der Geschichte gelernt, spät genug. Wir sind nicht nur eine verspätete Nation, die Deutschen sind auch eine verspätete Demokratie. Wir haben aus der Geschichte gelernt und haben die längste Phase des Friedens in der europäischen Geschichte der letzten 50 Jahre erlebt.

Die Europäische Union – eine Erfolgsgeschichte

Immanuel Kant sagte, der Friede ist kein Naturzustand, also bedarf es der Friedensstifter. Und es gab Friedensstifter im Europa nach dem Zweiten Weltkrieg. Winston Churchill hat im Jahr 1946 bei seiner großen Europa-Rede in der Aula der Universität in Zürich die Vereinigten Staaten von Europa gefordert. Er meinte – bemerkenswert für einen Briten – Frankreich und Deutschland müßten vorangehen auf diesem Weg. Der französische Außenminister Robert Schuman ergriff die Initiative und stellte am 9. Mai 1950 der Öffentlichkeit den sogenannten Schuman-Plan vor, dessen Intention folgende Passage zusammenfaßt:

„Die französische Regierung schlägt vor, die Gesamtheit der französisch-deutschen Kohle- und Stahlproduktion einer gemeinsamen Hohen Behörde zu unterstellen, in einer Organisation, die den anderen europäischen Ländern zum Beitritt offensteht. … dieser Vorschlag (wird) den ersten Grundstein einer europäischen Föderation bilden, die zur Bewahrung des Friedens unerläßlich ist."

Diesem Plan, der von Jean Monnet, dem damaligen Leiter des Amtes für wirtschaftliche Planung, entwickelt worden war, stimmte Konrad Adenauer sofort zu. Er hat das Restdeutschland, das nach den Verträgen von Jalta und Potsdam übriggeblieben war, nach Westen orientiert. Dies war nicht nur eine geographische Orientierung. Es war eine Orientierung hin zur freiheitlichen Verfassungstradition der westlichen Staaten. Sechs Staaten Westeuropas – darunter Deutschland – schufen einen gemeinsamen Markt für Kohle und Stahl, dessen Hauptmotiv es war, den

innereuropäischen Frieden zu sichern: Die Montanunion, die erste europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS) wurde 1951 gegründet. Aus der Gemeinschaft der sechs wurde durch die Erweiterung nach Westen eine Gemeinschaft der neun (1972), nach Süden der zehn (1981) bzw. der zwölf (1986), nach Norden eine Gemeinschaft der 15 (1995) und im Mai 2005 kamen auf einen Schlag mit der Erweiterung nach Ost- und Südosteuropa zehn weitere Länder hinzu. Gerade in so schwierigen Tagen, wie wir sie zur Zeit erleben, muß man sagen: Diese Europäische Union ist eine einzige Erfolgsgeschichte.

Viele haben sich gefragt, ob diese Erweiterung nicht viel zu schnell ging. Ich vergesse nicht, was mir der erste frei gewählte ungarische Ministerpräsident József Antall vor fast 15 Jahren in Budapest gesagt hat:

„Wir kehren zurück nach Europa, aber das ist eigentlich ganz falsch formuliert. Wir haben uns nie von Europa verabschiedet. Wir sind gewaltsam durch die sowjetische Hegemonialmacht daran gehindert worden, uns Europa anzuschließen."

In diesen 15 Jahren besuchte ich vom Baltikum bis zum Balkan alle heutigen Mitgliedsstaaten und ich habe vor Ort gesehen, daß es keinen sehnlicheren Wunsch dieser Völker und ihrer Regierungen gibt, als sich der Europäischen Union anzuschließen. In nur 15 Jahren haben diese Länder das gesamte europäische Regelwerk – das, was man „acquis communautaire" nennt – in nationale Gesetze umgesetzt. Es war ein ungeheurer Anpassungsprozeß und eine ungeheure Herausforderung. Hätten sich die 15 Mitgliedsstaaten auch nur halb so sehr angestrengt, wie es die Beitrittskandidaten getan haben, stünde Europa heute anders da.

Die Osterweiterung war und ist teuer. Leider sagen die Politiker den Bürgern zu wenig, daß die Erweiterung Geld kostet. Aber: Sie ist sehr viel billiger als das, was wir uns in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geleistet haben. Und sie ist sehr viel besser. Es gibt dazu keine Alternative. Es bliebe nicht ohne Auswirkungen auf unser eigenes Land, wenn in unserer unmittelbaren Nachbarschaft Völker im wirtschaftlichen Elend versinken würden.

Die Europäische Union – ein bürokratischer, zentralistischer Moloch

Die zweite Erfahrung mit Europa verbindet sich mit der Ablehnung des europäischen Verfassungsvertrags durch die Bevölkerungsmehrheit in Frankreich und in den Niederlanden im Mai bzw. Juni 2005. Wir können nicht sicher sein, ob bei einem Referendum in Deutschland eine Mehrheit zustandegekommen wäre. Das Statistische Amt der Europäischen Gemeinschaften (Eurostat) erhebt seit Jahren monatlich Daten über die Akzeptanz Europas. In Deutschland ergab dies über drei Jahrzehnte hinweg Zustimmungsquoten zwischen 70 und 80 Prozent. Seit 15 Jahren jedoch liegen die Werte bei 45 bis 48 Prozent, und das trotz der eben geschilderten geschichtlichen Erfahrung.

Woher kommt dies? In den Augen vieler Bürger erscheint Europa als ein unübersichtliches, fernes, unzureichend demokratisches Gebilde, als ein bürokratischer, zentralistischer Moloch. Aus Brüssel kommen viele europäische Normen, die zunehmend in den Alltag der Handwerker, der Bauern, der Industrie, der Kommunalpolitik eingreifen. Es sind verbindliche, uniforme Detailregelungen für ganz und gar unterschiedliche Verhältnisse und Strukturen.

Wie realitätsfremd das ist, erfährt man, wenn man mit Kommunalpolitikern über die Naturschutz-Richtlinie, die sogenannte Fauna-Flora-Habitat-Richtlinie (FFH) der Europäischen Union im Zusammenhang mit der Ausweisung von Vogelschutzgebieten redet. Auf der Schwäbischen Alb zum Beispiel sollen 98 Prozent der Gemarkungsfläche zum Schutzgebiet erklärt werden. Wenn in Baden-Württemberg ein Wasserschutzgebiet ausgewiesen wird, macht dies das Landratsamt. Auch die Festlegung von Naturschutz- und Landschaftsschutzgebieten fällt in die Kompetenz des Landratsamtes. Wird aber ein Vogelschutzgebiet ausgewiesen, ist dafür nicht das Landratsamt, nicht das Regierungspräsidium, nicht das Landesministerium oder ein Bundesministerium zuständig, sondern die Europäische Kommission, und zwar parzellenscharf für jede einzelne Gemeinde aller 25 Mitgliedsstaaten.

Der Verband der Chemischen Industrie machte mich darauf aufmerksam, daß der Entwurf der EU-Chemikalienrichtlinie (REACH) 1140 Seiten umfaßt. Das kann vielleicht ein weltweites Unternehmen wie BASF mit einem entsprechend großen Mitarbeiterstab umsetzen, aber welcher mittelständische chemische Betrieb hat allein die administrative Kapazität, um so etwas zu lesen, zu beurteilen und nachher anzuwenden? Das ist die alltägliche Erfahrung mit Europa.

Das gemeinsame Wohl

Man kann es den 25 Mitgliedsstaaten nicht übel nehmen, wenn sie zunächst ihre eigenen Interessen vertreten. Jeder muß die Möglichkeit haben, an den eigenen Interessen festzuhalten, aber jeder muß auch darüber hinausschauen, sonst kann keine Gemeinschaft bestehen. Als Spanien, Portugal und Griechenland beigetreten sind, hatten sie bei weitem nicht die Hälfte der Wirtschaftskraft der Europäischen Union. Um diese Staaten und ihre Volkswirtschaften an die Europäische Union heranzuführen, wurden Kohäsionsfonds geschaffen und ungemein stark ausgestattet. Dies ist in vollem Umfang gelungen.

Spanien Wirtschaftskraft bewegt sich heute weit über dem Durchschnitt. Trotzdem gibt Spanien die Kohäsionsmittel nicht auf und ist der größte Nettoempfänger der Europäischen Union mit zwischen acht und neun Milliarden Euro. Jetzt sollte Spanien doch eigentlich bereit sein, den Ländern, die neu beigetreten sind und deren Wirtschaftskraft sich auf vergleichsweise ähnlich niedrigem Niveau bewegt wie die Spaniens vor 15 Jahren, diese Mittel zur Verfügung zu stellen, damit auch sie

an den Durchschnitt herangeführt werden können. Solange man jedoch am Einstimmigkeitsprinzip festhält und ein einziges Land alles blockieren kann, wird es keine Verbesserung geben.

Entgegen vielfacher Meinung war der Beitragsrabatt für die Briten zum Zeitpunkt seiner Einführung (1984) berechtigt. Damals hatte Großbritannien ein Bruttosozialprodukt pro Kopf der Bevölkerung, das genau halb so groß war, wie das der Deutschen. Inzwischen hat uns Großbritannien überholt. Jetzt gibt es keinen Grund mehr für den Briten-Rabatt, oder es müßte auch einen Beitrags-Rabatt für andere geben.

Europäische Öffentlichkeit und Transparenz

Wenn ein Treffen der Regierungschefs auf europäischer Ebene stattfindet, kommt vielleicht ein Bericht im Fernsehen bzw. erscheinen ein paar kurze Notizen in überregionalen Tageszeitungen. Eine europäische Öffentlichkeit findet jedoch so gut wie nicht statt. Die Nachrichten aus Brüssel sind sehr vom jeweiligen nationalen Interesse geprägt. Themen, die die Europäische Union selbst oder die Belange anderer Mitgliedsstaaten in Beziehung zur Europäischen Union betreffen, sind in unseren Medien kaum zu finden.

Ich bin überzeugt, daß bei einer Meinungsumfrage unter den Passanten der Königstraße in Stuttgart auf die Frage, wer der europäische Gesetzgeber ist, 98 Prozent der Befragten antworten würden: „Das Europäische Parlament, das wir nun schon seit mehr als 20 Jahren direkt wählen." Das ist ein Irrtum. Die Europäische Union ist weder ein Bundesstaat noch ein Staatenbund, sondern ein Gebilde „sui generis" – ein Staatenverbund in einer völkerrechtlich einzigartigen Form. Das Sagen haben die souveränen Staaten, die freiwillig einen Teil ihrer Souveränität auf die europäische Ebene übertragen haben. Sie sind deshalb auch Gesetzgeber. So hat die Europäische Union nicht nur einen, sondern viele Gesetzgeber: die zuständigen Fachminister der jeweiligen Mitgliedsstaaten. Je nach Thema treffen sich also die Umweltminister, die Finanzminister, die Wirtschaftsminister usw. als Gesetzgebungsorgan.

Wenn zum Beispiel der Umweltminister mit einer Vorlage an seinen deutschen Kabinettskollegen scheitert, kann er später den völlig gleichen Vorschlag der Ministerrunde in Brüssel vorlegen. Dort ist er unter seinesgleichen, nämlich unter 25 Umweltministern. Die Chance, daß seine Vorlage dort durchkommt, ist erheblich höher als im heimischen Kabinett. Und dann ist ein Jahr später die gleiche Vorlage, die dort ursprünglich abgelehnt wurde, via Brüssel als EU-Richtlinie in nationales Recht umzusetzen und man hat auf nationaler Ebene überhaupt keine Wahl mehr.

Die Gesetzgebung in der Europäischen Union findet hinter verschlossenen Türen statt. Ich kenne überhaupt kein Gesetzgebungsorgan in einem demokratischen Gebilde der Welt, das hinter verschlossenen Türen, also nicht öffentlich, tagt. Ich bin überzeugt, daß in Europa 50 Prozent des Unsinns nicht beschlossen würde, wenn

die Ministerräte öffentlich tagen würden. Allein deshalb, weil man dann in der Öffentlichkeit sehen würde, wie die Meinungsbildung und die Entscheidungsfindung stattfinden.

Mit der schrittweisen Erweiterung der Europäischen Union bei Beibehaltung des Einstimmigkeitsprinzips ist die Arbeit des Europäischen Rats immer weniger effektiv geworden: Wenn sechs Regierungschefs zusammensitzen, kann man über den Tisch reden und sich in Nachtsitzungen zusammenraufen. Das ist 30 Jahre lang gut gegangen. Bei 15 Mitgliedsstaaten wurde es schwieriger. Das Treffen in Nizza im Dezember 2000 war mit fünf Tagen und vier Nächten der längste Gipfel. Es war gleichzeitig der Gipfel mit dem geringsten Erfolg. Ohne die Erfahrung von Nizza wäre es im Dezember 2001 nicht zu dem Beschluß von Laeken gekommen, dem Beschluß der Staats- und Regierungschefs, einen Verfassungskonvent einzusetzen.

Die Frage der Kompetenz

Europa sind in den letzten Jahrzehnten ungemein viele Aufgaben zugewachsen. Europa ist jedoch nicht dann stark, wenn es sich um tausend Aufgaben kümmert und wenn es sich um tausenderlei Aufgaben kümmert. Europa ist dann stark, wenn es sich um die richtigen Aufgaben kümmert. Es gab und gibt aber keine Verfassung, keine Kompetenzordnung mit einer klaren Regelung der europäischen Zuständigkeiten.

Jedem europäischen Vertrag sind auf den ersten Seiten Präambeln mit 20 hehren Zielen vorangestellt. Kein Mensch kann etwas dagegen haben. Aber alles muß man dagegen haben, wenn man sich auf solch allgemeine Formulierungen stützt und damit auf der europäischen Ebene Kompetenzen begründet. Dann gibt es gar keine Aufgabe, um die man sich nicht kümmern kann. Europa kümmert sich um Aufgaben, die man viel näher am Bürger und an den Problemen in den Städten und Gemeinden, in den Regionen und Mitgliedsstaaten regeln könnte. So erstickt Europa an einer Regelungswut und einer Sucht nach Vereinheitlichung. Europa aber muß Vielfalt bestehen lassen, soviel Vielfalt wie nur möglich, und soviel Einheit wie nur zwingend nötig. Alles Uniforme ist uneuropäisch. Was sind also die richtigen Aufgaben für Europa? Wofür ist Europa zuständig? Europa ist zuständig für das, was über die Kraft des Nationalstaats hinausgeht.

Kein Nationalstaat kann sich heute mehr selbst verteidigen. Also sind Fragen der Sicherheitspolitik, der Außenpolitik und auch Teile der Bekämpfung des Terrorismus und der internationalen organisierten Kriminalität zunehmend europäische Aufgaben. Hier müssen mehr Zuständigkeiten nach Brüssel. Wenn man einen gemeinsamen Markt hat, sind alle Fragen des Wettbewerbs europäische Fragen. Wenn man eine gemeinsame Währung hat, sind alle Fragen der Währungspolitik europäische Fragen. Wenn man einen gemeinsamen Weltmarkt hat, die Welt immer stärker zu einer Welt wird, dann wird Europa mehr ausrichten, wenn es mit einer Stimme

spricht, als wenn 25 ihre eigenen Interessen vertreten. Grenzüberschreitende Umweltpolitik – die Betonung liegt auf „grenzüberschreitend" – und Großforschungspolitik – die Betonung liegt auf „groß"; damit sind die europäischen Aufgaben im Grund genommen bereits zusammengefaßt und definiert. Von allem anderen sollte Europa die Finger lassen, weil man es auf einer anderen Ebene besser, billiger, bürgernäher und effizienter erledigen kann.

Patentrezept: Subsidiarität

Europa darf nicht den Menschen von oben herab über den Kopf gestülpt werden. Wir müssen Europa vom Bürger her denken und von unten her aufbauen. Auch wenn sich für viele Probleme der Welt nur schwer Lösungen finden lassen, für Europa gibt es eine Patentlösung: Sie heißt Subsidiarität. Das Subsidiaritätsprinzip – erstmals definiert in der Enzyklika „Quadragesimo anno" (1931) – denkt von unten nach oben und würde Europa von unten nach oben aufbauen. Das Subsidiaritätsprinzip hat eine dreifache Bedeutung: 1. Jeder Mensch ist zunächst einmal für sich selbst und seine Familie verantwortlich, bevor er Ansprüche an andere stellen kann. 2. Wenn es über die Kräfte des einzelnen geht, haben freie Träger, also Hilfswerke und Verbände, Vereine und Selbsthilfegruppen Vorrang vor staatlicher und öffentlicher Hilfe. Die dritte Bedeutung – und auf diese kommt es hier an – ist, daß das ursprünglichste Recht bei der kleinsten Einheit liegt.

Die kleinste Einheit ist die Stadt, die Gemeinde. Sie hat Selbstverwaltungsrecht und ist erstzuständig. Europa war über Jahrhunderte hinweg Stadtkultur, die Städte und Universitäten waren offen für alle europäischen Bürger. Obwohl Städte und Gemeinden und ihr Selbstverwaltungsrecht das Fundament Europas sind, kommt kommunales Selbstverwaltungsrecht in keinem einzigen europäischen Vertrag vor. Derjenige, der der Stadt, der Gemeinde eine Aufgabe abnehmen und sie auf höherer Ebene ansiedeln will, muß beweisen, daß diese Aufgabe die Stadt überfordert. Dann ist nach dem Subsidiaritätsprinzip die Region zuständig. Nur, was über die Kraft der Region geht, ist Sache des Mitgliedsstaates. Nur, was über die Kraft des Nationalstaates hinausgeht, ist europäische Aufgabe.

Wenn wir das Subsidiaritätsprinzip anwenden, wird es zu einer anderen europäischen Union kommen, die wieder Akzeptanz bei den Bürgern findet.

Der Europäische Konvent

Mit diesen Erfahrungen vertrat ich von Februar 2002 bis Juli 2003 im Verfassungskonvent die deutschen Länder. Dieser Europäische Konvent unterschied sich fundamental vom Parlamentarischen Rat. Der Parlamentarische Rat hatte den Auftrag,

mit der Erfahrung des Niedergangs der Weimarer Demokratie, mit der Erfahrung der totalitären Diktatur, mit der Erfahrung der freiheitlichen Verfassungsgeschichte des Westens eine Verfassung zu erarbeiten, die Grundlage für Stabilität und Demokratie in Deutschland sein soll. Der Verfassungsgeber der Europäischen Union ist jedoch nicht der Konvent, sondern sind die souveränen Regierungen der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union. Also konnte der Konvent überhaupt nur beratend tätig werden.

Der Europäische Konvent mit 102 Mitgliedern (aus 28 Ländern je ein Vertreter jeder Kammer der nationalen Parlamente, ein Regierungsvertreter, 16 Europaabgeordnete und zwei Kommissare der Europäischen Kommission) trat unter Vorsitz des europaerfahrenen ehemaligen Präsidenten der Französischen Republik, Valérie Giscard d'Estaing, zusammen. Er versuchte, in breit angelegten Diskussionen und Entscheidungen alle Fragen und Klagen, alle Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten der europäischen Entwicklung zu erörtern und Antworten für Verbesserungen zu finden. Dabei konnte nur ein Kompromiß zustandekommen, zumal es keine Abstimmungen gab, sondern das Konventsprinzip, d. h. das Konsensprinzip herrschte. Wenn man aber bedenkt, daß die Konventsmitglieder aus 28 Ländern und aus über 50 verschiedenen Parteien kamen, so ist der Kompromiß bemerkenswert, eine wirkliche Verbesserung und weiterführend.

Eine neue Verfassung für Europa

Mit der neuen Verfassung, wie sie vom Konvent als Entwurf vorgelegt wurde, ist nicht alles gut und es sind nicht alle Fragen gelöst, wenn sie ratifiziert wird. Aber mit dieser neuen Verfassung würden sehr viele der von mir geschilderten negativen Erfahrungen mit Europa zum Besseren geführt, und die Akzeptanz der Bürgerinnen und Bürger gegenüber Europa würde deutlich steigen.

Es gibt in diesem Verfassungsentwurf eine klare Kompetenzordnung. Obwohl man mir in der ersten Sitzung gesagt hat, man könne die Aufgaben der Europäischen Union nicht festlegen, da Europa ein dynamischer Prozeß sei, gibt es jetzt zur Kompetenzfrage drei Artikel: einen Artikel über ausschließlich europäische Zuständigkeiten, einen Artikel über gemischte Zuständigkeiten und einen Artikel über ergänzende Zuständigkeiten. Und es gibt einen Artikel, der die Bereiche benennt, in die sich Europa auf keinen Fall einmischen darf: zum Beispiel in die innere Ordnung der Mitgliedsstaaten, in das Selbstverwaltungsrecht der Gemeinden oder in das Staats-Kirchenrecht. Der Verfassungsentwurf legt auch fest, daß allgemeine Zielformulierungen nicht mehr kompetenzbegründend sind. Dagegen hat sich die Kommission bis zur letzten Sitzung noch leidenschaftlich – jedoch ohne Erfolg – gewehrt.

Das Subsidaritätsprinzip, erstmals verankert im Vertrag von Maastricht, konkretisiert im Vertrag von Amsterdam, aber beide Male ohne jede Durchsetzungskraft,

ist jetzt mit einer konkreten Kontrolle versehen und deshalb wirksam. Diese Kontrolle wird nicht durch eine europäische Institution wahrgenommen, sondern durch sämtliche nationalen Parlamente. In den Staaten, in denen zwei Kammern bestehen wie in Deutschland und Frankreich, erfolgt die Kontrolle durch beide Kammern, also durch Bundesrat und Bundestag bzw. durch Nationalversammlung und Senat.

Wenn die Kommission künftig einen Gesetzentwurf vorlegt, dann muß sie ihn gleichzeitig dem Europäischen Rat, dem Europäischen Parlament *und* allen nationalen Parlamenten zuleiten. Diese können innerhalb von sechs Wochen Stellung dazu nehmen und zwar nicht inhaltlich, sondern mit der Behauptung „Kompetenzordnung verletzt, Subsidiaritätsprinzip verletzt". Wenn ein Drittel der Parlamente dies feststellt, muß die Kommission ihren Entwurf zurückziehen. Am Ende des Gesetzgebungsverfahrens – vor Inkrafttreten des Gesetzes – kann jedes nationale Parlament, jede Kammer beim Europäischen Gerichtshof die gleiche Zuständigkeitsklage erheben. Dies wird für die Zukunft eine wirksame Subsidiaritätskontrolle sein.

Mehr Demokratie und Kontinuität

Die größte Stärkung erfährt das Europäische Parlament: Es wird als direkt gewählte Bürgerkammer endlich in der Gesetzgebung und im Haushaltsrecht gleichberechtigt neben die Ministerräte treten. Damit wird ein großes Demokratiedefizit in der Europäischen Union beseitigt.

Der Europäische Rat – die reformbedürftigste Institution der Europäischen Union – bekommt eine viel stärkere Kraft und Kontinuität. Im Konvent haben wir über die Frage gestritten, ob der Vorsitz im Rat halbjährlich wechseln sollte wie bisher. Man muß sich diesen Zustand einmal näher anschauen: Der britische Premier hält eine glanzvolle Eröffnungsrede im Europäischen Parlament. Im dritten, vierten Monat erkennt er, daß kaum etwas von seinen Zielen und Vorhaben in der kurzen Zeit durchzusetzen ist und dann denkt er vermutlich resigniert, daß in wenigen Wochen der Vorsitz ohnehin an Österreich übergeht. Wie soll unter diesen Umständen eine langfristige Arbeit möglich sein? Es ist von entscheidender Bedeutung, daß stärkere Kontinuität in die Ratsarbeit kommt. Das Ergebnis des Verfassungskonvents ist, daß es künftig einen Hauptratspräsidenten geben wird, der für zweieinhalb Jahre gewählt wird und wiedergewählt werden kann.

Es wird einen „Außenminister" geben, der schon deshalb eine starke Stellung hat, weil er zugleich Mitglied im Rat und in der Kommission ist, und einen eigenen diplomatischen Dienst. Nach dem Entwurf des Verfassungsvertrags tagen die Ratsgremien als Gesetzgebungsorgan öffentlich. Das Einstimmigkeitsprinzip wurde in vielen Bereichen aufgegeben. Dort sind nun Mehrheitsentscheidungen möglich, da-

mit in einer Gemeinschaft von 25 Mitgliedsstaaten ein ganz neues Entscheidungsverfahren angewendet werden kann. Ein Gesetz muß künftig eine doppelte Mehrheit haben: 55 Prozent der Mitgliedsstaaten, die 65 Prozent der Bürger der Europäischen Union repräsentieren, müssen zustimmen. Es ist leider nicht möglich gewesen, die Kommission zu verkleinern, da jedes Land darauf bestanden hat, einen eigenen Kommisar zu bestellen.

Referendum in Frankreich und den Niederlanden

Es ist eine Tatsache, daß inzwischen 14 Staaten die europäische Verfassung ratifiziert haben – und damit die Mehrheit der Bürger der Europäischen Union. Dennoch ist das Referendum zum Entwurf des Verfassungsvertrags in Frankreich und in den Niederlanden gescheitert. Man kommt nicht an den beiden Gründerstaaten Frankreich und Niederlande vorbei, wenn man Europa bauen will. Ich habe mit vielen Franzosen gesprochen und daraus die Erkenntnis gewonnen, daß europäische Gründe bei der Abstimmung in Frankreich die geringste Rolle gespielt haben. Der Protest gegen die aktuelle französische Innenpolitik war dabei weitgehend ausschlaggebend. Die Sorge um den Arbeitsplatz, die Arbeitslosigkeit, die Jugendarbeitslosigkeit und die Befürchtung, daß sich diese Probleme in Zukunft noch verstärken, haben ebenso eine Rolle gespielt, wie die Frage des Beitritts der Türkei.

Der Verfassungsentwurf besteht aus vier Teilen. Jedem französischen Haushalt ist der Verfassungsvertrag mit allen Teilen per Postwurfsendung als dickes Buch zugeschickt worden. Die Zusendung dieses Buchs war für die Bürgerinnnen und Bürger Frankreichs eine Provokation. Wer kann und will so viele Seiten lesen und sich ein eigenes Urteil bilden? Im ersten Teil steht alles über die Institutionen und Verfahren. Im zweiten Teil werden die Grund- und Menschenrechte, wie sie in der Grundrechte-Charta, die im ersten EU-Konvent unter Vorsitz von Roman Herzog 1999/2000 erarbeitet wurden, aufgenommen. Im vierten Teil stehen wichtige Übergangs- und Schlußbestimmungen. Der Umfang dieser drei Teile ist geringer als der des Grundgesetzes.

Der dritte Teil des Entwurfs ist es, der die Verfassung so dick und unhandlich macht. Es war der Auftrag des Verfassungsgebers, des Europäischen Rates in Laeken, daß alle europäischen Verträge fortgelten müssen, daß sie in eine verständliche Sprache und in eine Gesamtdarstellung gebracht werden müssen. Das Ergebnis dieses Auftrags ist der dritte Teil. Dieser dritte Teil kann aus dem Entwurf herausgenommen werden, ohne die Verfassung substantiell zu verändern, denn er enthält geltendes europäisches Recht, das auch dann Anwendung findet, wenn es nicht in der Verfassung steht.

Wir brauchen die europäische Verfassung, weil sonst der Status quo fortbesteht, über den sich die Bürger in Europa ärgern. Er muß dringend verbessert werden. Der

europäische Verfassungsvertrag enthält viele konkrete Verbesserungen. Das kann man den Bürgern erklären. Europa muß als geschichtliche Einheit und große kulturelle Kraft sichtbar werden. Wenn wir Europa nur technokratisch vermitteln, wenn Europa den Bürgern nur durch Richtlinien, nur durch Gesetze, die umgesetzt werden müssen, ein Begriff ist, werden wir die Zustimmung der Bürger auf Dauer nicht haben. So sollte man den Bürgerinnen und Bürgern Frankreichs und der Niederlande entgegenkommen und sie überzeugen, bevor man sie erneut zu einer Abstimmung bittet.

Was Europa ausmacht

Golo Mann sagte zu Recht: „Wer nicht um seine Herkunft weiß, hat auch keine Zukunft." Für mich hat es am schönsten und am prägnantesten der erste deutsche Bundespräsident Theodor Heuss formuliert: „Europa ist auf drei Hügeln erbaut. Auf der Akropolis von Athen, auf dem Kapitol in Rom und auf Golgotha." Hier muß die Gemeinschaft der 25 ansetzen, wenn sie die Zustimmung der Bürger behalten oder zurückgewinnen will: Wir müssen mit den Bürgerinnen und Bürgern über das reden, was Europa ausmacht, über die Geschichte Europas, über die Kultur, über die Religionsgeschichte Europas. Wenn man sich darüber Gedanken macht, kommt man sehr schnell auf griechischen Geist, griechische Philosophie, griechische Kunst und Kultur, griechische Demokratie. Man kommt sehr schnell auf Rom und das römische Recht, das bis zum heutigen Tag die Rechtsordnung der meisten europäischen Länder prägt, und auf römische Staatskunst. Man kommt sehr schnell auf den Ein-Gott-Glauben der Juden und der Christen, der Europa geprägt hat. Man kommt auf die Aufklärung, auf den Humanismus, auf die freiheitliche Verfassungstradition des Westens: Das alles macht Europa aus.

Wenn wir nicht wollen, daß das 21. Jahrhundert so aussieht, wie die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, dann darf das europäische Projekt nicht scheitern. Das Zukunftsprojekt Europa soll nicht nur die Köpfe, sondern auch die Herzen der Menschen erreichen. Oder wie Jacques Delors es Anfang der 1990 Jahre ausgedrückt hat: Wir müssen „Europa eine Seele geben". Wenn es uns gelingt, den Bürgern diese Kultur, Geistesgeschichte und europäische Geschichte und Identität zu vermitteln, legen wir ein Fundament für Europa. Und dann finden – so hoffe ich – auch die Regierungen über die reine Interessenvertretung hinaus zu einer Sicht, die das europäische Gemeinwohl verwirklicht.

Fuat S. Oduncu

Freiheit zum Tod oder Unfreiheit zum Leben?

Der medizinische Fortschritt hat neben dem Vertrauen der Bevölkerung in die Medizin auch Ängste vor einer menschenunwürdigen Praxis einer „Übertherapie" hervorgerufen, die sich vor allem auf eine Sterbens- bzw. Leidensverlängerung am Lebensende bezieht und häufig ein Sterben in Würde unmöglich macht. Bedingt durch diese Angst vor einer Übertherapie, eine unzureichende flächendeckende palliativmedizinische Versorgung schwerstkranker und sterbender Menschen infolge unzureichender palliativmedizinischer Ausbildung sowie mangelnder finanzieller Ressourcen und eine zunehmende Stärkung der Patientenautonomie fordern Menschen in zunehmendem Maß eine Liberalisierung der „aktiven Sterbehilfe". Vor diesem Hintergrund stellt sich die Problematik der Sterbehilfe als Spannungsfeld zwischen dem ethischen Prinzip der ärztlichen Fürsorge und dem ethischen Grundsatz der Patientenautonomie dar[1].

Forderung nach aktiver Sterbehilfe in Deutschland

In Befragungsstudien fordern 60 bis 80 Prozent der deutschen Bevölkerung eine Liberalisierung und Legalisierung der aktiven Sterbehilfe[2]. Der inzwischen entlassene Hamburger CDU-Justizsenator Roger Kusch und die Göttinger FDP wollen in ihren aktuellen Anträgen deutschen Ärzten erlauben, bei todkranken Patienten aktive Sterbehilfe zu leisten[3]. Die Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz fordert in ihrem Bericht zur Regelung der Patientenverfügung ebenfalls eine Legalisierung der aktiven Sterbehilfe in bestimmten Ausnahmefällen[4]. Der Rechtssoziologe Klaus Lüderssen geht noch einen Schritt weiter und schlägt ein „Recht auf aktive Sterbehilfe" vor, die dem Arzt eine „zumutbare Pflicht" sei[5].

Allerdings ist diese Forderung nach Liberalisierung der aktiven Sterbehilfe keineswegs neu. Im Zug solcher allgemeiner Liberalisierungsvorschläge hatte eine aus deutschen, österreichischen und schweizerischen Professoren für Strafrecht und Medizin zusammengesetzte Arbeitsgruppe schon 1986 den sogenannten „Alternativ-Entwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe" (AE-Sterbehilfe) vorgelegt, der im Fall einer Tötung auf Verlangen von Straffreiheit absah, „wenn die Tötung der Beendigung eines schwersten, vom Betroffenen nicht mehr zu ertragenden leidenden Zustandes dient, der nicht durch andere Maßnahmen behoben oder gelindert werden kann"[6]. Doch diese Gruppe lehnt nun in ihrem revidier-

ten „Alternativ-Entwurf Sterbebegleitung" (AE-StB) vom Oktober 2005 die Liberalisierung der Tötung auf Verlangen ab; es solle „jeder Ansatz zur Durchbrechung des Fremdtötungsverbots vermieden werden"[7]. Allerdings soll hier nach wie vor die Beihilfe zur Selbsttötung liberalisiert werden.

Ablehnung der aktiven Sterbehilfe

Dagegen lehnt die deutsche Ärzteschaft eine Legalisierung der aktiven Sterbehilfe strikt ab. So hat die deutsche Bundesärztekammer (BÄK) am 7. Mai 2004 ihre „Grundsätze zur ärztlichen Sterbebegleitung" von 1998 neu gefaßt. Darin bekräftigt sie ihre ablehnende Haltung gegenüber der aktiven Sterbehilfe und dem ärztlich assistierten Suizid als mit dem ärztlichen Ethos nicht vereinbare Handlungen und stellt stattdessen, wie schon in den Jahren 1998 und 1999, die Betreuung todkranker Menschen in Form einer flächendeckenden palliativmedizinischen Versorgung sowie eine erneute Stärkung der Patientenverfügung in den Vordergrund[8].

In gleicher Weise hat kürzlich der 109. Deutsche Ärztetag im Mai 2006 in Magdeburg die aktive Sterbehilfe abgelehnt, weil er einen gefährlichen Bruch im Wertebild menschlichen Lebens sieht, der das Humane in unserer Gesellschaft grundlegend in Frage stellt. Dieser Umbruch gefährde schließlich die Autonomie des einzelnen Menschen sehr viel mehr als er sie befördert, weil er die Gefahr der mißbräuchlichen Fremdbestimmung einschließe:

> „Wir Ärztinnen und Ärzte lehnen es kategorisch ab, uns zum Handlanger und Vollstrecker jedweder Forderung nach aktiver Sterbehilfe machen zu lassen. Die Aufgabe von Ärzten ist und bleibt die Vorbeugung und Heilung von Krankheiten sowie Linderung von Leiden. Dies entspricht dem berufsethischen Leitbild; darauf können sich kranke, alte und gebrechliche Menschen seit jeher verlassen. Das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient ist um so bedeutender, wenn der Patient machtlos seiner Krankheit ausgeliefert ist und er begleitet vom Arzt einen schweren Leidensweg beschreitet. Die hierbei häufig erfahrene Angst vor einem qualvollen Ende ist verständlich und menschlich. Ihr darf aber nicht dadurch begegnet werden, daß der aktiven Sterbehilfe das Credo der Erlösung zugesprochen wird.
>
> Statt eines Tötungsangebotes muß ärztliche und pflegerische Aufgabe sein, die Lebensqualität unheilbar kranker Menschen bis zuletzt zu erhalten. Palliativmedizin und Hospizarbeit bieten Möglichkeiten für ein Lebensende in Würde und ohne Schmerzen. Eine angemessene Schmerztherapie und die menschliche Zuwendung für die von Leiden, Krankheit und Behinderung Betroffenen müssen daher vorrangige gesellschaftspolitische Aufgabe sein."[9]

Im folgenden wird die Praxis der Tötung auf Verlangen (Euthanasie) und des medizinisch-assistierten Suizids in den Ländern dargestellt, in denen sie per Gesetz ausdrücklich erlaubt und geregelt ist[10].

Euthanasiepraxis in Holland

Holland hat am 10. April 2001 als weltweit erstes Land die aktive Sterbehilfe (syn. Euthanasie = Tötung auf freiwilliges Verlangen) und den ärztlich unterstützten Suizid legalisiert. Danach können Euthanasie und Beihilfe zur Selbsttötung straffrei durchgeführt werden, wenn bestimmte „Sorgfaltskriterien" wie das Vorliegen eines „unheilbaren und unerträglichen Leidens" und der „freiwillige Wunsch des Patienten" erfüllt sind. Inzwischen liegen umfangreiche Daten aus den drei großen holländischen Studien der Untersuchungsjahre 1990[11], 1995[12] und 2001[13] vor (vgl. Tab. 1).

Im Jahr 1990 starben in den Niederlanden etwa 129 000, 1995 135 000 und 2001 140 000 Menschen. Unter den medizinischen Handlungen am Lebensende, die beabsichtigt zum beschleunigten Todeseintritt führten, wurden in absteigender Häufigkeit wie folgt angegeben (die Prozentzahlen beziehen sich auf die Gesamttodesfälle der vergleichenden Untersuchungsjahre und auf Hochrechnungen). *Euthanasie:* 1,9 Prozent bzw. 2300 Fälle (1990), 2,3 Prozent bzw. 3200 Fälle (1995) und 2,2 Prozent bzw. 3500 Fälle (2001); *Tötung ohne Verlangen:* 0,8 Prozent bzw. 1000 Fälle (1990), 0,7 Prozent bzw. 900 Fälle (1995) und 0,6 Prozent bzw. 900 Fälle (2001); *medizinisch assistierter Suizid:* 0,3 Prozent bzw. 400 Fälle (1990), 0,4 Prozent bzw. 400 Fälle (1995) und 0,1 Prozent bzw. 300 Fälle (2001).

Tab. 1: Euthanasie (EUT) und medizinisch assistierter Suizid (MAS) in Holland in den Jahren 1991, 1996 und 2003

Untersuchungsjahr/Jahr der Veröffentlichung	1990/1991	1995/1996	2001/2003
Anzahl der Sterbefälle insgesamt	(129 000)	(135 000)	(140 000)
Ausdrückliche Bitte um EUT und MAS	8900	9700	9700
Euthanasie (% / absolut)	1.9 % / 2300	2.3 % / 3200	2.2 % / 3500
Medizinisch assistierter Suizid (% / absolut)	0.3 % / 400	0.4 % / 400	0.1 % / 300
Tötung ohne Verlangen (% / absolut)	0.8 % / 1000	0.7 % / 900	0.6 % / 900
Anteil der Meldungen von EUT und MAS	18 %	41 %	54 %

Die absoluten Zahlen von Euthanasie haben auch im Jahr 2001 deutlich zugenommen: 2300 (1990), 3200 (1995) und 3500 (2001). Insgesamt wurden im Jahr 1990 nur 18 Prozent, in den Jahren 1995 und 2001 41 bzw. 54 Prozent der Euthanasiefälle gemeldet. Das heißt, daß ein Großteil der Fälle weiterhin trotz gesetzlicher Zusicherung von Straffreiheit nicht gemeldet wird. Die meisten Ärzte wollten demnach

keine Rechenschaft über ihr Handeln ablegen und bescheinigten im Gegensatz zum eigentlichen Sachverhalt eine natürliche Todesursache, d. h. die Todesbescheinigungen waren also gefälscht.

Interessanterweise hatten 1990 8900, 1995 9700 und 2001 ebenfalls 9700 Patienten ausdrücklich nach Euthanasie oder medizinisch assistiertem Suizid verlangt. Das heißt, daß nur etwa einem Drittel der Bitten um Euthanasie oder medizinisch assistiertem Suizid entsprochen wurde[14]. Das Kriterium der „Autonomie" wird in der Praxis offensichtlich als nachrangig angesehen.

Als Gründe für Euthanasie oder medizinisch assistiertem Suizid (Mehrfachnennungen waren möglich) nannten die anonym befragten Ärzte „aussichtsloses und unerträgliches Leiden" in 74 Prozent der Fälle, „Vermeidung von Entwürdigung" in 56 Prozent der Fälle und „Vermeidung von stärkerem bzw. weiterem Leiden" in 47 Prozent der Fälle. Erlebte „Schmerzen" wurden mit 32 Prozent nur an fünfter Stelle genannt[15].

Sehr überraschend ist die hohe Zahl an *Tötungen ohne explizites Verlangen* des Patienten, die jährlich bei etwa 900 bis 1000 Fällen liegt (vgl. Tab. 1). Die holländischen Ärzte begründeten ihr Vorgehen mit der fehlenden Aussicht auf Besserung sowie dem Umstand, daß die Angehörigen das Leid des Patienten nicht mehr mitansehen konnten. Bei einem geringeren Teil der Patienten war die Behandlung eingestellt worden, aber der Patient verstarb nicht, so daß hier aktiv und ohne Verlangen des Patienten getötet wurde[16]. Hier kann von Achtung der Patientenautonomie keine Rede sein; die gesetzlich geforderten Sorgfaltskriterien des „freiwilligen Verlangens" werden demnach rigoros übergangen.

Tab. 2: Gründe für ärztliche Tötungen ohne Verlangen (in %)
(Mehrfachnennungen möglich)

Jede medizinische Handlung war sinnlos geworden.	67 %
Keine Aussicht auf Verbesserung	44 %
Die Nächsten konnten es nicht mehr ertragen.	38 %
Geringe Lebensqualität	36 %
(Unterstellter) Wunsch des Patienten	30 %
Vermeidung von Entwürdigung/weiterem Leiden	9 %
Eine Behandlung war eingestellt, doch der Patient verstarb nicht.	2 %

Als äußerst problematisch muß auch der Umstand angesehen werden, daß der holländische Gesetzgeber keinerlei „Qualitätsstandards" für die Durchführung von Euthanasie und medizinisch assistiertem Suizid vorgeschrieben hat. So zeigen

empirische Untersuchungen, daß in etwa 20 Prozent der Fälle nach Verabreichung der todbringenden Medikamente quälende Nebenwirkungen vor allem in Form von zerebralen Krampfanfällen, Übelkeit, Erbrechen und Atemnot auftraten[17]. Bei einigen Patienten trat der Tod nur sehr verzögert ein, andere wachten aus ihrem Todeskoma wieder auf. Bei 18 Prozent der Fälle mißlang der medizinisch assistierte Suizid; diese Patienten mußten dann mittels Injektion nachträglich getötet werden. Diese Komplikationen führten zu einer Verlängerung des Leidens und zu einem noch qualvolleren Sterben der Patienten und damit genau zum Gegenteil dessen, was Euthanasie und medizinisch assistierter Suizid eigentlich bewirken sollen.

Euthanasiepraxis in Belgien

Am 23. September 2002 ist das noch liberalere belgische Euthanasiegesetz in Kraft getreten. Der Patient muß sich nicht im Endstadium der Erkrankung befinden, um ihm Euthanasie zu gewähren. Prinzipiell genügt das Vorliegen einer „unheilbaren Krankheit" und das „freiwillige Verlangen" nach Euthanasie. Die Beihilfe zum Suizid ist im Gegensatz zum holländischen Euthanasiegesetz unter Strafe gestellt[18]. Die Rate für Euthanasie und Tötungen ohne Verlangen betrugen in der Studie von Luc Deliens in Belgien jeweils 1,1 und 3,2 Prozent im Vergleich zu 2,2 und 0,6 Prozent in den Niederlanden[19]. In Belgien werden demnach proportional mehr Patienten *ohne* ihr ausdrückliches Verlangen getötet als in den Niederlanden.

Legalisierung des assistierten Suizids in Oregon

Im amerikanischen Bundesstaat Oregon dürfen Ärzte auf Grundlage des im Jahr 1997 verabschiedeten, sogenannten „Death with Dignity Act" unheilbar kranken Patienten ein tödliches Medikament rezeptieren. Nach der jüngsten Studie vom März 2006 ist zwischen 1998 und 2005 nicht nur die Zahl der Rezeptierungen, sondern auch die Zahl der Selbsttötungen gestiegen (insgesamt 246 ärztlich unterstütze Selbsttötungen bei 390 Rezepten von 1998 bis 2005)[20]. Nach Befragung der Ärzte und Angehörigen verlangten Patienten nach der Rezeptierung tödlicher Medikamente hauptsächlich (in abnehmender Häufigkeit), weil ihre Krankheit mit einem „Autonomieverlust" (hier: Verlust an Selbständigkeit) einherging, sie ihre „körperlichen Funktionen nicht mehr unter Kontrolle" hatten und dadurch „nicht mehr an lebenserfreulichen Aktivitäten teilnehmen" konnten, sie sich als „Last für ihre Umwelt" empfanden und ihre „Schmerzen nicht unter Kontrolle" waren.

Beihilfe zur Selbsttötung in der Schweiz

Mit radikaler Kehrtwende hat die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW) ihr striktes Verbot der ärztlichen Suizidbeihilfe aus dem Jahr 1995 aufgegeben und zwei Dokumente verabschiedet, die eine Liberalisierung der Suizidbeihilfe bei alten und pflegebedürftigen (also nicht notwendigerweise kranken) Menschen („Medizin-ethische Richtlinien zur Behandlung und Betreuung von älteren pflegebedürftigen Menschen" vom 10. Juni 2003) und bei unheilbar kranken und sterbenden Patienten („Medizin-ethische Richtlinien zur Betreuung von Patienten am Lebensende" vom 4. Februar 2004) vorsehen[21]. Dadurch soll die Suizidbeihilfe nicht mehr nur Laienorganisationen wie „DIGNITAS" und „EXIT" vorbehalten bleiben. In den vergangenen Jahren hat sich hier ein echter „Suizid-Tourismus" eingestellt mit etwa 50 Patienten aus dem Ausland mit tödlichem Suizidausgang pro Organisation und Jahr[22].

Nach Paragraph 115 StGB (Schweiz) ist die Suizidbeihilfe für alle Personen straflos, wenn sie ohne selbstsüchtige Beweggründe erfolgt. Wenn „am Lebensende in einer für den Betroffenen unerträglichen Situation der Wunsch nach Suizidbeihilfe" entsteht „und dauerhaft" besteht, kann in „dieser Grenzsituation für den Arzt ein schwer lösbarer Konflikt entstehen". Dieser Konflikt wird wie folgt beschrieben:

> „Auf der einen Seite ist die Beihilfe zum Suizid nicht Teil der ärztlichen Tätigkeit, denn der Arzt ist verpflichtet, seine ärztlichen Kompetenzen zur Heilung, Linderung und Begleitung einzusetzen. Auf der anderen Seite hat er den Willen des Patienten zu achten. Das kann auch bedeuten, daß eine persönliche Gewissensentscheidung des Arztes, im Einzelfall Beihilfe zum Suizid zu leisten, zu respektieren ist."

Es wird explizit festgehalten, daß der „letzte Akt der zum Tode führenden Handlung ... in jedem Fall durch den Patienten selbst ausgeführt werden" muß. Dagegen wird bei aktiver Sterbehilfe weiterhin (noch) strikt an einem Verbot festgehalten:

> „Die Tötung eines Patienten (auch ‚aktive Sterbehilfe' genannt) ist vom Arzt auch bei ernsthaftem und eindringlichem Verlangen des urteilsfähigen Patienten abzulehnen. Tötung auf Verlangen ist nach Art. 114 Strafgesetzbuch strafbar."

Trotz zahlreicher Kritik[23] wird man wohl davon ausgehen können, daß die beiden Richtlinien – vielleicht mit geringfügigen Änderungen – beschlossen und wirksam werden. Denn es wird auf lange Sicht kaum möglich sein, auf der einen Seite Sterbehilfeorganisationen die Suizidbeihilfe (auch in Krankenhäusern und Pflegeheimen) gesetzlich zu ermöglichen, auf der anderen Seite aber diese Hilfe standesethisch und rechtlich weiterhin zu verbieten.

Die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften hat als Standesorganisation ein großes Gewicht in der schweizerischen Gesellschaft und wird ihr positives Votum durchsetzen, zumal sie auch starke Unterstützung von anderen

medizinischen Gesellschaften erfährt. So hat die Schweizerische Gesellschaft für Palliativmedizin (Swiss Association for Palliative Care: SAPC) in ihrer Stellungnahme im Jahr 2001 für eine Legalisierung der aktiven Sterbehilfe und der Suizidbeihilfe für bestimmte Situationen plädiert[24]. Der Stellungnahme war eine Studie der SAPC vorausgegangen, in der ihre Mitglieder in anonymer Form nach ihren persönlichen Einstellungen gegenüber bestimmten Maßnahmen am Lebensende befragt wurden. Danach befürworteten 31 bzw. 44 Prozent eine Legalisierung der Euthanasie bzw. der Beihilfe zum Suizid[25].

Freiheit zum Tod?

In der Sterbehilfedebatte wird die „Autonomie" als das schlagende Argument von Seiten der Befürworter ins Feld geführt. Es ist zu fragen, ob die mit dem fundamentalen Grundsatz der Autonomie idealisierte „Freiheit zum Tod" auch tatsächlich realisiert wird[26]. Zahlreiche Befragungsstudien, die bei unheilbar kranken und sterbenden Patienten durchgeführt wurden, konnten zeigen, daß vor allem jene Patienten aktive Sterbehilfe wünschten, die sich selbst als eine psychische und finanzielle Last für ihre Angehörigen empfanden und nicht mehr als „vollwertige Person" von ihrer Umwelt wahrgenommen wurden[27]. Diese Patienten fühlen wegen ihrer hilflosen und hoffnungslosen Lage besonders den Druck, den andere auf sie ausüben können, und empfinden sich als eine Last, einfach weil die Möglichkeit besteht, sich auf Verlangen töten zu lassen.

Mit welchem Argument soll hier der aussichtslos kranke Mensch sein Leben gegen die Erwartung seiner Umwelt verteidigen, von seinem Recht auf aktive Sterbehilfe und Beihilfe zum Suizid doch endlich Gebrauch zu machen? Zahlreiche Beispiele aus der bisherigen holländischen Euthanasiepraxis belegen dies nur allzu deutlich.

1. Chris J. C. Rutenfrans berichtet von dem Fall einer Frau, die nicht mehr länger für ihren Ehemann sorgen wollte. Sie stellte ihn vor die Wahl zwischen Euthanasie oder Pflegeheim. Der Mann wählte den Tod. Obwohl der Arzt die Situation bestens kannte, hinderte ihn nichts daran, das Leben des Ehemanns zu beenden[28].

2. Der holländische Arzt Karel F. Gunning berichtet von einem anderen Fall, bei dem der Tod eines alten Mannes jeden Tag erwartet wurde. Der Sohn des Patienten teilte dem behandelnden Arzt mit, daß er seinen Urlaub geplant hätte und nicht mehr absagen könnte. Er wünschte sich die Beerdigung noch vor dem Urlaub. Daraufhin verabreichte der Arzt dem alten Mann eine sehr hohe Dosis an Morphin mit der klaren Absicht, ihn zu töten. Als der Arzt aber nach einer Weile zurückkam, um den Tod festzustellen, sah er den alten Mann fröhlich auf der Bettkante sitzen. Der Patient hatte offensichtlich endlich eine ausreichende Morphindosis bekommen, die seine quälenden und unerträglichen Schmerzen linderte[29].

3. Ein Internist, der eine Frau mit Lungenkrebs wegen Sauerstoffmangels in die Klinik aufnehmen wollte, mußte ihr versichern, daß er sie nicht euthanasieren würde, was sie befürchtete. Er wies sie selbst ein, und nach 36 Stunden war ihre Atmung normal, ihr Gesamtzustand besser. Als der Arzt nach Hause ging, euthanasierte sie aber sein Kollege. Seine Rechtfertigung: „Wir brauchen das Bett für einen anderen Fall; für die Frau ist es egal, ob sie jetzt stirbt oder in 14 Tagen."[30]

Die Zahlen aus den holländischen Euthanasie-Studien belegen, daß die bisherige Duldungspolitik bzw. legalisierte Straffreiheit eine zunehmende Aufweichung der Kriteriologie zur Gewährung von Euthanasie und medizinisch assistiertem Suizid zur Folge hat. Durch die vollzogene gesellschaftliche Akzeptanz und die Legalisierung der Euthanasie wird die mit dieser Praxis idealisierte „Freiheit zum Tod" zunehmend zu einer Bedrohung des Lebens und damit zu einer „Unfreiheit zum Leben" pervertiert[31]. Analog wird die idealisierte Patientenautonomie zu einer zunehmenden Entmündigung des Patienten pervertiert. Bei einer derartigen Legalisierung geraten zwangsläufig mehr und mehr Menschen, die trotz psychischer oder organischer Leiden und unheilbarer Krankheit weiterleben oder ihre moribunden Angehörigen am Leben lassen wollen, in einen Rechtfertigungszwang. So schreibt Robert Spaemann:

„Wo das Gesetz es erlaubt und die Sitte es billigt, sich zu töten oder sich töten zu lassen, da hat plötzlich der Alte, der Kranke, der Pflegebedürftige alle Mühen, Kosten und Entbehrungen zu verantworten, die seine Angehörigen, Pfleger und Mitbürger für ihn aufbringen müssen. Nicht Schicksal, Sitte und selbstverständliche Solidarität sind es mehr, die ihnen dieses Opfer abverlangen, sondern der Pflegebedürftige selbst ist es, der sie ihnen auferlegt, da er sie ja leicht davon befreien könnte. Er läßt andere dafür zahlen, daß er zu egoistisch und zu feige ist, den Platz zu räumen. – Wer möchte unter solchen Umständen weiterleben? Aus dem Recht zum Selbstmord wird so unvermeidlich eine Pflicht."[32]

Das neue Gesetz schützt hier den Arzt, nicht den Patienten. Der Patient, der nicht euthanasiert werden will, ist seines Lebens nicht mehr sicher. So verfassen immer mehr holländische Patienten und gesunde Bürger aus Angst Patientenverfügungen (zur Zeit gibt es über 11 000 Menschen mit solchen „CredoCards"), in denen sie explizit dokumentieren, daß sie *nicht* euthanasiert werden möchten.

Im Resultat hat die gesellschaftlich akzeptierte und legalisierte Praxis der aktiven Sterbehilfe zu einem *moralischen Paradox* geführt: Die initial schwache Position des Patienten gegenüber einer überwiegend paternalistisch orientierten Medizin bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts, die die eine Triebfeder der Euthanasiebewegung war, wird weiter geschwächt. Dagegen wird die initial starke Position des Arztes bzw. „Übermacht" der Medizin, die die zweite Triebfeder der Euthanasiebewegung war, weiter gestärkt[33].

Palliativmedizin statt Sterbehilfe

Wenn wir auf der einen Seite die Praxis der Sterbehilfe in den Niederlanden sehen und die Umfragen nach Forderung einer Legalisierung der aktiven Sterbehilfe in der deutschen Bevölkerung ernstnehmen, auf der anderen Seite aber das Leid schwerstkranker und sterbender Mitmenschen vermindern wollen, müssen wir eine gute Antwort darauf finden. Diese Antwort ist die *Palliativmedizin*[34]. Im Vordergrund steht der Mensch in seiner Ganzheitlichkeit mit physischen, psychischen und geistig-seelischen Problemen und Nöten sowie die Achtung der Menschenwürde im Leben, Sterben und danach. In der Palliativmedizin geht es nicht um das *medizinisch-technisch Machbare*, sondern um das *medizinisch-ethisch Vertretbare*. Die moderne Palliativmedizin bietet „aktive Lebenshilfe" und eine echte Alternative zur aktiven Sterbehilfe[35].

Die Europäische Gesellschaft für Palliativmedizin (European Association for Palliative Care: EAPC) hat in ihrer aktuellen Stellungnahme zur „Euthanasie" von 2003 ihre ursprüngliche Definition aus dem Jahr 1989 modifiziert und erweitert:

> „Palliativmedizin (engl. palliative care) stellt in Anbetracht einer lebensbedrohlichen Erkrankung den Versuch dar, die Lebensqualität des Patienten und seiner Familie zu verbessern. Dieses geschieht durch die Vermeidung und das Verhindern von Leiden sowie eine Früherkennung und realistische Einschätzung und Behandlung von Schmerzen und anderen Leidenszuständen auf physischer, psychischer und spiritueller Ebene."[36]

Palliativmedizin sorgt für die Linderung von Schmerzen und anderen quälenden Beschwerden. Sie bejaht das Leben und betrachtet das Sterben als einen natürlichen Prozeß, beabsichtigt weder den Tod zu beschleunigen noch diesen hinauszuzögern, integriert die psychologischen und spirituellen Aspekte der Patientenbetreuung, bietet Unterstützungsmöglichkeiten an, die es den Patienten ermöglichen, ihr Leben bis zum Tod so aktiv wie möglich zu gestalten, kann auch in frühen Krankheitsstadien zusammen mit anderen Therapieverfahren, wie zum Beispiel Chemo- und Strahlentherapie, zur Anwendung kommen, die darauf ausgerichtet sind, das Leben des Patienten zu verlängern, und beinhaltet Untersuchungsmaßnahmen, die notwendig sind, um belastende klinische Komplikationen besser zu verstehen und besser zu behandeln.

Im Einklang mit den Aufgaben und den Zielen der Palliativmedizin stehen die „Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung" vom 25. September 1998 sowie ihre Neufassung vom 7. Mai 2004, in deren Präambel sowohl das Selbstverständnis des Arztes als auch das Selbstbestimmungsrecht des Patienten expliziert werden:

> „Aufgabe des Arztes ist es, unter Beachtung des Selbstbestimmungsrechtes des Patienten Leben zu erhalten, Gesundheit zu schützen und wieder herzustellen sowie Leiden zu lindern und Sterbenden bis zum Tod beizustehen."[37]

Vor dem Hintergrund der aktuellen Sterbehilfedebatte hat der „Arbeitskreis Ethik" der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin (DGP) im Jahr 2002 eine Befragung der DGP-Mitglieder (n = 730) durchgeführt[38]. Die Auswertung erfolgte nach Berufsgruppen getrennt und wurde mit den Antworten einer Vergleichsgruppe von 505 Ärzten und 338 Pflegenden bzw. Beschäftigten aus anderen Berufen im Gesundheitsbereich außerhalb der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin in Beziehung gesetzt. Eine Legalisierung von aktiver Sterbehilfe bzw. medizinisch assistiertem Suizid wurde nur von 9,6 bzw. 26 Prozent der Ärzte und 17 bzw. 31 Prozent der Pflegenden der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin im Gegensatz zu 27 bzw. 41 Prozent der Ärzte und 65 bzw. 78 Prozent der Pflegenden außerhalb der Gesellschaft befürwortet. Es konnte erstmals gezeigt werden, daß eine Legalisierung der Euthanasie um so weniger als notwendig erachtet wurde, je ausgeprägter die palliativmedizinische Erfahrung und die Kenntnis ethischer Prinzipien nach eigener Einschätzung der Befragten waren. Deshalb muß die flächendeckende palliativmedizinische Versorgung, aber auch die Aus-, Fort- und Weiterbildung in Palliativmedizin bei Studierenden, Ärzten und Pflegenden auf das Nachhaltigste gefordert und gefördert werden.

Sterben und Tod in unserer Gesellschaft

Seit etwa der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird in den westlichen Ländern der Sterbeort zunehmend vom vertrauten Zuhause in das nächste Krankenhaus verlagert, wo heute mehr als 80 Prozent der Menschen ihren Tod finden. Auf diese Weise geht eine jahrhundertelange Sterbekultur Stück für Stück verloren, weil mit der örtlichen Verlagerung von Sterben und Tod auch die natürliche Erfahrbarkeit von Sterben und Tod für die Angehörigen verloren geht. Sterbenskranke Menschen empfinden die fremde Umgebung von Krankenhäusern mit all ihren personellen und apparativen Ausstattungen als Fremdbestimmung über ihre letzte Lebensphase und damit als Verlust der eigenen Selbstbestimmung, als soziale Isolation und Vereinsamung, schließlich als Verlust ihrer Würde[39].

So werden in Befragungsstudien, in denen unheilbar kranke und sterbende Patienten den Wunsch nach Euthanasie äußern, als Hauptmotive Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit, Depression und Angst vor der sozialen Isolation sowie die Angst, den Angehörigen zur personellen und finanziellen Last zu fallen, genannt. Körperliche Zustände wie Tumorschmerzen oder Funktionseinschränkungen spielen eine nur sekundäre Rolle. Im deutlichen Gegensatz dazu läßt sich feststellen, daß Patienten, die ärztlich, pflegerisch, psychologisch und menschlich gut betreut sind, nur in den allerseltensten Fällen eine frühzeitige Beendigung ihres Lebens wünschen[40].

Sterben in Würde als Gemeinschaftsaufgabe

Unsere westliche Gesellschaft ist gekennzeichnet durch zunehmende Individualisierung, unzureichende finanzielle und personelle Ressourcen sowie das veränderte Familienleben. Diese Veränderungen haben das Sterben und den Tod zu einem einsamen und stummen Geschehen werden lassen, welches heute hauptsächlich fern von dem vertrauten Zuhause in unpersönlichen und sterilen Krankenhäusern, Pflege- und Altenheimen stattfindet. Der Wunsch nach einem „Sterben in Würde" war zu keiner Epoche der Menschheit größer als heute, obwohl (oder weil) wir heute über die beste Medizin verfügen. In Würde zu sterben kann nur durch eine neue Sterbekultur realisiert werden, die Sterben und Tod wieder einen größeren Platz in unserer Sprache einräumt und als eine Gemeinschaftsaufgabe ansieht[41].

Analog zur Transplantationsmedizin, die nur als Gemeinschaftsaufgabe überhaupt möglich ist, verlangt auch der gesellschaftliche Umgang mit Sterben und Tod nach einer neuen Form, die nur im Zusammenwirken verschiedener Institutionen realisierbar ist. Verschiedene Säulen sind notwendig, damit unheilbar kranke und sterbende Menschen sich auf eine hinreichend starke Brücke der Zuversicht und Geborgenheit begeben können, die ihnen einen sicheren Halt im Übergang vom Diesseits zum Jenseits gibt.

Zu diesen notwendigen Säulen gehört eine flächendeckende palliativmedizinische Versorgung von terminal kranken und sterbenden Patienten. Dafür sind ausreichende palliativmedizinische und Hospizeinrichtungen sowie flächendeckende, ambulant agierende palliativmedizinische Konsiliardienste zur Unterstützung von Patienten, Angehörigen und Hausärzten erforderlich. Eine weitere Säule ist die stärkere Förderung der Palliativmedizin in der Aus-, Weiter- und Fortbildung von Medizinstudierenden und Ärzten sowie von Pflege- und Sozialberufen. Hierfür muß der Staat den rechtlichen und vor allem finanziellen Rahmen schaffen, zumal wir im Vergleich mit anderen europäischen Ländern über die geringste Zahl an palliativen Einrichtungen und Palliativbetten pro eine Million Einwohnern verfügen[42].

Ein Sterben in Würde braucht ganz wesentlich die persönliche Betreuung und Begleitung durch die nächsten Angehörigen. Letztere sind aber oft beruflich und zeitlich sehr eingespannt, so daß sie nicht den nötigen zeitlichen und/oder finanziellen Freiraum für die sterbenskranken Patienten haben. Hier ist in ganz besonderem Maß der Staat gefordert, die erforderlichen rechtlichen und finanziellen Rahmenbedingungen zu schaffen, um mehr und mehr Angehörige zu diesem Dienst am Nächsten zu ermutigen. Denkbar wäre, durch entsprechende gesetzliche Regelungen, wie sie zum Beispiel in Österreich und Frankreich bereits umgesetzt wurden, unter arbeitsrechtlicher Absicherung und in Abhängigkeit vom Einkommen den berufstätigen Angehörigen unbezahlte oder bezahlte Freistellungen von der Arbeit von mehreren Wochen bis wenigen Monaten zu gewähren. Solche Maßnahmen hätten neben dem hohen menschlichen Wert auch einen gewaltigen ökonomischen Ge-

winn für die Gemeinschaft, weil dadurch den meisten Sterbenden unnötige und teure Notarzttransporte und Krankenhauseinweisungen erspart blieben[43].

Eine gelingende Sterbebegleitung und eine gute Sterbekultur müssen den seelsorgerlichen Beistand einbeziehen, weil es in der letzten Phase des Lebens ganz wesentlich auch um existentielle Fragen und Sinnfragen des Lebens und der Zeit nach dem Tod geht. Christliche und außerchristliche Seelsorger und Institutionen haben hier einen ganz besonderen Auftrag und müssen sich in noch stärkerem Maß in der Kranken- und Sterbeseelsorge einbringen.

Diese allgemeinen Gesichtspunkte sind notwendige Bestandteile für eine neue, gelingende Sterbekultur, die für jeden einzelnen eine hinreichende individuelle, personenbezogene „ars bene moriendi", d. h. ein „Sterben in Würde" in Aussicht stellt:

„Sterbende sind vulnerabel (verletzlich, hilflos, abhängig) und wehrlos. Deshalb ist es von existentieller Bedeutung, die Sterbephase derart zu gestalten, daß diese Menschen ihre soziale Umwelt nicht als Bedrohung, sondern als Stütze im Leiden und Brücke über Schmerzen, Isolation und Bedürftigkeit erleben."[44]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. F. S. Oduncu, Patient Autonomy: German Perspectives, in: End-of-Life Care in Germany and the United States 2006, hg. v. M. Koch-Weser u. a. (in Druck).

[2] Allensbacher Berichte 9/2001: www.demoskopie.de; DGHS (Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben): Presse-Info vom 20. 9. 2003; Emnid-Umfrage der Hamburger Zeitschrift „Auf einen Blick" vom 28. 5. 2004.

[3] Vgl. Hannoversche Allgemeine Zeitung, 16. 3. 2006.

[4] Vgl. Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz, Bericht „Sterbehilfe u. Sterbebegleitung. Ethische, rechtliche u. medizinische Bewertung des Spannungsverhältnisses zwischen ärztlicher Lebenserhaltungspflicht und Selbstbestimmung des Patienten", 23. 4. 2004 (www.justiz.rlp.de).

[5] K. Lüderssen, Von der Pflicht zu töten, in: FAZ, 21. 3. 2006, 36; vgl. als Gegenreaktion die Replik von R. Firsching, Selbstmordversuch als Symptom, in: FAZ, 11. 4. 2006, 11.

[6] J. Baumann u. a., Alternativentwurf eines Gesetzes über Sterbehilfe (AE-Sterbehilfe). Entwurf eines Arbeitskreises von Professoren des Strafrechts u. der Medizin sowie ihrer Mitarbeiter (Stuttgart 1986).

[7] H. Schöch, T. Verrel u. a., Alternativ-Entwurf Sterbebegleitung (AE-StB) 2005, in: Goltdammers' Archiv für Strafrecht 152 (2005) 553–586.

[8] Bundesärztekammer, Grundsätze der Bundesärztekammer zur Ärztlichen Sterbebegleitung, in: Deutsches Ärzteblatt 95 (1998) A 2365–2366; dies., Handreichung für Ärzte zum Umgang mit Patientenverfügungen, in: ebd. 96 (1999) A 2720–2721; dies., Grundsätze der Bundesärztekammer zur Ärztlichen Sterbebegleitung, in: ebd. 101 (2004) A 1298–1299.

[9] Entschließung des 109. Deutschen Ärztetags 2006 in Magdeburg (26. 5. 2006): www.dgpalliativmedizin.de/downloads

[10] Eine ausführliche Analyse der internationalen Sterbehilfepraxis, v. a. der holländischen Euthanasiepraxis findet sich bei F. S. Oduncu, Ärztliche Sterbehilfe im Spannungsfeld von Medizin, Ethik u. Recht. Teil 1: Medizinische u. rechtliche Aspekte, in: Medizinrecht 23 (2005) 437–445.

[11] P. J. van der Maas u. a., Euthanasia and other medical decisions concerning the end of life, in: Lancet 338 (1991) 669–674.
[12] P. J. van der Maas u. a., Euthanasia, physician assisted suicide, and other medical practices involving the end of life in the Netherlands, 1990–1995, in: New Engl J Med 335 (1996) 1699–705; G. van der Wal u. a., Evaluation of the notification procedure for physician assisted death in the Netherlands, in: ebd. 1706–1711.
[13] B. D. Onwuteaka-Philipsen u. a., Euthanasia and other end-of-life decisions in the Netherlands in 1990, 1995, and 2001, in: Lancet 362 (2003) 395–399.
[14] Vgl. van der Maas u. a. (A. 12); Onwuteaka-Philipsen u. a. (A. 13).
[15] Vgl. van der Maas u. a. (A. 12); B. Gordijn, Euthanasie in den Niederlanden – eine kritische Betrachtung, in: Berliner Medizinethische Schriften, H. 19 (1997) 24.
[16] Vgl. van der Maas u. a. (A. 12); Gordijn (A. 15) 24.
[17] J. H. Groenewoud u. a., Clinical problems with the performance of euthanasia and physician-assisted suicide in the Netherlands, in: New Engl J Med 342 (2000) 551–556.
[18] Vgl. F. S. Oduncu, Belgien verabschiedet Euthanasie-Gesetz, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 48 (2002) 310–312.
[19] L. Deliens u. a., End-of-life decisions in medical practice in Flanders, Belgium: a nation-wide survey, in: Lancet 356 (2000) 1806–1811.
[20] Vgl. Department of Human Services, Eigth annual report on Oregon's Death with Dignity Act. Office of Disease Prevention and Epidemiology, 9. 3. 2006.
[21] Vgl. Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW), Behandlung u. Betreuung von älteren pflegebedürftigen Menschen. Medizinisch-ethische Richtlinien u. Empfehlungen. (1. Publikation zur Vernehmlassung, Juni 2003); dies., Betreuung von Patienten am Lebensende. Medizinisch-ethische Richtlinien und Empfehlungen. (1. Publikation zur Vernehmlassung, 4. 2. 2004).
[22] Vgl. Suizid-Tourismus 2004, in: wwww.jesus.ch/www/index.php/D190/9189; Doctor-Assisted-Suicide 2004, A guide to web sites and the literature, in: www.lwc.edu/administrative/library/suic.htm
[23] So z. B. H.-B. Wuermeling, Pflicht zu leben? Recht zu sterben?, in: Die Tagespost, 26. 2. 2004, 9.
[24] Vgl. SAPC, Position paper of the SAPC with regard to the debate on euthanasia (Lausanne 2001).
[25] Vgl. N. Bittel u. a., „Euthanasia": a survey by the Swiss Association for Palliative Care, in: Support Care Cancer 10 (2002) 265–271.
[26] Vgl. F. S. Oduncu, Euthanasia – Killing as due care?, in: Wiener Med Wochenschrift 153 (2003) 387–391.
[27] Vgl. E. J. Emanuel u. a., Attitudes and desires related to euthanasia and physician-assisted suicide among terminally ill patients and their caregivers, in: JAMA 284 (2000) 2460–2468; K. E. Steinhauser u. a., Factors considered important at the end of life by patients, family, physicians, and other care providers, in: JAMA 284 (2000) 2476–2482; M. E. Suarez-Almazor u. a., Attitudes of terminally ill cancer patients about euthanasia and assisted suicide: predominance of psychosocial determinants and beliefs over symptom distress and subsequent survival, in: J Clin Oncol 20 (2002) 2134–2141; K. Lorenz, Moral and practical challenges of physician-assisted suicide, in: JAMA 289 (2003) 2282.
[28] Vgl. C. J. C. Rutenfrans, Medizinische Lebensbeendigung in den Niederlanden, in: Medizin u. Gewissen. Eine Dokumentation über den internationalen IPPNW-Kongreß in Erlangen 24.–27. 5. 2001, hg. v. S. Kolb (Frankfurt 2002) 154–164.
[29] Vgl. K. F. Gunning, Die Euthanasie in Holland außer Kontrolle. Kritischer Bericht eines holländischen Arztes, in: Der Internist 6 (2000) 144–146.
[30] Vgl. ebd.
[31] Vgl. F. S. Oduncu, Ärztliche Sterbehilfe im Spannungsfeld von Medizin, Ethik u. Recht. Teil 2: Palliativmedizinische u. medizinethische Aspekte, in: Medizinrecht 23 (2005) 516–524; ders. u. W. Eisenmenger, Euthanasie, Sterbehilfe, Sterbebegleitung. Eine kritische Bestandsaufnahme im internationalen Vergleich, in: Medizinrecht 20 (2002) 327–337.

[32] R. Spaemann u. T. Fuchs, Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht (Freiburg 1997) 20 f.
[33] Vgl. H. ten Have, Euthanasia: moral paradoxes, in: Palliative Medicine 15 (2001) 505–511; Oduncu (A. 31).
[34] Vgl. E. Klaschik, Sterbehilfe – Sterbebegleitung, in: Internist 40 (1999) 276–282.
[35] Ich habe das Konzept der Palliativmedizin in mehreren Beiträgen in dieser Zs. dargestellt: vgl. F. S. Oduncu, Sterbebegleitung u. Sterbehilfe, 217 (1999) 541–554; ders., Begleiten statt töten!, 219 (2001) 520–532; ders., Euthanasie bei unheilbarem Leid?, 221 (2003) 121–130.
[36] L. J. Materstvedt u. a., Euthanasia and physician-assisted suicide: a view from an EAPC Ethics Task Force, in: Palliative Medicine 17 (2003) 97–101; Übersetzung F. S. O.
[37] Vgl. Bundesärztekammer (A 8).
[38] Vgl. H. C. Müller-Busch u. a., Euthanasie bei unerträglichem Leid? Eine Studie der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin zum Thema Sterbehilfe im Jahr 2002, in: Zeitschrift Palliativmed 4 (2003) 75–84 (der Verfasser des vorliegenden Beitrags ist Mitglied dieses Arbeitskreises).
[39] Vgl. F. S. Oduncu, Medizin am Ende des Lebens aus der Sicht des Palliativmediziners, Sterben in Würde ist eine Gemeinschaftsaufgabe, in: Münchener Med Wochenschrift – Fortschritte der Medizin 20 (2006) 35–38
[40] Vgl. Oduncu (A. 31).
[41] Vgl. ders. (A. 39).
[42] Siehe hierzu die Website der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin (DGP): www.dgpalliativmedizin
[43] Vgl. Oduncu (A. 39).
[44] Ebd.

Dorothea Grünzweig

Gerard Manley Hopkins – Die Wortreiche der Augen

Einblicke in sein Werk durch die Übersetzung seiner Gedichte

Gerard Manley Hopkins wurde 1844 in Stratford/Essex als ältester Sohn einer wohlhabenden Familie geboren. Er verbrachte seine Schulzeit im Internat Highgate School in London, wo er den School Poetry Prize gewann und studierte am Balliol College Altphilologie. In dieser Zeit lernte er Digby Dolben kennen, für welchen er, so vermuten einige Forscher heute[1], auch nach dessen frühem Tod zeitlebens eine platonische Liebe empfand. 1866 konvertierte Hopkins, angeregt durch Kardinal Henry Newman und das Oxford Movement, zum katholischen Glauben. Nach reiflicher Überlegung, ob er sich dem Benediktinerorden oder der Gesellschaft Jesu anschließen sollte, trat er 1868 dem Jesuitenorden bei – Schritte, auf die seine Familie mit Befremden reagierte. Zuvor hatte er alle seine Gedichte verbrannt und dies lakonisch in seinem Tagebuch als die „Tötung der unschuldigen Kindlein" vermerkt.

Hopkins verbrachte sein Noviziat in Manresa House, Roehampton. Ab 1870 absolvierte er zuerst ein dreijähriges Studium der Philosophie, dann der Theologie. Zunächst war er Priester in verschiedenen Gemeinden, unter anderem in einem Slumviertel in Liverpool. Ab 1882 unterrichtete er am Stonyhurst College, Lancashire, dann in St. Beuno's, Wales, und zog 1884 nach verschiedenen anderen Stationen nach Dublin, wo er Professor für Altphilologie am Catholic University College wurde. Seine Gedichte gelangten zu seinen Lebzeiten nicht zur Veröffentlichung, und nur ein kleiner Kreis von Freunden, die nicht immer Verständnis für deren heute als bahnbrechend geltende Sprache zeigten, bekam sie zu Gesicht.

1889 starb Hopkins an Typhus. Heute wird angenommen, gleich nach seinem Tod sei ein Teil seiner Aufzeichnungen vernichtet worden. Hopkins ist auf dem Friedhof Glasnevin in Dublin begraben. Erst 1918 gab sein langjähriger Freund, der Arzt Robert Bridges, einen Sammelband der Gedichte heraus. Damit begannen die Veröffentlichung und vielfach begeisterte Rezeption von Hopkins' Werk, zu dem auch Tagebücher, Briefe und theologische Schriften, wie Predigten und Aufzeichnungen zu Exerzitien gehören.

Ekstasen des Sehens

Warum gebe ich diesem Artikel, welcher ein Übersetzungprojekt der britischen Literaturwissenschaftlerin und Autorin Emily Jeremiah und mir vorstellen soll, die Überschrift „Die Wortreiche der Augen"? Die Formulierung verknüpft den Bereich der visuellen Wahrnehmung mit dem der Worte. Auch hören wir „Reichtum" mit und – spielerisch, gemäß der Wortbildung des Begriffs „Durchreiche": „Wortreiche" – in jenem Sinn, daß die Augen dem Menschen die Worte „zureichen". Für Hopkins ist der Sehsinn der Kernsinn. Augustinus' Auffassung, der das Auge stellvertretend für alle Sinne setzte, ist der seinen nahe. Deshalb wird hier nun immer wieder vom Sehsinn die Rede sein – und von der Inspiration, die bei Hopkins eng damit verknüpft ist.

„All my eyes see", eine von Robert K. R. Thornton edierte Materialsammlung zu Hopkins[2], habe ich immer auch so begreifen wollen: Nicht nur als gekürztes Satzgefüge – ein versteckter Relativsatz: „All that my eyes see", was diese Zeile eines Gedichts in Wirklichkeit ist, sondern, losgelöst vom Zusammenhang, auch als metaphorische Wendung: „Alle meine Augen sehen" – nicht nur *ein* Augenpaar –, sondern der Dichter ist, wie in alter, vielfältiger Vorstellung der Kulturgeschichte mit Augen besät, ist „augenselig", „sehselig". Daraus ergibt sich bei ihm der Reichtum seiner Sprache. Johann Georg Hamann, der ungefähr 100 Jahre vor Hopkins lebte, hat viel Erhellendes zum Thema Sprache geschrieben, gerade auch zur poetischen. Seine berühmte Aussage: „Sinne ... reden nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit" ruft mir Hopkins ins Gedächtnis.

Hamann weist unter anderem darauf hin, daß das Sehen – und die Sinne überhaupt – die Sprache anreichern; daß sich beide gegenseitig beeinflussen; daß Sprachbilder – und Hopkins' Lyrik ist prall davon – über das Sehen entstehen. Schlägt man einen größeren Kreis, so enthält der Satz auch die Idee vom Lesen des „Buchs der Natur". Wenn der Mensch dieses aufnimmt, wird er mit Worten begabt – denn Gott selbst ist, laut Hamann, ein Schriftsteller. Gott ist „der Poet am Anfang", und er wendet sich vor allem an ihn, wenn er bittet: „Rede, daß ich Dich sehe." Es scheint mir, man könne diese Bitte über Hopkins' gesamtes Werk stellen.

In seinen Gedichten ist das Sehen als sprachbildende Kraft überall gegenwärtig, auch in seinen Prosaschriften. Die Tagebücher sind geprägt von einer Ekstase des Sehens. Claude C. Abbott formuliert im Vorwort zu seiner Ausgabe von Hopkins' Briefen: „Ein Mann, für den die Welt des Sehens auf höchst triumphierende Weise existiert."

Daß Hopkins auch ein herausragendes Talent zum Zeichnen besaß, wenn er dies auch immer nur amateurhaft betrieben hat, steht damit natürlich im Zusammenhang. Auf diesem Gebiet haben ihn die Präraffaeliten, die Oxforder „painterpoets" und vor allem deren Gallionsfigur John Ruskin mit seinem Aufruf zu genauen, eingehenden Naturstudien deutlich geprägt.

Dichten heißt rühmen

Die fünfte Strophe seines großen Gedichts „The Wreck of the Deutschland", das er nach siebenjährigem Schweigen verfaßte, will ich herauslösen. Das Gedicht, zu dem ihn sein Rektor ermuntert hatte, das dann aber wegen seiner eigenwilligen, unkonventionellen, schwer zu fassenden Sprache von der ordenseigenen Zeitschrift „The Month" abgelehnt wurde, schildert den Schiffbruch der „Deutschland" im Ärmelkanal. Auf dem Schiff befanden sich fünf franziskanische Nonnen, die wegen ihres Glaubens ins Exil gingen. Das Gedicht ist aufgeladen mit dem Gedankengut von Ignatius von Loyola – auch andere Einflüsse, wie die von Thomas von Kempen, sind spürbar:

I kiss my hand
To the stars, lovely-asunder
Starlight, wafting him out of it; and
Glow, glory in thunder;
Kiss my hand to the dappled-with-damson west:
Since, though he is under the world's splendour and wonder,
His mystery must be instressed, stressed;
For I greet him the days I meet him, and bless when I
understand.

Kußhände werf ich
Den Sternen, lieblich-verteiltes
Sternenlicht, ihn herauswinkend; und
Glorie, Glut in dem Donner;
Kußhand zum zwetschgengetüpfelten Westen:
Weil, wenn er auch unter Weltglanz und Wunder ist,
Muß sein Mysterium inwirkend wirkend werden;
Denn ich grüß ihn, wenn ich ihn sehe, preise, wenn ich
verstehe.

Diese Zeilen sprühen vor Begeisterung über die Schöpfung. Glaubenssicherheit – „roped with always", wie es in der Strophe vorher heißt: „immer geseilt an" das Wort der Bibel.

Der immer wieder neu angeschlagene Ton in Hopkins' Gedichten ist der des „praise", des Rühmens. „Poetry is praise" ist eine seiner klaren Definitionen. „Instress" ist eine Wortschöpfung Hopkins' und zusammen mit „inscape" bei ihm ein Zentralbegriff. „Instress", das wir mit „Inwirkung" („inscape" mit „Ingefüge") übersetzen, ist entstanden aus dem Streben, Namen zu haben; Namen, die die Wirkkraft, das sich geistig Einprägende der Dinge einerseits und das fürs Auge, für die Sinne Wahrnehmbare andererseits fassen. Zu beiden gehört aber für ihn die Koppelung der Dinge an Gott. Sie tragen in sich seinen Geist, sind durch ihn hervorgebracht. Sie gehören auch zum Motiv der „Inspiration", denn diese ereignet sich nur,

wenn „instress" und „inscape" vom Menschen aufgesogen werden und ihn im Innersten erreichen.

Ein anderes Gedicht, das Hopkins 1877 während einer reichen Schaffensperiode verfaßte, ist:

Hurrahing in Harvest

Summer ends now; now barbarous in beauty, the stooks rise
Around; up above, what wind-walks! what lovely behaviour
Of silk-sack clouds! has wilder, wilful-wavier
Meal-drift moulded ever and melted across skies?

I walk, I lift up, I lift up heart, eyes,
Down all that glory in the heavens to glean our Saviour;
And, eyes, heart, what looks, what lips yet gave you a
Rapturous love's greeting of realer, of rounder replies?

And the azurous hung hills are his world-wielding shoulder
Majestic – as a stallion stalwart, very-violet-sweet!-
These things, these things were here and but the beholder
Wanting; which two when they once meet,
The heart rears wings bold and bolder
And hurls for him, O half hurls earth for him off under his feet.

Erntejubel

Der Sommer hört auf; schockend in Schönheit erheben sich Hocken
Rundum; hoch oben, welcher Wind-Wurf! welch süße Allüren
Von Seidensack-Wolken! hat sich wilder, ichwillig-welliger
Je Mehl-Drift geschmiegt und ergossen aufs Blau?

Ich geh, hebe auf, heb auf Herz, Augen,
Ab all die Pracht in den Himmeln, zu lesen den Heiland;
Und Augen, Herz, welche Blicke, Lippen gaben
Verzückt euch denn Liebesgrüße von wahrerer, klarerer Art?

Hügel azurig gehängt sind ihm Weltwalte-Schulter,
Herrlich – einem wuchtigen Hengst gleich, viel-veilchen-lieb!-
Dies alles, alles war hier, nur der Beschauer
Fehlte; dann, wenn die beiden sich treffen,

Bäumt Flügel das Herz auf kühn, kühner
Und reißt ihm, halb reißt die Erde ihm fort von den Füßen.

Die Welt braucht den sehenden, den hingerissen sehenden, sie wachsehenden Menschen. Hopkins schreibt einmal: „Wenn du etwas lang genug anstarrst, scheint es zurückzustarren"; erst dann erfährt sie ihren höchsten Grad an Lebendigkeit.

Prallen Seher und Gesehenes aufeinander, entsteht für kurze Zeit kosmische Einheit. Die Trennungslinie zwischen Innen und Außen, zwischen Subjekt und Objekt bricht zusammen. Es ist ein Moment der Entgrenzung, in welchem die Schwerkraft überwunden wird – auch der Moment der Inspiration, dem das Gedicht selbst seine Entstehung verdankt – , durch das es „abhebt". Es geht um das Verschmelzen mit der Natur, in die Gott inkarnierte, die Manifestation Gottes ist. Die Hügel repräsentieren Gottes Schulter und werden mit einem Pferdekörper verglichen. Eine sinnlich verankerte, alttestamentarische und mittelalterliche Bildlichkeit aufrufende Gottesvorstellung. Hopkins' Freude an Hengsten, die an die Begeisterung junger Mädchen erinnert, tritt übrigens immer wieder zutage.

Für Hopkins erwies sich Duns Scotus, auf den er 1872 stieß, als entscheidende Entdeckung. Dessen Konzept der Eigenart – „haecceitas", „thisness" – eines jeden Dings, die es von allem anderen unterscheidet und seine gleichzeitige Aufgehobenheit in der Einheitlichkeit, im Sein in Gott, wurde zum tragenden Gedankengebäude für sein gesamtes Schaffen.

Die Wichtigkeit der visuellen Wahrnehmung, die alle andere Wahrnehmungen mit einschließt und deren Ziel im Religiösen liegt, findet man auch überall in Hopkins' Prosaschriften, verstärkt in der Abhandlung „From the Origin of Beauty" – und vor allem in „Journal" und „Diary".

Ein bekannter Tagebucheintrag zur Glockenblume am 18. Mai 1870 lautet: „I know the beauty of our Lord by it." Zu den Augen, die die Welt im eben beschriebenen Sinn fassen, gehört für Hopkins auch ein wacher Körper. Das Augenlicht, so könnte man sagen, gibt der Welt nur dann einen Schein, wenn weder Trägheit, noch völlige Vergeistigung die Oberhand gewinnen. Im Brief vom 10. September 1866 an seinen Freund Baillie, in dem er seine Theorie zur Qualität von Gedichten vorstellt, schreibt er der „poetry proper" den höchsten Wert zu. Er fährt fort:

> „Das Wort Inspiration wird keine Schwierigkeiten machen. Ich meine damit eine Gestimmtheit, zu der eine große, eigentlich abnormale geistige Schärfe gehört. ... Diese Stimmung tritt durch verschiedene Faktoren auf – im allgemeinen physischen, wie gute Gesundheit oder Luftbedingungen oder, so prosaisch das sein mag, der zeitliche Abstand zu einer Mahlzeit."

Für Hopkins war die Präsenz der physischen Dimension des Lebens auf widersprüchliche Weise intensiv vorhanden.

Der Ausgangspunkt des Projekts: Die Käfiglerche

„Auf dem Rückflug zur Erde" lautet die Überschrift eines Artikels, den ich nach einem Vortrag über ein Gedicht Hopkins' – „The Caged Skylark" – für die Badische Zeitung schrieb. Emily Jeremiah und ich machten beim Übersetzen eine Beobachtung, die wieder mit unserem Thema der Inspiration zusammenhängt. Genauer ge-

sagt: Mit der „Käfiglerche" – entstanden 1877 – fing unser Projekt an. Weil es der Ausgangspunkt für unsere Entdeckung inhaltlicher Entwicklungslinien war, will ich es hier ausführlicher vorstellen:

The Caged Skylark

As a dare-gale skylark scanted in a dull cage,
Man's mounting spirit in his bone-house, mean house, dwells –
That bird beyond the remembering his free fells;
This in drudgery, day-labouring-out life's age.

Though aloft on turf or perch or poor low stage
Both sing sometimes the sweetest, sweetest spells,
Yet both droop deadly sometimes in their cells
Or wring their barriers in bursts of fear or rage.

Not that the sweet-fowl, song-fowl, needs no rest –
Why, hear him, hear him babble and drop down to his nest,
But his own nest, wild nest, no prison.

Man's spirit will be flesh-bound, when found at best,
But uncumbered: meadow-down is not distressed
For a rainbow footing it nor he for his bones risen.

Die Käfiglerche

Wie eine Sturmtrotzlerche in dumpfem Käfig kümmert
Wohnt des Menschen erklimmender Geist im Leibhaus, Schmalhaus –
Der Vogel entrückt der Erinnerung an freie Fjälls;
Jener in Schinderei, seinen Lebtag verschuftend.

Wenn auch auf Grasboden, Stange oder niedrigem Podest,
Singen sie beide lieblichliebste Zauberlieder
Doch hängen sie todmatt manchmal in ihren Zellen,
Wringen die Gitter auch in Angst- und Wutanfällen.

Nicht daß der Süßvogel, Singvogel keine Ruhe braucht –
Hör ihn bloß, hör ihn lallen und fallen in sein Nest,
Doch sein eigenes Nest, Wildnest, kein Kerker.

Des Menschen Geist wird fleischumschlossen sein im besten Fall,
Doch unbeschwert: Wiesenflaum kommt nicht in Not,
Tanzt über ihn ein Regenbogen, noch er durch seinen Leib erhoben.

In dem Gespräch, das wir zu diesem Sonett führten, waren wir uns einig, daß wir vor allem zwei Worte anders akzentuieren wollten als vorherige Übersetzungen: „bones risen" am Schluß des Gedichts, das bislang mit „auferstandenem Gebein"

übertragen worden war. In den ersten drei Strophen ist von der Lerche die Rede. Lerche und Mensch werden durch einen Vergleich miteinander verknüpft. Beide führen ein eingeengtes Dasein in Käfig und Körper. Das Singen der Lerche meint auch das dichterische Sprechen mit. Zauberspruch, magisches Sprechen – „spell" des Dichters. „Mean house" (Z. 2) war im Englischen einmal das Armenhaus – so assoziierten wir „Schmalhans" und entschieden uns für „Schmalhaus". Im Hinüberdenken zum Wort „bones" der letzten Zeile, das mit dem „Schmalhaus" korrespondiert, wählten wir das Wort „Leib". Wir wollten ein einsilbiges, rund klingendes Wort, was das deutsche „Knochen" nicht ist. Vor allem aber verwendet Hopkins mehrfach in seinen Prosaschriften „bones" im Sinn von „body". „Cell" in der nächsten Strophe verweist noch einmal auf das Leben von Vogel und Geist in Enge und Gefangenschaft – es steht parallel zu „mean house". Auch evoziert es die asketische Lebensweise des Ordensmanns.

Das Gedicht entstand im selben Jahr, in dem Hopkins zum Priester geweiht wurde. Ihn muß in diesem Jahr die Tatsache neu beschäftig haben – durch die Symbolik der Endgültigkeit dieses Schritts und durch die mit diesem verbundene Erlangung des „charakter sacramentalis" –, daß er seiner dichterischen Sprache weiter und verstärkt Zügel anlegen, sie korsettieren müsse. Der Orden erlegte ihm keinen Schreibverzicht auf, aber Hopkins' Gefühle und Überlegungen könnte man vielleicht mit der Formel des „vorauseilenden Gehorsams" auf den Punkt bringen. „Dangerous" heißt es einmal bei ihm von der Kunst: „does set dancing blood" – „bringt das Blut zum Tanzen". Worte sind bei ihm von hohem sinnlichem Wert: Sie sind dreidimensional, sie haben ein eigenes Wesen, eine eigene Leiblichkeit.

Kunst wurde in der viktorianischen Epoche der Ordensgeschichte als etwas Unwichtiges, ja als Zeitverschwendung betrachtet. Konventionalität prägte das Klima; die in Predigten erwartete Sprache der Priester sollte keine Extravaganzen zeigen. Hopkins wurde übrigens mehrfach während seiner Priesterlaufbahn wegen seiner wunderlichen Bilder, Vergleiche und Wortnachbarschaften Predigtverbot erteilt.

Die vierte Strophe des Gedichts beginnt mit einem neuen Bild: Der menschliche Geist wird dem Flaum der Wiesen zugeordnet, der menschliche Körper dem Regenbogen. Die vorgebrachte Hoffnung – wir sahen im „will" der ersten Zeile kein klares Futur, vielmehr einen Modalwert – , Annahme oder Wunsch ist dies: Geist bzw. Seele und Leib sollen sich zu einer harmonischen Einheit verbinden, sich so wenig gegenseitig Schaden zufügen, wie die zerbrechlichen Blüten – vielleicht Löwenzahn, Kerbel, Geißfuß und der Regenbogen.

Wann? „When found at best" – eine Bedingung die sich, so fühlen wir, nicht nur auf den „Jüngsten Tag" bezieht und auf die im Neuen Testament verheißene neue Geistleiblichkeit, von der das Gedicht ja spricht, sondern wir sehen auch noch eine andere Bedeutungsschicht: Denn dann, wenn ein Gedicht entsteht, gibt es das Thema, dessen sich der Dichter bewußt ist, aber auch das thematische Treibgut, dessen Auftauchen ihm „unterläuft".

So kann man auch ein durchaus irdisches Gegenbild zu dem der eingesperrten Lerche sehen: ein geräumiges „Leibhaus", das auch schon im hiesigen Leben im Einklang lebt mit dem zu ihm gehörenden Geist – ungekrümmt, von Druck befreit und von Selbstgeißelungen verschont. Hopkins schreibt im „Journal" am 18. September 1873, wo er einen Alptraum skizziert, bei dem sich „etwas oder jemand" auf seine Brust setzt und der ihn kurz in einen Zustand der Lähmung führt: „Es ließ mich denken, daß so in der Hölle die Seelen in ihren Körpern eingekerkert sind wie in einen Kerker" – eine Stelle, die zeigt, wie sehr bei Hopkins Bilder zu diesseitiger und jenseiter Welt verwoben sind.

So haben wir für „risen" „erhoben" gewählt, das uns auch klanglich durch seinen o-Laut zu passen scheint. „Flesh-bound" (Z. 12) als ein Kompositum, ist wie „ice-bound" gebaut – ein im Eis eingeschlossenes Schiff oder wie „earth-bound", etwa bei einer Rakete: „auf dem Rückflug zur Erde". Ja, ein Rückflug zum Irdischen trägt sich hier zu nach diesem anderen „Schriftsinn". Auch ein Verbindungsfaden wird sichtbar zum Schluß des Gedichts „Erntejubel": Denn auch hier im Lerchengedicht schwingt der Gedanke der Inspiration mit – ein leichter Körper als richtiges Pendant zur Seele – wie der Schwebezustand von Delphinen im Wasser, so sagen Forscher, ihnen die Fähigkeit zu Spiel und Kreativität gibt.

Nach diesem Ausgangsgedicht unseres Projekts sahen wir die Thematik der Inspiration immer öfter in Hopkins' Werk aufleuchten und erkannten damit neue Sinnstränge.

Sonette der Trostlosigkeit

Schauen wir auf die Gedichtgruppe, die als die „Sonnets of desolation" in die Literaturgeschichte eingingen und zwischen 1885 und 1887 entstanden: Hopkins schreibt in bezug auf sie am 1. September 1885 in einem Brief an Bridges: „Bald werde ich dir einige Sonette schicken, fünf oder mehr. ...Sie kamen als ungebetene Inspiration und gegen meinen Willen."

Die Reihenfolge der Entstehungszeit dieser Gedichte, die nicht als Zyklus komponiert wurden, sondern nur einer Phase einheitlicher Stimmungslage entspringen, ist bis heute ungeklärt. Sie sind nur als lose Einzelblätter erhalten. Es gibt Hinweise darauf, daß Hopkins gegenüber Bridges, der der Konversion seines Freunds und seinem Eintritt in den Jesuitenorden, übrigens auch den meisten Gedichten, äußerst skeptisch gegenüberstand, eine Reihenfolge präsentierte, die beschönigen sollte: Er wollte eine Stimmungslinie vortäuschen hin zu innerer Gefaßtheit und neu aufkeimendem Gottvertrauen.

Was wir herauslösten bei unserem Übersetzen ist, daß die sechs Gedichte alle einen poetologischen Gedanken bergen – Anspielungen auf Ton und Stimme – und, damit verknüpft, das Phänomen der Inspiration. Allerdings mit einer Eingebungs-

art, die – aus der Sicht des Dichters – „versiegter Inspiration" und „Antiinspiration" gleichkommt. Für uns und Hopkins' Leserschaft sind dies jedoch Texte von eindringlich-dissonanter Ausstrahlung.

Wir nehmen an, daß die beiden Sonette „Patient, hard thing" und „My own heart let me more have pity on" – Gedichte, die ein Zuversichtsschimmer durchzieht – zuerst verfaßt wurden. In den weiteren vier greift die Verzweiflung Platz, das Grauen, die Selbstzerrüttung. Aus allen sechs Gedichten spricht dies: „Instress" und „Inscape" Christi in der Natur – Basis für Hopkins' gesamtes Selbstverständnis – offenbart sich ihm nicht mehr. Die vier Gedichte, von denen wir annehmen, daß sie die späteren sind, enthalten alptraumhafte Bilderfetzen. Sie zeigen ein verzerrtes Bild von Hopkins' eigenem Menschsein, auch dessen physischer Dimension und lassen erahnen, daß Selbstmord eine erwogene Frage war. Sie verneinen, ja verletzen den „Leib Christi", wenn wir Hopkins' von Duns Scotus geprägtem Inkarnationsverständnis folgen.

Die zwei verbleibenden Gedichte der „desolate poems"-Gruppe, die wir als die zuletzt entstandenen ansehen, sollen hier abgedruckt werden. Bei der Übersetzung zeigt sich in besonderem Maß, daß wir nicht glätten und zurechtrücken wollen. Vereinzelungen von Worten, die Hopkins in dieser späten Phase – um ihres „inscape" und „instress", ihrer „selfhood of words" willen manchmal nicht mehr in die Syntax einband, die Satzbrüche, die Entstellung gängiger Formeln sollen sichtbar bleiben.

No worst, there is none. Pitched past pitch of grief,
More pangs will, schooled at forepangs, wilder wring.
Comforter where, where is your comforting?
Mary, mother of us, where is your relief?
My cries heave, herds-long, huddle in a main, a chief –
Woe, world-sorrow; on an age-old anvil wince and sing –
Then lull, then leave off. Fury had shrieked „No ling –
Ering! Let me be fell: force I must be brief".
O the mind, mind has mountains; cliffs of fall
Frightful, sheer, no-man-fathomed. Hold them cheap
May who ne'er hung there. Nor does long our small
Durance deal with that steep or deep. Here! creep,
Wretch, under a comfort serves in a whirlwind: all
Life death does end and each day dies with sleep.

Kein Schlimmstes, es gibt keins. Über den Schmerzgrat geschleudert,
Werden mehr Qualen, geschult an Vorqualen, wilder wringen.
Tröster, wo, wo ist dein Trösten?
Maria, Mutter von uns, wo ist deine Linderung?
Meine Schreie wogen, herdenweit, kauern zu einem Haupt-, einem Leit-
Weh, Weltjammer; zucken auf uraltem Amboß und singen –

Lullen dann, lassen ab. Furie hatte gekreischt „Kein Zau-
Dern! Laß mich wüten: zwangs leb ich nur kurz."
Ach, der Geist, Geist hat Gebirge; Sturzklippen
Grausig, jäh, nie-manns-erlotet. Nicht achten mag
Sie, der nicht dort hing. Noch halten wir durch längeres
Weilchen bei dieser Steile, Tiefe. Hier! Kriech
Tropf unter Trost dient in einem Wirbelwind: alles
Leben endet doch der Tod und jeder Tag stirbt vor Schlaf.

To seem the stranger lies my lot, my life
Among strangers. Father and mother dear,
Brothers and sisters are in Christ not near
And he my peace/my parting, sword and strife.

England, whose honour O all my heart woos, wife
To my creating thought, would neither hear
Me, were I pleading, plead nor do I: I wear-
Y of idle a being but by where wars are rife.

I am in Ireland now; now I am at a third
Remove. Not but in all removes I can
Kind love both give and get. Only what word

Wisest my heart breeds dark heaven's baffling ban
Bars or hell's spell thwarts. This to hoard unheard,
Hear unheeded, leaves me a lonely began.

Der Fremde zu scheinen, liegt mein Los, mein Leben
Unter Fremden. Vater und Mutter lieb,
Brüder und Schwestern sind in Christus nicht nah
Und er mein Fried/mein Scheiden, Schwert und Zwist.

England, dessen Ehre ach all mein Herz freit, Frau
Für meinen Schöpfersinn, hörte mich weder,
Würd ich plädieren, plädiern noch tu ich: ich mü-
De von unnützem Sein nur dabei, wo Kriege umgehen.

Ich bin in Irland jetzt; jetzt bin ich bei dritter
Entfernung. Nicht, daß in jeder Entfernung ich
Güte nicht geben und nehmen kann. Nur welches Wort

Weisest mein Herz brütet, blockt des Schwarzhimmels verblüffender
Bann, schluckt das Gellen der Hölle. Dies zu horten ungehört,
Hörn unbehütet, läßt mich als einsam begann.

Im Gedicht „No worst" ist die den Aspekt der Inspiration enthaltende Stelle „Furie hatte gekreischt ‚Kein Zaudern! Laß mich wüten'" (Z. 7 f.) Es geht bei

„fury" nicht um eine Rachegöttin. Im Englischen des 19. Jahrhunderts ist sie der schöpferische Dämon, der über einen Künstler kommt. „Fell", ein Wort, das Hopkins liebte – es trägt viele Bedeutungen –, ist hier als „toben", „wüten" zu verstehen. So rückt hier das Entstehungsgeschehen des Gedichts selbst in den Mittelpunkt.

Das wohl letzte Gedicht dieser Phase, in der Hopkins die Augen auf sich selbst richtet und auf seinen Zustand der Verdrossenheit und Traurigkeit, der ihm verwerflich erschien – gehören diese Gefühle doch zu den Lastern der Acht-Laster-Lehre des Mittelalters und sind Beweise verwerflicher Ich-Sucht[3] –, ist „To seem the stranger". Die Schlußzeilen schwenken ein in die Inspirationsthematik. Wir erinnerten das Wort „spell" aus „The Caged Skylark" und wurden hellhörig. Allerdings hat das Wort hier umgekehrte Vorzeichen. Es geht um eine zerstörerische Magie des Sprechens oder Singens, Flüsterns oder Schreiens. Es sind von der Hölle hervorgebrachte Schreckenstöne. Wir setzten dafür „gellen" – das übrigens mit der „bitteren Galle" verwandt ist –, weil es eine akustische Qualität hat und auch klanglich dem Original nahekommt: Höllenlärm, der die eigenen Worte übertönt.

Ignatius von Loyola schreibt innerhalb seiner Lehre von der „Unterscheidung der Geister": „Bei denen, die vom Guten zum je Besseren voranschreiten, berührt der gute Engel die Seele mild, leicht und sanft wie ein Wassertropfen, der in einen Schwamm eindringt; der Böse hingegen berührt sie scharf und mit Lärm und Unruhe, wie wenn ein Wassertropfen auf einen Stein fällt."[4] Hopkins' spirituelle Aufzeichnung während der Großen (30tägigen) Exerzitien vom 14. November 1881, wo es in einem Abschnitt um die Versammlung der Engel in einem „venite adoremus" beim Thron geht und Luzifers spezielle Rolle, bewegte uns dazu, „spell" auf diese Weise zu deuten:

> „Dieses Lied Luzifers beharrte auf seiner eigenen Schönheit ... und wie ein Spiel auf Orgel und Instrument seines eignen Seins. Es war das Tönen ... seiner eignen Trompete und ein Choral zu seinem Ruhm. Und dehnte sich zu einer Anrufung; andere zog es herbei. Es wurde ein Konzert aus Stimmen, ein Konzert des Selbstlobs, eine Verzückung, Verzauberung ... Sie versammelten sich immer dichter ... unter der Führung Luzifers ... und stimmten eine Gegenmusik an, einen ‚Kontrapunkt der Dissonanz'."[5]

„Inspiration unbidden and against my will"[6] – es sind nicht mehr die Augen, die bei den „poems of desolation" die Worte reichen. „Die Wortreiche der Augen" existieren nicht mehr, welche in der Gott zujubelnden Welt ihren Ursprung haben. Die Erfahrung bricht über alles herein, von einer Macht besetzt, ja besessen zu sein, die die Anwesenheit des Heiligen Geistes ausschließt. „Hell's spell", so kann man folgern, ist auch ein Hinweis auf den Ton, die Musik in den eigenen Gedichten.

Die „poems of desolation" sind das poetische, in Sprachbildern redende Pendant, bemerkt Daniel A. Harris in seinem Buch „Inspiration unbidden"[7] zu den Exerzitieneintragungen von 1888 in Irland. Dort heißt es:

„Unser Leben, und besonders das von Ordensleuten wie mir, ist in all seiner Ausrichtung nicht nur innerlich, sondern auch ganz sichtbar und äußerlich durch Christus geformt. ... Und mein Leben ist festgelegt durch die Inkarnation bis zu den meisten Kleinigkeiten am Tag. Aus diesem Grund spricht Ignatius vom Engel, der seinem *Auftrag nachkommt.* Wobei es hierbei um eine Handlung geht, die hinaufführt zu, während mein Handeln wegführt von der Inkarnation."

Epithalamion – ein Fragment

Die „Sonnets of desolation" sind späte Gedichte, aber sie markieren nicht die letzte Schaffensphase. Die alten Wortreiche werden noch einmal aufgerichtet. Noch einmal findet das Fest der Augen statt – aber die Vorzeichen haben sich geändert: Ich denke vor allem an ein Gedicht, das ein auf Examenspapier geschriebenes Fragment ist, vermutlich entstanden, als Hopkins Aufsicht führte. Das angestrebte Thema ist die Hochzeit seines Bruders Everard im Jahr 1888:

Epithalamion

Hark, hearer, hear, what I do; lend a thought now, make believe
We are leaf-whelmed somewhere with the hood
Of some branchy bunchy bushybowered wood,
Southern dean or Lancashire clough or Devon cleave,
That leans along the loins of hills where a candycoloured, where a
gluegold-brown
Marbled river, boisterously beautiful, between
Roots and rocks is danced and dandled, all in froth and
waterblowballs, down.
We are there , when we hear a shout
That the hanging honeysuck, the dogeared hazels in the cover
Makes dither, makes hover
And the riot of a rout
Of, it must be, boys from the town
Bathing: it is summer's sovereign good.
By there comes a listless stranger: beckoned by the noise
He drops towards the river: unseen
Sees the bevy of them, how the boys
With dare and with downdolfinry and bellbright bodies huddling
out,
Are earthworld, airworld, waterworld thorough hurled, all by turn
and turn about.
This garland of their gambol flashes in his breast
Into such a sudden zest
Of summertime joys

That he hies to a pool neighborouring; sees it is the best
There; sweetest, freshest, shadowiest;
Fairyland; silk-beech, scrolled ash, packed sycamore, wild wychelm,
Hornbeam fretty overstood
By. Rafts and rafts of flake leaves light, dealt so, painted on the air,
Hang as still as hawk or hawkmoth, as the stars or as the angels
there,
Like the thing that never knew the earth, never off roots
Rose. Here he feasts: lovely all is! No more: off with – down he
dings
His bleachèd both and woolwoven wear:
Careless these in coloured wisp
All lie tumbled-to; then with loop-locks
Forward falling, forehead frowning, lips crisp
Over fingerteasing task, his twiny boots
Fast he opens, last he off wrings
Till walk the world he can with bare his feet
And come where lies a coffer, burly all of blocks
Built of chancequarried, selfquainèd, hoar-huskèd rocks
And the water warbles over into filleted with glassy grassy
quicksilvery shivès and shoots
And with heavenfallen freshness down from moorland still brims,
Dark or daylight, on and on. Here he will then, here he will the
fleet
Flinty kindcold element let break across his limbs
Long. Where we leave him, froliclavish, while he looks about him,
laughs, swims.

Enough now; since the sacred matter that I mean
I should be wronging longer leaving it to float
Upon this only gambolling and echoing-of-earth note
What is the delightful dean?
Wedlock. What the water? Spousal love

to Everard, as I surmise,
Sparkled first in Amy's eyes
turns
Father, mother, brother, sisters, friends
Into fairy trees, wildflowers, woodferns
Rankèd round the bower.

Epithalamion

Lausch, Horcher, horch was ich hör; denk mit, tun wir nun so
Als wärn wir laubenwölbig irgendwo behaubt
Von einem zweigig bauschig buschwalmigen Wald,
Tal im Süden oder Klamm in Lancashire oder Schlucht in Devon,
Der sich entlanglehnt an den Hügellenden, wo ein kandisfarbner, wo ein leimgoldbraun
Melierter Fluß, verwegen schön zwischen
Wurzeln, Felsen tanzt und schaukelt, ganz in Schaum
und Wasserpusterchen, hinab.
Dort sind wir, wenn wir ein Rufen hören,
Das die Hängehundskirsch', die Hasel mit den Eselsohren, unter Deckung,
Bibbern läßt und schweben
Und das wilde Treiben einer Rotte
Von, das muß es sein, Buben aus der Stadt
Beim Baden: es ist Sommers Königsgut.
Kommt vorbei lustlos ein Fremder: von dem Lärm gelockt,
Läßt sich fallen Richtung Fluß: ungesehen
Sieht den Schwarm von ihnen, wie die Buben
Wagemutig, sturzdelphinisch und mit schellenhellen Körpern drängelnd hoch,
Erdwelt sind, Luftwelt, Wasserwelt, fest geschleudert, nacheinander Wechselweise.
Die Girlande ihres Randelns wandelt sich in seiner Brust
Zu solch jäher Seligkeit
Nach Sommerfeuden,
Daß er zu einem Nachbartümpel eilt; sieht, es ist am besten
Dort; süßest, frischest, schattigsten;

Elfenreich; Seidenbuche, Schnörkelulme, praller Bergahorn, Wildweißulme, Hornbaum, gitterästig überragt
Von. Mengen, Mengen Funkenblätter licht, so verteilt, auf die Luft gemalt
Hängen still wie Habichte und Wolfmilchschwärmer, wie die Sterne oder wie die Engel dort,
Wie das Ding das nie erkannt' die Erde, nie sich aus den Wurzeln
Hob. Hier schwelgt er: herrlich ist's. Nicht mehr: weg mit – reißt er runter
Sein gebleichtes beides und sein Zeug aus Wolle:
Gepurzelt-hin achtlos als Wisch liegt alles
Kunterbunt: dann mit Schlaufenlocken,
Die nach vorne fallen, Stirn gerunzelt, Kräusellippen
Über Übung fingerhänselnd, seine Bändel-Stiefel
Öffnet rasch, wringt endlich weg,
Bis er kann die Welt beschreiten, mit seinen Füßen nackt
Auf eine Lade treffen, klobig, ganz aus Quadern

Gebaut – zufallsabgebrochnem, selbstzerecktem, graubepelztem Fels,
Und das Wasser trällert über in, bändernd sich in Splittern, Sprossen,
glasig grasig quecksilbrig.
Und mit himmelsfallner Frische flutet fort von Fjälls
Nacht oder Taglicht, ohne Ende. Hier wird er dann, hier wird er
das flinke
Flintige sanftkalte Element über die Glieder brechen lassen
Lang. Wo wir weitergehen und er, spaßstrotzend, um sich schaut,
lacht, schwimmt.

Genüge das; da der heiligen Sache, die ich meine,
Unrecht wiederführe, würd' ich sie nur treiben lassen
Auf dem tollenden, die Erde echoenden Ton.

Was ist das reizende Tal?
Der Ehestand. Was ist das Wasser? Gattenliebe

für Everard, wie ich vermut',
erst als Armys Augenglut
macht
Vater, Mutter, Bruder, Geschwister, Freunde
Zu Elfenbäumen, Wildblumen, Waldfarnen
gereiht rund um die Laube.

Beim Übersetzen, das, wie es heißt, die intensivste Art des Lesens ist, wurde uns bewußt, daß diesem Gedicht zwei Wesen eigen sind: Hopkins sprengt den thematischen Rahmen. Die Intention, ein Gelegenheitsgedicht zu verfassen, gerät ihm aus dem Blick. Das Unterbewußte gewinnt die Oberhand. Das viktorianische Genremotiv – badende Knaben – verbindet sich mit der Erinnerung an Badefreuden während der eigenen Schulzeit. Die Hochzeitsthematik, das Motiv der Liebe (epithalamion: im Brautgemach), weitet sich zum Gedanken der eigenen Lebendigkeit und Sinnlichkeit, wobei, wenn wir der ersten Zeile folgen, die Szene eigentlich nur erlauscht, nicht gesehen wird. Erst am Schluß erinnert sich der Dichter an die Pflicht, ein Festpoem abzustecken. Die Badeszene erfährt eine allegorische, süßliche Wendung.

Es ist gut nachvollziehbar, daß Hopkins dieses Fragment nie zu einem Abschluß brachte, taucht das Gedicht doch für ihn fast wie eine Erscheinung auf und entblößt, durch die Getrenntheit der Badenden, seine Einsamkeit, sein Einspännertum, seinen Mangel an Gemeinschaft.

Der Gedanke der Offenbarung Gottes in der umgebenden Welt tritt in „Epithalamion" zurück. Dennoch: Sein Grundton stellt eine helle Variante desjenigen Themas dar, welches dem Gedicht: „To seem the stranger" Düsterkeit verleiht. Beide aber verweisen auf eine seelische Verfassung, die Harris in „Inspiration unbidden" als Kapitelmotto Thomas S. Eliot zitieren läßt: „Suffer me not to be separated and

let my cry come unto thee!" (Ash Wednesday IV) Im Jahr 1885 hatte Hopkins schon an Bridges geschrieben: „Ich glaube, auch wenn mein Verstand nicht davon berührt ist – meine Anfälle von Traurigkeit grenzen an Verrücktheit." Am 7. September 1888 teilt er Bridges mit:

„Geistig niedergeschlagen, schwer zu erklären und zu verstehen. Mir kommt vor, ich halte nicht mehr lange durch. Ich breche zusammen – geistig oder körperlich oder beides – und alles, was ich wirklich brauche, ist ein gewisser Grad an Entlastung und Abwechslung; doch nehme ich nicht an, daß ich das, was ich brauche zu meiner Rettung, rechtzeitig kriege. Das erinnert mich an etwas Schockierendes, das gerade einem jungen Mann, den unsere Gemeinschaft gut kennt, passiert ist. Er nahm sich die Augen heraus."

Hopkins schreibt weiter, dieser Medizinstudent sei zu einem Haus gegangen und habe gesagt: „Ich bin blind, kann ich mich eine Weile ausruhen?" Und er fügt hinzu: „Ich erwähne den Fall, weil er außergewöhnlich ist: Selbstmord ist das Normale." Kennt man Hopkins' Briefe und Tagebücher, so weiß man, daß Geschichten und Gerüchte, die er notiert, als Parallele oder Kontrast zu seinem eigenen Leben zu verstehen sind. Hier ist dies sicher auch der Fall. Er spricht im selben Brief von seinen eigenen Augen – daß sie sehr weh täten und fragt Bridges, ob es Rheumatismus oder Gicht der Augen geben könne. Wenn ja, dann sei er jetzt „a gouty piece".

Ein bedeutungsvoller Zusammenfall zwischen der Gelähmtheit der Muse und der Gelähmtheit der Augen! Es ist möglich, zahlreiche Bezüge zu entdecken, wenn man über die Hintergründe von Hopkins' Interesse an jenem unseligen Medizinstudenten spekuliert. Uns Übersetzerinnen wurde deutlich, daß auch in den allerletzten Gedichten das Thema der Inspiration erwartet werden kann. Wir nahmen wahr, daß es in fast allen anwesend ist. Einmal nennt sich das lyrische Ich „Eunuch der Zeit" („Justus quidem tu es, Domine"), einmal bezeichnet er sein „Feuer und Fieber" als „Marotte", „Getue" („The shepherd's brow").

Letzte Lebensphase

Das letzte Gedicht, das Hopkins Robert Bridges widmet („To R. B."), spricht davon noch einmal in rührender Weise. Es ist nicht mehr ein Verzweiflungsschrei, sondern Ausdruck elegischer Trauer über das Verlorene. Es konstatiert eine Winterwelt, in der das lyrische Ich nun gefangen ist ohne „rapture of an inspiration" – ohne „Inspirationsverzückung".

Bridges erhielt es im April 1989, einige Monate vor Hopkins' Tod. Er war immer von labiler Gesundheit gewesen. Körperliche und geistige Erschöpfung, seine Isoliertheit am College, die Englandfeindlichkeit seiner Kollegen trugen nun das Ihre dazu bei. Niemand anderer in seiner Umgebung starb übrigens zu diesem Zeitpunkt an Typhus. Es hat den Anschein, sein Tod sei Hopkins willkommen gewesen,

und die Abschiedsworte Heinrich von Kleists fallen einem ein: „Die Wahrheit ist, daß mir auf Erden nicht zu helfen war." Auf dem Sterbebett wiederholte Hopkins: „I am so happy." Es läßt sich eine Brücke schlagen zu den Exerzitiennotizen von 1888, die wieder auf den Sehsinn verweisen:

„Nichts einzutragen, als daß mir mein Leben zuwider ist. ... Es gibt ein Glück, Hoffnung, die Vorfreude auf Glück nach diesem Leben: Das ist besser als Glück, aber kein Glück für jetzt. Es ist, wie wenn man geblendet wäre von einem Funken oder Stern im Dunkeln. Man sieht ihn, aber sieht nicht durch ihn. ... Wir wollen, daß Licht auf unseren Weg fällt." (262)

Zu seinen Lebzeiten ist kein Gedicht von Hopkins veröffentlicht worden. Er hat dies einerseits nie betrieben, sogar abgelehnt und gleichzeitig, in der Widersprüchlichkeit, die ihm zu eigen war, latent gewünscht. Aus früheren Exerzitienaufzeichnungen (z. B. vom September 1883) stammt diese Stelle:

„Ich bat unseren Herrn aufrichtig darum, über mein Geschriebenes zu wachen, nicht daß er's vor dem Verlorengehen bewahren solle oder vor dem, daß es zu nichts führt, denn dazu gebe ich gern mein Ja, aber daß es mir nicht schade durch Feindseligkeit oder Torheit von jemandem oder mir selbst. Daß er's sich zu eigen mache und es einsetze oder nicht einsetze, wie es ihm gefällt. Und ich glaube, das wird erhört."

Die „Trübung der Augen", von denen er im Brief an Bridges spricht – oberflächlich handelte es sich wohl nur um den Bedarf einer stärkeren Lesebrille – läßt sich auch als Metapher verstehen, die Hopkins' Zustand faßt: Trübung, die sich auf Erblinden zubewegt. Betrachten wir diese Metapher, entstehen Assoziationen und Bilder. Sein Eintrag während derselben Exerzitien – „Beim Meditieren über die Kreuzigung habe ich erkannt, wie sehr meine Bitte, zu einer höheren Gnade zu gelangen, eine Bitte war, auf ein höheres Kreuz gehoben zu werden."[8] – erinnert an ein religiöses Kunstwerk. Es stammt aus dem 18. Jahrhunderts und entstand im steirischen Benediktinerstift St. Lambrecht. Es stellt einen Mönch dar, ans Kreuz genagelt, mit verbundenen Augen[9].

Die bedeckten Augen als asketische Übung, als Bußhaltung, als Bestrafung, als eine besondere Weise der von Hopkins immer wieder angewandten „custody of the eye" – auch als Bild für die ihm von dieser „Verwahrung der Augen" verursachten Qualen. Gehen wir mit dem Bild der sich „trübenden Augen" aber auf zuversichtliche Weise um, so können wir anderen Auffassungen folgen. Schon in der Antike wollten sich Denker Blindheit verschaffen, um Reinheit des Geistes zu erlangen. Im Mittelalter spricht zum Beispiel Mechthild von Magdeburg davon, daß die Sinne erblinden müssen, wenn die Seele zu Gott kommt. Dahinter steht der Topos des Alten Testaments: „oculi deficiunt" – die Augen lassen nach, aus Erschöpfung. – „I am blind, please let me rest for a while"[10], aufgrund beschenkter Lebenssattheit und sehnsuchtsvoller Erwartung.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. z. B. R. B. Martin, Gerard Manley Hopkins – A very private life (New York 1991).
[2] All my eyes see. The Visual World of Gerard Manley Hopkins, hg. v. R. K. R. Thornton (Sunderland 1975). Die Originalfassung der Gedichte wird zitiert aus: Gerard Manley Hopkins. Selected Poetry, ed. by C. Phillips (Oxford University Press 1998).
[3] Gegen Habsucht hatte er sich beim Ordenseintritt entschieden. Vor Ruhmsucht wollte er sich schützen durch die unterlassenen Versuche, sein Werk bekannt zu machen.
[4] I. von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übers. von P. Knauer (Würzburg 1998) 134.
[5] The Sermons and Devotional Writings of Gerard Manley Hopkins, hg. v. Ch. Devlin (London 1959) 200f.
[6] Originaler Wortlaut des Briefs vom September 1885, ebd.
[7] D. A. Harris, Inspiration Unbidden: The „Terrible Sonnets" of Gerard Manley Hopkis (Berkeley 1982).
[8] Retreat Notes vom September 1883 in: The Sermons and Devotional Writings of Gerard Manley Hopkins (A. 5) 254.
[9] L. Kretzenbacher, Bilder u. Legenden (Klagenfurt 1971) 142 ff. u. Tafel XXX.
[10] Originaler Wortlaut des Briefs vom September 1888 (A. 5).

Ruprecht Wimmer

Mission und Theater

Ein Forschungsprojekt zum Jesuitentheater

Der Begriff „Medienpädagogik" ist heute in aller Munde. Das ist kein Wunder angesichts der modernen Dimensionen von Wissensvermittlung, von Bildung ganz allgemein. Eine Schule, die an den Möglichkeiten der verschiedenen Tonträger, der Bildübermittlungstechniken und des elektronischen Datenaustauschs vorbeiginge, hätte rasch eine Kluft zwischen sich selbst und die Lebensrealität gelegt und wäre damit eben als Erziehungs- und Bildungsinstitution hinfällig.

Freilich haben wir, wenn wir den Blick auf die Erziehungs- und Bildungsinstrumente in ihren jeweiligen geschichtlichen Zusammenhängen und Veränderungen richten, das Recht, den Terminus „Medienpädagogik" deutlich weiter zu fassen, als dies die heutige Wortbedeutung „Medium", „Medien" nahelegt, die ja eigentlich immer die „neuen Medien" meint. Man kann sogar den Verdacht äußern, daß dieser Terminus ein bißchen tautologisch ist. Denn Pädagogik war zu keiner Zeit ohne die medialen Möglichkeiten der jeweiligen Zeit denkbar – wohin wäre die Erziehung geraten, wenn sie in der Frühen Neuzeit das damals neue Medium Buchdruck und Buch außer acht gelassen hätte?

Bildung in der Frühen Neuzeit

In der Frühen Neuzeit – also in eben der Epoche, in der die Grundlagen für die Schule von heute im engeren Sinn gelegt wurden – formierte sich Bildung neu: Der Humanismus brachte mit den antiken Sprachen und Literaturen neue kulturelle Anstöße, ja im Grund ein neues Weltbild. Es mutet überraschend modern an, daß die Humanistenschulen mit den antiken Neuerwerbungen oder zumindest Neubelebungen auch ein spezielles Medium neu belebten. Man entdeckte mit der Antike das antike Theater wieder und setzte es auch als pädagogisches Instrument, man kann sagen, als pädagogisches „Medium" ein. Zunächst spielte man die lateinischen Komödien eines Terenz, seltener auch eines Plautus; dann schrieb man strukturelle und inhaltliche Imitationen dieser Stücke, bezogen auf Ereignisse und Personen der eigenen Zeit. Das damals fast ausnahmslos lateinische Schultheater wurde rasch ein unverzichtbarer Bestandteil der Humanistenschule – Jahrhunderte bevor das pädagogische Instrument eines „theatre in education" das Licht der Welt erblickte.

Die Jesuiten erkannten bald nach der ersten Bestätigung ihrer Gemeinschaft durch Papst Paul III. (1540), daß die Schule eines der wichtigsten Instrumente für eine innere Reform der Kirche war. Sie nahmen sich dieser Schule und auch ihres Theaters an. So ist das, was wir heute pauschal als „Jesuitentheater" bezeichnen, bereits ein Erbe, eine Übernahme des etwa 50 Jahre älteren humanistischen Schultheaters, freilich nicht ohne daß dieses Erbe – von der Mitte des 16. Jahrhunderts an – in charakteristischer und kreativer Weise verändert worden wäre.

Attraktives Theater

Die pädagogischen Vorteile der Humanistenvorgänger, darunter auch des hochentwickelten lutherischen Schultheaters, nutzte die Gesellschaft Jesu entschlossen. Man konnte die Schüler über Bühne, Rolle und Maske zum gesprochenen Latein motivieren, und Latein mußte damals jeder können, der „zählen" wollte. Dann brachte die jährliche Spielpraxis Sicherheit im öffentlichen Auftreten mit sich. Und schließlich, das war vielleicht das Allerwichtigste, vermittelten die schon bald im Geist des Ordens konzipierten Dramen ein Weltbild, ordneten die heterogenen Weltdinge in ein Weltganzes in bestimmter Weise ein. Dieses Ineinander von praktischen und geistigen Strategien überschritt die engeren Schulgrenzen: Das Ordenstheater war bald keine schulinterne Stilübung mehr, sondern richtete sich an ein breiteres Publikum. All das verhalf der römischen Kirche – natürlich neben anderen Initiativen – nicht nur zur Konsolidierung, sondern vermarktete darüber hinaus durch seine Inhalte die Vorzüge und Leistungen dieser Kirche. Das neue Medium Theater erzog also nicht nur die Jesuitenschüler, sondern auch die Öffentlichkeit.

Um Erfolg zu haben, mußte die jesuitische Schulbühne vor allem eines sein: attraktiv. In dieser Beziehung ließ die Gesellschaft keine der Möglichkeiten aus, die sich boten, um die eigenen Schüler zu begeistern und ein breiteres Publikum ins Theater zu locken.Was wir schon früh bemerken, ist eine wahre Explosion der Themen. Weit gefehlt, wenn man auf der Jesuitenbühne ausschließlich religiöse Themen vermuten würde. Natürlich kamen viele Geschichten des Alten Testaments auf die Bühne, auch Heiligenviten, Martyrien usw.

Doch rasch wurde auch die Profangeschichte geplündert: Es gab Spiele über Karl den Großen, über den böhmischen König Boleslas den Kühnen, über Cleopatra, Don Carlos, Don Juan, Theophilus/Faust, Wallenstein. Freilich wurden die Spiele samt und sonders theologisch pointiert, doch sorgten die Jesuitenregisseure durch prächtige Ausstattung und aufwendige Bühnengestaltung für Attraktivität. Wirft man einen Blick auf jesuitische Krippen der Barockzeit, dann bekommt man eine Vorstellung von der bildorientierten Extravertiertheit des Ordens und seiner Darstellungsfreude. Leider fehlen uns detaillierte bildliche Darstellungen von Theateraufführungen fast ganz, doch kennen wir ihre Pracht aus vielen zeitgenössischen Beschreibungen.

Spiritualität in thematischer Vielfalt

In einem Bereich vor allem fielen spirituelle Botschaft und die Attraktivität des Vorgeführten zusammen: in all den Stücken, die Personen und Ereignisse aus der Heidenmission oder ganz allgemein aus den Missionsländern auf die Bühne brachten. Der Orden hatte sich missionarisch vielerorts engagiert; für das Theater zählten vor allem der ferne Osten (Japan, China, Indien) und Südamerika (d. h. hier die freilich lang vor der Ordensgründung und Ordensmission liegenden historischen Ereignisse der Conquista). Zeitlich liegen die Anfänge der Missionierung nicht weit auseinander, doch bildet sich das in der Chronologie der Theaterthemen nicht ab: Japanstücke sind am ältesten, sie begegnen bereits um 1600, während die beiden anderen Bereiche nicht vor der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wirksam werden. Früher oder später – durch diese Themen konnte sich die Jesuitenbühne ganz legitim der Dimension des Exotischen öffnen.

Diese Grundsituation war seit langem bekannt, doch richtete sich der Blick der Forschung üblicherweise entweder auf historische bzw. kirchenhistorische Ereignisse der jeweiligen Missionsländer – hier waren vor allem spezialisierte Historiker, Kirchenhistoriker, Missionswissenschaftler gefragt, die vom Jesuitentheater so gut wie nichts wußten –, oder man betrachtete Jesuitendramen mit Missionsthematik philologisch bzw. literaturwissenschaftlich; hier engagierten sich dann die Kenner der Gattung Jesuitendrama: Neolatinisten, Germanisten, Romanisten – je nach den Spiellandschaften, in denen die jeweiligen Dramen zur Aufführung kamen. Sie hatten ihrerseits kaum eine Ahnung von der historischen Dimension der dramatisierten Ereignisse und Personen.

Ein Projekt wird geboren

Es ist nun deutlich mehr als zehn Jahre her, daß sich in Eichstätt ein Chinese und ein Deutscher trafen, beide Literaturhistoriker, der eine ein bekannter Fachmann für chinesisch-deutsche Literatur- und Kulturbeziehungen, der andere auf das Jesuitendrama, vor allem das im deutschen Sprachgebiet gespielte, spezialisiert. Adrian Hsia, mein Kollege aus Montreal, und ich selbst kamen in einem zufälligen Gespräch auf den Gedanken, daß man bislang getrennte wissenschaftliche Ansätze miteinander in Verbindung bringen könnte und sollte, und zwar, wie das nahelag, im japanisch-chinesischen Bereich. Es müßte doch interessant sein, so unsere Überlegung, fernöstliche Sujets von Jesuitendramen zu ihrem Ausgangspunkt zurückzuverfolgen, die Wege nachzuzeichnen, welche die jeweiligen Stoffe genommen hatten und die Veränderungen zu kennzeichnen, denen sie auf ihrem Weg unterworfen wurden.

Das Projekt war faszinierend, seine Verwirklichung aber außerordentlich schwierig. Es war nicht auf eine oder zwei Personen angelegt, waren es doch schon drei

Arbeitsbereiche, die es umfassen mußte, und keiner konnte von einer einzelnen Person betreut werden.

Der erste Bereich: die Erfassung und Erforschung der historischen „Originaldimension" fernöstlicher Ereignisse und Personen. Dabei konnte es sich natürlich nicht um Rekonstruktionen handeln, um ein „Wie es wirklich gewesen"; vielmehr mußten original-fernöstliche Perspektiven erforscht werden, aus denen heraus die betreffenden Gegenstände „vor Ort" gesehen und bewertet worden waren. Mit einem Wort: Es bedurfte der Auseinandersetzung mit chinesischer und japanischer Historiographie im engeren wie im weiteren Sinn. Dazu aber brauchte man einschlägige Historiker, Sinologen wie Japanologen, unter denen auch Muttersprachler sein sollten.

Der zweite Arbeitsbereich: die Erforschung der Vermittlungs-, der „Wanderwege" der einzelnen Stoffe. Die Jesuiten lieferten ja nicht nur ihre verpflichtenden jährlichen Missionsberichte an die Ordensleitung und gaben darin detaillierte Informationen über das Missionsgeschehen wie über die jeweilige politische Situation in den Missionsländern. Sie stellten darüber hinaus die Erfahrungen und Leistungen des Ordens in Druckschriften auch für ein breites Publikum dar. Missionsgeschichten, Martyrologien, Erbauungsliteratur mit entsprechender exotischer Thematik und anderes fanden rasch Eingang in die Jesuitenbibliotheken des alten Kontinents. Hier nun waren Missionswissenschaftler gefragt, die natürlich den permanenten Kontakt mit den Bearbeitern des ersten Bereichs halten mußten.

Der dritte Bereich: die Analyse der Umformungen dieser Stoffe auf der Jesuitenbühne. Es ist zu bedenken, daß das europäische Jesuitentheater bereits ein gutes halbes Jahrhundert hinter sich hatte, als die ersten fernöstlichen Stoffe auftauchten. Das bedeutete, daß nicht nur ein schon recht reichhaltiges Repertoire vorhanden war (die einzelnen Kollegien und Gymnasien tauschten ihre Stücke, vor allem über deren Programme, häufig aus), sondern daß es auch Dramenmuster in großem Umfang gab, in die die verschiedensten Themen eingepaßt werden konnten. Sie verbanden sich nicht selten mit festen Typen von theatermäßig vermittelten „Botschaften"; es genügen hier die Stichworte „Märtyrerdrama", „Fürstenspiegel", „Besserungskomödie". Außerdem waren gewisse Regeln zu respektieren: etwa der sparsame Einsatz von Frauenrollen, (oft der völlige Verzicht darauf), dann die Tendenz zu Gruppenauftritten (es sollten ja möglichst viele Schüler spielen dürfen).

Damit ergab sich ein Ineinander von historischer Reproduktion, ordensspezifischer Botschaft und technischen Zwängen. Bearbeiter dieses Bereichs sollten Jesuitentheaterspezialisten sein, und zwar am besten mehrere, da niemand die Theaterproduktion des Ordens insgesamt genau kennt. Um nicht einer zu engen Sichtweise zu erliegen, sollte, wenn möglich, auch die Chance genutzt werden, fernöstliche Impulse auf das Theater anderer Orden wie auf die weitere Literatur der betreffenden Jahrhunderte wenigstens ausschnittweise ins Auge zu fassen.

Interdisziplinär und international

Daß nach langer und schwieriger Suche insgesamt zwölf Kolleginnen und Kollegen für das Unternehmen verpflichtet werden konnten, war ein erster, zeitweise nicht für möglich gehaltener Erfolg. Gewonnen werden konnten für den ersten Bereich, die Erforschung fernöstlicher „Originaldimensionen": Barbara Guber-Dorsch (München) und Wu Boja (Peking) für China, Arcadio Schwade (vormals Tokio/Bochum) für Japan.

Missionswissenschaftlichen Fragen und Problemen der Vermittlung widmen sich Claudia von Collani (Würzburg), die unter anderem die chinesischen Kaiserlisten der jesuitischen Historiographie präsentiert, und John W. Witek (Washington), der sich mit der Latinisierung der chinesischen Kaisernamen im jesuitischen Schrifttum beschäftigt.

Die „Ankunft" der Stoffe in den europäischen, meist in Deutschland gespielten Jesuitenstücken untersuchen für China Anna Bujatti (Rom) und Adrian Hsia (Montreal/Hongkong), für China und Japan Ruprecht Wimmer (Eichstätt-Ingolstadt), für Japan Thomas Immoos (vormals Tokio/Osaka) und Masahiro Takenaka (Tokio).

Die Grenzen des engeren Themas überschreiten mit Gewinn Rita Widmaier (Hannover) und Charles Burnett (London); Widmaier befaßt sich mit dem Einfluß der Jesuitenliteratur auf Leibniz, Burnett stellt ein Benediktinerdrama vor, das einen auch bei den Jesuiten beliebten Stoff behandelt: den Freisinger „Titus".

Leider ist Thomas Immoos 2001 verstorben; er hat das Erscheinen des Bandes nicht mehr erlebt. Ebenso Margarete Dietrich (Wien), die bei der Gewinnung einschlägig qualifizierter Mitarbeiter unverzichtbare Hilfe geleistet hatte und uns die ganze Zeit über mit ihrem Rat und ihrer Erfahrung zur Seite stand. Zwölf Projektteilnehmer aus sechs Nationen: Das Vorhaben war nicht nur radikal interdisziplinär, sondern auch radikal international.

Organisation – Finanzen – Produkt

Wie sollte man das Projekt organisieren, wie es finanzieren? Wir trafen uns zu insgesamt vier Tagungen in St. Augustin und in Eichstätt. Es ging zuerst um die Diskussion der Projektkonzeption, ganz konkret auch um das wechselseitige „Bekanntmachen" der verschiedenen Arbeitsfelder, dann um die Integration der speziellen Arbeitsschwerpunkte der einzelnen Kolleginnen und Kollegen ins große Ganze. Es sei nicht verschwiegen, daß es personelle Schwankungen und Veränderungen gab. Andererseits gewann das vorerst ja rein abstrakte Konzept Farbe und Kontur durch die Möglichkeit, über seine Grenzen in einigen Fällen hinauszugehen, es zu „kontextualisieren".

Auch was die Finanzierung anlangt, hatten wir großes Glück. Die Stiftung Volkswagen – der Sinologe Michael Lackner (heute Erlangen) war damals Sachbearbeiter ihres Chinaprogramms – erklärte sich zu längerfristiger Förderung bereit, was bei der Internationalität des Unternehmens lebenswichtig war. Wenn wir uns nicht hätten treffen können, wäre aus dem Ganzen nichts geworden. Dankbar hervorzuheben ist auch die Geduld unseres Drittmittelgebers. Als ich nach weit mehr als einem Jahrzehnt den Antrag auf Druckkostenbeihilfe des endlich fertig gewordenen Bandes stellte, wurde sie mir anstandslos und rasch bewilligt. Weitere großzügige Förderung erfuhren wir von der Missionsprokur der Jesuiten in Nürnberg, vom Bayerischen Wissenschaftsministerium, vom Eichstätter Referat für Weltkirche und von der Eichstätter Universitätsgesellschaft.

Das vorläufige Endergebnis ist ein Band der Reihe „Jesuitica", mit einem jungen chinesisch-tartarischen Kaiser als Umschlagbild (Mission und Theater. Japan und China auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu, hg. von Adrian Hsia u. Ruprecht Wimmer. Jesuitica Bd. 7. Regensburg 2005, Schnell u. Steiner). Das Titelbild stammt aus der „China illustrata" des Jesuiten Athanasius Kircher von 1667. Auch wenn der junge Monarch auf dieser Abbildung dasteht wie ein Schauspieler: Es handelt sich (leider) nicht um eine Theaterszene.

Bildliche Darstellungen von jesuitischen Theaterszenen sind äußerst selten und oft nicht authentisch; wir haben aber deshalb nicht auf Bilder verzichtet: Szenen japanischer Martyrien, Bildnisse von Dramenhelden, etwa des Takayama Ukon, und Kartenmaterial illustrieren den Band in des Wortes doppelter Bedeutung. Die Bilder stammen zu einem großen Teil aus Quellenwerken, die die jesuitischen Dramatiker benutzten, aus dem erwähnten Illustrationswerk Kirchers, aus „De christianis apud Japonios triumphis" des Nicolaus Trigautius (1623) und aus der Kirchengeschichte von Cornelius Hazart (dt. Ausgabe 1727).

Freilich kann der Band sein Thema nicht erschöpfend behandeln, er ist lediglich ein erster Schritt; was er vorstellt, ist ein Beispiel für Kulturvermittlung. Die Jesuitenspiele helfen, im 17. und 18. Jahrhundert ein Bild vom Fernen Osten zu formen, wobei sich (oft durchaus detailliert-authentische) Informationen mit der Vermarktung eigener Leistungen des Ordens, aber auch mit pädagogischen Strategien verbinden. Nicht zu unterschätzen sind formale Theatergegebenheiten, die neue Wirklichkeiten schaffen.

Exotische Stoffe auf deutschen Bühnen

Abschließend sollen drei Beispiele für Authentizität bzw. Freiheit der Stoffgestaltung auf deutschen Jesuitenbühnen angeführt werden:

Erstens: Ein Augsburger Spiel über den chinesischen Kaiser Chaocungus (1724) gibt im Programm exakte „völkerkundliche" Hinweise, die zum besseren Verständ-

nis der Handlung dienen sollen: der Drache sei das Symbol der Kaiser; die Chinesen seien extrem astrologiegläubig; sie hielten eine Sonnenfinsternis für ein schlechtes Omen die kaiserliche Familie betreffend; sie schickten einem zum Tod Verurteilten einen Dolch in einer goldenen Kapsel. Hier haben wir blanke Information vor uns; das Stück lebt offenbar von authentischen Motiven.

Zweitens: Der chinesische Fürst Surniama (Sunu) wird mit seinen Söhnen vom kaiserlichen Hof verbannt, weil die meisten dieser Söhne dem Christentum zuneigen. Er selbst scheut vor der Taufe zurück und stirbt im Stand der Sünde. Die Spiele stellen das verschieden dar: Den einen geht es um den Aspekt des Martyriums; deshalb kommen die Martyrien der Söhne nach dem Tod des Vaters groß auf die Bühne. Den andern geht es um die Kritik der mangelnden Standfestigkeit des Höflings. Sunus Verzicht auf die Taufe erscheint als taktisches Schielen nach Wiederbegnadigung, er führt zu seinem unseligen Ende. In dieser Variante interessiert das Schicksal der Söhne nicht mehr; sie verschwinden mit dem Ende des Spiels. Dieses Beispiel zeigt die „Manövrierfreiheit" der Jesuitendramatiker; ein und derselbe Stoff war für verschiedene Botschaften gut.

Das *dritte Beispiel*, kein Spiel speziell betreffend: Bereits in vielen Stücken, die der Japan-China-Phase vorausgegangen waren, gibt es zur Illustration des Gegensatzes Christentum-Heidentum Gruppenauftritte der sogenannten „Götzenpfaffen" und der „Juventus Christiana" (christlichen Jugend). Gemäß der alten Ansicht, daß das Komische der Bereich der Sünde sei, werden die Götzenpfaffen meist komisch dargestellt, doch ist diese Komik kaum je völkerkundlich präzis, sondern grenzenlos übertragbar.

Ob japanische oder mexikanische Götzenpfaffen – ein Unterschied ist kaum erkennbar, manchmal aber eine gemeinsame Quelle. Das kann ebenso der alte römische Komödienautor Plautus wie die zeitgenössische Commedia dell arte sein. Hier findet sich also das Einpassen vorgeblich authentischer Substanz in vorhandene Formen, also Pseudoauthentizität.

Der vorliegende Band bedeutet einen wichtigen Schritt: Das Buch zieht erste Linien, erschließt Materialien, versucht sich in Typologien. Die meisten der zur Sprache kommenden Stücke sind noch unediert, warten auf detaillierte Kommentierung, auf weitere Kontextualisierung. So heißt es im Vorwort: „Wir hoffen, daß sich, vor allem auch in den nachrückenden Generationen, Interessierte und Engagierte finden, die sich, allem platten akademischen Effizienzdenken zum Trotz, faszinierenden Fragestellungen wie der vorliegenden zuwenden."

UMSCHAU

Paulus im Widerstreit

Seit einigen Jahren findet eine Rezeption der Briefe des heiligen Paulus statt, die nicht auf dem Feld der angestammten Paulus-Philologie, sondern auf dem Feld der politischen Philosophie der Gegenwart ausgetragen wird. Für diese stehen besonders drei Repräsentanten, die in den letzten Jahren ihre Interpretationen zu Paulus in die Diskussion gebracht haben: Alain Badiou, Slavoj Žižek und Giorgio Agamben. Die von diesen Philosophen untereinander geführte Diskussion um Paulus hat vor ungefähr zehn Jahren nach der Veröffentlichung von Daniel Boyarins Buch „A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity"[1] begonnen und erhielt vor kurzem – zumindest in Deutschland – mit der Übersetzung von Agambens Buch „Die Zeit, die bleibt – ein Kommentar zum Römerbrief"[2] ihren letzten Impuls.

Bei so viel Aufmerksamkeit von Philosophen, deren Werke international in den Bereichen der Philosophie, Literaturwissenschaft und Psychoanalyse rezipiert werden, stellt sich die Frage, warum ausgerechnet der „theoretische" Gründungsvater der (oftmals als *vor*-modern interpretierten) christlichen Kirche das Interesse von Autoren auf sich zieht, die dem Christentum in der Regel als Glaubenslehre distanziert gegenüberstehen. Sollte es wahr sein, daß Paulus selbst moderner, bzw. *post*-moderner ist, als die Paulus-Philologie in den letzten Jahren wahrnehmen wollte oder wahrnehmen konnte? Oder aber kehren die erwähnten Philosophen wie „verlorene Söhne" von – schon zu Gemeinplätzen gewordenen – Krisenphänomenen wie Globalisierung, Relativismus und angeblichem Werteverfall zurück in die Arme der christlichen Orthodoxie?

Wie man leichthin annehmen kann, ist beides nicht der Fall. Weder nehmen die hier behandelten Autoren Teil an einer Renaissance des christlichen Glaubens, noch ist die Annahme zutreffend, daß die Kirchen ihre einst in Deutschland eventuell noch in den 50er Jahren innegehabten Positionen als gesamtgesellschaftliche Universalinstitutionen zurückerobert hätten. Abgesehen davon ist jedoch auffällig, daß die hier vorgestellten Pauluslektüren den Apostel als Denker politisch-theologischer Grenzfragen abendländischer Geschichte wiederentdecken und die Frage nach einem richtigen Verständnis des paulinischen Universalismus auch, wenn auch nicht ausschließlich, vor dem Hintergrund moderner Krisenphänomene verhandeln.

So entdeckt Alain Badiou in seinem Buch „Paulus. Die Begründung des Universalismus"[3] in Paulus den Urheber einer universalistischen Wahrheitslehre, die gerade aus einer radikalen und subjektiven Innerlichkeit heraus sich über ethnische, religiöse und politische Grenzen hinwegsetzt. Das im *Ereignis* der Begegnung mit Christus auf dem Weg nach Damaskus verborgene Universale, das Paulus als christliches Subjekt stiftet und ihn zugleich verpflichtet, vom Ereignis zu künden, ist die Auferstehung Christi. Wenn Badiou als erklärter Atheist auch das christliche Urereignis für eine „Fabel" hält, so überzeugt ihn um so mehr die Struktur des Ereignisses in seiner radikalen Subjektivität. Allein die *subjektive Geste* des Paulus ist daher für ihn von Bedeutung. Wahrheit wird nicht mehr als Effekt eines partikularen soziokulturellen Umfelds oder als Ergebnis einer nach ethischen Maßstäben ausgerichte-

ten Diskussion interpretiert, sondern dort vom Anspruch auf Universalität her definiert, wo Paulus das Christentum aus rein subjektiver Geste als Ausdruck der Nicht-Differenz von Jude und Grieche sieht.

Giorgio Agamben hingegen macht in seinem Buch „Die Zeit, die bleibt" einen explizit *jüdischen* Paulus geltend, der mit dem Konzept einer „Teilung der Teilung" einen „messianischen Rest" konstruiert und sich jedem Universalismus widersetzt. Sein Buch richtet sich somit explizit gegen Badiou. Agamben wirft dem französischen Philosophen vor, die jüdische Tradition des Messianismus in den Briefen des Paulus vernachlässigt zu haben, in der Paulus gerade jeden Anspruch eines transzendenten Universalen durch das Strukturmotiv permanenter Teilungen untergräbt. Paulus gründet daher – wie Agamben meint – keine universelle Religion, indem er eine neue Identität und eine neue Berufung ankündigt, sondern er widerruft jede Identität und jede Berufung. Der von Paulus verkündete Glaube an den „Christos Iesous" ist Glaube an den Messias Jesus. „Messias ist kein Prädikat, das dem Subjekt Jesus hinzugefügt werden könnte" wie ein Nachname, sondern das Wort „Christos" ist nach den Ausführungen von Émile Benvenistes zum Nominalsatz „untrennbar …, ohne deshalb einen Eigennamen zu bilden" (143). Die von Paulus beschriebene Existenz „in Christus" ist daher auch für Agamben messianische Existenz. Agamben beharrt darauf, daß der Messianismus deshalb gerade *keine* Identität etabliert, sondern jede Identität, Festlegung, Definition von Rasse, Nation, Gesetzesanordnung durch eine „Teilung der Teilung" zerbricht.

Diese Teilung der Teilung ist so radikal, daß sie auch das Subjekt nicht unberührt läßt. Während es für Agamben „keine menschliche Essenz gibt" und jeder Definitionsversuch des Menschen durch Begriffe wie Nation, Rasse usw. immer nur wieder einen ständig neuen unzerstörbaren (messianischen) Rest übrigläßt, der sich der Identifizierung versagt, hält Badiou an einem Subjekt (wie Paulus) fest, das die Fähigkeit hat, sich gegen die Positivität des Seins aus einer rein subjektiv bleibenden Geste zu konstituieren. Dieses Subjekt ist ihm militanter Kämpfer einer universellen Wahrheit. Es steht für die Möglichkeit eines „Anderen" im Diesseits.

Slavoj Žižek adaptiert wiederum den von Paulus stammenden Begriff der „Kenose", der Selbst*entäußerung* Christi am Kreuz und wendet diesen gegen Agambens Adaptation des Messianismus, in der er einen Nachhall postmoderner Philosophie der „Otherness" bzw. Alterität wiedererkennt. Mit Hegel glaubt er stattdessen, daß die Inkarnation Gottes den Abgrund zwischen Gott und Mensch in einen immanenten Abgrund verkehrt und die Gottähnlichkeit des Menschen dort betrifft, wo dieser unfähig ist, mit sich selbst identisch zu sein. Der radikale Bruch, der sich für Žižek zwischen Judentum und Christentum ereignet und letztlich – wie Žižek im Untertitel eines seiner Bücher andeutet – „the Perverse Core of Christianity"[4] (den perversen Kern des Christentums) ausmacht, liegt daher gerade in dem Paradox, daß es keinen „Kern" im Christentum gibt. Das messianische Versprechen des Christentums ist somit für ihn (gegen Agamben) eine Leerstelle, die sich dort eröffnet, wo Christus am Kreuz der Apostasie (Mk 15, 34) anheimfällt und den Glauben an den allmächtigen Gott, den Großen Anderen, in sein Gegenteil stürzt.

In diesem Sinn glaubt Žižek die These aufstellen zu können, daß das Christentum auch die Derridasche Theorie der „différance", bzw. die Levinassche Theorie der „Alterität" durchstößt. Es ist das Christentum, das die „Otherness" demystifiziert und stattdessen in der Erkenntnis, daß „God Himself… ‚one of us'" (138) ist, zu einer radikalen Kollek-

tivität führt. Paulus wird somit in Žižeks Lektüre – so verblüffend es klingen mag – der erste historische Materialist, der seine Gemeinden um die metaphysische Leerstelle im Zentrum des messianischen Versprechens gruppiert und dadurch angeblich in einen Bereich jenseits eines ideologischen Weltbilds vordringt. Wird das Judentum nicht selten als die Religion der *Differenz* rezipiert, so galt lange Zeit das Christentum in einem gewissen Sinn als die auf politischen Totalitarismus ausgerichtete metaphysische Einheitslehre, die diese Differenz unterdrückt. Der Universalismus des Paulus stand dabei nahezu mustergültig für ein auf Totalitarismus ausgerichtetes christliches Weltbild, das sich von jüdischer „Differenz" absetzt. Diese These wird von Daniel Boyarins Buch „A Radical Jew" indirekt bestätigt.

Žižek schreibt in seiner Verteidigung des „christlichen Erbes" daher auch gegen diese Dichotomie von einem in Differenz-Mystik (Alterität) verankerten Judentum und einem „totalitären" Christentum, in dem er das Ereignis der „Kenose" zum Teil seiner historisch materialistischen Philosophie macht. Žižek glaubt daher natürlich nicht in seiner Verteidigung des „christlichen Erbes" an den christlichen Gott, der einst transzendent war und nun immanent ist, sondern er äußert mit seiner Interpretation Sympathie für eine vom christlichen bzw. paulinischen Diskurs her begründete „Geste der Entäußerung von Transzendenz selbst", deren Erbschaft das Abendland angetreten hat. Diese interpretiert Žižek mit Hegel als eine anti-religiöse bzw. anti-metaphysische Geste. Das verbreitete Argument, das Christentum sei ein Rückfall in eine vom Judentum eigentlich überwundene Idolatrie, kontert Žižek daher auch mit dem Verweis, daß die „ultimate idolatry" nicht auf einem Abbild Gottes beruhe, sondern vielmehr auf dem Glauben „that there is some hidden positive content beyond the mask" (138). Christus ist derjenige Gott, dessen Entäußerung darauf abzielt, nicht „doxa" zu werden.

Das Panorama, das die drei Autoren somit in ihren Paulus-Lektüren entwerfen, erstreckt sich – wie aus diesen nur grob bleibenden Aufrissen hoffentlich deutlich geworden ist – weit über den Bereich der traditionellen Theologie hinaus. Das ist unübersehbar. Paulus dient dabei vornehmlich als Gewährsmann in der Auseinandersetzung um philosophische Positionen, die unter den Schlagworten wie *Differenz*-Philosophie, *Dekonstruktion* und *Alterität* das ausgehende 20. Jahrhundert dominiert haben und heute neu verhandelt werden. Während Badiou und Žižek in Paulus einen Gewährsmann „unilateraler", ja geradezu „militanter Wahrheit" entdecken, der zu einer Neubestimmung der Philosophie in Zeiten liberaldemokratischer Globalisierung auffordert, zeigt Agamben, inwiefern Paulus mit seiner Theorie des jüdischen Messianismus jeden Universalismus unterminiert.

Dominik Finkelde SJ

[1] Boyarin, Daniel: A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity. Berkeley: University of California Press, 1994. 400 S. Br. 24,94 $.

[2] Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt – ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt: Suhrkamp 2006. 234 S. Br. 11,–.

[3] Badiou, Alain: Paulus. Die Begründung des Universalismus. Zürich: diaphanes 2002. 204 S. Gb. 19,–.

[4] Žižek, Slavoj: The Puppet and the Dwarf – The Perverse Core of Christianity, Cambridge Massachusetts: MIT-Press, 2003. 190 S. Br. $ 17,95 (dt. Die Puppe und der Zwerg – Das Christentum zwischen Perversion und Subversion. Frankfurt: Suhrkamp 2003. 180 S. Br. 10,–.)

BESPRECHUNGEN

Interreligiöser Dialog

Froese, Regine: *Zwei Religionen – eine Familie.* Das Gottesverständnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien. Freiburg: Herder 2005. 312 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft – RPG. 7.) Br. 39,95.

Bei der vorliegenden Veröffentlichung handelt es sich um eine überarbeitete Dissertation in Religionspädagogik. Differenziert und reflektiert werden Gottesvorstellungen in Christentum und Islam analysiert. Dabei versucht Regine Froese, evangelische Pfarrerin und Gymnasiallehrerin, die auch Mitglied in der Christlich-Islamischen-Gesellschaft e.V. ist, „die Kinder als Subjekte ihres Gottesverständnisses und ihrer religiösen Praxis zu begreifen" (37).

Ihre Interviewpartner gewann die Autorin durch zufällige, private Kontakte und über religiöse, interkulturelle und national-politische Interessengemeinschaften. Sie führte Interviews mit 30 Kindern aus 20 Familien der verschiedensten sozialen Räume und Bildungsschichten. Die Kinder waren zwischen vier und zwölf Jahre alt. Neun davon bezeichneten sich als Muslime, drei sind katholisch getauft. Von den 18 männlichen Kindern sind zwölf beschnitten. Von 15 schulpflichtigen Kindern, die am Religionsunterricht teilnehmen, sind 13 im evangelischen Unterricht. Von den 20 Paaren ist nur eines zusätzlich zur standesamtlichen Eheschließung islamisch gesegnet und eines katholisch getraut.

Zu den Ergebnissen: Die Kinder des Samples bedienten sich fast ausschließlich des deutschen Gottesbegriffs, was allerdings nicht heißt, daß sie auch das christliche Gottesverständnis damit transportieren wollten. Als besonders auffällig bezeichnet die Autorin die Ablehnungshaltung der Kinder, Gott in irgendeiner Weise bildlich darzustellen. Sie führt dies sicherlich zu Recht auch auf das islamische Bilderverbot zurück. Ein Junge verweigerte sogar einer gezeichneten Person, die als Abraham hätte identifiziert werden können, den Prophetentitel mit der Begründung, kein Prophet würde und dürfe gezeichnet werden. In der religiösen Praxis spielt das individuelle Gebet für die Kinder die bedeutendste Rolle. Dagegen entbehren die Feste überwiegend ihres religiösen Charakters, da fast alle Kinder keinen kontinuierlichen Kontakt zu einer Religionsgemeinschaft halten. Die islamischen Feste können aber zumindest emotional eine stärkere Anziehungskraft ausüben, besonders, wenn sie im Heimatland eines muslimischen Elternteils erlebt wurden.

Im Rahmen geschlechtsspezifischer Aspekte mußte die Autorin konstatieren, daß sich eindeutig die Mädchen an der Mutter, die Söhne deutlich am Vater orientieren. Bedeutungsvoll wird dabei der von den Müttern erwähnte Prozeß der Suche nach eigener religiöser Orientierung, der mit deren Faszination von der Eindeutigkeit der islamischen Orthopraxie korrespondiert. So sind nicht nur die Mütter, sondern auch die Töchter empfänglicher für die Impulse der Religion der Väter – den Islam. Die Söhne sind der Suchbewegung des Vorbilds weniger ausgesetzt. An den Namen der Kinder läßt sich der Familienentwurf erkennen. Plakativ tragen die Familien mit islamischem Familienkonzept die koranischen Namen ihrer Kinder vor sich her wie die Eltern mit christlichem Familienkonzept westlich-

christliche Namen präferieren. Aber als Tendenz läßt sich erkennen, so die Untersuchung, daß die Familien mit nachchristlichem und nachislamischem Konzept überwiegen, und dies wohl zur Vermeidung von Konflikten der Religionsverschiedenheit.

Unter religionspsychologischen Aspekten mahnt die Autorin an, christlicher Religionsunterricht müsse sich angesichts der Schwierigkeiten der Kinder aus religionsverschiedenen Ehen, das Vorbild der Eltern mit dem eigenen religiösen Wachsen in Dialog zu bringen, seines Stellenwerts bewußt werden. Die Scheu der Kinder vor einer etwaigen Antizipation interreligiöser Konfliktthemen, die in gewisser Weise auch die pluralistische Religionstheologie zeigt, bestätigt sich in der Erörterung des systematisch-theologischen Aspekts der Untersuchung. Umso deutlicher soll die Feststellung unterstrichen werden, daß die Begegnung mit religiösem Traditionsmaterial und dessen Hintergründen überwiegend im Religionsunterricht stattfindet.

Als praktisch-theologische Zukunftsperspektive sieht die Arbeit eine erweiterte Familienseelsorge, erhöhte Aufmerksamkeit von Kindergarten und Religionsunterricht und den Aufbau des interreligiösen Lernfeldes in der Erwachsenenbildung. Eine Pastoral, die sich nicht auf die Warnung vor interreligiösen Familienkonstellationen beschränken, sondern sie im Auftrag des Dialogs fördern und deren Erfahrungsschatz nutzen will, findet in dieser Arbeit ihre Argumente. Jeder Bischof, jeder Pfarrer müßte von dieser Untersuchung aufgeschreckt werden: die Familienpastoral zu spezifizieren und den Religionslehrern in der komplexen Konstellation der Weitergabe und Zeugnisgabe des eigenen Glaubens Unterstützung zu leisten, das ist eine konkrete Aufgabenstellung für den interreligiösen Dialog an der Basis.

Barbara Huber-Rudolf

KATEREGGA, Badru D. – SHENK, David W.: *Woran ich glaube.* Ein Muslim und ein Christ im Gespräch. Mit Vorworten v. Martin Affolderbach u. Wolf D. Ahmed Aries. Schwarzenfeld: Neufeld-Verlag 2005. 255 S. Br. 14,90.

Das vorliegende, in gut lesbares Deutsch übersetzte Buch wurde vor 25 Jahren in Kenia in englischer Sprache verfaßt und hat seither in evangelischen, am Dialog mit den Muslimen interessierten Kreisen weiten Anklang gefunden. Es stellt den Versuch eines US-amerikanischen, evangelikal ausgerichteten Missionars und eines traditionell eingestellten sunnitischen Muslims aus Kenia dar, „ihren Glauben zu bezeugen und aufeinander zu hören". Die Verfasser bezeichnen sich als „enge Freunde". Zur Zeit der Veröffentlichung des Originals im Jahr 1980 waren sie Kollegen am Fachbereich für Philosophie und Religionswissenschaft am Kenyatta University College in Nairobi. Sie vermuten, daß Christen und Muslime selten über ihren Glauben sprechen, weil es „Schmerz" bereite, „auf das Zeugnis des anderen zu hören und selbst Zeugnis abzulegen". Dennoch sei „der zeugnishafte Dialog lebenswichtig" (12). Nicht ohne Pathos bezeichnen sie es als ihr Bemühen „so aufrichtig wie möglich das Zeugnis abzulegen, zu dem Gott uns unserer Überzeugung nach berufen hat ... unter dem gleißenden Licht gegenseitiger Anteilnahme" (13f.).

So stellt jeder der beiden Autoren aus der Perspektive seines Glaubensverständnisses auf jeweils sechs bis acht Seiten zwölf zentrale Themen der christlichen bzw. muslimischen Glaubenslehre dar, auf die dann der Dialogpartner, betont kurz und sporadisch, antwortet. Die Überschriften der 24 Kapitel unterscheiden sich nur dort leicht, wo die gleiche Überschrift beim Leser mit Sicherheit schwerwiegende Mißverständnisse hervorrufen würde. „Ein Wort zum Schluß" legt die Methode und gemeinsame

Überzeugung der Autoren offen. Bezeichnend ist hier der durchaus fragwürdige und wenig präzise Satz: „Wir glauben, daß Gott eine Gemeinschaft des Glaubens aufgerichtet hat, die Zeugnis ablegt" (245). Die Autoren weisen dann auf eine fundamentale Frage hin, die zwischen gläubigen Christen und Muslimen immer im Raum stehen wird, nämlich, „wie weit sich Gott mit der menschlichen Situation identifiziert". Anders gesagt: „Wie bringt Gott seine Liebe und Barmherzigkeit zum Ausdruck... Im Islam findet Gottes Barmherzigkeit durch die Offenbarung eines vollkommenen Gesetzes ihren höchsten Ausdruck. Im christlichen Glauben findet Gottes Liebe ihren höchsten Ausdruck in der leidenden, erlösenden Liebe, die sich im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu als Messias offenbart. Das sind keine oberflächlichen Unterschiede" (246). In der Tat!

Der im vorliegenden Buch festgehaltene Dialog stellte vor 25 Jahren einen mutigen Versuch dar. Mir scheint er allerdings darunter zu leiden, daß beide Autoren mehr Bezug nehmen auf ihre persönlichen Erfahrungen im Glauben und ihre darauf aufbauenden Glaubensüberzeugungen als auf die verbrieften Glaubensaussagen der Glaubensgemeinschaften, denen sie angehören. Ferner gehen sie kaum auf die verschiedenen Ebenen und Dimensionen der christlich-muslimischen Begegnung ein, und die entsprechenden Reflexionen und Gespräche werden nicht klar genug auseinander gehalten. So werden Tiefe und Reichweite der Differenzen bestenfalls angedeutet, nicht aber ausgelotet. Neben einer ganzen Reihe relevanter neuerer Publikationen kann der vorliegende Band immer noch wertvolle Anregungen vermitteln, zumal sich hier ein muslimischer Dialogpartner voll und ganz ins Gespräch einbringt. *Christian W. Troll SJ*

WIMMER, Stefan Jakob – LEIMGRUBER, Stephan: *Von Adam bis Muhammad.* Bibel und Koran im Vergleich. Hg. v. Deutschen Katecheten-Verein e.V., München. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005. 256 S. Gb. 19,90.

Das Buch versteht sich in erster Linie als Hilfestellung für Menschen, die in der Praxis in den Dialog mit dem Islam treten, sei es als Lehrer oder auch als einfach von der multireligiösen Gesellschaft betroffene Menschen.

Positiv zu vermerken ist, daß die Autoren dieses Buch nicht in einen undifferenziert pluralistischen Raum stellen, sondern gleich zu Beginn die prinzipielle Frage nach interkulturellem Dialog und interreligiösem Lernen stellen. Manchmal ist leider nicht ganz klar, wofür diese Begriffe „interreligiös" und „interkulturell" genau stehen, obwohl begründet und als für den Alltag wichtig darauf hingewiesen wird, daß es weder *die* christliche Kultur, noch *die* islamische Kultur gibt (16). Als Einstieg werden dazu fünf Lernschritte angeboten, deren beiden letzten Punkte „Die bleibende Fremdheit respektieren" und „In eine existentielle Auseinandersetzung verwickeln" eine klare Sprache sprechen und nicht aus einem gut gemeinten Dialogverständnis die echten Unterschiede verwischen oder abwerten.

So führen die Autoren vor der eigentlichen Gegenüberstellung der biblischen und koranischen Texte in die jeweils spezifische Bedeutung und das unterschiedliche Schriftverständnis der beiden Religionen in einer gut verständlichen Sprache ein. Für die Alltagspraxis, in der davon ausgegangen werden muß, daß vielen Christen der Aufbau der eigenen Heiligen Schrift nicht selbstverständlich bekannt ist, und die muslimischen Partner die Bibel durch den Vergleich erst kennenlernen, ist diese parallele Behandlung von Koran und Bibel sehr hilfreich.

Es werden die Themen Urgeschichte, Abraham, Ismael und Isaak, Josef, Mose, Könige, Propheten und weitere Gestalten, Jesus und Muhammad in der Bibel behandelt. Damit sind die für das Gespräch mit Muslimen wichtigen Texte erfaßt. Im Kapitel „Jesus in Bibel und Koran" (mit Bezug zur Trinitätsproblematik) wurden auch Fragen aufgenommen, die sich im Gespräch von Christen und Muslimen, die auf Gemeinsamkeiten hinarbeiten, immer wieder als kantig, weil theologisch unterschiedlich, erweisen. Warum aber Maria, die in beiden Religionen eine Sonderstellung hat, bei den Propheten, die gerade für den Islam auch ein wichtiges theologisches Thema sind, „angehängt" ist, wird nicht ganz klar.

Insgesamt ist dieses Buch für Menschen, die eine gut les- und brauchbare Grundlage für das Gespräch über Bibel und Koran in Schule oder Gemeinde suchen, bestens geeignet. *Elisabeth Dörler*

Henrix, Hans Hermann: *Gottes Ja zu Israel.* Ökumenische Studien christlicher Theologie. Aachen: Einhard 2005. 262 S. (Studien zu Kirche und Israel (SKI). 23.) Br. 15,–.

Die in diesem Band versammelten zwölf Aufsätze von Hans Hermann Henrix aus 25 Jahren geben einen guten Überblick über das katholische Denken, das sich auf den Dialog mit dem Judentum eingelassen hat. Auf eine Bestimmung der Theologie angesichts des Judentums (Kap. I) folgen Ausführungen zu dogmatischen Grundbegriffen (Kap. II). Schließlich wendet sich Henrix jüdischen Denkern zu (Kap. III).

Zunächst plädiert er für eine „Kurskorrektur in der ökumenischen Theologie" (10) angesichts des Judentums. Daß die Menschwerdung Gottes als Judewerdung geschah, daß Judentum und Kirchen bis heute das „zweigestaltige Volk Gottes" (18) bilden, hat Rückwirkungen auf die Ökumene. Jüdisch-christliche Studien hätten das Ziel, die vorausliegende „Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft" (48) zwischen Israel und Kirche zu umschreiben. Alle theologischen Teildisziplinen ohne antijudaistischen Einschlag zu reformulieren, eine Theologie des Judentums zu entwickeln sowie gemeinsame Themen von Juden und Christen wie etwa Ethik, Gottesbild usw. zu bedenken, ist ihre Aufgabe. Ein eigener Aufsatz zeigt, wie die Überzeugung in der katholischen Theologie gewachsen ist, die klassische Judenmission trotz Christusbekenntnis abzulehnen. Auch ohne Christus ist Israel im Bund mit Gott. Darauf folgt die Dialoggeschichte seit dem Konzil. Dabei geht es nicht allein um eine Aufarbeitung der Geschichte und gegenseitigen Respekt, sondern um das „völlig einzigartige Band" (84) zwischen Israel und Kirche.

Die Monotheismusdiskussion eröffnet die dogmatischen Fragen, wobei Henrix, von Berthold Klappert ausgehend, Trinität und Christologie als „Auslegung des Namens Gottes bzw. des ersten Gebotes" (106) versteht. Das Gottes- und Christusbekenntnis von 1 Kor 8, 6 und das Konzil von Chalcedon, das Christus nicht „vergottet", sondern „unvermischt und ungetrennt" als Mensch und Gott sieht, bilden Eckpfeiler, um dem jüdischen Monotheismus Rede und Antwort zu stehen. Bei Friedrich-Wilhelm Marquardt findet Henrix eine Christologie, die vom Dialog geprägt ist. Dieser ließ sich vom Wort Hans Urs von Balthasars „Israel ist seinem Wesen nach formale Christologie" inspirieren. Er formulierte seine Christologie, indem er sich formal am alttestamentlichen Bund Gottes mit Israel orientiert.

Daß angesichts der wahrnehmbaren Unerlöstheit der Welt die jüdische Messiashoffnung positiv aufzunehmen ist, obwohl sie ein Nein zu Christus beinhaltet, legt ein

weiterer Beitrag dar. Ihm ist die Diskussion über Heilsvorstellungen in Judentum und Katholizismus zuzuordnen. Auch wenn gesellschaftliche und individuelle Aspekte unterschiedlich gewichtet und christlicherseits vom Erlösungsakt des Kreuzes gesprochen wird, ist beiden Traditionen die menschliche Umkehr als Erlösungsbedingung wichtig. Der Aufsatz über den Heiligen Geist zeichnet den Geistbegriff im Judentum nach. Gottes Geist als „Bejahung des Andern" (177) ist die Quintessenz. Ein wirklicher Dialog mit der christlichen Pneumatologie gelingt Henrix hier jedoch kaum.

Gelungen ist wieder seine Darlegung von Franz Rosenzweigs Vorträgen zu Lessings „Nathan der Weise", worin sich dessen Durchbruch zur eigenen Form jüdischer Existenz spiegelt. Sie liegt jenseits eines allgemeinen Menschseins im Sinn der Aufklärung, wie auch jenseits jüdischer Orthodoxie. Die konkrete Religion wird vielmehr als „Behausung" (211) für den Menschen gesehen, deren Wahrheit sich im Sein-für-den-Andern stets neu bewähren muß. Hans Jonas' Mythos vom sich selbst entmachtenden Schöpfergott, der allein in der Ethik der Menschen wieder auferstehen kann, ist der nächste Aufsatz gewidmet. Jonas' „Gottesbegriff nach Ausschwitz", im Rahmen der Theodizeefrage entwickelt und vom kabbalistischen Schöpfungsdenken der Kontraktion Gottes inspiriert, hält an Gottes Güte und Verstehbarkeit, nicht aber an seiner Allmacht fest. Henrix verweist auf alternative jüdische Konzepte und zeigt ähnliche Überlegungen aus der christlichen Theologie auf.

Emmanuel Levinas ist der Schlußbeitrag gewidmet: Die Bestimmung der Metapher als ein Hinausschreiten über das „Gesagte" auf das „Sagen" hin, das dem Sprachsystem vorausliegt (241), arbeitet Henrix gekonnt heraus. Die Metapher bei Levinas zielt auf eine einzige Sinnerweitung: „Sie meint und bedeutet das Ethische" (249). Auch jene der Spur für den vorübergegangenen Anderen will nicht Zeichen sein, das dieser zurückgelassen hat und nun vergegenwärtigt. Sie fordert vielmehr auf, auf „die Andern zuzugehen, die sich in der Spur halten" (253). So ermahnt Henrix die Christen, das Jüdische nicht vorschnell zu absorbieren.

Christian Rutishauser SJ

Kirche und Nationalsozialismus

Gruber, Hubert: *Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945.* Ein Bericht in Quellen. Paderborn: Schöningh 2006. LIV, 534 S. Gb. 48,–.

In seinem Vorwort erläutert Heinz Hürten den zweifachen Anspruch dieses Werks: Zum einen will das Buch einen Kernbestand an Quellen präsentieren und so die vorliegenden verschiedenen Editionen bündeln und zum anderen einen „Bericht in Quellen" vorlegen, der eine „kontinuierliche Lektüre ermöglicht". Eine Auswahlbibliographie und ein ausführliches Register runden den Quellenband ab. Die knapp kommentierten Quellen werden im Inhaltsverzeichnis durch Unterüberschriften noch einmal gruppiert.

In seiner Einleitung gibt Hubert Gruber auf acht Seiten einen Überblick über die Kirchengeschichte des Dritten Reichs. Dabei geht er davon aus, daß in der Wahrnehmung der Kirchengeschichte an die Stelle einer allgemeinen Anerkennung des moralischen Widerstands der Kirche aufgrund veränderter Wertungskategorien eine Anklage getreten ist. Trotz mancher Anklänge an apologetische Tendenzen bleibt Gruber beim Thema Widerstand sehr nüchtern. Er vertritt die

These, daß aus der christlich begründeten Resistenz aktiv handelnder politischer Widerstand entstehen konnte: „Aber er blieb die Sache entschlossener Einzelner, die sich der Kirche verbunden und sich von ihr nicht im Stich gelassen wußten."

Der Herausgeber verschweigt nicht anfängliche Euphorien und Illusionen über vermeintliche Gemeinsamkeiten von Nationalsozialismus und Kirche, ebensowenig die Konflikte im Episkopat und die Spannung zwischen der Pflicht der Kirche, auf die ungehinderte Ausübung ihres Amtes hinzuwirken und sich darüber hinaus noch für die Menschenrechte einzusetzen.

Die präsentierten Quellen, insgesamt 254 Texte, schöpfen aus einem breiten Spektrum. Darunter finden sich sowohl Schreiben der Gauleitungen, einzelner Parteien, Gewerkschaften, katholischer Verbände wie Kolping oder Studentenverbindungen, aber auch Hirtenbriefe, die Enzyklika „Mit brennender Sorge", die Artikel des Reichskonkordats, Lageberichte der Staatspolizei und Noten der Reichsregierung. Quellen, die nicht von offiziellen Organen stammen, wie das „Devisenschieberlied", sind selten. Die Kriterien für die erfolgte notwendige Auswahl werden nirgends thematisiert oder transparent gemacht. Die Kommentierung der Quellen beschränkt sich meist auf Inhaltsangaben, die durch Fußnoten ergänzt werden. Auf größere Zusammenhänge und Problemfelder wird nicht immer hingewiesen. Querverbindungen zwischen Einleitung und Quellenteil werden nicht gezogen, was jedoch für manche Leser sicher hilfreich wäre.

Von besonderem Interesse ist die Dokumentation des Entwurfs von Kardinal Michael von Faulhaber für eine Erklärung zu den Ereignissen vom 20. Juli 1944. Gruber erläutert dazu, daß die nationalsozialistischen Treuekundgebungen aus Anlaß des fehlgeschlagenen Attentats auf Hitler es weise erscheinen ließen, eine solche Stellungnahme zu erarbeiten. Der Entwurf Faulhabers verurteilte das Attentat mit Verweis auf das fünfte Gebot, forderte aber auch Recht und Gerechtigkeit für jeden Verfolgten. Vergleicht man Grubers Edition mit der ursprünglichen von Ludwig Volk SJ (1987), so verzichtet Gruber auf textkritische Notizen und kürzt die Erläuterungen Volks. Auf das theologische Problem des Tyrannenmords gehen beide nicht eigens ein.

Als Zielgruppe für den „Bericht in Quellen" kommen Interessierte mit Vorkenntnissen in Frage, die nicht allein auf die Kommentierung angewiesen sind, aber keine größere Bibliothek zur Verfügung haben. *Johanna Schmid*

Zolli, Eugenio: *Der Rabbi von Rom.* Autobiographie. München: Pattloch 2005. 295 S. Gb. 19,90.

Eugenio Israel Zolli, Oberrabbiner von Rom, konvertierte 1945 zum katholischen Glauben. Diese Autobiographie beschreibt seinen Weg durch das Rabbinat, die Deportation italienischer Juden im Zweiten Weltkrieg und die Rettungsversuche mit Hilfe Papst Pius' XII. Zolli wurde 1881 in der galizischen Kleinstadt Brody im Osten der damaligen Donaumonarchie geboren, studierte in Florenz Philosophie und absolvierte das dortige Rabbinerkolleg. Da er für einen italienischen Nationalstaat eintrat, hatte er oft Schwierigkeiten mit der österreichischen Polizei, die ihn seiner Meinung nach für „eine Art Super-Garibaldi" hielt (107). Als Vizerabbiner von Triest beteiligte er sich in den 1920er Jahren daran, zionistischen Pionieren die Ausreise nach Palästina zu ermöglichen. Zolli beschreibt kritisch seine Drahtseilakte als Rabbiner, die wohldosierte innere Anteilnahme bei Begräbnissen, den Umgang mit Gemeinderatsmitgliedern und dem Personal der Synagoge, die er

mit „den Dämonen der alten semitischen Welt" vergleicht (103).

Nach seiner Ernennung zum Oberrabbiner der Synagoge schlug er 1939 der jüdischen Gemeindeverwaltung von Rom vor, die Synagoge zu schließen und sämtliche Aufzeichnungen über Gemeindemitglieder zu vernichten; außerdem entwarf er einen Plan zur finanziellen Unterstützung der Bedürftigen. Jedoch wurde nichts aus diesen Plänen; die Ursache dafür sieht Zolli zum einen in den politischen Sympathien einiger der höchsten Gemeindevertreter für den Faschismus, andererseits in ihrer Schwerfälligkeit und Arroganz, mit der sie Oberrabbiner Zolli als „bezahlten Angestellten" (215) und „Spielverderber" (222) behandelten. Zolli begann nach der Besetzung Roms ein Leben im Versteck, sein Gehalt wurde durch die jüdische Gemeinde gesperrt.

Im Gegensatz zur äußerst kritischen Darstellung der jüdischen Strukturen und Verhaltensweisen verteidigt Zolli Papst Pius XII. vehement: „Von dem großmütigen Herzen Pius XII. ging eine Helligkeit aus, die das Nahe, das Ferne und das sehr Ferne, die Gesamtheit der Menschen, zu erleuchten vermochte. Die katholische Kirche liebt alle, leidet für alle und mit allen, erwartet liebevoll auf der heiligen Schwelle Petri ihre Kinder, und ihre Kinder sind die ganze Menschheit" (255). In diesem Zusammenhang beschreibt Zolli auch manche der katholischen Rettungsaktionen näher: „Der Dachboden einer großen künstlerisch hervorragenden Kirche mitten im Rom wurde in viele einzelne Räume unterteilt, die jeweils den Namen des Heiligen trugen, dem der Altar in der Kirche darunter geweiht war. Die Flüchtlinge waren bei der Essensverteilung unter dem Namen des Altarheiligen bekannt" (263).

SS-Führer Herbert Kappler forderte 1943 von den Juden Roms, innerhalb 24 Stunden 50 Kilo Gold aufzubringen. Zolli beschreibt, wie er deshalb den Kontakt zum Vatikan herstellte, und er dokumentiert anhand etlicher Schriftstücke und Zeugenaussagen, wie umstritten sein Verhalten in der jüdischen Gemeinde war. 1945 trat Eugenio Zolli mit seiner gesamten Familie zum katholischen Glauben über, den er selbst als Weiterentwicklung und Vollendung eines biblisch vorgezeichneten Heilswegs sah. Meditationen zu alttestamentlichen Themen, zu Umkehr und Konversion, reflektieren diesen Weg in der Autobiographie: „Durch die Sehnsucht und die Liebe haben wir eine hervorragende Möglichkeit zur Erkenntnis. Wenn du liebst und erkennst, was wirklich groß, rein und fähig ist, das Leben größer und reicher zu machen, dann liebst du auf eine gute Art. Andernfalls bist du bloß ein enttäuschter Schmetterling, der eifrig um eine kleine Flamme herumfliegt, die nur von schlechtem Öl oder Talg genährt wird. Du verbrennst dir die Flügel und kannst nicht mehr fliegen. Du bist zur Erkenntnis gelangt und deine Erkenntnis bedeutet deinen Tod. Liebe Gott und je mehr du ihn liebst, desto besser wirst du ihn erkennen, und je besser du ihn erkennst, desto mehr wirst du ihn lieben" (133).

Enrico de Bernart gab diese Autobiographie aus dem Nachlaß seines Großvaters Zolli heraus. Die Begriffe Religion, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ziehen sich wie ein roter Faden durch das Buch. Der Schwerpunkt liegt auf den Meditationen und Reflexionen eines Grenzgängers zwischen Judentum und Christentum. Ausführliche Fußnoten erläutern dazu die jüdische und christliche Tradition. Hingegen gewähren die Erinnerungen nur bei sehr genauer Lektüre Einblicke in das sogenannte jüdische Leben seiner Zeit. Ausführlicher geschildert werden die jüdischen Gemein-

destrukturen und der Familien-Mythos über Zollis Rolle bei der Rettung der Juden von Rom. *Johanna Schmid*

Piper, Ernst: *Alfred Rosenberg.* Hitlers Chefideologe. München: Karl Blessing 2005. 830 S. Gb. 26,–.

In den frühen Morgenstunden des 16. Oktober 1946 wurde das Todesurteil des internationalen Gerichtshofs in Nürnberg gegen den „Chefideologen" des nationalsozialistischen Regimes Alfred Rosenberg vollstreckt. 60 Jahre danach erscheint die erste umfassende Biographie über Alfred Rosenberg, verfaßt von dem Berliner Historiker Ernst Piper. Alfred Rosenberg gehörte zu den schärfsten Kritikern des Christentums unter den führenden Nationalsozialisten. Er selber war aus der protestantischen Kirche ausgetreten. Das war nicht unbedingt üblich; so gehörten beispielsweise Hitler, Himmler und Goebbels bis zuletzt der katholischen Kirche an.

Das Verhältnis der Machthaber zu den Kirchen war ambivalent. Zunächst instrumentalisierte man sie, suchte ihre Nähe. Das Konkordat mit dem Vatikan war zudem ein bedeutender Propagandaerfolg des Dritten Reichs. Die Kirchen waren nicht in der Substanz wichtig, man brauchte sie, um Bevölkerungsmehrheiten zu gewinnen. „Hitler hatte in der ‚Kampfzeit' die Konfrontation mit den Kirchen sorgfältig vermieden. Daraus … sollte aber nicht auf ein positives Verhältnis zu ihnen geschlossen werden. Wenn es in den Tischgesprächen heißt, ‚daß Rosenberg sich seinerzeit überhaupt auf eine Diskussion eingelassen hat, habe er immer für falsch gehalten', so heißt das eben, daß Hitler die Diskussion für falsch gehalten hat, nicht die dahinter liegende Stoßrichtung" (406).

Rosenberg stammte aus Reval, dem heutigen Tallin, war als Deutscher aus dem Baltikum Staatsbürger des russischen Reichs. Er studierte Architektur, arbeitete aber unter den Nationalsozialisten zunächst als Autor und Journalist. Lange Zeit war er Beauftragter für die Weltanschauung, „Reichsleiter", hatte damit aber lediglich ein Parteiamt inne. Erst in den 1940er Jahren wurde er als Minister für die besetzten Ostgebiete Mitglied des Kabinetts, das zur Kriegszeit aber nur noch de facto existierte. Seine große Bekanntheit verdankte sich dem Buch „Der Mythus des 20. Jahrhunderts", einem Werk das, neben Hitlers „Mein Kampf", mit hohen Auflagen publiziert wurde. Gegen den „Mythus" verfaßte die katholische Kirche in Deutschland eine apologetische Schrift. „Die Studien", so Ernst Piper, „waren von katholischer Seite die gründlichste Auseinandersetzung mit dem ‚Mythus des 20. Jahrhunderts'" (216).

Den Versuch der Implementierung einer nationalen Religion in Deutschland hat Rosenberg nie aufgegeben. Selbst wenn er – gerade am Anfang – mit seinen Ideen auch in der Partei allein stand, so war doch offensichtlich, daß nach einem erhofften „Endsieg" der offene Kampf gegen die Kirchen geplant war. Eine neue Kirche im klassischen Sinn wollte Rosenberg nicht gründen. „Er wollte wohl auch nicht wirklich eine Nationalkirche gründen, sondern mit der Nationalisierung des Religiösen dessen transzendentale Macht und Wirkung reduzieren" (224). Das heißt: Rosenberg verwendete den Begriff der Nationalkirche, bei ihm lag der Schwerpunkt aber auf dem Begriff des Nationalen, die „Kirche" bezeichnete den kultischen Rahmen. „Dem … ehemals russischen Staatsbürger erschien deutsche Staatlichkeit als etwas besonders Heiliges; keine überstaatliche und auch keine überweltliche Instanz sollte dazu in Konkurrenz treten" (225). Das Ergebnis wäre eine völkische Kirche gewesen, die mit der christlichen nichts mehr gemein gehabt,

sondern allein die deutsche Nation verehrt hätte.

Mit dieser Zielsetzung hat Rosenberg keinen Erfolg gehabt. So resümiert Ernst Piper: „Wenn wir ... (der) Analyse folgen, daß Hitler, Rosenberg und Goebbels die Protagonisten der Entstehung und Gestaltung eines NS-Kultes waren, wobei es Hitler vor allem um die Zelebrierung der eigenen Person ging, Goebbels um Feiergestaltung als Propagandainstrument, Rosenberg aber um ‚Dogmatisierungs- und Systematisierungswut', so wird man feststellen müssen, daß Letzterer am wenigsten erfolgreich war. Das lag aber nicht, oder nicht nur, daran, daß er so viel unfähiger war als die beiden anderen, sondern auch an der Schwierigkeit seines Gegenstandes. Ein totalitärer Staat konnte ohne große Mühen choreographisch eindrucksvolle Inszenierungen von Massenveranstaltungen zustande bringen. Aber die Menschen dazu zu bringen, in ihren privaten Lebensvollzügen von Gewohntem zu lassen, war ungleich schwerer. Die von den Nationalsozialisten betriebene Säkularisierung der Gesellschaft war in der zur Verfügung stehenden Zeit und unter den gegebenen Umständen ein Unterfangen, das zum Scheitern verurteilt war" (423).

Ernst Piper hat eine umfassende und gut recherchierte Biographie vorgelegt. Manche Doppelungen im Text fallen auf, stören aber nicht den Gesamteindruck. Aus theologischer Warte lohnt die Lektüre, zeigt sie doch anhand des Lebens und Wirkens eines Protagonisten das breite Feld der ideologischen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Nationalsozialismus auf. *Martin Lätzel*

Wollasch, Hans-Josef: *Gertrud Luckner. „Botschafterin der Menschlichkeit".* Freiburg: Herder 2005. 143 S. Gb. 14,90.

Der Name Gertrud Luckners (1900–1995) steht vor allem für ein Engagement zur Versöhnung zwischen Juden und Christen, der sie sich in der Nazizeit unter Einsatz ihres Lebens gewidmet hat und das sie nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem durch den „Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk, im Geiste der beiden Testamente" – heute als „Freiburger Rundbrief: Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung" weitergeführt – fortgesetzt hat. Luckner war eine außergewöhnlich selbständige Frau. Hans-Josef Wollasch hat ihr schon in seiner Quellenedition „Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber: Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942–1944" (Konstanz 1999) ein Denkmal gesetzt und legt nun ein biographisch-dokumentarisches Buch für einen weiteren Leserkreis vor.

Als Jane Hartmann geboren, war sie von ihren leiblichen Eltern nach der Geburt einer Pflegefamilie übergeben worden, die schließlich nach Deutschland übersiedelte, wo sie die Pflegeeltern adoptierten. Sie hatte inzwischen die preußische Staatsangehörigkeit erworben. Unter finanziellen Zwängen holte sie das Abitur nach, arbeitete im sozialen Bereich, studierte Volkswirtschaft und Sozialwissenschaft, zum Teil auch an einem Quäkerkolleg in England, in deren Mitgliederliste sie auch stand (und blieb). In Freiburg promovierte sie, erwarb das Caritasdiplom und fand beim Deutschen Caritasverband auch ihr Arbeitsfeld; 1934 konvertierte sie. Die Kontakte, die sie knüpfte und die für ihr Engagement prägend wurden, können hier nicht nacherzählt werden. Die Hilfe für jüdische Menschen wurde ihre Lebensaufgabe, in der Kriegszeit in direkter bischöflicher Mission, durch den Freiburger Erzbischof Gröber mit „notwendigen Aufgaben der außerordentlichen Seelsorge" beauftragt.

Die mutige und schwierige Tätigkeit, früh observiert von der Geheimen Staatpolizei, führte sie in das Konzentrationslager Ravensbrück. Gleich nach dem Krieg engagierte sie sich wieder für die Verfolgten und fand auch in Israel, das sie schon 1951 besuchen konnte, Anerkennung als „Botschafterin der Menschlichkeit"; in der „Allee der Gerechten" in Jerusalem trägt ein Baum ihre Namenstafel.

Das Buch ist dokumentarisch gehalten. Seine Dramatik erhält es aus den berichteten Ereignissen. Zur Hälfte besteht es aus Dokumenten, Briefkarten, Tagebuchnotizen usw. Es ist keine „genußvolle" Lektüre, keine „hagiographische" Arbeit, aber um so eindrucksvoller in seiner Nüchternheit. Ein Register der vielen Personen hätte gut getan. Der stärker wissenschaftlich Interessierte kann sich aber an die genannte umfangreichere Arbeit halten, die all dies bietet und hier durch persönliche Dokumente und weitere Abbildungen ergänzt wird.

Albert Raffelt

ZU DIESEM HEFT

Hans Maier, zuletzt Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung an der Universität München, zeigt, wie die moderne Demokratie dazu beitrug, das Laienelement in der katholischen Kirche in den letzten beiden Jahrhunderten zu entwickeln und zu stärken. Aus aktuellem Anlaß betont er Recht und Bedeutung synodaler Formen und der gewählten Räte in der Kirche.

Nach dem Scheitern der Referenden zum europäischen Verfassungsvertrag in Frankreich und in den Niederlanden 2005 steckt die Europäische Union in einer tiefen Krise. Erwin Teufel, Ministerpräsident von Baden-Württemberg a. D., sucht nach Lösungen und sieht als wichtigen Schlüssel dafür das Subsidiaritätsprinzip.

Die Frage aktiver Sterbehilfe ist in Deutschland neu in die Diskussion gekommen. Fuat S. Oduncu, Arzt und Bioethiker am Klinikum Innenstadt München, zieht Vergleiche zur Gesetzgebung in anderen Ländern und plädiert für eine palliativmedizinische Begleitung von Sterbenden.

Übersetzen ist die intensivste Art des Lesens. Die Dichterin Dorothea Grünzweig vermittelt neue Einblicke in das Werk von Gerard Manley Hopkins durch die Übersetzung seiner Gedichte.

Das Jesuitentheater des 16. Jahrhunderts brachte auch Themen aus den Missionsländern im fernen Osten und Südamerika auf die Bühne. Ruprecht Wimmer, Präsident der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, berichtet über ein internationales und interdisziplinäres Forschungsprojekt.

Erfolgreich altern

Ist Deutschland altenfreundlich? Die Frage wird spätestens dann, wenn die Politik die finanziellen Probleme der Pflegeversicherung angehen muß, wieder in die öffentliche Diskussion zurückkehren. Glücklicherweise ist der „Krieg der Generationen", den Pessimisten vorausgesagt haben, (noch) nicht ausgebrochen. Doch sah sich der letzte Altenbericht der Bundesregierung, der leider vom Getöse des Bundestagswahlkampfs übertönt wurde, zu der Kritik veranlaßt, das Wissen, die Erfahrungen, die materiellen Mittel sowie das Hilfepotential des Alters würden „viel zu wenig erkannt, anerkannt und sozial und kulturell genutzt." Entsprechend seinem wirtschaftlichen Schwerpunkt nennt er als Beispiel, daß die Erwerbsquote der über 55jährigen in Deutschland deutlich niedriger liege als in anderen europäischen Ländern, holt dann aber weiter aus und fordert, die Gesellschaft müsse sich intensiver mit Fragen des Alters beschäftigen und dessen mögliche Stärken und Risiken differenzierter wahrnehmen.

Für eine solche Wahrnehmung hat die Alternsforschung der letzten drei Jahrzehnte verläßliche Grundlagen erarbeitet. Gelänge es, ihre Ergebnisse aus der Fachliteratur in das Bewußtsein breiter Schichten zu übertragen, so könnten die kommenden Jahrzehnte zum Jahrhundert des Alters werden, wie das 20. Jahrhundert dank Entwicklungspsychologie und Pädagogik zum „Jahrhundert des Kindes" wurde.

Eine öffentliche Meinung, die Jugendlichkeit, Gesundheit und Leistung als Höchstwerte betrachtet, verfällt leicht dem Vorurteil, das Altwerden mit seiner eingeschränkten Beweglichkeit, verlangsamten Reaktionen, prekären Gesundheit, verminderten Merkfähigkeit und rascheren Ermüdung sei nur noch Restvitalität, Abstieg und darum wenig lebenswert. Von diesem Defizitmodell hat sich die gerontologische Forschung aus gutem Grund verabschiedet. Das Bild, das sie vom Alter zeichnet, entspricht weder dem „Trauernden alten Mann" von Vincent van Gogh, der seinen Kopf in den Händen birgt und nur noch den Tod erwartet, noch den allzeit strahlenden Seniorenpaaren der Werbung, sondern beschreibt neben Einbußen auch Lern- und Ausgleichsmöglichkeiten und betont, daß Menschen in körperlicher, psychischer und sozialer Hinsicht sehr individuell altern.

Die heute 70jährigen sind körperlich so fit wie vor 30 Jahren die 65jährigen. Wahrnehmungsgeschwindigkeit, Gedächtnis und Wortflüssigkeit nehmen zwar nach 70 ab, können aber durch Training oft noch lange Zeit auf einem befriedigenden Niveau gehalten werden; auch werden diese Verluste zu einem nicht geringen Teil durch Erfahrung und Einfühlungsvermögen ausgeglichen. Wenn von den

über 90jährigen fast jeder zweite an einer Form von Demenz leidet, ist diese Beeinträchtigung keineswegs immer schwerwiegend. Außerdem können sich auch Demente über ein gutes Wort, Besuche und eine Geburtstagsfeier freuen. Und wenn man Lebensqualität – wie heute üblich – als emotionale Befindlichkeit und Lebenszufriedenheit versteht, ist festzustellen, daß sich die Stimmungslage zwar bei denen, die über ernsthafte gesundheitliche, finanzielle und familiäre Probleme klagen, verschlechtert, daß sie aber bei vielen gleich bleibt und insgesamt nach 65 nur geringfügig abnimmt: „Altern ist kein depressiver Prozeß" (Erich Grond). Die Zufriedenheit mit der Gesundheit geht zwar zurück, und die Suizidrate steigt, doch ist die globale Lebenszufriedenheit von 70- bis 79jährigen laut Bundesgesundheitssurvey 1998 höher als die von 20- bis 39jährigen.

Eine erstaunliche Tatsache! Nach dem „Modell der selektiven Optimierung mit Kompensation" erklärt sie sich aus mehreren Kunstgriffen. Wer erfolgreich altert, kann Beziehungen und Tätigkeiten, die ihm viel bedeuten, intensivieren und andere, weniger wichtige, die ihn zu sehr anstrengen, einschränken (Selektion). Er kann Fertigkeiten, die das Erreichen von bereichernden Zielen ermöglichen, trainieren (Optimierung), und er kann den Verlust einer Fertigkeit unter Umständen ausgleichen (Kompensation), ohne das Ziel aufgeben zu müssen – so wenn sich beispielsweise der passionierte Leser wegen nachlassender Sehfähigkeit auf Hörbücher umstellt. Vor allem kann der Mensch, solange er nicht an unerträglichen Schmerzen leidet, die Ansprüche, die er ans Leben stellt, an das noch Mögliche anpassen, indem er unerreichbar gewordene Ziele herabstuft und dafür erreichbare Ziele aufwertet. Ein solcher Ausgleich, der Resignation verhindert, kann beispielsweise dem Muster folgen: „Ich brauche zwar ein Hörgerät, muß mein Herz schonen und bin auf eine Gehhilfe angewiesen – doch ich interessiere mich noch für viele Dinge und unterhalte gute Beziehungen zu meinen Familienangehörigen, und das ist mir jetzt besonders wichtig."

Die Lebenszufriedenheit von alten Menschen wird nachweislich gefördert durch Aktivität, die mehr ist als Zeitvertreib – von Gartenarbeit bis zu ehrenamtlicher Tätigkeit; durch emotional bedeutsame soziale Beziehungen –, und hier bilden bei allem Wandel der Familie die Beziehungen zu Partner, Kindern, Enkeln und Geschwistern die wichtigste Ressource – sowie durch positives Selbstwertgefühl. Letzteres speist sich oft aus der Erinnerung an die Lebensleistung, aus der Rolle als Eltern und Großeltern, aus einem neuen Einsatz für andere, geistigen Interessen oder einfach aus dem Bewußtsein, ein wertvoller Mensch zu sein. Wenn ältere Menschen, die den Gottesdienst besuchen und persönlich beten, mehr Lebenszufriedenheit äußern als andere, die dies seltener oder gar nicht tun, bestärkt sie ihr Glaube wohl auch in dieser zentralen Überzeugung. Die öffentliche Meinung sollte ihr Selbstbewußtsein durch ein positiveres Bild von den Möglichkeiten, dem Wert und der Würde des Alters stützen. Das Alter kann eine Last werden, aber auch lebenswert bleiben. *Bernhard Grom SJ*

Christa Schnabl

Im Gespräch mit Hannah Arendt

Inspirationen für eine politische Ethik

Am 14. Oktober 2006 wäre Hannah Arendt, eine ebenso brillante wie streitbare Philosophin des Politischen, 100 Jahre alt geworden. Als Jüdin, als Frau und als Theoretikerin war sie in beinahe jeder Hinsicht eine Außenseiterin und eine Ausnahmeerscheinung zugleich. Unkonventionelle und zu den üblichen Lagerbildungen querliegende Urteile kennzeichnen ihr Denken und ihre Schriften. Sie läßt sich beispielsweise weder dem rechten noch dem linken, weder dem konservativen noch dem liberalen noch dem sozialistischen Lager zuordnen. Unabhängiges Denken und eigenständige Urteile gehören zu ihren Markenzeichen. Dies spiegelt sich auch in ihrem theoretischen Werk, da sie im Fall gesellschaftlicher Marginalisierung dafür plädiert, sich bewußt als Paria-Existenz am Rand der Gesellschaft zu begreifen und den Gefahren der Überanpassung durch Assimilation zu widerstehen[1].

Ihre Werke erregten Aufsehen und häufig Widerspruch und stellten sie zuweilen auch als Person ins Rampenlicht der öffentlichen Diskussion. Am stärksten geschah dies wohl im Anschluß an ihren Bericht „Eichmann in Jerusalem", den sie als Prozeßberichterstatterin für die renommierte Wochenzeitung „The New Yorker" verfaßt hat[2]. Arendt war zeit ihres Lebens der Überzeugung, daß Leben auch Sich-Aussetzen bedeutet, so wie ein Schirm dem Regen, und daß Denken heißt, ohne Geländer im Freien zu denken, ohne fixe Weltanschauung und ideologische Zugehörigkeit, die Behausung und Wärme versprechen.

Bei Arendt sind Person und Werk eng miteinander verwoben. Daher wird dieser Artikel erstens auf der Basis von biographischen Eckdaten das theoretische Selbstverständnis Arendts beleuchten; zweitens die wichtigsten, auch heute noch aktuellen Grundzüge ihres Denkens entfalten und dabei vor allem auf das argumentative Rückgrat ihrer politischen Philosophie eingehen. Leitend ist dabei die These, daß das denkerische Erfassen von Auschwitz einerseits und die Arendtsche Rekonstruktion der Bedingungen und Möglichkeiten von Politik (auf der Basis einer eigenwilligen Aristoteles-Kant Mixtur) anderseits wie zwei Seiten einer Medaille aufeinander zu beziehen sind[3].

Der Weg zum politischen Denken: Biographie und Selbstverständnis

Arendt gehört ob ihres Mutes zur Einmischung zu den unkonventionellsten Theoretikern des vergangenen Jahrhunderts, wenngleich sie als Gegenbewegung zur öffentlichen Sichtbarkeit die Bedeutung des Rückzugs von der Öffentlichkeit ebenso unterstreicht. Sie betont, daß ein Leben nur im Privaten eingeschränkt ist und ein Leben, wenn es nur dem gleißenden Licht der Öffentlichkeit ausgesetzt wird, schließlich degenerieren wird. Ausgebildet als klassische Philosophin und Philologin, wandelte sie sich durch die politischen Ereignisse und die persönlichen Schicksalsschläge, der sie als Angehörige der jüdischen Bevölkerung in den 30er Jahren in Deutschland und Anfang der 40er Jahre als Flüchtling und Staatenlose ausgesetzt ist, zur politischen Theoretikerin, wie sie sich selbst in dem legendären Interview mit Günter Gauss bezeichnet hat[4]. Dabei genoß sie ihre Ausbildung bei den großen philosophischen Persönlichkeiten ihrer Zeit. Bei Martin Heidegger war sie nicht nur Schülerin. Einige grundlegende Kategorien wie Welt und Handeln sowie seine Interpretation des Aristoteles verdankt sie seinen Vorlesungen, die bei ihr tiefe Spuren hinterlassen haben. Später ging sie zu Karl Jaspers, reichte bei ihm ihre Doktorarbeit zum Liebesbegriff bei Augustinus ein und blieb ihm zeit seines Lebens – wie ein veröffentlichter Briefwechsel dokumentiert – in Freundschaft verbunden.

Aber erst das schrecklichste politische Ereignis des 20. Jahrhunderts machte sie selbst zur verfolgten Person und zur staatenlosen Emigrantin. Sie mußte einige Jahre in verschiedenen Städten Europas – von Prag über Genf nach Paris, später dann in Lissabon – Zuflucht suchen und konnte schließlich mit viel Glück über Südfrankreich und Lissabon im Zug von kurzfristig gelockerten Einreisebestimmungen der USA per Schiff doch noch auswandern. Diese Erfahrungen befähigten sie, Begriffe und Theorien, die sie gelernt hatte, so zu verarbeiten, daß daraus eine eigenständige, originäre politische Philosophie wird.

Die biographische Wende, bedingt durch ihre Zugehörigkeit zum Judentum, führt schließlich auch die epistemologische Wende zu den konkreten politischen und geschichtlichen Verhältnissen herauf. Schon als Schulkind war sie mit den sozialen Folgen ihrer Zugehörigkeit zum Judentum konfrontiert worden. Aber erst als sich die Machtergreifung Hitlers abzeichnete, begann Arendt sich politisch zu engagieren, anfangs für den Zionismus, später von Paris aus für eine jüdische Organisation, die jüdischen Kindern und Jugendlichen die Flucht nach Palästina organisierte. Damit war die Verbindung von Philosophie und Politik, von Theorie und Geschichte zu einem Arendtschen Lebensthema geworden, das sie nicht mehr losgelassen hat. Die erste Zeit in den USA war vom Kampf ums Überleben geprägt. Erst 1951 wurde sie schließlich amerikanische Staatsbürgerin und faßte in den 50er Jahren langsam wieder Fuß im akademischen Bereich, wo sie schließlich nach diversen Gastprofessuren 1963 Professorin an der University of Chicago und ab 1968 Professorin an der New School for Social Research in New York wurde.

Literarisch spiegelt sich diese Art des Denkens am Schnittpunkt von Theorie und Praxis in der Form ihrer Veröffentlichungen. Ihr Denkstil ist die Reflexion. Ihre Schriften sind (kurze und lange) Essays. Essays vermitteln zwischen Theorie und Praxis, zwischen Philosophie und Politik, zwischen Denken und Erfahrung. Im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit stehen weder die theoretische Richtigkeit noch die systematische Geschlossenheit, sondern die politische Angemessenheit und die praktische Deutungskraft ihrer Reflexionen. Diese Art der denkenden Reflexivität gerät allerdings in Konflikt besonders mit Vertretern der klassischen historischen Wissenschaften, die an der möglichst eindeutigen Auffädelung von Ursache-Wirkungszusammenhängen interessiert sind und die Arendt wegen ihrer – fachwissenschaftlich gesehen – unorthodoxen Blickweise auf historische Zusammenhänge zuweilen scharf kritisieren.

Strikt kausale Ursache-Wirkungsdeutungen oder eine historiographisch zureichende quellenkritische Absicherung ihrer Thesen sind jedoch für Arendt sekundär; wichtiger ist die Frage nach den Hintergründen und nach der Bedeutung der Ereignisse. Der essayistische Gestus darf allerdings nicht im Sinn einer systematischen Belang- respektive Harmlosigkeit interpretiert werden; denn bei Arendt gibt es ein klares, wenn auch in ihrer Bedeutung vielfach übersehenes normatives Gerüst im Hintergrund, dem sie die Bewertung und Deutung der Ereignisse unterwirft und das als politische Anthropologie des Handelns (im Unterschied zu Herstellen und Arbeiten) in ihrem systematischen Hauptwerk „Vita activa" entfaltet wird.

Auschwitz als Traditionsbruch

Den negativen Kristallisationspunkt im Arendtschen Denken bildet die Erfahrung und der Versuch des Verstehens von Auschwitz. Dabei deutet sie dieses Ereignis als Traditionsbruch mit der Vergangenheit bzw. mit den Selbstverständlichkeiten und Plausibilitäten der Vergangenheit:

> „Die Gaskammern des Dritten Reiches ... haben die Kontinuität abendländischer Geschichte unterbrochen, weil niemand im Ernst die Verantwortung für sie übernehmen kann."[5]

Die überkommenen Vorstellungen von politischer oder moralischer Verantwortung sowie die Möglichkeiten, Schuld juridisch zu erfassen respektive zu bestrafen, scheitern angesichts der Beispiellosigkeit von Auschwitz als Ort des vollständigen Vollzugs totaler Herrschaft. Auschwitz stellt die Stunde Null dar; „das war wirklich, als ob der Abgrund sich öffnet ... Da ist irgendetwas passiert, womit wir alle nicht mehr fertig werden" (GG, 24).

Auschwitz ist für Arendt ein historisch ganz neuartiges Ereignis, das systematisch

auf die Auslöschung von bestimmten Menschen im umfassenden Sinn abzielt. Nicht nur die Tötung, sondern als Vorstufe die „Überflüssigmachung" von Menschen steht in den Konzentrationslagern auf dem Programm. Demnach werden Menschen nicht nur durch Einschränkung ihrer Freiheit unterdrückt, sondern zugleich ihrer Individualität, ihrer Subjekthaftigkeit, ihrer Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Menschen beraubt und damit in den zentralen Vollzügen des Menschseins verändert. In den Lagern verwirklicht sich totale Herrschaft im eigentlichen Sinn, weil sie Orte sind, an denen das „Wesen" des Menschen[6] umgestaltet wird und Menschen zu „Überflüssigen" gemacht werden:

„Was danach übrig bleibt, sind jene unheimlichen, weil mit wirklichen, menschlichen Gesichtern ausgestatteten Marionetten, die sich alle benehmen wie der Pawlowsche Hund, die alle bis in den Tod vollkommen verläßlich reagieren und nur reagieren. Das ist der größte Triumph des Systems ... Dann erweist sich, daß die in den Lagern etablierte Gesellschaft des Sterbens die einzige Form ist, in der es gelingen kann, sich des Menschen total zu bemächtigen. Dem totalen Herrschaftsanspruch bleibt gar nichts anderes übrig, als jede Spontaneität, wie sie in der einfachen Existenz der Individualität sich jederzeit durchsetzt, zu liquidieren und sie in allen Formen privatester Lebensäußerung aufzuspüren, ganz gleich wie unpolitisch oder harmlos diese erscheinen mögen. Der Pawlowsche Hund, das auf die elementarsten Reaktionen reduzierte Exemplar der Tierspezies Mensch, das jederzeit liquidiert und durch andere, sich identisch verhaltende Reaktionsbündel abgelöst werden kann, ist das außerhalb der Lager immer nur unvollkommen verwirklichbare Modell des ‚Bürgers' eines totalitären Staates" (EUT, 676f.).

Totale Herrschaft ist demnach mehr als Unterdrückung, mehr als Freiheitsentzug; sie vollzieht die Aussonderung und den Ausschluß von Menschen aus der (rechtlichen wie politischen) Gemeinschaft, erzeugt Überflüssige und schafft damit die Voraussetzung für deren Liquidierung. Heute werden Menschen in der durch ökonomische und technologische Globalisierung gekennzeichneten modernen Welt ebenso zu Überflüssigen, wenn sie keinen Ort in der Welt haben, keine Aufgabe und keine Bedeutung für die Gesellschaft, in der sie leben. Dabei handelt es sich beispielsweise um Staatenlose, um Verfolgte, die rechtlos geworden sind, um Arme, deren Teilhabe an den gemeinsamen menschlichen Angelegenheiten unmöglich geworden ist usw. Arendt hat bereits vor einem halben Jahrhundert auf die Realität der Überflüssigen hingewiesen, sie als Effekt moderner gesellschaftlicher und politischer Strukturen identifiziert und die Gefahren für die Gesellschaft hervorgehoben, die Menschen als Überflüssige behandelt.

Mit der Etablierung totaler Herrschaft und mit der in den Lagern vollzogenen systematischen Auslöschung von Menschen wird ein Traditionsbruch in politischer, juridischer und moralischer Hinsicht sichtbar, eine Zäsur mit der Tradition. Diese „Verbrechen" lassen sich mit den traditionellen moralischen Maßstäben nicht beurteilen und mit den bestehenden Gesetzen nicht bestrafen. Die überkommenen Kategorien politischen Denkens greifen angesichts dieses Ereignisses nicht mehr. So

hat die „totale Herrschaft ... die in der Überlieferung so lange gesicherte Kontinuität abendländischer Geschichte wirklich durchbrochen“[7] und den Rückgriff auf die Tradition im Sinn einer kontinuierlichen Überlieferung und eines gesicherten Orientierungsrahmens, der die Menschen untereinander verbindet, unmöglich gemacht.

Vom Versagen der traditionellen Ethik

Bedeutsam ist die durch totale Herrschaft erzeugte Veränderung der politischen Ethik und der Moral. Unter dem Vorzeichen des Totalitarismus wurde das Morden und Töten zur neuen Norm. Es vollzog sich die politisch angeordnete Etablierung eines neuen „Wertekanons“, der die traditionellen Normen abendländischer Ethik in sein Gegenteil verkehrte und das Morden zur „Pflicht“ werden ließ. Das Verbrechen erwies sich unter diesen Bedingungen des Totalitarismus als normal und die moralische Haltung als Ausnahme. Selbst die Sokratische Maxime, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, zwingt die normalen, „anständigen“ Menschen unter totalitären Bedingungen in die Mittäterschaft und macht sie zu Komplizen des Verbrechens und des Bösen.

Worum es Arendt ging, war jedoch nicht die moralische Verurteilung ihrer Zeitgenossen angesichts des Terrors, sondern das Aufzeigen der Veränderungen, denen die Normen der traditionellen Ethik durch den Terror unterworfen worden sind und schließlich das Versagen dieser Normen unter den Bedingungen des Totalitarismus. So verteidigten viele Vollstrecker ihre Handlungen mit Verweis auf höhere Befehle und auf den geforderten Gehorsam als loyalitätsverpflichtete „Beamte“ des Staats. Arendt sieht darin allerdings einen Hinweis darauf, wie Verantwortungslosigkeit von Untergebenen in großen Apparaten, Bürokratien und Systemen systemisch verankert wird und wie die klassische Tugend des Gehorsams unter diesen Bedingungen pervertiert werden kann.

In diesem Zusammenhang stellt sich die moralische Frage nach der angemessenen Bestimmung von Verantwortung für Handlungen (Verbrechen), die auf (höhere) Anweisung und als Teil eines umfassenden Systems erfolgten. Was diese Situation nämlich offenbarte, war die unheimliche, sich ins Gegenteil verkehrende Änderung zentraler moralischer Überzeugungen bei Menschen, die sich ihrerseits keineswegs als Verbrecher, sondern als anständige Bürger ihres Landes verstanden haben.

„Es war, als ob die Moral sich just im Augenblick ihres Zusammenbruchs innerhalb einer alten, hochzivilisierten Nation unverhüllt in ihrer ursprünglichen Bedeutung offenbarte, nämlich als Kodex ethischer Normen, Sitten und Gebräuche, dessen vollständiger Austausch genausowenig Probleme bereiten sollte wie der Wandel in den Tischsitten eines ganzes Volkes.“[8]

Arendt fokussiert mit dieser Aussage die „Moralität/Unmoralität" derjenigen, die sich „gleichschalteten" und nicht unbedingt die der großen Verbrecher, die dies ersonnen hatten. Verbrecher nämlich, so ihre abgeklärte Meinung, wird es immer geben. Der eigentliche moralische Skandal besteht aber darin, daß für viele die Moral zu einem bloßen Kanon von Manieren, Sitten und Konventionen mutierte, die man – wenn notwendig – beliebig ändern kann:

„Ich erwähnte den totalen Zusammenbruch moralischer und religiöser Normen unter Leuten, die allem Anschein nach immer an sie geglaubt hatten, und ich habe auch die unleugbare Tatsache angeführt, daß die Wenigen, denen es gelang, nicht in den Wirbel hineingezogen zu werden, keineswegs die ‚Moralisten' waren, also Leute, die schon immer Regeln des richtigen Verhaltens hochgehalten hatten." [9]

Der Totalitarismus brachte eine Leerstelle der klassischen abendländischen Ethik ans Tageslicht, die in den Augen Arendts in einem markanten Mangel an individueller moralischer Urteilskraft bestand, wobei diese Urteilsfähigkeit mehr ist als das richtige Anwenden von bekannten moralischen Regeln und Maßstäben auf Situationen. Weder die richtige Normfindung, Normbegründung und Normanwendung stehen bei Arendt im Mittelpunkt des ethischen Interesses, sondern die Frage nach dem moralischen Urteilsvermögen in Zeiten, die vom Verlust gemeinsam geteilter Maßstäbe und allgemein anerkannter Überzeugungen geprägt sind.

Das Urteilsvermögen, das Arendt mit Rekurs auf Kants „Kritik der Urteilskraft" hochhält, geht dabei zuerst von der Wahrnehmung der konkreten Situation aus und fragt, welche Normen hier Orientierung geben könnten, ohne daß sich das Handeln aus dem Applizieren einer höheren Norm einfach ableiten ließe. Urteilen im Arendtschen Sinn hat wenig mit Wissen, wohl aber mit der Einbildungskraft zu tun. Es steht und fällt mit der Fähigkeit zu denken, Dinge zu hinterfragen und mit dem Vermögen, eine Situation von verschiedenen Perspektiven her wahrnehmen zu können. Je mehr Standpunkte anderer Leute vergegenwärtigt und in der Urteilsfindung berücksichtigt werden, um so qualifizierter und repräsentativer wird es sein.

Der Gegenentwurf: Politik als Miteinander-Handeln der vielen

Es mag einigermaßen überraschen, daß Arendt der Welt und den zwischenmenschlichen Angelegenheiten nicht den Rücken kehrt, sondern ihr Leben, Denken und Schreiben der Entwicklung einer den Menschen entsprechenden Konzeption des Politischen unter dem Motto des „Amor mundi", der „Liebe zur Welt" widmet. Sie entwirft ein politisches Kontrastmodell zum totalitären System, indem sie die philosophischen Grundlagen und anthropologischen Voraussetzungen des Politischen reflektiert. Politik versteht sie dabei im weiten Sinn der Sorge um die zwischenmenschlichen Angelegenheiten, um das, was zwischen den Menschen ist.

Ihr Verständnis von Politik setzt damit nicht, wie gemeinhin üblich, explizit bei der Begründung und Konzeption von Institutionen, Organisationen und Regierungsformen an, sondern bei der Beschreibung politischen Handelns als Grundvollzug jedes Menschen. Damit rücken die Aspekte von Teilhabe und Teilnahme, Beteiligung und Mitbestimmung in den Mittelpunkt des politischen Prozesses und der politischen Systemfrage. Der ethische Einschlag ihrer politischen Philosophie offenbart sich allerdings nicht direkt in der Form einer systematischen politischen Ethik, sondern indirekt in der Explikation der normativen Grundannahmen, die ihrem Verständnis von Handeln als Vollzug der vielen zugrunde liegen.

Das Herzstück dieses Entwurfs kreist um die Frage, wie Wirklichkeit als gemeinsame Welt der vielen entsteht, erhalten und gestaltet werden kann. Die Welt entsteht einmal durch die Dinge, die Menschen schaffen und die der Tätigkeit des Herstellens entspringen. Darüber hinaus, und dies ist für Arendt der entscheidendere Aspekt, entsteht die Welt durch das In-Erscheinung-Treten von Menschen unter Menschen aufgrund der Tatsache der Pluralität, aufgrund dessen, daß Menschen unter Menschen leben. Während der Totalitarismus immer nur vom Menschen im Singular ausgeht, hat eine ethisch angemessene Vorstellung von Politik der Tatsache der menschlichen Pluralität Rechnung zu tragen, „nämlich der Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“ [10].

Pluralität und Öffentlichkeit

Arendt erläutert ihr Pluralitätsverständnis im Rückgriff auf die biblischen Schöpfungsgeschichten[11]. Sie bezieht sich auf Gen 1, um deutlich zu machen, welche Art von Pluralität sie zugrunde legt. Während sie in Gen 2 Pluralität als Wiederholung des einen Urmodells („Bein von meinem Bein“) beschrieben sieht, wird in Gen 1 eine Vorstellung echter und ursprünglicher Pluralität zum Ausdruck gebracht. Gott schuf demnach nicht zuerst den einen Menschen, sondern gleich *die* Menschen im Plural, wobei die Zweiheit „als Mann und Frau“ für Pluralität steht. Die menschliche Kunst besteht nun darin, das Faktum der Pluralität auszugestalten und zu lernen, wirklich als Mensch unter Menschen zu leben. Genau diese Kunst nennt Arendt Politik: „Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen ... Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinandersein der Verschiedenen.“ [12]

Der spezifische Vollzug, der dem politischen Prozeß entspricht, ist das Handeln als interaktives Geschehen zwischen Menschen, das sich durch die Zweieinheit von Handeln und Sprechen konstituiert. Arendt unterscheidet grundsätzlich drei menschliche Tätigkeitsweisen: Arbeiten, Herstellen und Handeln und nur die dritte, das Handeln, ist die politische schlechthin. Das Arbeiten richtet sich auf die Erhaltung des Lebens mit seinen biologisch-existentiellen Grundbedürfnissen; es ist zyklischer Natur und geht von der permanenten Wiederholung dieser Voll-

züge aus. Das Herstellen ist ein zielgerichtetes Tun, das sich in eine Zweck-Mittel-Logik einbinden läßt. Es bildet die Welt der Dinge und spiegelt das Angewiesensein der menschlichen Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität. Es ist linear auf ein bestimmtes Ziel gerichtet, hat einen klaren Anfang und ein klares Ende und kann allein genauso vollzogen werden wie mit anderen im Sinn von Arbeitsteilung.

Das Handeln nun ist die einzige Tätigkeit der Vita activa, die sich ohne Vermittlung von Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt und gerade nicht allein vollzogen werden kann. Handeln ist charakteristisch für den Bereich der zwischenmenschlichen Angelegenheiten und für die Politik. Arendts Bestreben war es, dieses Handeln zu rehabilitieren, es in seine Einzelteile hinein zu reflektieren und als Konstitutivum des Zwischenmenschlichen zu etablieren. Notwendig ist das, weil es aufgrund der hohen Ansprüche, die es stellt, und der Aporien, von denen es begleitet wird, immer wieder Versuche gab und gibt, das Handeln in Herstellen oder Arbeiten zu verwandeln sowie Handeln durch Herstellen zu ersetzen. Politik im Modus des Herstellens schreckt auch vor Gewalteinsatz nicht zurück. Dieser Gefahr zu begegnen, gehört zu den immer wiederkehrenden Motiven des Arendtschen Werks.

Handeln entspricht dem Faktum der Pluralität:

„Das Handeln bedarf einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird" (VA, 15).

An der Pluralität hängt auch die Bedeutung, die der Öffentlichkeit für das Handeln zukommt. Die Öffentlichkeit ist der Ort, wo die Verschiedenen sichtbar und hörbar in Erscheinung treten und an dem sich das, was als Wirklichkeit zu bezeichnen ist, konstituiert. „Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unserer selbst" (VA, 50). Pluralität und Öffentlichkeit stehen daher in einem wechselseitig konstitutiven Verhältnis. Pluralität ist auf Öffentlichkeit angewiesen, weil nur durch das von anderen Gesehen- und Gehörtwerden die Verschiedenheit der Wahrnehmungsweisen greifbar wird, so wie sich umgekehrt der Sinn von Öffentlichkeit seinerseits dem Faktum menschlicher Pluralität und der damit verbundenen Perspektivität der Wahrnehmung verdankt:

„Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt der Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbst sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltlich Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten" (VA, 57).

Folgerichtig zerfällt auch die gemeinsame Welt, „wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird" (VA, 57).

Der Arendtsche Pluralitätsbegriff stellt einen neuralgischen Punkt ihres Denkens dar. Damit bringt sie zum Ausdruck, daß nicht das transzendentale Ich, sondern die anderen Wirklichkeit gewähren. Die Konstituierung menschlicher Wirklichkeit ist an die Anwesenheit anderer gebunden, die die Dinge so sehen, wie es ihrem je eigenen Standort in der Welt entspricht. Jede Sache hat demnach so viele verschiedene Seiten, als Menschen an ihr beteiligt sind. Durch Sprechen wird die Vieldimensionalität der Welt zum Vorschein gebracht. Damit wird deutlich, daß die Welt auch oder gerade wegen des Sprechens nicht unbedingt einfacher wird, nicht auf *einen* Nenner gebracht werden kann, sondern daß man, um gemeinsam leben zu können, mit dem Sprechen über die Welt immer wieder von vorne anfangen muß.

Arendts Verständnis von Handeln baut nun auf das skizzierte Verständnis von Pluralität und Öffentlichkeit auf. Dabei ist es gerade der Aspekt des Sprechens, der die Pluralität auf besondere Weise enthüllt, weil Sprechen immer ein Jemand, ein Wer-jemand-ist, also die sprechende Person offenbart. Handeln verortet Arendt stärker bei der Natalität im Sinn des Vollzugs der zweiten Geburt als Anfangen:

> „Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem einzelnen die Tatsache des Geborenseins; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden" (VA 167).

Handeln und Sprechen kommt demnach eine enthüllende Bedeutung zu, wobei besonders das Sprechen das Handeln in einen Bedeutungszusammenhang einfügt und das Wort die handelnde Person (also den Täter/die Täterin) identifiziert und erschließt. Sprechen hat daher nicht in erster Linie die Funktion, zu erklären, was getan wurde, sondern verkündet, daß eine bestimmte Person es ist, die handelt.

Natalität: Anfangen und Unterbrechen

Handeln vollzieht seinerseits die Bedingung der Natalität, der „Gebürtlichkeit" von Menschen, die Arendt ungewöhnlich zentral unter Berufung auf Augustinus in ihrer Theorie des Politischen verankert: „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab" (VA 166). Während in der Philosophie für gewöhnlich die Sterblichkeit reflektiert wird, führt Arendt die kategorienbildende Bedeutung des Geborenseins von Menschen ein. Jeder Mensch beginnt mit der Geburt und dem Geborenwerden. Mit der Geburt wird ein neuer Anfang in der Welt gesetzt und jedem Menschen ist durch diesen Anfang auch die Möglichkeit in die Wiege gelegt worden, seinerseits weitere Anfänge zu bewirken. Menschen sind demnach immer wieder Anfangende oder „Anfänger", indem sie sich in die Welt einschalten und im Sinn einer zweiten Geburt ihre Gebürtlichkeit bestätigen:

„Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang der menschlichen Dinge immer wieder unterbricht ... ist schließlich die Tatsache der Natalität, das Geborensein, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, daß es so etwas wie Handeln überhaupt gibt" (VA, 243).

Anknüpfend an die Tatsache der biologischen Geburt wird die Gebürtlichkeit von Arendt als ein menschliches Existential in ihre politische Handlungstheorie integriert. Handeln erhält damit eine besondere Akzentuierung, weil besonders das Beginnen, das Einen-neuen-Anfang-Setzen, das Sich-als-Anfangende-Erweisen unterstrichen wird.

Arendts Aufmerksamkeit gilt besonders dem Unterschied zwischen Reagieren und Agieren, zwischen bloßem sich Verhalten und echtem Handeln. Einfach mitmachen, tun, was „man" oder das „System" jeweils fordert, einfach funktionieren, ohne sich zu fragen, warum man etwas tut, widerspricht damit dem Arendtschen Handeln. Dieses unterbricht zuweilen den automatischen Lauf der Dinge, hält ihn an bzw. fordert die Unterbrechung. Handeln widersteht so dem Automatismus des Ablaufens von scheinbar zwingenden System- und Funktionslogiken, in die moderne Gesellschaften und die Menschen in ihr so häufig eingepaßt sind. In diesem Sinn stehen das Störende und das Widerständige des Handelns im Vordergrund. Das Anhalten und Unterbrechen automatisierter, dem Leben jedoch nicht dienender Abläufe gehört somit ebenso zum Handeln wie das Anfangen von etwas Neuem.

Gemeinsam handeln: Macht

Die Freiheits- und Anfangensemphase des Arendtschen Handelns wird durch ein weiteres, auch heute aktuelles Motiv ergänzt, nämlich das gemeinsame Handeln im Sinn eines Netzwerks. Handeln kann niemand für sich allein: Beim Handeln stößt man permanent auf andere Menschen, die auch handeln. Handeln bedeutet, innerhalb eines Netzwerks handelnder Menschen zu agieren und sich zusammenschließen zu können. Im Gemeinsam-Handeln realisiert sich Macht, die Arendt im Unterschied zur Gewalt als positives Ereignis des miteinander Handelns interpretiert:

„Macht entspringt der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln."[13]

Aktuelle Bewegungen, die vom Gedanken des „empowerment" ausgehen, knüpfen an diesem Verständnis von Handlungsmacht an. Im Unterschied zu vielen Machttheorien, die Macht graduell, nicht jedoch essentiell von Gewalt unterscheiden, stellt Arendt heraus, daß Macht und Gewalt verschiedene Wurzeln haben,

verschiedene Phänomene sind und einander grundsätzlich ausschließen. Macht läßt sich nicht anhäufen, darf nicht instrumentell eingesetzt werden, sondern ist ein Potential, das sich im handelnden Zusammenspiel der vielen realisiert. Sie verschwindet allerdings, sobald Menschen nicht mehr gemeinsam handeln.

... einen Faden ins Gewebe schlagen

Der Tatsache der Pluralität ist ein weiteres Element des Arendtschen Handelnsverständnisses geschuldet, nämlich die Geweblichkeit, die sich sowohl in der Zeit als auch über die Zeit im Sinn der Generationenabfolge erstreckt. Arendt bezieht sich auf die Metapher des Gewebes bzw. des Netzwerks, um zu beschreiben, daß man als Handelnde nicht allein auf der Welt ist, sondern hineinhandelt in ein schon bestehendes Gefüge aus Beziehungen, die durch vorgängiges Handelns entstanden sind:

„Da Menschen ... in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, sodaß sowohl die Enthüllung des Neuankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren" (VA, 174).

Handeln ist demnach keine creatio ex nihilo, nie bedingungslos und daher auch nicht souverän; es bedeutet vielmehr, einen Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat, dessen Muster man aber beeinflussen und mitgestalten kann. Das Handlungsgefüge ist als ein fortwährender Prozeß zu begreifen, an dessen Ende im Unterschied zum Herstellen kein fixes Ergebnis im Sinn des ursprünglich intendierten Ziels steht, sondern eine Erzählung, die immer neu den Sinn des Gehandelten zu begreifen und festzuhalten sucht, ohne ihn jedoch endgültig festlegen zu können. „Das, was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn selbst in Bewegung setzten, sondern die Geschichten, die er verursachte" (VA 174).

Wunder und Gefährlichkeit des Handelns

Arendt hat diesen einen Neuanfang setzenden Charakter des Handelns häufig als „Wunder" bezeichnet, weil niemand im Ernst es erwarten und vorhersehen kann. Handeln ist demnach „wenn etwas Neues geschieht, es sich unerwartet, unberechenbar und letztlich kausal unerklärbar, eben wie ein Wunder in den Zusammenhang berechenbarer Abläufe hineinereignet. Mit anderen Worten, jeder neue An-

fang ist seiner Natur nach ein Wunder – dann nämlich, wenn er von dem Standpunkt der Prozesse, die er notwendigerweise unterbricht, gesehen und erfahren wird" (WP, 32). Arendts emphatische Verwendung des Wunderbegriffs knüpft an den biblischen Implikationen dieses Begriffs an, zumal sie Jesus als paradigmatisches Beispiel für die Möglichkeiten echten Handelns in Erinnerung ruft:

„Daß es in dieser Welt eine durchaus diesseitige Fähigkeit gibt, ‚Wunder' zu vollbringen, und daß diese wunderwirkende Fähigkeit nichts anderes ist als das Handeln, dies hat Jesus von Nazareth (dessen Einsicht in das Wesen des Handelns so unvergleichlich tief und ursprünglich war ...) nicht nur gewußt, sondern ausgesprochen, wenn er die Kraft zu verzeihen mit der Machtbefugnis dessen verglich, der Wunder vollbringt" (VA, 243).

An der eben zitierten Stelle hebt Arendt eine bestimmte Form des Handelns besonders hervor, nämlich das Verzeihen, das auch in eine politische Philosophie zu integrieren ist. Weil Handeln als (kommunikativer, interaktiver) Prozeß und nicht als strategische Umsetzung vorgefaßter Ziele begriffen wird, unterliegt es auch spezifischen Risiken und Gefährdungen. Zwei der wichtigsten Gefährdungen sind die Unabsehbarkeit und die Irreversibilität. Handeln setzt einen Prozeß in Gang, der nicht rückgängig gemacht werden kann. Arendt radikalisiert dieses Moment noch, indem sie betont, daß es auch nicht möglich sei, eine verläßliche Kontrolle über die Folgen des Handelns in der Welt zu gewinnen. Handeln eröffnet einen Prozeß, der sich schließlich gegenüber der ursprünglichen Intention des Initiators verselbständigt und seinen eigenen Weg geht. Dies hängt mit der Pluralität zusammen und weil sich andere permanent mit ihren Handlungen in das eröffnete Geschehen einschalten und es verändern. Hier zeigt sich das spezifische Risiko des Handelns, das in der Geschichte oft genug Anlaß dazu gab, sich vom Handeln abzuwenden bzw. Handeln durch Herstellen zu ersetzen:

„All dies war immer Grund genug, sich in Verzweiflung vor dem Bereich menschlicher Angelegenheiten wegzuwenden und mit Verachtung auf diese zweideutigste aller menschlichen Gaben, die Gabe der Freiheit, zu blicken, die das menschliche Bezugsgewebe zwar schafft, aber so, daß jeder, der an ihm mitwebt, in einem solchen Ausmaße in es verstrickt wird, daß er weit eher das Opfer und der Erleider seiner eigenen Tat zu sein scheint als ihr Schöpfer und Täter" (VA, 229).

Heilmittel: Versprechen und Verzeihen

Handeln läßt sich von diesen Gefahren nicht befreien, denn dann müßte man es selbst preisgeben und das Herstellen zum politischen Grundvollzug erklären. Dennoch ersinnt Arendt Heilmittel gegen Unabsehbarkeit und Irreversibilität: Versprechen und Verzeihen.

„Das Heilmittel gegen Unwiderruflichkeit – dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wußte, nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen. Und das Heilmittel gegen Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewissheit alles Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten. Diese beiden Fähigkeiten gehören zusammen, insofern die eine sich auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht …; während die andere ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft aufrichtet, in der ohne die bindenden Versprechen, welche wie Inseln der Sicherheit von den Menschen in das drohende Meer des Ungewissen geworfen werden, noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehungen möglich wäre" (VA, 232).

Während Versprechen in der politischen Ethik in Form von Verträgen immer schon verankert sind, gehört das Verzeihen zu jenen politischen Vollzügen, die Arendt originär und unter Bezugnahme auf die jesuanische Tradition hinzufügt. Verzeihen ist nämlich ein Akt, der nicht die Taten rückgängig macht (Unrecht bleibt Unrecht), sondern um der Person willen gewährt wird. Das Verzeihen bezieht sich daher auch nicht auf die Sache, sondern immer nur auf die Person. Aus diesem Grund ist Vergeben ein Beziehungsgeschehen und ein beziehungstiftender Akt, ebenso wie das Handeln selbst.

Arendts Herausforderung für die politische Ethik besteht nun darin, das Verzeihen als Kategorie des Politischen zu entwickeln und aus dem Umfeld zwischenmenschlichen und individualethischen Handelns ins öffentliche Geschehen zu transferieren. Arendt hat diese Intuition selbst nicht näher ausgeführt; aber einige paradigmatische politische Situationen der jüngeren Zeit (Versöhnungsprozeß zwischen Schwarzen und Buren in Südafrika, der Umgang mit den Aborigines in Australien) haben unter Beweis gestellt, daß Verzeihen und Versöhnen auch für den politischen Bereich relevant sind, wenngleich die konkrete Umsetzung ungemein schwierig ist. Arendt gehört zu jenen politischen Theoretikern, die die Notwendigkeit des Verzeihens aus dem Grundvollzug des Politischen selbst heraus entwickelt haben.

Herausforderung der Pluralität

Abschließend gilt es einige der Herausforderungen des Arendtschen Denkens nochmals zu bündeln. So könnte erstens Arendts gehaltvolles und philosophisch untermauertes Pluralitätsverständnis für die christliche Ethik einen inspirierenden Bezugspunkt darstellen, weil sie Pluralität gerade nicht als beliebige Vielfalt und Zugeständnis an die zunehmende Individualisierung begreift, sondern als Konsequenz der Standortgebundenheit jeder Existenz. Arendt weist auch auf diverse Versuchungen hin, die Pluralität wieder zurückzunehmen oder ihr durch Vereinheitlichung zu begegnen. Eine Variante dieser Engführung ist die Vor-

stellung, daß politische Körper auf der Familie aufbauen oder im Bild der Familie zu verstehen sind.

Familien sind nach dem Prinzip der Verwandtschaft organisiert, sie geben Heimat und Zuflucht in einer „fremdartigen" Welt, und sie sind daher gerade nicht den Anforderungen der Pluralität entsprechend strukturiert. Unabhängig davon, ob Arendts Familienbild der heutigen Realität (noch) entspricht, so ist der Gedanke dennoch zentral, daß Familien und Politik unterschiedlich strukturiert werden müssen und daß es zu einer „Perversion des Politischen" kommt, wollte man Politik von der Familie her konzipieren, „weil es die Grundqualität der Pluralität aufhebt oder vielmehr verwirkt durch die Einführung des Begriffs Verwandtschaft" (WP, 11). Es würde sich lohnen, die christliche politische Ethik im Blick auf diesen kritischen Einwand Hannah Arendts näher zu durchleuchten.

Beteiligen statt „überflüssig machen"

Zweitens hat Arendt mit der Einführung der Kategorie der „Überflüssigen" einen Zugang zu einer heute brennenden neuen sozialen Frage jenseits von Unterdrückung oder Ausbeutung eröffnet, der den aktuellen sozialen Phänomenen im Kontext von Globalisierung, Migration und Armut gerecht wird. Im Überflüssigmachen von immer mehr Menschen sieht Arendt die größte Gefahr für moderne Gesellschaften, weil damit im Keim die Selbstzerstörung hochzivilisierter Länder angelegt ist. Überflüssig sein heißt weltlos zu sein und zu keinem politischen Gemeinwesen zu gehören. Damit wird die Thematik von Exklusion und Inklusion, von Zugehörigkeit und Beteiligung in den Mittelpunkt gestellt und Partizipation zu einem wichtigen sozialethischen Knotenpunkt für eine humane (Welt-) Gesellschaft. Wenn die Befreiungstheologie die Ausgeschlossenen ins Zentrum ihrer theologischen Reflexion stellt, knüpft auch sie politisch-ethisch gesehen beim Topos der Beteiligung an. Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Menschen sowie die Möglichkeit, sich in dieser Gemeinschaft zu artikulieren, gehören nicht nur bei Arendt zu den Grundrechten von Menschen.

Politische Ethik des Handelns und Urteilskraft

Abschließend möchte ich auf einen mitunter schwer nachvollziehbaren und dennoch wichtigen Aspekt in Arendts Denken hinweisen: Sie konstatiert einmal den Bruch der Tradition, auch der ethischen Tradition, weil Normen der abendländischen Ethik dem Schrecken des Nationalsozialismus nicht adäquat begegnen konnten. Zugleich liegt die angemessene Antwort auf dieses Versagen nicht darin, eine systematische Ethik neuer Normen zu beschreiben, sondern eine Vorstellung von

Handeln zu entwickeln und die menschliche Urteilskraft in moralischer und politischer Hinsicht zu stärken. Arendts Handlungsverständnis übernimmt dabei faktisch die Normierungsaufgabe.

Sie reflektiert Handeln als Zentralelement einer (letztlich universalistischen) politischen Anthropologie und begibt sich damit de facto auf die Ebene der ethischen Normierung. Sie tut dies, indem sie sich auf die Grundlagen zwischenmenschlichen Zusammenlebens besinnt oder sich darüber vergewissert, was es heißt, als Mensch unter Menschen zu leben. Diese Form der politischen Anthropologie impliziert letztlich eine Ethik radikaler Intersubjektivität, ohne jedoch als solche im Arendtschen Werk entfaltet und begründet zu werden. Arendt läßt sich daher nicht rezipieren, ohne daß man ihren impliziten ethischen Anspruch herausarbeitet, obwohl sie selbst nicht viel von Ethik, Normen oder deren Begründung gesprochen hat.

Es geht, Arendt zufolge, also nicht darum, (neue) Normen zu begründen bzw. zu argumentieren, warum man sich im Besitz der richtigen Norm wähnt, sondern das Bewußtsein von der Notwendigkeit zu handeln und die Fähigkeit zum Urteilen zu stärken. Aus einem explizit ethischen Blickwinkel rückt dann allerdings besonders das Urteilen als ethische Nahtstelle in den Mittelpunkt. Bei Arendt ist dies die politische und die moralische Verantwortung auf der Basis der erweiterten Denkungsart, wie sie sie im Rekurs auf Kants „Kritik der Urteilskraft" entwickelt hat:

> Demnach geht es darum, „mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden. Je mehr solcher Standorte ich in meinen eigenen Überlegungen in Rechnung stellen kann und je besser ich mir vorstellen kann, was ich denken und fühlen würde, wenn ich an der Stelle derer wäre, die dort stehen, desto qualifizierter wird schließlich das Ergebnis meiner Überlegungen sein." [14]

Arendt spricht für Zeiten nach dem Traditionsbruch. Der Bruch, den sie vor Augen hat, ist kein Unfall, in dessen Anschluß man zur Wiederherstellung der alten Ordnung zurückgehen könnte. Der Traditionsbruch verunmöglicht die Rückkehr zum guten Alten und bestimmt auch unsere Zeit. Moralische und politische Orientierung sucht Arendt in der Beachtung der Handlungsqualität als zwischenmenschlichen Vollzugs par excellence und in der Urteilskraft. Darin findet Arendt ihre normative Orientierung ohne Normen. Auf diesem Hintergrund läßt sich der Bruch mit Hannah Arendt auch als neue Chance begreifen:

> „Der Verlust der Maßstäbe, der in der Tat die moderne Welt in ihrer Faktizität bestimmt und durch keine Rückkehr zum guten Alten und keine willkürliche Aufstellung neuer Werte und Maßstäbe rückgängig gemacht werden kann, ist also eine Katastrophe der moralischen Welt nur, wenn man annimmt, Menschen wären eigentlich gar nicht in der Lage, Dinge an sich selbst zu beurteilen, ihre Urteilskraft reiche für ein ursprüngliches Urteilen nicht aus; man könne ihr nicht mehr zumuten, als bekannte Regeln richtig anzuwenden und bereits vorhandene Mäßstäbe sachgemäß zu beurteilen" (WP, 22f.).

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Thematik widmet sie sich in ihrem Buch: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik (München [8]1990). In einem Brief an Karl Jaspers schreibt Arendt dazu: „Ich bin mehr denn je der Meinung, daß man eine menschenwürdige Existenz nur am Rande der Gesellschaft sich heute ermöglichen kann."

[2] H. Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen (Leipzig 1990).

[3] Vgl. dazu ausführlich: Ch. Schnabl, Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik (Frankfurt 1999).

[4] Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gauss, in: Gespräche mit Hannah Arendt, hg. v. A. Reif (München 1976); im folgenden mit GG zitiert.

[5] H. Arendt, Elemente u. Ursprünge totaler Herrschaft (München [2]1991) 704; im folgenden mit EUT zitiert.

[6] Arendt legt hier ein dynamisches Verständnis vom „Wesen" des Menschen zugrunde. Es handelt sich nicht um eine feste Größe, sondern um Möglichkeiten des Menschen, die sich aufgrund äußerer Gegebenheiten oder eigener Entscheidungen jedoch ebenso verändern können. Im hier vorliegenden Fall fokussiert Arendt auf die durch institutionelle Rahmenbedingungen erzeugten Veränderungen menschlicher Grundvollzüge und Möglichkeiten.

[7] H. Arendt, Tradition u. die Neuzeit, in: Zwischen Vergangenheit u. Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. v. U. Ludz (München 1994) 23–53, 35.

[8] H. Arendt, Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur?, in: Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1, hg. v. E. Geisel u. K. Bittermann (Berlin 1989) 81–97, 92.

[9] H. Arendt, Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik (München 2006) 139.

[10] H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben (München [6]1989) 14; im folgenden mit VA zitiert.

[11] Arendt hat in ihren Texten immer wieder theologische Bezüge hergestellt. Diese sollten jedoch nicht dazu führen, daß man Arendt vorschnell theologisch vereinnahmt, da sie sie selbst nicht theologisch, sondern philosophisch verstanden wissen will.

[12] H. Arendt, Was ist Politik? (München 1993) 9; im folgenden mit WP zitiert.

[13] H. Arendt, Macht u. Gewalt (München [7]1990) 45.

[14] H. Arendt, Wahrheit u. Politik, in: Zwischen Vergangenheit u. Zukunft (A. 7) 327–370, 342.

Heinz Werner Wessler

Indiens Einheit in Vielfalt

Zwischen traditionellem Multikulturalismus und modernem Nationalismus

Das abstrakte Motto von der „Einheit in Vielfalt" wurde und wird vielfältig als identitätspolitische Formel mit einem Doppelsinn verwendet: Sie erkennt faktisch bestehende Vielfalt an und behauptet zugleich die dazu in einem komplementären Verhältnis stehende Einheit. Einheit und Vielfalt, so die These und zugleich auch der damit verbundene Imperativ, sind somit nicht kontradiktorisch, sondern komplementär: Differenz soll nicht negiert, sondern transzendiert werden. Die Wahrnehmung des Anderen soll nicht zur Exklusion des Anderen, sondern zu einer im Licht der höheren Einheit ausgerichteten, in Tiefenschichten verwurzelten inklusiven Identität hinführen. Anders gesagt: „Einheit in Vielfalt" ist für den „Gemeinsamkeitsglauben" im Sinn Max Webers für jede Solidaritätsgemeinschaft („soziale Verkehrsgemeinschaft") eine ganz wichtige performative – also nicht nur deskriptive – Formel; sie schweißt Individuen zu Gruppen zusammen.

Wie ist das in Indien zu verstehen auf dem Hintergrund und als ein Element einer nicht-okzidentalen Kultur? Bestimmt ist die Formel hinreichend abstrakt und als solche staatspolitisch bequem. Doch um was geht es konkret? Gibt es eine genuin indische Sicht des Verhältnisses von Identität und Differenz, Homogenität und Diversifizierung nach Religionen, Ethnien, Sprachen, Kulturen? Ist Indien in all seiner Komplexität ganz anders als der Okzident?

In Indien lautet die politisch modernitätsförmige Anwendung in diesem Sinn entweder in englischer Sprache „Unity in Diversity" oder, im vorbildlichen sanskritisierten Hindi, „vibhinnatā meṃ ektā". Es geht um die klassische Affirmation der indischen Kompositkultur, von der zum Beispiel die Anordnung für die Entwicklung des Hindi im indischen Verfassungstext spricht (§ 351):

> „Der Unionsstaat ist verpflichtet, die Ausbreitung des Hindi zu befördern, es zu entwickeln, damit es als Ausdrucksform für alle Elemente der Kompositkultur Indiens dienen kann."

Hindi: eher mitleidig bezeichnet als „khicṛī zabān" – für: „Fastenspeise", ein wenig reizvolles Mischgericht aus Reis und Linsen –, aber auch eine Bezeichnung, die sich auf den interkulturellen Charakter der Sprache und des in ihr codierten kollektiven Gedächtnisses bezieht. Indien als „Kompositkultur"[1] und diese Kompositkultur mit Verfassungsrang: eine Vision mit polemischer Spitze, die praktisch

von allen (modernitätsförmigen) politischen Lagern vor allem für den Kampf gegen den sogenannten *Kommunalismus* aktiviert wurde und wird – die vorrangige Identifizierung mit einer abgegrenzten sozialen Gruppe und deren Ideologisierung, im Gegensatz zur Identifizierung mit dem Gemeinwohl der säkularen Nation als ganzer.

Gewiß: Man muß nur wenige Vokabeln austauschen oder leicht abwandeln, dann läßt sich die Formel „Einheit in Vielfalt" etwa auch für Indonesien, die Volksrepublik China, ja sogar für die alte Sowjetunion mit ihrer Folklorisierung der Nationen und des Nationalismus innerhalb des Unionsstaates behaupten. Die Formel von der „Einheit in Vielfalt" ist in einer ganzen Reihe von modernen asiatischen Staaten populär, besonders wenn die Evidenz der Einheit nicht hinreichend gesichert erscheint – aber auch als performatives Element in einer langfristigen Strategie der staatlichen und kulturellen Zentralisierung, der Zwangshomogenisierung von Minderheiten mit der vermeintlich staatstragenden Volksgruppe –, und sei es auch unter den Vorzeichen des aufgeklärten Staatswesens, der innerstaatlichen Integrationsdebatte, der Nationwerdung, der Egalisierung der Bürgerschaft.

„Einheit in Vielfalt" ist durchaus nicht *per se* eine Toleranzformel: Wie soll etwa ein Vertreter West-Papuas auf die Behauptung reagieren, die indonesische Zentralregierung betreibe eine Politik der Einheit in Vielfalt, die sich letztlich auch in seiner Provinz als Aufklärungs- und Entwicklungsfortschritt niederschlagen und ökonomisch auszahlen werde? Wie soll ein Sindhi in Pakistan reagieren, der sich um die Übermacht der Panjabis in seinem Staat Sorgen macht? Wie wird ein politisch bewußter Tibeter reagieren, wenn versichert wird, daß die kulturelle Verschiedenheit Xizangs durch die kürzlich eröffnete Angliederung Lhasas an das chinesische Eisenbahnnetz in keiner Weise gefährdet sei? Die Behauptung: „Wir sind alle eine Familie!" hat aus der Sicht von Minderheiten verständlicherweise oft einen bitteren Nebengeschmack. Indische Beispiele lassen sich hier ohne weiteres anführen. Man denke etwa an die Stammeskulturen im indischen Nordosten, die sich von Bengalis und Assamis ökonomisch, kulturell und religiös bis aufs Mark bedroht fühlen.

Tiefenstrukturen der indischen Deutungsansätze

Eine indische Besonderheit ist zweifellos der Rückbezug auf religionsphilosophische Denkmuster. Der Idee der Einheit der (religiösen) Wahrheit über die Grenzen der jeweils eigenen religiösen Schultradition hinaus ist in der Tat eine der Leitideen des modernen Hinduismus des gesamten Spektrums zwischen Liberalismus und Traditionalismus. Als klassischer Traditionsnachweis gilt vor allen anderen Belegstellen das rigvedische Mantra „Ekaṃ sad viprā bahudhā vadanti" („Die Wahrheit ist eine einzige, die Gelehrten erklären sie auf vielfältige Weise", Rigveda 1.164.46).

Das ist eine Formel, die theologisch gesehen wohl eher als inklusivistisch und nicht als pluralistisch gelten muß. Denn sie bezieht die Pluralität der Interpretationen auf eine dahinterliegende transzendente Einheit im Wahrheitsbegriff.

Der von den neohinduistischen Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts oft zitierte und ausgelegte Autoritätsbeweis geht davon aus, daß die eine Wahrheit, und vor allem die religiöse Wahrheit, in der Geschichte stets gleich bleibt und die hinduistische Religionsgeschichte eine Art Auslegungsgeschichte dieser einen Wahrheit darstellt. In der innerindischen Diskussion spiegelt sich dies beispielsweise in der Debatte um die verfassungsmäßige Interpretation des offiziellen Säkularismus. Gemäß der Präambel der Verfassung, die übrigens ganz ohne Gottesbezug auskommt, ist Indien eine „souveräne sozialistische demokratische Republik" – als „dharmanirapekṣtā" („Gleichgültigkeit gegenüber der Religion überhaupt") oder als „sarvadharmasaṃbhava" („Gleichheit der Position gegenüber allen Religionen"). Dahinter steckt der neohinduistische Denkansatz, daß nicht nur alle hinduistischen Schultraditionen („sampradāya"), sondern im Grund alle historischen Religionen unterschiedliche Zugangswege zu der einen Wahrheit darstellen – ein Ansatz, der allerdings auch innerhinduistisch durchaus umstritten ist. In der neohinduistischen Religionsphilosophie und der damit verbundenen Praxeologie der Toleranz sind Islam, Buddhismus und Christentum dann Bündel von „sampradāyas" analog zur innerhinduistischen Ökumene.

Diese Entgrenzung des religiösen Wahrheitsbegriffs hin auf totale religiöse Inklusion – so sympathisch sie erscheint – entzieht gleichzeitig der innerhinduistischen Argumentation um die Frage nach Wesen und Wahrheit des Hinduismus den Boden. Die Frage nach der eigentlichen Identität des Hinduismus ist durchaus auch dem Selbstverständnis gemäß nicht nur eine rein kulturelle Fragestellung, sondern vor allem eine Frage nach einem Wahrheitsbegriff, der sich von anderen Religionen unterscheidet. Kann es eine Identität des Hinduismus geben, wenn sein Wahrheitsbegriff programmatisch inklusivistisch und als Gegenthese zu jeglichem Exklusivismus postuliert wird?

Aus der Perspektive eines aufgeklärten Umgangs mit Tradition ist zunächst einmal die moderne These von der Einheit des Hinduismus auf der Grundlage eines überhistorischen Wahrheitsbegriffs eine offene Frage. Unstrittig sind „Hindu" und „Hinduismus" ursprünglich von der Außenperspektive her gewonnene Bezeichnungen. In der Tradition war man Anhänger eines bestimmten Gottes bzw. einer bestimmten Schultradition, eines charismatischen Gurus oder folgte einfach der religiösen Tradition der eigenen Kaste[2]. Mit Ram Mohun Roy († 1833) setzt dagegen ein erneuertes Selbstverständnis ein, das versucht, die Vielfalt des Hinduismus als Erscheinungsformen eines zugrundeliegenden Monotheismus zu deuten.

In den letzten Jahrzehnten steht diese Einheit des Hinduismus in der Forschung zunehmend in Frage. Im deutschen Sprachraum hat etwa der emeritierte Tübinger Indologe und Religionswissenschaftler Heinrich von Stietencron in einer Reihe von

Artikeln für eine Interpretation des Hinduismus als Einheit einer Gruppe von unterschiedlichen Religionen geworben: Demnach sind Vishnuismus, Shivaismus, Shaktismus usw. eigenständige Religionen und nicht lediglich unterschiedliche Traditionsbildungen innerhalb ein und derselben Religion, die mit den anderen hinduistischen Religionen (im Plural) in intensiver Interaktion stehen, aber ähnlich wie die einzelnen „abrahamitischen" Religionen eine ausgeprägte abgrenzbare Identität bewahrt haben. Richtig daran ist, daß die innerhinduistische Ökumene – die Gemeinschaft der Konfessionen innerhalb des Hinduismus – aus einer Vielzahl von theologisch sehr vielfältigen Richtungen besteht[3].

Die Behauptung von der Einheit des Hinduismus hat ihren historischen und auch ihren sachlichen Ausgangspunkt in der kolonialzeitlichen Apologetik des Hinduismus, vor allem im Hinblick auf die christliche antihinduistische Polemik. Parallel dazu war die romantische These von zentraler Bedeutung für die indische politische Befreiungsbewegung, daß Indien von alters her aus einer Nation bestehe. Die Behauptung, Indien bestehe aus einer unüberbrückbaren Vielfalt der Nationen, war dagegen die Herrschaft legitimierende These der Kolonialmacht. In kolonialistischer Perspektive umfaßte Indien eine Vielfalt der Nationen in einer explosiven Gemengelage, und die fremde Kolonialmacht stellte hier die moderierende Kraft dar[4].

Dies hat den Diskurscharakter in Indien bis heute geprägt: Das Staatsvolk besteht laut Verfassung aus einer Nation, nicht etwa wie in China aus einer Vielfalt von Nationen – und auch nicht aus zwei Nationen unter Hinweis auf die hinduistische und die muslimische Identität – eine Definition, die die Muslim League in der berühmten Lahore-Erklärung von 1940 sich zu eigen gemacht hatte und die dann 1947 in die Entstehung des Staats Pakistan aus der Erbmasse der Kronkolonie führte.

„Ekaṃ sad viprā bahudhā vadanti" kann aber auch über die apologetischen Intentionen im engeren Sinn hinaus übertragen werden auf die gesamte Religionsgeschichte der Welt: „Sat", die sogenannte Wahrheit, ist demnach der über allen historischen Religionen stehende ideale Gehalt der Religion. Der damit entwickelte Wahrheitsbegriff neigt zum Ausgriff über alle Grenzen hinaus, zur totalen mystischen Inklusion und zur totalen Delegitimierung separater Identitäten und der Exklusion als religiöse Kategorie überhaupt.

Die klassische Auslegung des erwähnten vedischen Mantras findet sich in einer Rede des wohl wichtigsten Promotors eines intellektuellen Hinduismus im Angesicht der Herausforderung durch Kolonialismus, Modernisierung und christliche Mission, nämlich Svami Vivekanandas (1863–1902), die unter dem Titel „Vedische religiöse Ideale" im ersten Band der Gesamtausgabe publiziert ist. „Und es ist eine große Erklärung, eine die das Thema definierte für alle folgenden Vorstellungen in Indien, und eine die zum Thema der ganzen Welt der Religionen werden wird: – Ekaṃ Sat Viprâ Bahudhâ Vadanti"[5]. Er fährt mit demselben Gedankengang etwas später im selben Text fort:

„Wir müssen noch lernen, daß alle Religionen, unter welchem Namen sie auch immer auftauchen, sei es hinduistisch, buddhistisch, mohammedanisch oder christlich, denselben Gott haben."[6]

Vivekananda verweist in diesem Zusammenhang auch auf das Bild von der „unendlichen Variation" im Hinblick auf das theologische Denken in den historischen Religionen – Flüsse, die in den Ozean der eigentlichen Religion einmünden[7].

Vivekananda sieht den kritischen Punkt und Anlaß für den moralischen Zeigefinger nicht direkt im Gegensatz zwischen Exklusivismus und Inklusivismus von Religion. Es geht ihm um den Unterschied zwischen Enge und Weite religiöser Identität, zwischen der Enge der historischen, an das eigene Umfeld gebundenen Religion und der Weite der eigentlichen, transzendenten Religion. Sein Schlüsselgleichnis ist das Gleichnis eines Froschs, der nur den Brunnen kennt, in dem er haust. Als zufällig ein anderer Frosch, der das Meer kennt, in seinen Brunnen fällt, fragt er ihn über das Meer aus und kommt zu folgendem Ergebnis: „Nichts kann größer als mein Brunnen sein; ... dieser Kamerad ist ein Lügner, schmeißt ihn raus!"[8] Offen bleibt dabei die aus religiöser Sicht ganz zentrale Frage, ob der religiöse Mensch unter Umständen einen konzeptionellen Zugang zu Wirklichkeiten hat, die aus der Enge des eigenen Horizonts her sinnlich nicht erfahrbar sind. Oder ob, um das Bild Vivekanandas aufzugreifen, aus der Perspektive des Froschs im Brunnen bei einer entsprechenden Entwicklung der amphibischen Sensibilität vielleicht doch die Weite des Ozeans erahnbar sein könnte.

In seiner ersten Ansprache vor dem Weltparlament der Religionen in Chicago – ausgerechnet am 11. September 1893, genau 108 (die heiligste Zahl der Hindus) Jahre später, sollten am gleichen Tag die beiden Türme des World Trade Center Tausende von Toten unter sich begraben – spricht er direkt an, wogegen sich seine Interpretation der Bhagavadgita und der hinduistischen Tradition insgesamt richtet:

„Sektierertum, bigottes Verhalten, und sein furchtbarer Nachkomme, der Fanatismus haben diese schöne Erde lange beherrscht. Sie haben die Erde mit Gewalt gefüllt, sie oft genug mit menschlichem Blut gewässert, die Zivilisation zerstört und ganze Nationen zur Verzweiflung getrieben."[9]

Die skrupellosen Anschläge 108 Jahre später scheinen die Aktualität von Vivekanandas prophetischem Appell zu belegen. Dies ist sozusagen der Stoff, von dem die indische Auslegung des Slogans von der Einheit in Vielfalt zutiefst durchdrungen ist. Das theologische Gegenmittel gegen religiösen Fanatismus ist der irenistische Glaubenssatz: „Das Ziel ist das gleiche".

Religiöser Inklusivismus, nationalreligiöser Exklusivismus

In einem vom Inklusivismus dominierten Diskurs ist die Existenz von nicht-inklusivistischen Wahrheitsansprüchen und von missionarischen Ambitionen ein Skandalon. Die erste systematische Datenerhebung über das indische Volk (Census 1872) und die Feststellung der prozentualen Verhältnisse der religiösen Gemeinschaften und Kasten zueinander hatte direkte Auswirkungen auf die Konstruktion kollektiver Identitäten in Indien. „Unscharfe" („fuzzy") Identitäten wurden zu „aufzählbaren" („enumerativen") Identitäten, so der von Sudipta Kaviraj entwickelte Deutungsansatz. Interkulturelle und interreligiöse Phänomene – man denke etwa an die oft zitierte interreligiöse indische Praxis der Verehrung von Sufi-Grabstätten, im Sinn von Yoginder Sikands „Traditionen gemeinsamen Glaubens in Indien"[10] – werden von einem modernitätsförmigen Blockdenken der einzelnen Religionen zur Seite gedrängt[11].

Veränderungen der Statistik bzw. Risiken, die zu einer zahlenmäßigen Schwächung der Gemeinschaften – vor allem der eigenen Gemeinschaft – führen, werden als Problem wahrgenommen, und zwar in erster Linie die individuelle oder kollektive Konversion, in zweiter Linie unterschiedliche Fruchtbarkeitsraten von Bevölkerungsgruppen. Hinzu kamen vor allem im Hinblick auf den Islam markante Zuschreibungen als Religion der Gewalt: der Islam als brutale Invasionsmacht in intaktes hinduistisches Territorium, der gewaltsamen oder auch trickreich zuwege gebrachten Konversion ursprünglich hinduistischer Bevölkerung. Diese Zuschreibungen sind im wesentlichen moderne Ideen. Der traditionelle Multikulturalismus teilt diese Ängstlichkeit nicht oder wenigstens nicht so umfassend.

Erst die Moderne nimmt Indien als natürliches Territorium des Hinduismus in den Blick, die Existenz anderer Religionen als Aberration. „Cuius regio, eius religio": ein Grundsatz, der weltweit gesehen durchaus auch in anderen modernen Zusammenhängen im Sinn der Bündelung von nationalen und religiösen bzw. konfessionellen Identitäten wirksam ist. Ein Kroate, der zum Islam konvertiert, wird automatisch zum Bosniaken; konvertiert er zur Orthodoxie, wird er zum Serben. Auch sind die Zeiten noch nicht lang her, als etwa in Deutschland die vaterländische Gesinnung der katholischen Bevölkerung ernsthaft in Zweifel stand, weswegen das preußisch dominierte zweite Kaiserreich in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts den Kulturkampf inszenierte. Der Vorwurf des „Kosmopolitismus", insbesondere gegenüber den Juden in der Schlußphase der Stalin-Herrschaft, liegt im Grund auf dieser Linie des Vorwurfs an die unsicheren Kantonisten.

Ähnliche Verknüpfungen von religiösen und nationalen Identitäten lassen sich vielerorts im gegenwärtigen Asien auffinden. Kann man als Hindu, Christ oder Parse und Bürger der Islamischen Republik Pakistan pakistanischer Patriot sein? Kann man, abgesehen von der Konversionsfrage, afghanischer Christ oder muslimischer Tibeter sein? „Wir Hindus sind eine Nation, nicht nur eine religiöse

Gemeinschaft“ [12]. Das bedeutet, Muslime sind ebenfalls eine nationale und nicht nur religiöse Gemeinschaft – so ja auch der Gründungsmythos Pakistans – und haben daher in Indien höchstens Gaststatus. Gäste aber müssen sich benehmen.

Indien kennt diese nationalreligiösen Fragestellungen und die damit verbundenen kollektiven Versuchungen. Muslime werden befragt, ob sie eigentlich richtige Inder sind. Zuschauersolidarisierung bei Cricket-Spielen mit dem pakistanischen Team wird zum Tatsachenbeweis der bestehenden Staatsgefährdung. Der Schritt zur physischen Gewalt ist dann schnell gegangen, wie der Slogan des gewalttätigen Mobs zeigt: „Bābar kī santān – jāo Pākistān yā kabristān“ („Nachkommen Baburs – Gründer der Moghul-Dynastie in Indien 1526 –: Geht nach Pakistan oder auf den Friedhof!“). Indische Katholiken sahen sich angesichts der beiden Papstbesuche von Johannes Paul II. dem aus der europäischen Geschichte bekannten Vorwurf ausgesetzt, sie seien dem Papst gegenüber loyaler als gegenüber ihrer Nation und dem zugehörigen Staat – ein Vorwurf, der an die preußisch-deutsche Kulturkampfpolemik erinnert. Arun Shourie und andere hinduistische Hardliner schlagen die Übernahme der chinesischen Religionspolitik der „Drei-Selbst-Lehre“ vor: Aus ihrer Sicht geht es nicht an, daß der Vatikan Einfluß auf die katholische Hierarchie in Indien wahrnehmen kann. Die katholische Kirche Indiens solle sich vom Papst lossagen. Dabei wird religiöser Inklusivismus hierarchisch in einen nationalistischen Exklusivismus eingebunden.

Die Deutung des indischen Christentums als Faktor von außen, der Konversion zum Christentum als Proselytenmacherei, als Ergebnis unlauterer Machenschaften, als Totalkapitulation vor dem Feind schließt daran an. Der Hinduismus stellt sich auch hier aus einer Position der Stärke heraus als die natürliche Religion des südasiatischen Territoriums dar. Diese Identifizierung von Territorium und Religion delegitimiert religiöse Mission überhaupt. Daraus folgt auch das gesetzliche Verbot der Konversion, wie es in mehreren indischen Bundesstaaten gültig ist und auf Unionsebene immer wieder gefordert worden ist.

Dabei wird ausgeblendet, daß die hinduistischen Religionen in ihrer Geschichte durchaus eine Ausbreitungs- und Konversionsgeschichte haben. Sie waren auf verschiedene Weise missionarisch aktiv, zum einen innerhalb Indiens bei Konversionen zum Beispiel vom Shivaismus zum Vishnuismus oder vom Buddhismus zum Shivaismus, aber auch außerhalb Indiens, die etwa zur historischen Ausbreitung hinduistischer Religionen bis nach Samarkand im Westen sowie Vietnam und Indonesien im Südosten und im Innern zur Sanskritisierung der tribalen Kulturen Südasiens geführt haben. Auch die individualistische Konversion ist durchaus keine Erfindung der Moderne. In der vishnuitischen Tradition gehört beispielsweise die Erzählung von der Konversion des muslimischen Paschtunen Raskhan zum Krishnaismus zu den prominenten Bekehrungserzählungen. Er wurde dann zu einem berühmten und hochgradig emotionalen krishnaitischen Dichter[13].

Religionskritik oder Nutzung der Ressource Religion?

Mahatma Gandhi (1869–1948), der sich selbst als „sanātanī Hindu" – also als orthodoxen Hindu ohne direkte sektarische Bindung – zu bezeichnen pflegte, schreibt in seinem Klassiker „Hind Swaraj" (1914) zur „Indischen Selbstregierung":

„Es ist meine feste Überzeugung, daß Indien nicht so sehr von den britischen Sohlen unterdrückt wird, sondern von der modernen Zivilisation ... Religion ist mir sehr teuer und meine primäre Klage ist, daß Indien irreligiös wird. Ich denke dabei nicht so sehr an die Hindu-, Mohammedanische oder die Parsi-Religion, sondern an die Religion, die allen Religionen zugrunde liegt."[14]

Bei Gandhi ist Religion stets eine Ressource für Modernitätskritik, mit der er sich immer wieder der auch heute in Indien gängigen Deutung als verkappter Modernist in traditionellem Gewand widersetzt: Modernitätskritik steht hier in einer Hierarchie der Werte noch höher als Kolonialismuskritik. Offenheit für andere Religionen und ihre Ambitionen bezieht Gandhi aus seiner Orthodoxie, nicht aus seiner wie auch immer gearteten „Modernität"[15]. Daran schließen zum Beispiel Ashis Nandys Interventionen zum Thema Säkularismus an, insbesondere in seinem 1985 publizierten „Anti-secularist manifesto" und der davon ausgegangenen Debatte, die die Verantwortung für den indischen Kommunalismus dem Blockdenken der modernen Säkularisten zuschiebt, die sich ihrerseits von der Tradition ganz entfremdet hätten.

Die zentrale Frage, die Ashis Nandy – der selbst keineswegs dem hindu-nationalistischen Lager angehört – stellt, ist die folgende: Ist der Säkularismus mit seinen universalistischen, kulturunempfindlichen Ansprüchen als politisches Credo überhaupt fähig, religiösen Pluralismus anders als ein Residuum der Reaktion zu konzipieren? Ist Säkularismus nicht vielmehr als ein modernistisches Gegenkonzept zu partizipatorischem Religionspluralismus zu verstehen? Ist das höhere Ziel des Säkularismus nicht die Entmachtung der Traditionen und ihres Multikommunitarismus mittels Kulturalisierung der Religion?

Relativismus und Universalismus: von der Theorie zur Praxeologie

Mit der Abgrenzung vom Anderen verbunden ist immer eine Reformagenda der eigenen kollektiven Identität. Bestimmte kollektive Identitätsmerkmale werden dabei gebündelt und miteinander verknüpft, andere ausgeschlossen. Das Sein bestimmt das Sollen, die konstruierte Identität[16] definiert die kulturelle und soziale Norm, die Deskription hat eine präskriptive Fokussierung für das eigene soziale Kollektiv, sei es die Familie, die religiöse Gruppe, der Staat. Es folgen Konformitätszwänge, die mit unterschiedlicher Intensität – zum Teil unbewußt oder unterschwellig, zum Teil

aber auch ganz massiv mit der Drohung durch soziale Exkommunikation oder Gewalt – wirksam sind bzw. von der sozialen Gemeinschaft durchgesetzt werden.

Der moderne Staat bejaht zwar im Prinzip stets die Vielfalt und sucht nach Wegen, Minderheiten eine möglichst starke Identifizierung mit dem Staat zu ermöglichen. Das ist auch bei uns so: Gleiche Rechte der Frauen im höheren Bildungswesen – wie etwa an der Universität – sind nicht schon dadurch gewährleistet, daß im Grundgesetz steht, die Würde des Menschen sei unantastbar. Diskriminierung hat oft eine diskrete Realität. Dadurch etwa, daß Familie mit Kindern und Berufsausübung nur schwer miteinander zu vereinbaren sind, werden auch bei uns vor allem Frauen benachteiligt, Männer viel weniger. Um benachteiligte Bevölkerungsgruppen in den *mainstream* der Gesellschaft einzuschleusen, ist eine gezielte Politik der affirmativen Aktion erforderlich.

Basis der Konstruktion von kollektiver Identität ist immer die Unterscheidung des Eigenen vom Anderen. Manche Autoren sind der Meinung, daß diese Unterscheidung von eigener und fremder Identität ein konstitutives Merkmal menschlichen sozialen Handelns und des damit verknüpften Denkens sei. Bob Altemeyer sieht darin sogar eine Art genetische Prädisposition des Menschen zu Gewalt gegenüber der anderen Gruppe[17].

Hier schließt sich die für den Diskurs über Einheit und Vielfalt der Menschheit zentrale doppelte Frage an: Wenn es stimmt, daß soziale, aber auch persönliche Identität nur durch Abgrenzung vom Anderen überhaupt konstruierbar ist, wie kann sich dann diese Exklusion als eine nicht-diskriminatorische Unterscheidung konstituieren? Anders gefragt: Wie ist Identität im Rahmen einer Vielfalt von Identitäten theoretisch und praktisch konstruierbar, ohne daß der Andere entweder gleichgeschaltet oder eliminiert werden muß?

Wie den Anderen einbeziehen?

„Konvivenz"[18] ist für den Missionswissenschaftler Theo Sundermeier eine Position, die die Differenz des Anderen erträgt, sie in Existenzentwürfe einbezieht, sich von ihr in Bewegung bringen läßt. Die theologische Tiefendimension sieht Sundermeier dabei bei Christus selber, dessen Existenz er weniger als Pro-Existenz denn als Kon-Existenz versteht. Dabei wird zum einen die Differenz des Anderen – seine Nicht-Identität mit mir selbst, mit uns selbst – nicht relativiert, etwa durch den Rekurs auf eine hinter der Differenz sich offenbarende, als verborgene Realität aber doch erkennbare Identität. Zum andern läßt die Konvivenz die eigene Identität nicht unberührt. Identitäten verändern sich, indem sie sich anderen Identitäten aussetzen, mit ihnen in Beziehung treten.

Sundermeier bezieht sich dabei ausdrücklich auf Emmanuel Lévinas[19]. Der Welt als Objekt meines Denkens setzt der französische Philosoph die Epiphanie des An-

deren gegenüber: Das Antlitz dessen, der mich anschaut, ist nicht objektivierbar. Die Ethik hat ihren Grund nicht in allgemeinen Sätzen, nicht in der Hegemonie des Logos, sondern in der menschlichen Begegnung – die an der Differenz festhält, für die die Identifizierung destruktiv ist.

Universalistische versus nationalistische Einheit und Vielfalt

Für Indien bleibt die große Frage bestehen, worin die Vielfalt besteht, die der Neo-Hinduismus auszudeuten und dessen tief strukturierte Einheit er freizulegen versucht. Die systematische Problemanzeige besteht darin, daß der Neo-Hinduismus lediglich die Große Tradition in den Blick nimmt und von hier aus die Meistererzählungen der geistlichen Überlieferung vom Rigveda über die Upanischaden bis zu den großen Philosophen und Gründern von Schultraditionen, sowie vielleicht noch der volkssprachlichen „bhakti" des späten Mittelalters in den Blick nimmt – mit anderen Worten: die vorwiegend brahmanische Perspektive.

Doch in den letzten Jahrzehnten artikulieren sich zunehmend auch die Erzählungen des andern Indien, das der regionalen Identitäten, der Subalternen: der Dalits (Kastenlose) und Niedrigkastigen, der dezidiert heterodoxen Traditionen und der Frauengeschichte(n). Während sich der brahmanische Hinduismus nationalpatriotisch radikalisiert, eigene Formen der militanten Exklusion entwickelt und zugleich die innerhinduistische inklusivistische Ökumene mit ihren Homogenisierungszielen voranbringen will, rekonstruieren Draviden die Geschichte Südindiens im Widerstand gegen das Ariertum, Frauen die Geschichte des Patriarchats, Dalits die Geschichte der brahmanistischen Apartheid zwischen Berührbaren und Unberührbaren, die Stammesbevölkerungen ihren Kampf um kulturelle und wirtschaftliche Selbstbehauptung. Die Agenda des Tages verschiebt sich spürbar, denn „Die Debrahmanisierung der Geschichte" – so ein Buchtitel von Braj Ranjan Mani – wird zu einem zentralen Thema intellektueller Diskurse[20]. Martin Fuchs spricht im Zusammenhang der sozialen Bewegungen in Indien von einer neuen kollektiven Semantik in Indien, von ihm „Kampf um Differenz" genannt[21], von der Forderung nach Anerkennung subkultureller Identität außerhalb des Referenzrahmens der brahmanistischen Meistererzählung indischer Kultur- und Religionsgeschichte, wie sie letztlich auf eine Affirmation der bestehenden sozialen Apartheid hinausläuft.

In seiner Auslegung von „Ekaṃ sad viprā bahudhā vadanti" schreibt Vivekananda: „Truth alone is my God; the entire world is my country" („Die Wahrheit allein ist mein Gott; die gesamte Welt ist mein Land")[22]. Auf dieser Linie liegt auch Rabindranath Tagore, der sich in der Zeit des Befreiungskampfs zwar einerseits mit dem Anliegen der Selbstregierung und schließlich der politischen Unabhängigkeit solidarisiert hat, anderseits aber daran festhalten wollte, daß Indien sich nicht als „Nation" im hegelianischen, westlichen Sinn des Worts konzipiert und damit im

Grund seine Fähigkeit zu eigenen, indigenen Konzeptionen politischer Regierung aufgibt – jenseits einer Identifizierung von indigenen Begriffen mit westlichen Konzepten politischer Ökonomie, die dann äußerlich indigen erscheinen, inhaltlich aber der Semantik abendländischer politischer Ökonomie unterworfen sind. Klassisches Beispiel ist hier etwa die Identifizierung von Begriffen wie „qaum" und „rāstra" mit der hegelianischen Konzeption der Staatsnation.

Solche Ansätze versperren sich einer vorlauten nationalistisch-hinduistischen Interpretation. In der nationalreligiösen Konzeption kommt eine Vision von Modernität zum Ausdruck, die aus der traditionellen Multikulturalität Indiens am liebsten einen monokulturellen hinduistischen Block herstellen will. In gewisser Weise droht Indien dabei genau den umgekehrten Weg wie Europa zu gehen: Während Europa einen schwierigen, aber unvermeidlichen Weg von monokulturellen gesellschaftlichen Systemen zur Multikulturalität zurücklegt, stellt sich ein moderner Hinduismus in Indien als Opfer von Säkularismus und zugleich der islamischen Invasion dar[23].

Solche gerade in den neuen bürgerlichen Mittelschichten populären Meinungen unterschlagen, daß sich in Indien gerade an den Bruchstellen zwischen den Subkulturen im Lauf seiner Geschichte immer wieder neue Kreativität entfaltet hat. Um nur einige Beispiele aus dem interreligiösen Bereich zu nennen: Die monistische Philosophie Shankaras (traditionell datiert 788–820) ist nicht nur von der hinduistischen Tradition her, sondern auch auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der buddhistischen "śūnyatā"-Lehre verstehbar. Die populären Dichtungen unter dem Namen des muslimischen Webers Kabir im 15. Jahrhundert sind nur auf dem Hintergrund einer hinduistisch-islamischen Interaktion zu verstehen. Der Neo-Hinduismus des 19. und 20. Jahrhunderts ist als Reformimpuls und als Neudeutung der eigenen Tradition auf dem Hintergrund der christlichen missionarischen Ansprüche entstanden.

Indiens traditioneller, im vormodernen Kontext entstandener Multikulturalismus ist die wohl wichtigste Ressource für eine politische und kulturelle Vision von „Einheit und Vielfalt" jenseits der Kategorien von Fortschritt und Rückschritt. Der traditionsgebundene Interkulturalismus – die Interaktion zwischen den verschiedenen Subkulturen – unterläuft subversiv das moderne nationalreligiöse Lagerdenken, auch und gerade in seiner post-kolonialistischen Version, die in der Staatsnation den wesentlichen Modernisierungsfaktor, den Königsweg zu Entwicklung und Fortschritt, in der Tradition dagegen vor allem ein Entwicklungshindernis sieht. Nachdenkliche Stimmen auch aus dem säkularistischen Lager, wie die von Yoginder Sikand mit seinem Buch über „Traditionen gemeinsamen Glaubens", versuchen an diese Tiefenschichten indischer Religiosität anzuknüpfen, werden aber wenig gehört[24].

Rabindranath Tagore und auch Svami Vivekananda halten bei aller Zeitgebundenheit ihrer Perspektive die globalen Zusammenhänge im Blick, arbeiten an der Tran-

szendierung des europäischen Begriffs der Nation und stellen damit auch im 21. Jahrhundert wertvolle indigene Ressourcen auf der Suche nach Alternativen zum „Zusammenprall der Zivilisationen" dar – ein Anliegen, das sich mit den Zielen einer engagierten Kulturwissenschaft trifft, die sich als kritische und selbstkritische Botschafterin zwischen den Kulturen zu bewähren versucht.

ANMERKUNGEN

[1] Composite culture of India and national integration, hg. v. R. Khan (Simla 1987).
[2] Vgl. W. Sweetman, Mapping Hinduism. ‚Hinduism' and the study of Indian religions 1600–1776 (Halle 2003).
[3] Vgl. z.B. H. v. Stietencron, Art. Hinduismus, in: TRE, Bd. 15 (1986), 346–355; ausführlicher in: ders., Hinduism: On the proper use of a deceptive term, in: Hinduism reconsidered, hg. v. G.-D. Sontheimer u. H. Kulke (Delhi ²1989).
[4] M. Gandhi, The collected works of Mahatma Gandhi, Bd. 10 (November 1909 – March 1911) (Ahmedabad 1963) 27.
[5] The complete works of Vivekananda (1907). Mayavati memorial edition, Bde. 1–8 (Calcutta ⁹1955), hier Bd. 1, 347.
[6] Ebd. 349.
[7] Ebd. 389.
[8] Ebd. 3.
[9] Ebd. 2.
[10] Y. Sikand, Sacred spaces. Exploring traditions of shared faith in India (New Delhi 2003).
[11] Vgl. Living together separately. Cultural India in history and politics, hg. v. M. Hasan u. A. Roy (New Delhi 2005); Religions pluralism in South Asia and Europe, hg. v. J. Malik u. H. Reifeld (New Delhi 2005).
[12] Ein Beispiel für diese viel vorgetragene Meinung ist V. Sundaram in: News Today, 1.7.2006 (www.newstodaynet.com/2006sud/06jun/0107ss1.htm): „a) Als Hindus sind wir eine Nation, nicht nur eine religiöse Gemeinschaft. Wir müssen fest davon überzeug sein, daß unsere nationale Identität Hindu ist … g) Wir sind immer noch eine unterdrückte und versklavte Nation".
[13] Die Vita des Raskhan ist beispielsweise in der Legenda Aurea der krishnaitischen Heiligen, „Do sau bāvan vaiṣṇavan kī vārtā" enthalten.
[14] Gandhi (A. 4) 24. Relativierend heißt es in Kapitel 18 (ebd. 57) dagegen: „Indien wird niemals gottlos sein. Offener Atheismus hat in diesem Land keine Chance."
[15] Vgl. G. Viswanathan, Outside the fold. Conversion, modernity, and belief (Princeton 1998).
[16] Im Sinn der „imagined identity" vgl. B. Anderson, Die Erfindung der Nation (Frankfurt 1988).
[17] B. Altemeyer, Enemies of freedom. Understanding right-wing authoritarianism (San Francisco 1988).
[18] Th. Sundermeier, Konvivenz u. Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft (Erlangen 1995).
[19] Vgl. E. Lévinas, Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie u. Sozialphilosophie (Freiburg 1983).
[20] B. R. Mani, Debrahmanising history: dominance and resistance in Indian society (New Delhi 2005).
[21] Vgl. M. Fuchs, Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität u. soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien (Frankfurt 1999); vgl. J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie (Frankfurt 1996).

[22] Vivekananda (A. 5) Bd. 7, 193. Amiya P. Sen interpretiert Vivekananda als Reaktionär und als Vorläufer des politischen Hinduismus (Hindu revivalism in Bengal 1872–1905. Some essays in interpretation, Delhi 1993), während Tapan Raychaudhuri („Svami Vivekananda's construction of Hinduism", in: Svami Vivekananda and the modernization of Hinduism, hg. v. W. Radice, Calcutta 1998, 1–16) ihn als nuancenreichen Nationalisten und Philosophen mit einer sozialen Agenda sieht.

[23] Vgl. Sundaram (A. 12) ebd.: „Die Hindu-Kultur ist unsere nationale Kultur. Die Hindu-Gesellschaft ist unsere nationale Gesellschaft."

[24] Sikand (A. 10) 19: „Aufgebracht mit der Vorstellung, Religion sei das ‚Opium des Volkes', versperren sich die Säkularisten einer seriösen Debatte über Religion und überlassen damit das gesamte Gebiet der Religion den mit Dreizack- und AK-47 bewaffneten Fundamentalisten und blutdürstigen theokratischen Terroristen."

Hermann Weber

Europäischer Hochschulraum und die Kirche

Sala Clementina der Vatikanpaläste, 1. April 2006: Papst Benedikt XVI. wendet sich an die 240 Teilnehmer aus 43 Ländern des sogenannten „Bologna-Prozesses", die im Vatikan zu einem Kongreß unter dem Thema „The Cultural Heritage and Academic Values of European Universities" zusammengekommen sind. In Zusammenarbeit mit anderen Organisationen und unter der Schirmherrschaft der Europäischen Kommission möchte die Kongregation für das katholische Bildungswesen einen Akzent in diesem Prozeß setzen, der ihn von seiner Wurzel her, dem Symbolort Bologna als der ersten Universität des Kontinents, begreift. So spricht der Papst von der besonderen Rolle „der Universitäten als wissenschaftliches Universum und nicht nur als Miteinander unterschiedlicher Spezialgebiete", ihrer „erzieherischen Rolle" und damit der Möglichkeit, Europa zu helfen, „seine ‚Seele' zu bewahren und wiederzufinden, indem es jene christlichen Wurzeln, die sie hervorgebracht haben, neu belebt."[1]

Ob ein solcher reflexiver Haltepunkt die Richtungsdynamik des Bologna-Prozesses noch beeinflussen oder gar die Attraktivität des Europäischen Hochschulraumes durch die Besinnung auf das kulturelle Erbe gesteigert werden kann, wie die Veranstalter meinten, mag bezweifelt werden. Für das Verständnis der Internationalisierung der deutschen Hochschulen als Teil des auf ihnen lastenden Reformdrucks ist dieser europäische – und hinter ihm der globale – Handlungsrahmen entscheidend. Er soll daher zunächst vergegenwärtigt werden – auch mit Blick auf den *Bildung*sauftrag der Universitäten –, bevor der Horizont auf die internationale Migration von Studierenden und Wissenschaftlern erweitert wird – aus kirchlicher Perspektive auch als Teil des Ringens um soziale Gerechtigkeit in einer entstehenden Weltgesellschaft.

Die EU unter Globalisierungsdruck: Wissen und Wettbewerb

Eine paradigmatische Wende auch für die Bildungs- und Forschungspolitik der EU bedeutete der Gipfel des Europäischen Rats in Lissabon vom März 2000, wo die Staats- und Regierungschefs bis zum Jahr 2010 als Ziel anvisierten, „die Union zum wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissensbasierten Wirtschaftsraum in der Welt zu machen". Im Zeitalter einer „Wissensgesellschaft" – was deutlich mehr einschließt als „Informationsgesellschaft" – werden Bildung und Forschung zur Schlüsselressource im mittlerweile globalisierten Wettbewerb. Die Aufwertung von Bildung und Forschung hat damit eine klar wirtschaftlich orientierte Zielrichtung.

Angesichts der prekären Arbeitsmarktlage in den meisten Ländern der Europäischen Union werden Bildungs- und Forschungspolitik auch als Teil der europäischen Beschäftigungsstrategie verstanden und sollen helfen, mehr Arbeitsplätze zu schaffen.

Dieser Globalisierungsdruck führt ferner dazu, daß die ursprüngliche Intention der EU-Bildungspolitik, eine Vielfalt der Bildungssysteme zu wahren (Harmonisierungsverbot), de facto auf eine stärkere Angleichung und strukturelle Vergleichbarkeit hin verändert wird, die eine europäische Bündelung der Wissens- und Forschungsressourcen erleichtert. Dies wird besonders deutlich in der Übernahme des Bologna-Prozesses durch die EU.

In Bologna initiierten 1999 europäische Bildungsminister aus 29 Staaten diesen Harmonisierungsprozeß der Hochschulsysteme, der bis 2010 zu einem vollintegrierten „Europäischen Hochschulraum" führen soll. Dieser Prozeß war von vornherein breiter angelegt als die EU und ist mit deren Bildungspolitik streng genommen erst in der Folgekonferenz von Berlin 2003, an der auch die Brüsseler Kommission teilnahm, eng zusammengeführt worden. Seit Berlin sind auch Rußland und der Vatikan Mitglied. In Europa gibt es laut Angaben der Bildungskongregation 19 katholische Universitäten, 39 kirchliche Hochschulen und etwa ebenso viele theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, weltweit 950 katholische Universitäten mit über fünf Millionen Studierenden.

Grundlegende Ziele des Bologna-Prozesses sind einmal die Einrichtung eines Studiensystems aus zwei Hauptzyklen, wobei der erste bereits für den Arbeitsmarkt qualifiziert, der zweite zusätzlich für eine wissenschaftliche Arbeit im engeren Sinn, weiterhin die flächendeckende Einführung eines Leistungspunktesystems an den Hochschulen (ECTS = European Credit Transfer System) und schließlich eine auch in der Nomenklatur ausgewiesene Vergleichbarkeit der Abschlüsse als Qualifikationen für den (europäischen) Arbeitsmarkt. Diese Grundforderungen sind in den Folgekonferenzen von Prag und Berlin erweitert sowie konsequent mit dem Ziel eines Europäischen Forschungsraums verbunden worden. Dies geschah unter anderem in Berlin durch die Ausdehnung der Vergleichbarkeit von Studienzyklen auf den Promotionsbereich (PhD). Bis 2005 sollten alle Vertragsstaaten die drei erwähnten Ausbildungszyklen eingeführt haben[2]. Daß dies nicht flächendeckend möglich war, belegt der ganz unterschiedliche Stand dieser Transformation in den einzelnen Staaten, der Widerstand einzelner Fächergruppen (z.B. Jura, Ingenieurwissenschaften, Medizin, Kunst) sowie die Resistenz aus eigenen Traditionen lebender und föderaler Bildungssysteme wie des bundesdeutschen. In diese Front gehört auch der Heilige Stuhl, der bei seinem Beitritt bereits festgestellt hatte, daß der erste Studienzyklus des theologischen Vollstudiums auch künftig fünf Jahre dauern werde (vgl. DBK-Pressebericht zur Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 9. März 2006). Damit wird für das Vollstudium dem (dreijährigen) Bachelor eine Absage erteilt.

Skeptiker zweifeln nicht nur an der Durchsetzbarkeit, sondern generell am Sinn

solcher Standardisierungen, zumal bereits der Bachelor im angelsächsischen Raum de facto sehr heterogen ist. Daß der Bologna-Prozeß Homogenisierungseffekte mit sich bringt, zeigt sich neben der angestrebten Vergleichbarkeit von Hochschulabschlüssen an der (inhaltlichen) Angleichung von Curricula, an der Herausbildung gemeinsamer Qualitätssicherungskriterien und auch an der wachsenden Dominanz des Englischen als *lingua franca* in Wissenschaft und Forschung.

Kritische Fragen an diesen Prozeß gibt es also viele. Es bleibt auch die Grundsatzfrage, die dem eingangs erwähnten Kongreß der Bildungskongregation und seiner Betonung auf „Erbe" und „Werten" zugrundelag, inwieweit nämlich die Unterordnung der europäischen Hochschul- und Wissenschaftspolitik unter die Kriterien des internationalen Wettbewerbs nicht tendenziell einseitig eine wirtschafts- und arbeitsmarktorientierte Ausbildung statt einer humanistisch und auf zivilgesellschaftliches Engagement sowie kosmopolitische Weite hin orientierten Bildung befördern könnte.

Bei der Umsetzung des Bologna-Prozesses und der EU-Zusammenarbeit im Bildungsbereich strebte Deutschland bislang durchaus eine Vorreiterrolle an. Im Blick waren in internationaler Perspektive dabei unter anderem die Steigerung der Attraktivität des deutschen Hochschulwesens für ausländische Gäste – zumal viele neue Studiengänge in Englisch angeboten werden – wie auch der verstärkte Export deutscher Bildungsangebote ins Ausland. Mittlerweile sind circa 34 Prozent der Studiengänge auf ein BA/MA-Modell umgestellt. Die Akzeptanz dieser neuen – konsekutiven – Bachelor- und Masterstudiengänge lag bei den „Bildungsausländern", die ihre Hochschulzugangsberechtigung nicht in Deutschland erworben haben, im Erststudium allerdings (2004) erst bei etwa 15 Prozent; bei den Bildungsausländer-Absolventen eines postgradualen Masterstudiengangs liegt die Zahl indes schon höher als bei traditionellen Abschlüssen[3].

Was sich auf europäischer Ebene unter dem Stichwort „kulturelles Erbe" und überlieferte akademische Werte – gerade auch von kirchlicher Seite – zu dieser (marktorientierten) Umstellung kritisch sagen läßt, gilt für Deutschland in besonderer Weise: Es darf nicht um die Übertragung eines gar nicht existenten und von der ursprünglichen Bologna-Erklärung so auch gar nicht intendierten „international gültigen" Schemas gehen, sondern die kulturelle Sensibilität hat gerade das eigene Land und die eigene Sprache in den Blick zu nehmen, um zum Beispiel „aus den deutschen Traditionen eigenständige Modelle" zu entwickeln[4], zumal wenn ein Auslandsstudium auch gelungene kulturelle (und religiöse) Begegnung miteinschließen soll.

Deutschland im Schnittpunkt internationaler Bildungsmigration

Mit dem Stichwort „kulturelle Begegnung" rückt die menschliche, die Mobilitätsseite stärker in den Blick, damit aber auch aus ökonomischer Sicht das „Humankapital". Seit etwa 1996 besteht ein Konsens unter den politisch führenden Kräften

der Bundesrepublik, daß die Internationalisierung der deutschen Hochschulen und Forschungsinstitute für Deutschlands Weltmarktposition in Wirtschaft und Forschung entscheidend ist, zumal die Ressource „Wissen" und ihre möglichst flexiblen Protagonisten, die „hellsten Köpfe", Schlüsselfaktoren der Entwicklung im 21. Jahrhundert sind.

War indes der Diskurs bis etwa 2002 noch stark von quantitativen Steigerungsraten, zum Beispiel bei ausländischen Studierenden, geprägt, so deutete sich – etwa mit dem „(Dritten) Aktionsprogramm" (2004–2010) des Deutschen Akademischen Austausch-Dienstes (DAAD) – eine merkliche Akzentverlagerung auf die „Qualität" der Internationalisierung an, insbesondere auch im Blick auf die ausländischen Zielgruppen, während gleichzeitig an optimalen Steigerungsquoten für Bildungsausländer festgehalten wird. Dies erstaunt angesichts der Zuwächse international mobiler Studierender weltweit nicht (derzeit etwa zwei Millionen insgesamt). Der „Bedarfsschub" geht primär von Asien aus, von Indien, China, Japan und Südkorea, deren „Bildungsmärkte" dem Wunsch nach Weiterqualifizierung ihrer jungen Bevölkerungen nur begrenzt entsprechen können. Deutschland ist ohnehin bereits das drittwichtigste Gastland für ausländische Studierende nach den USA und Großbritannien.

Auf der Basis des Wintersemesters 2004/2005 studierten über 246000 Ausländer in Deutschland (eine Quote von 12,5 Prozent, nur die Bildungsausländer gezählt 9,5 Prozent). 48 Prozent von ihnen kamen aus Entwicklungs- und Schwellenländern außerhalb Europas (die Türkei mitgezählt), etwa ein Drittel – und hier mit deutlich steigender Tendenz, vor allem bei Bulgarien, Georgien und Rußland – aus osteuropäischen Transformationsländern. Die größte Gruppe stellen die Chinesen, nachdem sich die Zahl seit dem Wintersemester 2001/2002 auf über 27000 nahezu verdoppelt hat. Deutschland gewinnt also vor allem seine Rolle als Bildungs-Zielland für Osteuropa zurück. Neben dem hohen, aber leider allzuoft schlechtgeredeten Standard seiner Hochschulen darf aber nicht übersehen werden, daß wirtschaftliche Gründe, namentlich die bislang fehlenden Studiengebühren, die Wahl erleichtern (bei 68 Prozent der Studierenden aus Entwicklungsländern war dies mitentscheidend) und das „Wettbewerbshindernis" deutsche Sprache überwogen haben.

Daß Deutschland darüber hinaus auch zu den führenden „Entsendeländern" der internationalen studentischen Mobilität gehört, kann hier nur angedeutet werden und wird in der jährlich erscheinenden Dokumentation „Wissenschaft weltoffen" ausführlich für Studierende und Wissenschaftler kommentiert. Insbesondere bei letzteren rückt damit in den vergangenen Jahren auch hierzulande und für die Länder des Europäischen Hochschulraums insgesamt das Phänomen „Brain Drain", des Abwanderns von Intelligenz, in den Blick. Besonders hoch ist die deutsche Mobilität beim EU-ERASMUS-Programm, das in mancher Hinsicht als gelungenes Modell einer regionalen Mobilität und Hochschulvernetzung angesehen werden kann.

Die EU möchte hier auch konzeptionell Avantgarde sein und strukturell Neuland

betreten: Bis 2006 lief noch die zweite „Generation" der Programme SOKRATES für die allgemeine und LEONARDO für die berufsbezogene Bildung. Unter dem Einfluß des Konzepts „lifelong learning" arbeiten die Programmstrategen aber immer stärker auf eine Durchdringung der allgemeinen und berufsbezogenen Bildung hin, die in der nächsten Programmgeneration (2007–2013) in der Integration der beiden Programme, also der Komponenten Schule, Hochschule, Erwachsenen- und Berufsbildung Ausdruck finden wird. Die sich abzeichnende Finanzausstattung entspricht allerdings nicht den hohen Erwartungen. Aus der Sicht der Drittländer außerhalb der EU ist positiv, daß sie unter anderem mit der Einführung von ERASMUS MUNDUS (2004) in Form der Zirkulation von Drittlandstudierenden in multilateralen europäischen Masterkursen an die EU-Programme stärker andocken konnten.

Dabei steht ein Paradigmenwechsel im Hintergrund, der auch die deutschen Diskussionen der kommenden Jahre immer stärker prägen wird: Bildung als lebenslangen Prozeß und lebenslange Investition zu begreifen, was den Blick von vornherein über die Hochschulen hinaus weitet, diesen aber auch neue Aufgaben und Funktionalitäten erschließt. Für die Strategen der Internationalisierung geht damit einher das Denken in Kategorien einer „New Internationalisation", die weniger die bisher dominierende Mobilität von Personen als vielmehr gemeinsames „institution-buildung", „lifelong learning" und die Möglichkeiten der Virtualität in den Mittelpunkt stellt.

Für die katholische Kirche in Europa und Deutschland werden diese spezifisch binneneuropäischen Programmkonzeptionen und ihre Umsetzung, zum Beispiel in entsprechende Mobilität, nur am Rand als konzeptionelles und pastorales Feld der Mitgestaltung wahrgenommen, auch wenn in Deutschland die kirchlichen Fachhochschulen und die Katholische Universität Eichstätt natürlich die bestehenden Programme nutzen. In Brüssel scheint es an einem entsprechenden Mandat bzw. einer Koordination der kirchlichen Akteure im Bereich Bildung zu fehlen. Die katholische Hochschulpastoral in den EU-Ländern hat bei den Bildungsmigranten traditionell die Entwicklungs- und Schwellenländer besonders im Blick, damit durchaus ein pastoral hochinteressantes Feld, das wiederum den kirchlichen (nationalen) Migrationskommissionen mit ihrer Konzentration auf Flüchtlinge, Illegale und Integration von Ausländern leicht entgeht.

Hochschulpastoral für ausländische Studierende: Solidarität und Dialog

Zurück in den Vatikan: Der Heilige Stuhl sieht in der Bildungsmigration und der Pastoral in diesem Bereich zu Recht eine Querschnittsaufgabe verschiedener Politikbereiche, institutionell unter anderem verortet im Päpstlichen Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs. Zum Abschluß des II. Weltkongresses

der Pastoral für ausländische Studierende in Rom (Dezember 2005), den dieser Rat in Verbindung mit der Bildungskongregation, der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) organisiert hatte, richtete Benedikt XVI. einen besonderen Gruß an die ausländischen Studierenden und brachte die pastorale Sorge der Kirche für sie zum Ausdruck, gerade angesichts der mit der Migration oft verbundenen „Gefahr einer Identitätskrise" und des „Verlusts geistlicher und moralischer Werte", zugleich aber mit klarem Blick auf das Potential, das sie für die Entwicklung ihrer Länder darstellen (vgl. KNA 17.12.2005). Das Schlußdokument des Kongresses artikuliert einige Analysen und Empfehlungen, die auf ihre Rezeption in den Ortskirchen warten[5].

Mit dem Hinweis auf die Gefahr der Ökonomisierung des öffentlichen Gutes Bildung und Erziehung wird für die Bildungsmigration festgestellt: „Auch die ‚Anwerbung' der ausländischen Studenten ist ein globaler Handel geworden." Zusammen mit der spirituellen suchen diese auch „praktische Hilfe", die die Ortskirchen je nach ihren Möglichkeiten unter anderem durch „advocacy", Wohnheime, Notfallfonds oder Stipendien anbieten sollten. Die Instruktion „Erga migrantes caritas Christi" vom 3. Mai 2004, die dem Kongreß als theologische und kirchenrechtliche Basis zugrundelag, ist darauf bedacht, daß in der Migrantenpastoral keine kirchlichen Parallelgesellschaften entstehen. Gleichwohl werden daraus für die Pastoral für ausländische Studierende keine Richtlinien oder gar Patentlösungen abgeleitet, wie die Verbindung zu anderen pastoralen Feldern bzw. unmittelbar die Einbindung in die Hochschulpastoral konkret jeweils aussehen sollten. Das Schlußdokument regt aber eine Stärkung der diözesanen, nationalen und internationalen Koordination der Pastoral für ausländische Studierende an, unter anderem auf der Basis von nationalen kirchlichen Promotoren, und betont den partizipativen Aspekt dieser Pastoral im Blick auf die Studierenden selbst sowie ihre ökumenische und interreligiöse Offenheit.

Diese pastorale Sorge hat in der deutschen katholischen Kirche die doppelte Ausrichtung einer caritativ motivierten Zuwendung – der Solidarität – und eines Dialogs mit strategischen Interessen gefunden, kann sie doch aufgrund ihrer finanziellen und institutionellen Basis der Weltkirche, konkret: den Heimatkirchen und -ländern der ausländischen Studierenden einen besonderen und so von keiner anderen Ortskirche geleisteten Dienst anbieten, der auch im Katholischen Akademischen Ausländer-Dienst (KAAD) das weltweit größte katholische Stipendienwerk für Ausländer (Laien) umfaßt.

Der KAAD wurde 1958 als Verein eingetragen und betreut jährlich etwa 550 Stipendiatinnen und Stipendiaten aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Osteuropa unter anderem durch zahlreiche Bildungsveranstaltungen. Er arbeitet über derzeit 53 Partnergremien und 18 Alumnivereine direkt mit den Heimatkirchen zusammen und hat über dieses (akademische) Multiplikatorennetzwerk nicht nur weltkirchlich, sondern auch im innerdeutschen Wissenschaftsförderungsranking Gewicht.

Im Auftrag der Bischofskonferenz führt er im Dreijahresrhythmus eine Umfrage bei Hochschulgemeinden, Diözesen, Werken und Orden durch, um den – substantiellen, aber auch kritischen – Beitrag der katholischen Kirche zur Internationalisierung der deutschen Hochschulen zu dokumentieren, so auch für das Jahr 2005 (publiziert im Juli 2006)[6].

Ergebnisse einer Diözesanumfrage

Die Umfrage erwies erneut – auf der Basis von 64 Fragebögen aus allen deutschen Diözesen sowie zusätzlichen Informationen von den Werken und Orden –, daß die Förderung von und der Dialog mit ausländischen Studierenden und Wissenschaftlern für die deutsche katholische Kirche durchaus ein Schwerpunkte ihrer weltkirchlichen und pastoralen Arbeit sind. Das sollten sie – trotz sinkender Kirchensteuereinnahmen – auch weiterhin bleiben. Die Präsenz dieser Multiplikatoren und der dadurch ermöglichte interkulturelle und interreligiöse Dialog, der Brückenschlag zu Partner(orts)kirchen innerhalb der Weltkirche und der Ökumene, können ein substanzieller Teil des Gemeindelebens und des Lebens der katholischen Kirche in Deutschland allgemein sein. Neben dem caritativen Aspekt ist immer auch die Verbindung zu künftigen Multiplikatoren und Führungskräften, damit ein Beitrag zum vielerorts geforderten „capacity building" mit im Spiel. Pastoral gesehen sind die Hochschulgemeinden im Vergleich zu Territorialpfarreien oder „Diasporagemeinden" ausländischer Landsmannschaften in der Regel ein zielgruppengerechterer Ort der Begegnung und Beheimatung im akademischen Raum des Gastlandes.

Die katholische Kirche antwortet demnach auf die besondere Situation der Internationalisierung in Deutschland mit einem umfangreichen und öffentlich zu wenig beachteten Angebot von Beratung (inklusive der Vermittlung in die weit über 100 katholischen Wohnheime), Dialog und Seelsorge. Die katholischen Hochschul- und Studierendengemeinden spielen hier eine gewichtige Rolle: Im wesentlichen über sie haben die deutschen Diözesen im Jahr 2005 circa 1,2 Millionen Euro an Studienbeihilfen für ausländische Studierende vergeben können. Da in der jetzigen Erhebung erstmals Mittel für Theologen (Priester und Ordensleute) durch die Diözesen auf breiterer Basis einbezogen wurden, bedeutet dies eine Steigerung (neun Prozent) gegenüber 2002, dem Jahr der letzten Erhebung, wobei aber seitdem der Fonds der Gemeinden für Laien in einigen Diözesen bereits deutlich rückläufig war. Zusätzlich standen etwa 210000 Euro an öffentlichen und Drittmitteln zur Verfügung.

Der Bericht dokumentiert außerdem den Einsatz von Stipendienmitteln durch die weltkirchlichen Werke, in erster Linie den KAAD selbst als zentraler Stipendienorganisation (ca. 3,8 Millionen Euro 2005), die anderen Werke, die Stipendien in der Regel schwerpunktmäßig außerhalb Deutschlands einsetzen (Adveniat, Mi-

sereor, Missio, Renovabis, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland), sowie einzelne Orden. Insgesamt hat die katholische Kirche 2005 rund 6,1 Millionen Euro für die Förderung ausländischer Studierender und Wissenschaftler in Deutschland eingesetzt (Sachmittel; für die Hochschulgemeinden wird zusätzlich erstmals auch der Personaleinsatz quantifiziert).

Die Umfrage ist auch ein modellhaftes Beispiel für die Möglichkeiten innerkirchlicher Vernetzung und Synergie. Diese verfolgt derzeit auch in der Verbindung von Diözesanländerpartnerschaften und KAAD-Stipendienpolitik eine innovative Spur. Dennoch reagieren insgesamt die Diözesen in ihren Haushalts- bzw. Sparplänen oft sehr heterogen auf die Herausforderungen der Internationalisierung der deutschen Hochschulen. Hier wäre eine stärkere Beratung mit den koordinierenden Institutionen wünschenswert. Auf europäischer Ebene erweitert sich die Vernetzung durch den „SECIS" (Service of the European Churches for International Students) mit Sitz in Brüssel, in dem kirchliche Werke aus derzeit zehn Ländern der EU zusammenwirken.

Ein besonderes Augenmerk der Studie liegt auch auf der sozialen Seite der Internationalisierung. Die letzte, 17. Sozialerhebung (durchgeführt vom Deutschen Studentenwerk) belegt, daß die wirtschaftliche Situation der ausländischen Studierenden aus Entwicklungs- und Schwellenländern deutlich ungünstiger einzustufen ist als die der deutschen Studierenden. Als wichtigster Faktor der Verschlechterung der wirtschaftlichen, sozialen und auch psychischen Situation der Mehrheit ausländischer Studierender aus Entwicklungs- und Schwellenländern, die keine sichere Finanzierung und nur eine geringe Stipendienquote haben, wird die angespannte Lage auf dem Job- bzw. Arbeitsmarkt in der Umfrage nahezu durchgängig genannt. Hinzu kommt die bevorstehende zusätzliche Belastung durch Studiengebühren.

Die bisherigen Ländergesetzgebungen zu Studiengebühren lassen die Gruppe der Entwicklungs- und Schwellenländerstudierenden, die ohnehin von der Ausgangslage ihrer Länder her in der Regel einen Wettbewerbsnachteil mitbringen, als die eindeutigen Verlierer zurück, zumal ihnen günstige Darlehensregelungen wie den EU-Bürgern nicht offenstehen. Verschiedene kirchliche Institutionen haben auf dieses Problem aufmerksam gemacht (u. a. Forum Hochschule und Kirche, Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Katholisches Büro) und Maßnahmen zum Vertrauensschutz, zur Einrichtung von Gebührenstipendien oder zur Freistellung von entwicklungspolitisch interessanten Multiplikatoren aus dieser Studierendengruppe gefordert.

Für die kirchlichen Akteure im Bereich Bildungsmigration und Internationalisierung ergeben sich aus der Analyse der Umfrage insbesondere folgende Herausforderungen:

1. Der deutsche pastorale und strategische Ansatz von Solidarität und Dialog mit ausländischen Studierenden und Wissenschaftlern hängt zu einem großen Teil von einer guten Finanz- und Personalausstattung in den Werken und Hochschul-

gemeinden ab. Der Rückgang der Kirchensteuermittel stellt für lokale, diözesane und zentrale Akteure eine ernste Beeinträchtigung dar, zumal er gerade mit einer steigenden Internationalisierungstendenz und wachsenden Finanz- und sozialen Problemen insbesondere bei Studierenden aus Entwicklungs- und Schwellenländern einhergeht. Hier sind kreative Lösungen auf allen Ebenen gefragt, die unter anderem auch die Studierenden selbst und die Aktivierung ihres kreativen Potentials einbeziehen müssen. Zugleich ist die politische Lobbyarbeit zu intensivieren, indem sich die kirchliche Arbeit als wichtiger Faktor der Internationalisierung präsentiert, wo immer diese denn als Chance für interkulturelle und interreligiöse Begegnung begriffen wird.

2. Die Reform des deutschen Universitätssystems (unter den Vorgaben des Bologna-Prozesses) wird zu kürzeren und zeitintensiveren Curricula führen, vielfach in englischer Sprache oder zumindest mit englischen Modulen. Für ausländische Studierende reduziert dies deutlich die Möglichkeit einer (vertieften) Begegnung mit Sprache, Kultur, Mentalität und Gesellschaft des Gastlandes Deutschland. Eine Beschleunigung der Mobilität, des Bildungs- und Lebensrhythmus ist zu erwarten. Für die pastoralen Akteure bedeutet dies, einer Gettobildung bei „international students" entgegenzuarbeiten und christliche Gemeinden auch als Foren einer authentischen Begegnung mit Kultur und Spiritualität des Gastlandes zu öffnen. In gewisser Hinsicht werden damit die Gemeinden einen traditionellen, ganzheitlichen Bildungsbegriff in dem Maß in ihre eigene Arbeit prägend einbeziehen müssen, in dem die Hochschulen stärker arbeitsmarktorientierte Curricula einführen.

3. Die deutsche katholische Kirche mit ihrem hochentwickelten und -spezialisierten weltkirchlichen Förderinstrumentarium sollte Projekt- und Personenförderung („capacity building") besser aufeinander abstimmen und dabei einen angemessenen Beitrag für die Förderung von Multiplikatoren und Führungskräften einräumen, wobei ausländische Studierende und Wissenschaftler eine wichtige Rolle spielen.

4. Der Bedarf an Hochqualifizierten in vielen Bereichen von Wissenschaft und Wirtschaft begünstigt gerade auch in Deutschland ein Denken in Kategorien des „Brain Gain", der Gewinnung von Intelligenz. Aus der kirchlichen Blickrichtung auf weltweite Solidarität und Gerechtigkeit stellen sich hier Fragen, die nun abschließend und erneut vor dem erweiterten Horizont der globalen Migration skizziert werden sollen.

Die globale Perspektive: Brain Drain, Zirkulation, Diaspora

Verstärkt im Blick ist seit einigen Jahren der deutsche „Brain Drain" von Forschern und Hochqualifizierten, vor allem in die USA, was in unterschiedlicher Ausprägung für den Europäischen Hochschulraum, wo immer er denn Gestalt annimmt, insgesamt gilt, gleichwohl – wie bei vielen Brain Drain-Phänomenen – kurzfristig

in seiner Bedeutung schwer zu beurteilen ist (Pendelmigrationen bzw. Zirkulation?). Überlagert werden kann von dieser nationalen Perspektive des angezielten Brain *Gains* für Deutschland leicht der Blick auf das nach wie vor gravierende Problem der Abwanderung von Hochqualifizierten insbesondere aus Entwicklungsländern und deren Verlust an Schlüsselpersonen im Entwicklungs- und Transformationsprozeß.

Ein Zehn-Punkte-Memorandum der Alexander von Humboldt-Stiftung und des DAAD („Internationalität als Investition in die Zukunft") vom 6. Juli 2005 versuchte in diesem Kontext eine Interessenbalance zu wahren, wenn einerseits „im weltweiten Wettbewerb um die klügsten Köpfe" Deutschland „eine anerkannt erste Adresse" für Studierende und Wissenschaftler aus dem Ausland bleiben bzw. werden soll, anderseits „Bildung und Ausbildung als Instrument einer nachhaltigen Entwicklung in der Zusammenarbeit mit den Entwicklungsländern stärker zur Geltung zu bringen" sei. Die entwicklungspolitische Dimension der Internationalisierung, die hier angesprochen wird, droht in den derzeitigen Neuregelungen der Bund-Länder-Kompetenzen (Förderalismusreform) weitgehend in den Hintergrund zu geraten.

Im November 2005 veröffentlichte eine Sachverständigengruppe der Bischöflichen Kommission Weltkirche eine Studie mit dem Titel: „Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit", die die beschriebene Spannung vor globalem Hintergrund sozialethisch reflektiert. Es wird darin bei aller Achtung des Menschenrechts auf Auswanderung auf die gravierenden Folgen des Brain Drains für viele (arme) Länder hingewiesen und für ein faires, Kompensationen einschließendes Migrationsmanagement plädiert.

Die Debatte um Kosten und Nutzen der Migration für die beteiligten Länder, Institutionen und Personen – im Blick auf eine primär ökonomisch gedachte „win-win-Situation" – wird derzeit auf internationaler Ebene (UNO, Weltbank, IOM, EU) und natürlich auch in der deutschen Entwicklungszusammenarbeit wieder intensiv geführt. Die Wissenschaft steuert dazu neue Konzepte zirkulatorischer Migration, transnationaler Identität der Migranten und Migrantinnen und der Diaspora (Auswanderergemeinschaften nationalen, ethnischen oder auch religiösen Charakters) bei, die zumeist durch den Hinweis auf die Rücküberweisungen oder Rückinvestitionen der Migranten deren entwicklungspolitisches Potential aufzuweisen versuchen[7]. Angesichts des globalen Panoramas ist eine differenzierte Betrachtung und politische Praxis angeraten, die sich indes drängender Probleme wie etwa der Abwanderung von Hochqualifizierten aus dem arabischen Raum oder Subsahara-Afrika (insbesondere der medizinische „care drain") besonders annehmen muß.

Für die deutsche (staatliche und kirchliche) Entwicklungspolitik bleibt somit gültig, daß im Interesse der Kohärenz der eigenen Politik, aber besonders der Wohlfahrt der Partnerländer entwicklungspolitisch relevante Bereiche der Bildungs-

migration vor einer meist (ökonomisch) kurzfristig gedachten Einwerbepolitik geschützt werden sollten. Anreize zur Rückkehr in die Heimat und Reintegrationshilfen der entsprechenden staatlichen und kirchlichen Programme sollten unbedingt beibehalten und nach Möglichkeit ausgebaut werden. Die pastorale Sorge um die Aufnahme und Integration der ausländischen Studierenden sollte nicht in Widerspruch geraten zu deren Option auf Reintegration und der Förderung eines konkreten Engagements für ihre Heimatländer und Heimatkirchen.

Aus der Sicht der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit und unter dem Prinzip global gedachter Beteiligungsgerechtigkeit ist die Internationalisierung der deutschen Hochschulen also eine Chance auch für Entwicklungs- und Schwellenländer, wo immer ihren Studierenden und Forschern ein fairer, ihren Ausgangsbedingungen Rechnung tragender Zugang zu den Hochschulen und Forschungsprojekten offen bleibt, in den Kooperationen eine volle Partnerschaft angestrebt wird und durch einen Rücktransfer bzw. eine Remigration auch gewährleistet wird, daß den Partnerländern Wissen und Technologie multiplikatorisch zugute kommen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20060401_catheduc_ge.htm

[2] Die Folgekonferenz in Bergen (2005) thematisierte vor allem die soziale Dimension des Europäischen Hochschulraumes.

[3] Vgl. DAAD u. HIS, Wissenschaft weltoffen 2005. Daten u. Fakten zur Internationalität von Studium u. Forschung in Deutschland (Bielefeld 2005) 20f., 52f.

[4] Vgl. Zentralkomitee der deutschen Katholiken: Wissenschaftsthemen sind Zukunftsfragen. Erwartungen an das deutsche Wissenschaftssystem aus christlicher Sicht (Bonn 2004) 8.

[5] www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents_1/rc_pc_migrants_doc_13161205_IIcong-mond-stud-finaldoc_ge.htm

[6] Die Katholische Kirche im Prozeß der Internationalisierung der deutschen Hochschulen. Ergebnisse einer Diözesanumfrage 2005, hg. v. KAAD (Bonn 2006); vgl. auch www.kaad.de

[7] Vgl. zu diesem Themenkomplex ausführlich und mit bibliographischen Hinweisen H. Weber, Brain drain and diaspora networks: limits and chances for the Arab world, in: The Role of Universities in the Dialogue of Cultures and Religions, hg. v. C.-M. Walbiner (Bonn 2006) 61–85.

Magda Motté

Leon de Winter und Harry Mulisch

Auseinandersetzung zweier niederländischer Juden mit der Vergangenheit

Seit etlichen Jahren, genauer seit der Frankfurter Buchmesse 1993, als niederländische und flämische Literatur Schwerpunkt waren, reißt der Strom von Übersetzungen vor allem von Romanen unserer westlichen Nachbarn nicht mehr ab. Deutsche Literaturfreunde beobachten mit großem Interesse die niederländische und flämische Literaturszene. Romane von Hugo Claus, Jessica Durlacher, Marten t'Hart, Willem Frederik Hermans, Tessa de Loo, Marcel Möring, Margriet de Moor, Harry Mulisch, Cees Nooteboom, Connie Palmen, Thomas Rosenboom, Leon de Winter und anderen zählen zur Weltklasse und werden mit wachsender Neugier zur Kenntnis genommen.

Lust am Erzählen

Auffällig ist, daß in vielen dieser Romane auf irgendeine Weise der Zweite Weltkrieg, die Okkupation der Benelux-Länder durch die Deutschen, die Verfolgung und Vernichtung jüdischer Mitbürger oder deren Rettung durch beherzte Nachbarn, der Holocaust und die Nachkriegszeit thematisiert werden. Viele der genannten Autoren sind jüdischer Herkunft und schöpfen aus eigenem Erleben oder aus Familiengeschichten, so daß man heute in der niederländischen Literaturwissenschaft von einem Genre „Autobiographismus"[1] spricht. Holocaust und Krieg, jüdische und christliche Identität, Umgang mit Zu- (Moslems) und Auswanderern (Israelis) spielen anders als in der italienischen, deutschen oder österreichischen Literatur in niederländischen Romanen eine gewichtige Rolle.

Die intensive Beschäftigung niederländischer Autoren jeglicher Herkunft mit Krieg, Holocaust und Nachkriegszeit hat verschiedene Gründe: Seit 1813 waren die Niederländer selbst in keinen Krieg mehr verwickelt; die Trennung von Belgien 1830 war zwar konfliktreich, vor allem wegen der Abspaltung der flämischen Landesteile, aber insgesamt nicht militant. Danach bewahrte sich das Königreich seine Neutralität. Ähnliches gilt von der Loslösung der Kolonien vom Mutterland nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Schock saß tief, als Hitler, die Neutralität mißachtend, 1940 die Niederlande ohne Kriegserklärung besetzte. So fühlten sich die Bewohner, abgesehen von den Kollaborateuren, die es in jedem besetzten Gebiet gibt, als Op-

fer. Darüber läßt sich gut schreiben. Hinzu kam, daß es in den Handelshäusern und Banken eine große Anzahl von Juden gab und in den 30er Jahren viele Juden aus Deutschland selbst unter erschwerten Einreisebedingungen ins Königreich der Niederlande emigriert waren. Ähnlich wie in Deutschland und Österreich war vielen ihr Jude-Sein überhaupt nicht bewußt, so daß sie in eine Identitätskrise gerieten, die manche Autoren schreibend zu lösen suchten (z.B. Grete Weil).

Während die Deutschen nach dem Krieg den Kriegsereignissen gegenüber als Opfer weitgehend „sprachlos" oder als Täter „schweigsam" waren, fanden sich in den Niederlanden sehr bald Stimmen, die die Geschichte literarisch aufarbeiteten. Dabei entgingen die bekannten Autoren – selbst wenn sie Familiengeschichten erzählten – der Versuchung, in das als typisch geltende Kolorit der Familientümelei zu verfallen. Die meisten gingen „über die nationalen und regionalen Erfahrungen hinaus"[2], was auch bei Harry Mulisch und Leon de Winter der Fall ist. Die meisten Werke der niederländischen Nachkriegsliteratur nehmen eine horizontale Sicht ein. Transzendenz wird vielfach ausgespart. Einige suchen durch ehrliche Fragen zum Beispiel den „Widerstandsmythos" der niederländischen Landsleute in Frage zu stellen (z.B. W. F. Hermans in „Das Schwert des Damokles") und sehen die Grenze zwischen Widerstand und Kollaboration eher fließend[3].

Diese Faktoren sind sicherlich ein Grund dafür, daß die niederländische Literatur bis etwa 1980 vornehmlich an Inhalten interessiert war. Danach begann auch hier das Spiel mit der Form oder mit der fiktionalen Realität, wie in den Romanen von Cees Nooteboom „Die folgende Geschichte" (1991), Harry Mulisch „Die Entdeckung des Himmels" (1992), Marcel Möring „Mendel" (1990) und anderen, die man unter das Stichwort „magischer Realismus" subsumieren kann. Dennoch: Die Lust am Erzählen, die Auseinandersetzung mit der historischen eigenen oder fremden Wirklichkeit ist nie versiegt. Genau das macht die Romane so leserfreundlich und spannend. Das Stichwort „Unterhaltung" ist hier keine Vokabel der Abwertung – wie in der deutschen Literaturkritik –, vielmehr ein positives Urteil über ein empfehlenswertes Buch.

Harry Mulisch: Atmosphäre durch Bilder

Neben Willem Frederik Hermans und Gerard Reve gehört Harry Mulisch zu den großen niederländischen Autoren des 20. Jahrhunderts, die als junge Menschen den Einmarsch der Deutschen und die Vertreibung und Vernichtung der jüdischen Mitbürger erlebt haben und ihre Erlebnisse nach dem Krieg – anders als die nachwachsende Generation einer Jessica Durlacher, eines Marcel Möring oder Leon de Winter – aus eigener Anschauung wiedergeben und verarbeiten.

Harry Kurt Victor Mulisch lebte unter einer Doppelerfahrung, besser: Doppelbelastung. Sein Vater Karl Viktor Kurt Mulisch, österreichischer Offizier im Ersten

Weltkrieg, war zur Zeit der deutschen Besatzung von 1940 bis 1945 Personaldirektor bei der niederländischen Bank Lippmann-Rosenthal & Co., die während der Okkupation mit den Deutschen kollaborierte und konfisziertes jüdisches Vermögen verwaltete. Seine Mutter Alice Schwarz, eine Jüdin, stammte aus Antwerpen. Die Sprache im Elternhaus war deutsch. 1936 ließen sich die Eltern scheiden, die Mutter zog nach Amsterdam, Harry blieb unter der Betreuung der Haushälterin Frieda beim Vater in Haarlem, wo er ein christliches Gymnasium besuchte. Aufgrund seiner Stellung konnte der Vater seine geschiedene Frau und seinen Sohn vor der Deportation bewahren. Harrys Großmutter und Urgroßmutter jedoch wurden in den Gaskammern der Nazis ermordet. Nach dem Krieg wurde der Vater als Kollaborateur zu einer Gefängnisstrafe von drei Jahren verurteilt. Harry gelangte über eine Laufbahn als Journalist zur Schriftstellerei, stets hoch interessiert an den politischen Ereignissen in Europa. In den 60er Jahren engagierte er sich zum Beispiel in der Studentenrevolte für Fidel Castro und gegen den Vietnamkrieg[4].

Diese sachlichen Daten seiner frühen Entwicklung können ergänzt werden durch Mulischs autobiographische Schrift „Selbstporträt mit Turban" (1961)[5], in der er sich bereits als junger Mensch mittels poetischer Erinnerungsbilder und philosophischer Reflexionen mit seiner Kindheit und Entwicklung zum Schriftsteller auseinandersetzt. In neun Kapiteln, die jeweils mit HEUTE und Jahresangaben bezeichnet sind, erzählt er in wenigen Sätzen das reale Geschehen und verbirgt hinter Zitaten, Bildern, Träumen, Theaterszenen, Wunsch- und Wahnvorstellungen die Gefühle des Heranwachsenden. All dies verrät viel von der Atmosphäre, in der Harry Mulisch aufwuchs, auch wenn der Leser, wie bei allen autobiographischen Darstellungen, zwischen Dichtung und Wahrheit unterscheiden muß.

Im ersten Kapitel „HEUTE (1936)" etwa gibt der Erzähler die Erinnerung an die Gefühle des elfjährigen Kindes an die Scheidung der Eltern auf vielfältige Weise wieder: in einem Alptraum, in der Wahrnehmung eines unfertigen Puzzles (Stadtplan von Amsterdam), in der Versuchung des Kindes, zum Flughafen nach Schipol zu radeln, in der Flucht auf den Dachboden, vor allem in einer Kasperletheater-Szene, die den unerklärbaren Schmerz verhüllt zum Ausdruck bringt. Die Realität selbst bleibt dem Kind verschlossen, es spürt nur die Abwesenheit der Mutter, hört die Stimmen in Vaters Zimmer und sieht auf der Treppe die „Statue" der Mutter, deren Gesicht „von einer grauen, fahlen Maske" (32) verdeckt ist.

Seine Beziehung zum Vater ist das Hauptthema dieser Aufzeichnungen und wird in der Schilderung schlichter Alltagssituationen sowie in zahlreichen literar-philosophischen Anspielungen deutlich. Es beginnt im ersten Kapitel mit einem Befehl des Vaters an den Dreijährigen, Zigaretten zu holen, und endet mit einer Reflexion über die Allgegenwart des Vaters im Unterbewußtsein des Schreibers. Nicht von ungefähr spielt die Geschichte des Königs Ödipus im Verlauf der Erzählung eine nicht unerhebliche Rolle. Durchgängig wird die körperliche Präsenz des Vaters als eines übermächtigen, strengen und unnahbaren Mannes erzählt, dem sich der Sohn

mit allen Finessen zu widersetzen sucht: Er schwänzt die Schule, holt sich Freunde ins Haus, ergaunert sich des Vaters Brieftasche und vieles mehr. Erst als der Vater schwer erkrankt und fast blind (Ödipus!) im Gefängnishospital liegt, wagt der Sohn, den Vater anzusehen, und es findet eine erste Annäherung zwischen den beiden statt:

„Langsam komme ich näher. Rührung drückt mir die Kehle zu. Der Kopf dreht sich mir zu, aber keine Augen, die mich ansehen: Ein weißer Lappen ist darübergebunden ... Erstarrt schaue ich auf die hohe Stirn, die sich über dem Tuch erhebt, die scharfe, gerade Nase darunter, auf den harten Mund, das unversöhnliche Kinn. Es ist, als ob ich das alles zum ersten Mal sehe, jetzt, wo ich weiß, daß er mich nicht sehen, daß er nicht plötzlich seine Augen aufschlagen kann. Väter haben kein Gesicht – nicht für ihre Söhne. Einen Nacken haben sie, und das ist auch das einzige, das die Söhne betrachten dürfen, ohne versengt zu werden. Jetzt, in der kalten, zugigen Baracke im verschneiten Tannenwald, wird sein Gesicht für mich geboren. Ich liebe ihn" (96f.).

Bis ins letzte Kapitel hinein bleibt dem Erzähler der Vater präsent. Er kann sich nicht von ihm lösen, sondern bleibt ihm in einer Art bewundernder Haßliebe verbunden, die er ihm nach seinem Tod in dem Passus „Ein nicht empfangener Brief" hinterherschreibt.

Zudem gibt das Buch Aufschluß über Mulischs Entwicklung zum Schriftsteller. Es ist durchsetzt von Plänen des Erzählers zu schreiben, kleine Ereignisse formen sich in ihm zu Geschichten. Im Anschluß an die Wiedergabe einer Begebenheit folgt meist eine Reflexion über Kunst, Politik, Religion, Wissenschaft oder eben über das Schreiben an sich. Die Gesamtstruktur dieses frühen Buchs macht außerdem deutlich, daß Mulisch nicht einfach realistisch Fakten erzählen will, sondern vieles ausspart und die Wirklichkeit des Gemeinten in Namen, Bildern, Träumen, Phantasmen, philosophischen Exkursen und Reflexionen verhüllt, was die Besonderheit und Qualität vor allem seiner späteren Werke ausmacht, in denen er viele Motive, Requisiten und Bilder dieses Erinnerungsbuchs verarbeitet.

Als Halbjude und Sohn eines Kollaborateurs lebte und lebt der junge Mulisch zwischen oder in zwei Welten. So nimmt es nicht wunder, daß er immer wieder die Kriegszeit und ihre Folgen thematisiert. Ein sehr frühes Beispiel dafür ist der Roman „Das steinerne Brautbett" (1959) über die Zerstörung Dresdens im Februar 1945, einer der ersten Romane, der sich mit diesem brisanten Thema auseinandersetzt. Dazu erfindet er eine fiktive Geschichte: Norman Corinth aus Baltimore, Maryland, der 1945 den Totalangriff auf Dresden geflogen hat, kehrt zwölf Jahre später anläßlich eines Kongresses als Zahnarzt in die Ruinenstadt Dresden zurück und wird mit seiner Tat von damals konfrontiert. Er sucht sich aus dem Trauma zu befreien, indem er die Reiseleiterin Hella völlig durcheinanderbringt und sie sexuell überwältigt. So zeigt Mulisch den immerwährenden Zusammenhang von kriegerischer und sexueller Unterwerfung, ein uraltes Muster. Der Name Hella erinnert

an Hellas bzw. Helena und wird ergänzt durch die vielen Anspielungen auf die antike Mythologie, Literatur und Geschichte.

Obwohl das Buch zur Pflichtlektüre im Niederländisch-Studium gehört und das Thema von höchster Brisanz ist, fand der Roman wenig Anklang, da das Geflecht aus Passagen der Erzählgegenwart und der Mythologie und manche ins Leere laufenden Motive dem Rezipienten die Lektüre schwer machen:

„Der 1959 erschienene Roman war bereits 1960 ins Deutsche übersetzt und nicht beachtet worden. In einem Interview äußerte Harry Mulisch jetzt die Vermutung, die Deutschen hätten sich damals während der Adenauer-Zeit nicht gerade von einem Holländer etwas über Dresden erzählen lassen wollen."[6]

1961 reiste Harry Mulisch im Auftrag der Zeitschrift „Elseviers Weekblad" als Berichterstatter nach Jerusalem und nahm am Eichmann-Prozeß teil. Seine Reportage wurde als Artikelserie veröffentlicht und unter dem Titel „Strafsache 40/61" (1962) als Buch herausgegeben. Mulisch publizierte jedoch nicht nur eine Dokumentation des Prozesses und seiner Umstände, sondern versucht eine intensive Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Bösen in der Gestalt Adolf Eichmanns. Er erkundet dessen Persönlichkeit, indem er zum Beispiel die Orte aufsucht, wo dieser gearbeitet und gelebt hat: die Dienstzimmer in Berlin, in Auschwitz, in Warschau. Was er 40 Jahre später mit Hitler erneut versuchte, das Phänomen des Bösen zu ergründen, ist ihm hier gelungen. Aus dem Abstand von mehr als 30 Jahren anläßlich einer Neuausgabe findet Dirk Schümer Mulischs Bericht, Kommentar und Analyse des Geschehens nach wie vor mit das Beste, was es zu den Naziverbrechen gibt:

„Es gibt kaum einen anderen Schriftsteller, der so eindringlich und provozierend über den Nationalsozialismus zu schreiben vermag wie Harry Mulisch. Ihm genügt es weder, als nüchterner Historiker Fakten zu sichten, noch seinen Abscheu und seine Betroffenheit herunterzubeten. Mulischs Buch über den Eichmann-Prozeß (‚Strafsache 40/61'), das seit diesem Jahr endlich wieder auf deutsch greifbar ist, stellt ein Musterbeispiel dar, wie aus den grausigen historischen Fakten und dem banalen Prozedere der Justiz Literatur entstehen kann, obwohl man doch alle Details schon zu kennen glaubte."[7]

Harry Mulisch bleibt am Thema Hitler und Nationalsozialismus dran. 1995 veröffentlicht er, eine Idee von 1962 aufgreifend, „Die Zukunft von gestern. Betrachtungen über einen ungeschriebenen Roman". Was wäre geschehen, wenn Deutschland den Krieg gewonnen hätte? Diese Vorstellung mag vielen wie ein Alptraum erscheinen, und so ist sie auch hier verwirklicht: Hitler tot, Himmler von Heydrich ermordet, dieser der neue Führer. Die alte Garde in neuer Konstellation mit denselben Zielen der Welteroberung und der Vernichtung aller Andersdenkender. Wen soll das interessieren? Was Mulisch in „Strafsache 40/61" überzeugend gelungen ist, bleibt nach Dirk Schümer in diesem Werk „auf dem Niveau eines Horrorszenarios

stecken“ [8], da für dieses System des Schreckens und der Vernichtung aller Andersdenkender nur das Nichts bleibt.

Zu den unzähligen Versuchen, den „größten Feldherrn aller Zeiten“ zu ergründen, fügt Mulisch 2001 noch einen literarischen Beitrag hinzu: „Siegfried. Eine schwarze Idylle“. Nach altem Erzählmuster läßt er den niederländischen Schriftsteller Rudolf Herter, in dem er selbst leicht zu erkennen ist, sich auf einer Lesereise in Wien durch ein altes Ehepaar – ehemals Hausangestellte auf dem Obersalzberg – zu einem solchen Roman inspirieren: Siegfried, benannt wie Wagners Sohn nach dem großen germanischen Helden, geboren in der „Reichskristallnacht“, am 9. November 1938, zu der Stunde, als die jüdischen Geschäfte und Synagogen brannten, dem Gedenktag an den Hitlerputsch in München 1923 und dem Tag der Abdankung des Deutschen Kaisers 1918, dieses Kind wird unter falschem Namen (Falk, der Hausangestellten) angemeldet, versteckt und auf Befehl seines Vaters Hitler schließlich ermordet, weil Eva Brauns Ahnenpaß auf Himmlers Geheiß gefälscht wird, so daß Hitler glaubt, sie habe jüdisches Blut in den Adern, ihre Mutter sei eine Viertelsjüdin und Eva demnach nicht 100 Prozent rasserein.

Die Geschichte ist nicht mehr als eine Kolportagestory, deren Erkenntnisgewinn gegen null geht. Daran ändern auch die Reflexionen Herters über das Wesen des Diktators nichts. Eine Anzahl von Philosophen und Theologen wird bemüht, die sich mit dem Mysterium des Bösen befaßt haben, um das Phänomen Hitler zu ergründen. Man könnte einen solchen Versuch, Hitler menschlich-kosmisch zu sehen, als Gedankenspiel gelten lassen, wäre er literarisch besser gemacht. Abgesehen von der Distanz, die durch die mehrfache Übermittlung der erzählten Fakten zustande kommt, fehlt hier jegliche ironische Brechung.

Neben den bisher besprochenen Werken, in denen sich der Autor ausdrücklich mit den Naziverbrechen auseinandersetzt, gibt es andere, die persönliche und allgemeine Erinnerungen an diese Zeit verarbeiten. Mit dem 1972 erschienenen Roman „Das Attentat“ [9] begründete Harry Mulisch seinen Ruhm. Er beginnt gleichsam mit einem tödlichen Paukenschlag. In der Straße der Familie Stenwijk wird Fake Ploeg, der Polizeioberinspektor, „der größte Mörder und Verräter von Haarlem und Umgebung“ (23), erschossen. Durchs Fenster beobachtet Anton, wie der Nachbar Korteweg mit seiner Tochter Karin den Toten vor das Haus der Stenwijks schaffen. Als sein Bruder Peter ihn zurücklegen will, wird er erkannt und versucht zu fliehen. Bald darauf kommt die Polizei, verhaftet die Familie; das Haus wird vor ihren Augen gesprengt, Vater und Mutter werden hingerichtet und Anton wird ins Gefängnis gebracht. Hier trifft er im Dunkeln auf eine verwundete Frau. Am nächsten Tag wird er seinem Onkel übergeben, in dessen Familie er seine Jugend verbringt. Die Frau im Gefängnis kann er nicht mehr vergessen, sie wird für ihn zum Urbild einer Frau, später erfährt er, daß sie als Widerstandskämpferin an dem Attentat beteiligt war.

Nach diesem „Prolog“, der den Leser mit den Zeit- und Ortsumständen vertraut macht, folgen fünf Episoden, die die Geschichte des jungen Anton Stenwijk über

31 Jahre hinweg verfolgen: 1945/1952/1956/1966/1981. Die weiteren Kapitel decken nach und nach die Zusammenhänge des Geschehens auf. Wie zufällig trifft Anton immer wieder auf Täter, Opfer und Zeugen der Ereignisse von 1945. Dabei entwirrt und verknäuelt sich das Geschehene. Die Attentäter Ploegs gehörten dem Widerstand an, der Sohn des Polizisten Ploeg, dem Kollaborateur, muß mit dieser Vergangenheit leben, Karin Korteweg mit der Schuld, am Tod der Stenwijks beteiligt zu sein, obwohl sie damals nur half, den Verdacht von ihrem Haus abzulenken, weil in unmittelbarer Nähe Juden versteckt waren. Mulisch gelingt es, die Verflechtungen von Schuld und Unschuld, Tätern und Opfern plausibel darzustellen, so daß ein differenziertes Bild der politischen Verhältnisse entsteht.

Mit seinem groß angelegten Roman „Die Entdeckung des Himmels“ [10] hat Mulisch die Maßstäbe gesprengt und versucht, mittels der Ausweitung der Erzählebenen ins Kosmische an Werke der Weltliteratur wie „Das Buch Hiob“, Dantes „Göttliche Komödie“, Mádachs „Die Tragödie des Menschen“ oder an Goethes „Faust“ anzuknüpfen. Die Handlung spielt auf zwei Ebenen: der irdischen und der himmlischen; letztere dominiert. Denn alles, was geschieht, geht auf das Planspiel der Engel zurück, die Gottes Auftrag vollziehen müssen, so daß die Menschen wie Marionetten völlig dem Spiel der Mächte ausgeliefert sind. Gott, hier in den surrealen Passagen als Ich, befiehlt seinen Erzengeln, Mittel und Wege zu finden, dem bösen Treiben der Menschen auf Erden ein Ende zu setzen. Er will seinen Bund aufkündigen und befiehlt ihnen, die Gesetzestafeln zurückzuholen. Dazu braucht er die Hilfe eines übernatürlichen Wesens, das diese Aufgabe intuitiv erfaßt. Die Engel lancieren eine familiäre Konstellation zweier Freunde, Max und Onno, die dieselbe Frau Ada lieben, und senden den himmlischen „Funken“ (227), dem der Sohn Quinten mit zwei Vätern entspringt. Dieser wird unter himmlischem Beistand die Gesetzestafeln entwenden und wie seinerzeit Moses zerschmettern. Daß er jüdisches Blut in den Adern hat, gehört zur Logik der Geschichte, denn den Juden wurde am Sinai Gottes Bund und Gottes Gesetz für die Menschheit anvertraut. Da diese sich dieser Aufgabe nicht würdig erwiesen haben, sind sie in der Bringschuld.

Bereits im Prolog nimmt der Autor als Vorlage der Familienbeschreibung wieder seine eigene: Die Eltern von Eva Weiß, der späteren Mutter von Max, „waren deutschsprachige Juden aus Frankfurt und Wien“ (13); auch deren Eheprobleme erinnern an Harry Mulischs Kindheitserfahrungen. Onnos Familiengeschichte weist Bezüge zur österreich-niederländischen Geschichte auf. Im Verlauf der Handlung folgen dann die Ausführungen über Maxens Nachforschungen hinsichtlich des Todes seiner Eltern: Sein Vater wurde nach dem Krieg hingerichtet, weil er seine Frau verraten und damit in den Tod getrieben hat. Beim Besuch im Kriegsarchiv zeigt der Archivar Oud den Freunden das Dokument, das seinen Vater schwer belastet:

„‚Hier bittet Ihr Vater einen gewissen General der Wehrmacht, von Schumann, der später in Stalingrad gefallen ist, ob dieser nichts unternehmen kann, um ihn endgültig von seiner

jungen Frau zu erlösen. Dieser General war ein persönlicher Freund von ihm, denn er spricht ihn mit du an. Er nennt es übrigens ausdrücklich einen *Freundschaftsdienst.*'

... ‚Und das hier ist die Liste des Amsterdamer SD dieses Tages, der Name Ihrer Mutter abgehakt, also erledigt. Was Ihre Großeltern betrifft, die durch Ihre Existenz nicht geschützt waren, hat er einen wesentlich direkteren Weg eingeschlagen. Soll ich das auch heraussuchen?' Max schluckte und schüttelte den Kopf" (128f.).

Es folgen Erörterungen zwischen Oud, Onno und Max über philosophische Hintergründe eines solchen Verhaltens; Wittgenstein, Heidegger, Nietzsche werden bemüht, die die grenzenlose, arrogante Selbstüberschätzung der Nazis, wie Mulisch sie in „Siegfried" Jahre später auf die Spitze treibt, zur Sprache bringen. Mulisch ist hier ein großer Roman gelungen: inhaltsreich, souverän in der Sprache, bilderreich, spannend in Inhalt und Aufbau, philosophisch und theologisch tiefgreifend – aber trotz allem leserfreundlich. Dennoch bleibt der Leser ob des pessimistischen Welt- und Geschichtsbilds ratlos zurück: Die Menschheit ein Spielball außerirdischer Mächte? Ein Wort des Regisseurs Jeroen Krabbé, der den Roman verfilmt hat, verweist auf diesen Tenor:

„Was mich persönlich am meisten an der Geschichte fasziniert, ist die vielfache Bedeutung von ‚Schicksal'. Mulisch spielt mit der Idee, daß ‚Schicksal' nicht zufällig sein könnte. Das Ende der Geschichte läßt uns in einem starken Zwiespalt der Gefühle zurück, zwischen ‚von Gott verlassen sein' und Trotz gegen einen unmenschlichen ‚Himmel', dieser Zwiespalt scheint mir charakteristisch für den modernen Menschen."[11]

Leon de Winter: „Ich lege Wert auf Lesespaß"

Diese Devise – Lesespaß – verfolgt Leon de Winter in all seinen Romanen. Seit Erscheinen seines ersten Erzählbandes „Über die Leere der Welt" (1976) und dem Roman „Die (Ver)Bildung des jüngeren Dürer (1978) hat er in kurzen Abständen bisher zehn gewichtige Werke vorgelegt, dazu eine Reihe von Erzählungen, Drehbüchern – einige verfilmt – sowie zahlreiche Essays zu politischen Tagesthemen, zum Beispiel „Wacht auf, wir sind im Krieg!" über die Feindschaft zwischen Islamisten und Juden[12], „Kein Frieden auf Erden", eine Auseinandersetzung mit den Demonstranten gegen Bush und den Irak-Krieg[13] und besonders kontrovers diskutiert: „Holländisches Tagebuch", Statements zum Zusammenleben von Europäern und Moslems/Islamisten in den Niederlanden nach dem Tod von Theo van Gogh[14]. Wie man auch zu de Winters Auffassungen stehen mag, eines kann man ihm nicht absprechen: sein politisches Engagement, das sich aus seiner eigenen Lebensgeschichte herleitet.

Leon de Winter wurde am 24. Februar 1954 in 's-Hertogenbosch in den Niederlanden als Sohn jüdischer Eltern geboren, die durch den Mut katholischer Nonnen

und Priester in einem Versteck überlebt haben, während alle anderen Familienmitglieder umgebracht wurden. Nach dem Krieg suchte der Vater sich und die Familie durch den Handel mit Altmaterial – seit Jahrhunderten eine Domäne der Juden und in der Nachkriegszeit ein einträgliches Geschäft – zu ernähren. 1966 starb er. Diese Verlusterfahrung löste in Leon den Schreibprozeß aus. Seitdem werden Abschiednehmen, Trauer, Verlust und Tod in all seinen Romanen thematisiert. Er begegnet seiner Angst vor Verlusten mit Erzählen: „Ich stelle mir immer das Schlimmste vor und dann mache ich mir ein Ritual, das Ritual des Schreibens, um das zu kontrollieren und die Wirklichkeit zu schützen“ [15], bekannte er als Gast beim Internationalen Literaturbüro in Berlin im Jahr 2003.

Das Ergebnis dieser ersten Schreibversuche war der oben genannte Band mit dem Titel „Über die Leere der Welt“. In seinem Roman „Leo Kaplan“ (1986)[16], der mehr oder weniger offenkundig autobiographische Züge aufweist, läßt er seinen Protagonisten, einen Schriftsteller, einen solchen Erstversuch beschreiben:

> „Kaplans erstes Buch war herausgekommen, als er zweiundzwanzig war ... Leo hatte dem Erzählband einen für ihn ironisch klingenden Titel gegeben: *Die leere Welt*. Doch nach Erscheinen des Buches mußte er feststellen, daß die meisten Kritiker den Titel in seiner ganzen Gewichtigkeit todernst auffaßten. Der Debütant fiel heftiger Verwirrung zum Opfer. Der eine Kritiker ließ kein gutes Haar an ihm und lehnte das Büchlein ab, weil es sich allzusehr an Kaplans Vorbild Kafka anlehne (der Mann zog einen abartigen Vergleich zwischen beider Namen), ein anderer hob den Debütanten in den Himmel, weil er Kafkas Motive in, man höre, intelligenter Weise aufgegriffen und mit der eigenen Thematik verquickt habe“ (310).

Nach Beendigung der Schulzeit ging de Winter zur Ausbildung nach München zu Bavaria Film, und danach studierte er an der Filmakademie in Amsterdam, verließ sie jedoch vor dem Examen und arbeitet seitdem als freier Schriftsteller. Er lebt zusammen mit seiner Ehefrau, der Schriftstellerin Jessica Durlacher („Das Gewissen“, „Die Tochter“), und seinen Kindern abwechselnd in Amsterdam und in Los Angeles. Um ein europäisches Gegengewicht zur Übermacht von Hollywood zu schaffen, gründete er eine eigene Filmproduktionsfirma Pleswin. Hier verfilmte er 1993 unter Eigenregie für das Fernsehen „Hoffmans Hunger“, 2000 „Der Himmel über Hollywood“ unter der Regie von Sönke Wortmann und 2003 „SuperTex“ unter der Regie von Jan Schütte. Die Filme wurden bei uns kaum bekannt.

Ähnliches galt bis Anfang der 90er Jahre auch für die Romane. Es dauerte lange, bis die ersten, ins Deutsche übersetzt, bei uns erschienen. Sein Künstlerroman „Leo Kaplan“ erschien erst 2001 in deutscher Sprache. 2002 erhielt de Winter den WELT-Literaturpreis, 2006 wurde er zusammen mit der Initiative „Gesicht zeigen“ mit der Buber-Rosenzweig-Medaille geehrt[17]. Aufgrund seiner ernsten Themen in unterhaltsamer Erzählweise hat Leon de Winter außerordentlichen Erfolg, so daß seine Romane seit Jahren auf Bestsellerlisten stehen. Sein Erzählstil kann seine Herkunft vom filmischen Erzählen nicht verleugnen. Viele Passagen haben szenischen Cha-

rakter. Zeit und Ort werden präzis beschrieben, die handelnden Personen oft genau plaziert und die Dialoge wie im Drama meist pointiert eingesetzt. Szenenwechsel, Rückblenden und Unterbrechung der Chronologie sind in allen Romanen an der Tagesordnung.

Immer wieder greift de Winter neben aktuellen tagespolitschen Themen auf Elemente seiner eigenen Biographie oder der seiner Eltern und seiner Verwandten zurück, ohne jedoch seine Familiengeschichte simpel zu wiederholen.

„Die Erzählungen, die er schrieb, kamen von weither, von den Vorfahren seiner Eltern, die durch Osteuropa vagabundiert waren, und aus seinem Gefühl heraus, in einer unbegreiflichen, absurden Welt umherzuirren, die von einer blinden Macht (mit oder ohne Uniform) regiert wurde“ [18],

schreibt er in „Leo Kaplan“, dem Roman über einen Schriftsteller, der nach Fertigstellung eines großen Romans „Hoffmans Hunger“ unter Schreibblockade steht und durch die Suche nach seinen Ursprüngen und die Wiederbegegnung mit seiner ersten großen Liebe zu sich selbst findet. Die Passagen über seine Familie, die Eltern und den im Holocaust umgekommenen Bruder enthalten so deutliche Anspielungen auf de Winters Kindheit in ‘s-Hertogenbosch, das man sie – ähnlich wie Goethes „Dichtung und Wahrheit“ – als autobiographische Passagen (bes. 244–253) lesen kann.

Immer wieder geht es in de Winters Romanen um die jüdische Identität und um das Schicksal der Überlebenden. Anders als Harry Mulisch schreibt er als Nachgeborener. Fast alle seine Protagonisten sind jüdischer Herkunft, haben den Holocaust entweder selbst in Verstecken überlebt oder Eltern, Geschwister und weitere Angehörige verloren. Viele leben mit einem solchen Trauma oder einer psychischen Störung, die oft in einer Krise offen ausbricht. Selbst wenn die Personen dem jüdischen Glauben fernstehen, fragen sie sich im Lauf ihrer Lebensgeschichte eindringlich: Bin ich ein Jude? Was heißt das: Jude sein?

So dient die unbewältigte Vergangenheit den Figuren unbewußt als Motivation zum Handeln und als Motor für das Romangeschehen: Ist der Mann auf dem Foto mein totgeglaubter Zwillingsbruder? sucht Paul de Wit in „Place de la Bastille“ (1981) zu ergründen. – Was ist ein Jude? Wo sind meine Wurzeln? fragen sich die Brüder Max und Boy Breslauer in „SuperTex“ (1991). – Wie kann ich den in Sarajewo eingeschlossenen Katholiken, Muslimen, Serben und Juden zur Verteidigung gegen die Angreifer Waffen beschaffen?, ist die verzweifelte Frage von Anneke Weiss kurz vor ihrem Tod in „Serenade“ (1995). – Kann ich als aufgeklärter amerikanischer Kaufmann glauben, daß mein von den Nazis ermordeter Großvater Herman im Mönch Usso weiterlebt? fragt sich Joop Koopman in „Malibu“ (2002). Auf diese Schatten der Vergangenheit und die damit verbundenen Ängste befragt, antwortete der Autor:

„Der Schrecken des Abschieds hat mich zweifellos sehr geprägt. Meine Mutter war nie imstande, von ihrer Familie Abschied zu nehmen. Sie war eigentlich immer dabei zu ver-

arbeiten, was man nicht verarbeiten kann. So wurde ich das Produkt meiner Mutter. Vor zwei Jahren wurde es mir auf einmal bewußt, daß eigentlich alle Geschichten und Romane, die ich schreibe, sich mit diesem Thema befassen. Jemand geht weg oder stirbt. Und wie macht man dann weiter? Wie kann man wieder zu Freude und Hoffnung zurückfinden, wieder lachen und Witze machen?" [19]

Mit dem Roman „Hoffmans Hunger" (1990) konnte sich de Winter internationales Renommee verschaffen. Hier gelang es ihm, aktuelles Tagesgeschehen, den sich anbahnenden Zusammenbruch der sowjetischen Oberherrschaft über die osteuropäischen Länder, mit einem anrührenden Familiendrama und einer spannenden Spionagegeschichte zu verbinden [20]. Hoffman versucht sein Leben lang, mit den Widrigkeiten und Verbrechen des Jahrhunderts fertig zu werden, und vertieft sich in die Lektüre des jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza, hoffend hier Deutung und Hilfe für seine Probleme und seine Schuld zu finden. Vergeblich:

„Spinozas Gott bedeutet keinen Ausweg. Ihn konnte er nicht um Vergebung oder Erlösung bitten. Er konnte sich seinen Kopf an der Wand blutig schlagen, und niemand würde sein Flehen erhören. Wenn er das Bedürfnis nach Liturgie verspürte, blieb ihm nur die Liturgie vor einem Spiegel" (396).

Am Ende bleibt ihm als Trost nur das Bewußtsein der Vergänglichkeit: „Das Jahrhundert muß weg. Ich will es sterben sehen. Das ist die einzige Art, es ihm noch ein bißchen heimzuzahlen. Wir haben es überlebt, und jetzt wollen wir es auch begraben" (407), ist seine resignierende Feststellung.

Der Roman ist ein kunstvolles Gebilde von Haupt- und Nebenhandlungen, die – miteinander verschränkt – erst gegen Ende zusammengeführt werden, so daß der Leser zum Beispiel erst spät erfährt, welche Funktion der in den ersten Kapiteln dominierende, wie Felix Hoffman von Freßsucht heimgesuchte, Freddy Mancini hat. Bemerkenswert sind auch die zahlreichen Zitate von Spinoza, die den Roman durchziehen, den jeweiligen Stand von Hoffmans seelischer Verfassung offenbaren und dem Leser Zeit zur Reflexion bieten.

Um einen ähnlich umfangreichen Roman handelt es sich bei „Malibu" [21]. Er spielt in den USA, in Los Angeles, genauer im dortigen Venice. Auch hier verkettet de Winter wieder wie in „Hoffmans Hunger" eine Fülle von Personen und Ereignissen, Zufällen und Notwendigkeiten. Auch hier werden gegen Ende der Romanhandlung alle Erzählstränge zusammengeführt: Sie führen über die mittelbare Betroffenheit durch eine Herztransplantation ins „Herz" des israelischen Geheimdienstes, in den Libanon und in die Hisbollah. Das Ganze wirkt allerdings wie ein verwirrendes Fixierspiel; nach der Lektüre bleibt der Leser etwas ratlos ob der umfangreichen „Stoffhuberei" zurück.

Zwei Romane de Winters verdienen ob ihrer konsequenten Handlungsführung und ihrer Thematik besondere Beachtung: „Serenade" und „Supertex". Kurz nach dem Tod seiner Mutter schreibt Leon de Winter den Roman „Serenade" [22]. Er will

damit ihrem Leben ausdrücklich ein Denkmal setzen, sie, wie der Titel sagt, mit einem Ständchen ehren. So wählt er für die Protagonistin im Roman den Namen seiner Mutter, in der liebevollen Verkleinerungsform „Anneke". Auch die Begründung für ihre Handlungsweise berührt sich mit ihrer Lebensgeschichte, wenn der Erzähler den Leser gegen Ende der Geschichte über Annekes Motivation aufklärt:

„Alles ging zurück auf das Jahr 1942, als sie zweiundzwanzig Jahre alt war ... Zusammen mit Benjamin (ihrem Bruder) wurde sie Ende '42 auf der Straße von niederländischen Polizisten festgenommen. Sie wurden zum Bahnhof von Den Bosch gebracht. Aber sie konnte fliehen. Benjamin opferte sich für sie.

Ganz gezielt hatte Benjamin die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, hatte die Bewacher auf dem Bahnsteig durch gespielten Wahnsinn an der Nase herumgeführt, und Anneke floh über die Gleise, rannte über die Weiden zu dem Weiler Engelen, wo sie auf gut Glück bei der Kirche anklopfte und von einem aufrechten Pfarrer versteckt wurde.

Seither mied Anneke Bahnhöfe. Niemals war sie in einen Zug gestiegen, niemals hatte sie einen Fuß in den Hauptbahnhof gesetzt, niemals hatte sie sich an einen Tisch im Bahnhofsrestaurant gesetzt ... Auf allen Bahnsteigen von allen Bahnhöfen führte Benjamin sich wie ein Wahnsinniger auf, um seine Zwillingsschwester zu retten" (166f.).

Trotz dieser Bezüge sollte man den Roman nicht akribisch auf biographische Daten hin überprüfen, sondern ihn als in sich geschlossene fiktionale Geschichte lesen. Der Autor wählt die Form der Ich-Erzählung und läßt als Erzähler den Sohn, hier ein Komponist, vom letzten Lebensjahr seiner Mutter erzählen: Die 74jährige Anneke Weiss läßt ihre ständigen Rückenschmerzen untersuchen und die Diagnose lautet: Krebs. Der Sohn Benjamin sucht ihr diese vorzuenthalten; aber die Mutter handelt wie ein lebenshungriger Mensch vor dem Tod. Sie zieht mit einem Freund, Fred Bachmann, zusammen und reist von Zeit zu Zeit zu ihrem Vergnügen allein per Bus oder Flugzeug in die großen Städte Europas. Dennoch läßt sie ihre Vergangenheit, die durch den Krieg in Bosnien und Kroatien wieder aufgerührt wird, nicht los. Die Ähnlichkeit der grausamen Geschehnisse mit ihren Erfahrungen bewegt sie tief:

„Hast du das gerade gesehen, im Fernsehen?" – „Was, Mam?" – „Von den Moffen?" – „Was haben die Moffen denn jetzt wieder getan?" – „Also, was die mit den Asylbewerbern machen. Ein Haus haben sie angesteckt." – „Diese Scheißkerle. Ich hab die Nachrichten nicht gesehen." (16)

Aber sie erinnert sich, daß nicht nur die Deutschen, sondern die eigenen Landsleute die Deportation mit durchführten:

„Leo war der erste, der einen Aufruf bekommen hatte, und Tante Saar fiel auf die Knie und flehte die Polizisten an, ihn laufenzulassen, aber die Polizei nahm ihn mit, und das waren keine Moffen, das waren Niederländer, Bennie, hörst du, obwohl Tante Saar vor ihnen auf den Knien lag, kannten sie kein Pardon, und danach haben sie alle geholt" (17).

Eines Tages ist Anneke verschwunden, ohne Lebenszeichen. Nachforschungen des Sohnes ergeben, daß sie mit all ihrem gesparten Geld nach Split gereist ist, um dort für die Eingeschlossenen in Sarajewo Waffen zu besorgen. Der Auslöser für diese ihre Tat war eine Fernsehsendung über den Krieg in Bosnien, der die Rettungsaktion einer Frau zeigte, ähnlich derer, der Anneke ihr Leben verdankte:

„Die bosnische Frau, die mit ihrer Familie von serbischen Soldaten aus ihrem Haus geschleppt worden war, die von ihrem Vater gedrängt worden war zu fliehen, sobald er die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt und auf dem Marktplatz verrückt gespielt hatte, indem er sich auf den Boden fallen ließ und bellte und im Kreis herumrannte wie ein Hund, hatte ihre Angehörigen nicht mehr wiedergesehen. Aber meine Mutter hatte ihre Worte vernommen" (156).

Man muß etwas tun, wir dürfen nicht schweigend nur zusehen – diese Devise bestimmte ihre Handlung. Spät erst begreift der Sohn seine Mutter:

„Wenn ich Bilder vom Krieg in Bosnien sehe, höre ich ihre Klage, daß die Banditen triumphieren, während die zivilisierte Welt tatenlos zusieht. Mit Stift und Klavier bewaffnet, in eine bordeauxrote Strickjacke mit schwarzem Muster gehüllt, werde ich in ihrem Namen gegen sie zu Felde ziehen" (168).

In diesem letzten Wort des Romans scheint sich der Erzähler als de Winter zu bekennen, denn die hier genannte Konsequenz hat er gezogen. Ob genehm oder nicht: Er äußert sich deutlich zu den Tagesereignissen, besonders zu solchen, die gegen das friedliche oder wenigstens ruhige Miteinander von Menschen verschiedener Religion, Rasse, Hautfarbe stehen. In seinem Roman „Malibu" ist der Farbige Omar derjenige, der zwischen den Parteien, Religionen und Rassen vermittelt. Er als der Verursacher des Unfalls, wodurch Mirjam zu Tod kam, ist später der Freund, Tröster, Glaubensgenosse des Vaters. Hervorzuheben ist auch, daß de Winter in etlichen seiner Romane nicht nur die Schuld der Deutschen herausstellt, sondern ähnlich wie Mulisch auch die Mithilfe der niederländischen Bürger zur Sprache bringt.

In den bisher erwähnten Romanen agieren Personen jüdischer Herkunft, die mehr oder weniger durch die jüngste Geschichte belastet sind, ihre jüdische Herkunft jedoch nicht problematisieren. Das ist Thema in dem Roman „SuperTex"[23]. Der Roman ist einem Ich-Erzähler, Max Breslauer, in den Mund gelegt, der, mit sich selbst völlig uneins, einer Therapeutin seine und die Geschichte seiner Familie erzählt – eine typische Erzählsituation, die auch konsequent durchgehalten wird. Wir erfahren von den Personen nur das, was sich Max erschließt.

Vorgestellt wird eine echt jüdische Familie: Der Vater Simon Breslauer, polnischer Jude, ist unter härtesten Bedingungen der Vernichtung durch die Nazis entkommen, hat aber seine gesamte Familie verloren. Der Roman erzählt vom Vorleben der Eltern, von Familienfeiern, vergeblichen Beziehungen, Liebesabenteuern. Wie in

keinem de Winter-Roman ist jüdisches Leben und Gedankengut bis in die Sprache hinein so präsent wie hier. Der Roman ist durchsetzt von jüdischen Sprichwörtern und Redensarten, die jeweils in Jiddisch und in der Übersetzung zitiert werden. Sie sollen wohl die tiefe Verwurzelung Menschen jüdischer Herkunft mit ihrer Tradition zeigen, hier besonders die des Vaters, der sie im Arbeitslager von einem Ostjuden gelernt hatte:

„‚Er brachte dem Jungen die Sprichwörter bei, jemand mußte sie behalten, beschwor er ihn, diese Redensarten sind die Quintessenz der jüdischen Alltagswirklichkeit, sind der Wissensschatz der Straße, die Seele der verschwundenen Juden von Osteuropa, jemand muß sie wissen, jemand muß sie weitergeben. Bald darauf schlugen sie den Mann tot. Die Sprichwörter waren jetzt nur noch im Kopf des Jungen, der später mein Vater wurde'" (259f.).

Nachdem sich Sohn Max gegen Ende mit sich selbst und mit seiner Herkunft ausgesöhnt hat und mit seiner Mutter zur jüdischen Hochzeit des Bruders Boy nach Casablanca fahren will, gesteht er, daß er die Sprichwörter alle in seinem Kopf bewahrt. In diesem Geständnis erkennt seine Therapeutin seine Genesung: „Sie brauchen mich nicht mehr" (260).

Leon de Winters Romane fanden in der deutschen Presse und bei den Lesern viel Anklang. In der Tat, der Autor vermag mit gewichtigen Erzählungen zu unterhalten. Kein Werk gleicht in der Thematik dem anderen. Die Motive: Aufarbeitung der Vergangenheit, Identitätsprobleme, Einbruch des Politischen ins Private, Partnerbeziehungen in jeder Form, werden in jedem seiner Bücher anders verarbeitet. Seine Erfindungsgabe für Handlungsmuster scheint unerschöpflich. Dennoch ist das Lesevergnügen nicht ungetrübt. Die umfangreichen Romane sind vielfach stofflich überfrachtet, und die Darstellungen ufern aus. Weniger wäre mehr. Der Autor kennt keine Diskretion seinen Personen gegenüber und traut dem Leser nichts an Phantasie zu, jeder Gestus, jeder Vorstellung, jeder Gedanke wird bis ins letzte auserzählt und kommentiert. Ort- und Zeitwechsel sind nur Montageelement, und nicht dazu da, dem Leser durch Leerstellen Gelegenheit zu geben, die Geschichte selbst weiterzuspinnen. Ihm fehlt die Kunst des Verschweigens.

Zwischen Tradition, Spannung und Polemik

Harry Mulisch und Leon de Winter schreiben beide aus den Quellen ihrer jüdischen Vergangenheit, sind aber literarisch kaum zu vergleichen. De Winter erzählt nach traditionellem Muster: spannend, handlungs- und wortreich, allgemein verständlich. Mulisch hingegen schreibt zwar auch spannend, aber er verhüllt vieles durch Bilder und Symbole. Sein Œuvre ist seinem Alter entsprechend weitaus umfangreicher; die hier erwähnten Werke sind nur die auf die jüngste Nazi-Vergangenheit bezogenen. Das Verhältnis der beiden Autoren zueinander ist nicht konflikt-

frei. Der Jüngere hat immer wieder offen oder versteckt den Älteren in fast hämischer Weise attackiert und ihn ob seiner philosophischen und mythologischen Reflexionen belächelt, so zum Beispiel im Roman „Leo Kaplan", in dem der Freund des Erzählers, ein Kritiker, ihn permanent „Fulisch" nennt und an seinem selbstbewußten Gehabe kein gutes Haar läßt.

ANMERKUNGEN

[1] Kees van Spronsen in seinem Grußwort anläßlich einer Konferenz „Begegnung mit dem Nachbarn", veranstaltet von der Konrad-Adenauer-Stiftung 2003, dokumentiert in: Begegnung mit dem Nachbarn (II.): Niederländische Gegenwartsliteratur, hg. v. M. Braun u. B. Lermen (St. Augustin 2003) 16.

[2] L. Missinne, Schluß mit „nie davon gehört". Die niederländische Literatur in Deutschland, in: Begegnung mit dem Nachbarn (A. 1) 51–88, 69.

[3] C. ter Haar Niederländische Literatur seit 1945, in: Begegnung mit dem Nachbarn (A. 1) 89–118, 96. Vgl. auch ders., Die niederländische Literatur seit 1945, in: Kritisches Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwartsliteratur, hg. v. H. L. Arnold (München o. J.).

[4] Zur Biographie vgl. www.uni-muenster.de/HausDerNiederlande/Zentrum/Projekte/NiederlandeNet/Dossiers/71/l_f_mulisch.html

[5] H. Mulisch, Selbstporträt mit Turban (Reinbek 1997).

[6] A. Overath, in: NZZ, 14.11.1995.

[7] D. Schümer, Befehl in Menschengestalt. Strafsache 40/61; Die Zukunft von gestern, in: FAZ, 14.10.1995.

[8] Ebd.

[9] H. Mulisch, Das Attentat. Roman (Reinbek 1989); nach der Harenberg-Liste „Das Buch der 1000 Bücher" „ein Schlüsselwerk der niederländischen Literatur nach 1945".

[10] H. Mulisch, Die Entdeckung des Himmels (Reinbek 1995).

[11] Zit. nach dem Werbeprospekt des Schwarz-Weiss Filmverleihs.

[12] In: Cicero – Magazin für politische Kultur, 8/2004.

[13] In: Antivirus – W. Moser's zeitkritische Homepage, 2002.

[14] In: Die Welt, 18. 11. bis 15.12.2004, vgl. www.welt.de/data/2004/12/08/371893.html

[15] Vgl. www.literaturfestival.com/bios1_1_6_289.html

[16] L. de Winter, Leo Kaplan (Zürich 2001).

[17] Informationen zu L. de Winters Biographie entnommen http://www.amazon.de/exec/obidos/tg/stores/detail/-/books/3257228317/reviews/028–480...; ferner: www. die-leselust.de/buch/winter_leon_hunger.htm

[18] De Winter (A. 16) 311.

[19] L. de Winter im Gespräch mit P. Kamman, in: Titel-Magazin: Literatur u. mehr. Porträts&Interviews, 16.2.2006.

[20] L. de Winter, Hofmanns Hunger (Zürich 1994). Ein ähnliches Projekt hatte de Winter bereits in den 80er Jahren im Blick, als er in seinem Roman „Leo Kaplan" seinen Protagonisten ein solches Manuskript bearbeiten und begutachten läßt. Die aktuelle Geschichte vom Fall der Mauer (1989) kam dann später hinzu.

[21] L. de Winter, Malibu (Zürich 2003).

[22] L. de Winter, Serenade (Zürich 1996).

[23] L. de Winter, SuperTex (Zürich 1994).

UMSCHAU

Friedensinitiativen und Friedenspotentiale in Israel/Palästina

In Paris fand vom 2. bis 4. Juni 2006 der zweite „Salon international des Initiatives de Paix" mit über 13 000 Teilnehmern statt. 200 Gruppen und Vereinigungen organisierten eine Ausstellung zur Halbzeit der UN-Dekade für eine Kultur der Gewaltfreiheit. Dazu gehörten 40 Workshops und sechs internationale Podiumsgespräche. Friedenserziehung stand dabei mit sehr guten Modellen und Erfahrungsberichten im Mittelpunkt – erstaunlich für eine „marginale" Friedensbewegung.

Europa versus Israel/Palästina: Israel/Palästina erscheint wie eine „Globalisierung" ungelöster Menschheitskonflikte. Dennoch ist „Frieden" eines der am meisten gebrauchten Worte, ob man es nun hebräisch „Shalom" oder arabisch „Salam" ausspricht. Wenn man jemanden trifft, wenn man sich verabschiedet – man grüßt mit diesem Wort. Wenn sich Juden einen guten Sabbat wünschen, heißt das „Shabat Shalom".

Der Streit dieser beiden Völker um ein Land manifestiert sich in der Auseinandersetzung um das Ende der israelischen Besatzungspolitik in den palästinensischen Gebieten und zielt auf die Errichtung eines souveränen palästinensischen Staats. Die israelisch-palästinensischen Konfliktlinien betreffen Flüchtlinge, Wasser, Siedlungen, den Status von Jerusalem, staatliche Souveränität und Grenzziehung. Die psycho-soziale Situation, die Zunahme von Gewalt, Radikalisierung und Fundamentalisierung, Korruption und fehlende Menschen- und Bürgerrechte sowie die Fragmentierung der Gesellschaft charakterisieren die wesentlichen innerpalästinensischen Konfliktlinien. Wer sich von der überwältigenden Entscheidung des palästinensischen Volkes für die Hamas schockiert zeigt, macht sich allzu große Illusionen über die realen Lebensverhältnisse im von den israelischen Siedlern verlassenen Gaza und den immer noch besetzten Gebieten der Westbank.

Bis zur aktuellen Demontage der Fatah haben Korruption, Unfähigkeit und innere Zerstrittenheit den Vertrauensverlust forciert. Ihr Konkurrent, die Hamas, errang stattdessen durch überzeugendes soziales Engagement an der Basis, Unabhängigkeit von der Autonomiebehörde und politische Härte eine starke Glaubwürdigkeit, die der Fatah wiederum abhanden gekommen war. *Menachem Klein*, Politologe an der Bar-Ilan-Universität, der zu den Hauptakteuren der Genfer Initiative zählt, warnte davor, das Konzept der Interimsabsprachen zu favorisieren. Dieses habe sich als ein grundlegender Fehler in den Osloer Vereinbarungen erwiesen und würde bedeuten, daß die Evakuierung jeder einzelnen Siedlung als entscheidender Schritt zum Frieden angesehen würde, und damit drohe die „road map" zur „street map" zu werden.

Israelische und palästinensische Friedensaktivisten verfolgen das gemeinsame Ziel des gewaltfreien Widerstands. Dieser ist in Israel anders strukturiert als in den besetzten Gebieten. Die arabische und die jüdische Zivilgesellschaft haben sich in Israel parallel zueinander entwickelt. Palästinensisch-arabische Staatsbürger israelischer Nationalität stellen fast 20 Prozent der Gesamtbevölkerung Israels in den Grenzen von 1948. Ihr Agieren innerhalb der Gesellschaft schlägt sich in Vereinen und Organisationen nieder, die sich mit dem israelisch-palästi-

nensischen Frieden und dem Dialog mit den Palästinensern in Israel und den besetzten Gebieten befassen. Infolge der Osloer Friedensverhandlungen entstanden neben den schon vorhandenen palästinensisch-arabischen Menschenrechtsorganisationen wie „The Association of Forty", „Arab Association for Human Rights", „Birem" auch neue Vereine wie „Adalah" und das „Alternative Information Center". Sie richten ihren Fokus vor allem auf die juristische und politische Interessenvertretung der palästinensisch-arabischen Minderheit in Israel. Auf pädagogischer Ebene arbeitet das „House of Hope – International Peace Center" und auf psycho-sozialer Ebene das „House of Grace".

Seit fast 30 Jahren gibt es eine israelisch-jüdische Friedensbewegung. Trotz ihrer Vielfalt ist ihr politischer Stellenwert gering. Bis 1967 hätte kein relevanter Sektor der israelischen Gesellschaft eine Alternative zur Konfrontation mit der arabischen Welt gesehen. 1967 wurde der Sechstage-Krieg noch als Krieg ums Überleben geführt. So wurde auch der Oktoberkrieg („Jom Kippur") von 1973 deklariert. Einen Durchbruch schuf 1977 der Israel-Besuch des ägyptischen Präsidenten *Mohammed Anwar as-Sadat*. Nicht als zufällig kann die Entstehung der (noch immer) wichtigsten Friedensbewegung „Peace Now" („Shalom Achschaw") 1978 eingeschätzt werden. Ihre Ziele tangierten zunächst die Palästinenser nur gering.Vielmehr war es ihr Anliegen, daß die Regierung von *Menachem Begin* eine flexiblere Haltung gegenüber Ägypten einnahm.

Die Friedensbewegung erweiterte sich nach 1982. Als Dachorganisation kristallisierte sich Peace Now heraus. Daneben erschienen ad-hoc-Gruppierungen auf dem Plan, die sich in der Folge jedoch als relativ beständig zeigten. Dazu gehörten vor allem die Wehrdienstverweigerer von „Jesh Gvul" („Es gibt eine Grenze"), die zwar selektiv, aber ähnlich dem „Komitee gegen den Krieg im Libanon" den dortigen Einsatz verwarfen. Ihre radikaleren Vorstellungen gegenüber den Palästinensern teilte Peace Now nicht. Diese beschieden sich mit dem Slogan „Frieden ist besser als Großisrael". Sie waren der Aufnahme von Gesprächen mit der PLO nicht abgeneigt, was auch offiziell nicht erlaubt gewesen wäre, solange diese Organisation sich nicht dazu bereit fand, auf Bedingungen einzugehen. Dies geschah erst nach Beginn der Ersten Intifada (1987 bis 1991), als die höchsten palästinensischen Gremien in Algier Israel explizit und eindeutig anerkannten.

Ein breites Spektrum an israelisch-jüdischen Friedensorganisationen wie „Israeli Council for Israeli-Palestinian Peace", „Rabbis for Human Rights", „Gush Shalom", „Jewish Voice for Peace", „New Profile" und „Not in My Name" setzt sich für eine generelle friedliche Auseinandersetzung im Konflikt und für ein Ende der Besetzung der palästinensischen Gebiete ein. Zusätzlich widmen sich diese Gruppierungen der Bekämpfung konkreter sozialer und menschenrechtlicher Mißstände.

„Monitoring", Menschenrechtsbeobachtung als ein notwendiges Arbeitsfeld, gründet sich auf die Erfahrungen mit den Schikanen an den Checkpoints. So überwacht „Machsomwatch" das Verhalten von Soldaten und Polizei, um die Menschenrechte der Palästinenser zu schützen. Die „Shministim" bildet ein Zusammenschluß von Oberstufenschülern. Sie gehorchen dem Aufruf zur Kriegsdienstverweigerung in den besetzten Gebieten. Kriegsdienstverweigerung gilt als eine Form zivilen Ungehorsams.

Aus der Frauenbewegung heraus haben sich über 90 Organisationen in Israel gegründet, von denen eine Großzahl ihre Aktivitäten auf Probleme richtet, die mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt und

der Situation in den palästinensischen Gebieten im Zusammenhang stehen. Hierfür sind „Bat Shalom", „Fifth Mother", „Machsomwatch", „Neled", „New Profile: Movement for the Civilization of Israeli Society", „Noga Feminist Journal", „TANDI"; „WILPF" und „Women in Black" zu nennen. Diese Organisationen vereinigt die „Coalition of Women for Peace", die im Jahr 2000 gegründet wurde und beinahe ausnahmslos aus palästinensischen und israelischen Frauen besteht.

Als Beitrag zu einem friedlichen Miteinander zwischen beiden Bevölkerungsgruppen innerhalb und außerhalb Israels verstehen sich unter anderem Leben und Arbeit von „Neveh Shalom/Wahat as-Salam", „Sikkuy" und „Bat Shalom North" und die Koexistenz-Gruppe „Taayush – Arab Jewish Partnership". Diese Art von Zusammenarbeit stellt ein neues Charakteristikum des zivilen Widerstands in Israel dar.

Tagtäglich leisten Palästinenser im Alltagshandeln aktiven gewaltlosen Widerstand. Sie gehen zur Schule, betreuen kranke Verwandte oder bearbeiten ihr Feld. Gewaltfreies Handeln kann zum Beispiel auch beinhalten, daß Menschen ihre zerstörten Häuser reparieren, Straßensperren mit bloßen Händen beseitigen oder in ihren Häusern den Androhungen und Schikanen der israelischen Armee trotzen. Sind solche Alltagshandlungen auf Widerstand ausgerichtet, wird das Ohnmachtsgefühl dadurch überwunden. Es existieren viele Bestrebungen, die das Ziel die gewaltfreien Widerstands verfolgen. Dazu zählen unter anderen das „Palestinian Center for Peace and Democracy" (PCPD), „The Palestinian Center for Rapprochment between People", „The Peace Research Institute in the Middle East" (PRIME), „Wi'am-Palestinian Conflict Resolution Center", „Badil" („Resource Center for Palestinian Residency and Refugee Rights"), „MEND", „The Palestinian Human Rights Monitoring Group", „Passia", „PENGON" („The Palestinian Environmental NGOs Network"), „Holy Land Trust", „B'Tselem", „Al Haq", „Addameer", „Jerusalem Center for Women", „The Palestinian Human Rights Monitoring Group".

Zwei Gestalten seien hier im Kontext ihrer Aktionsfelder herausgehoben: Das „Jerusalem Center for Women" ist die palästinensische Schwesterorganisation „Bat Shaloms", agiert ähnlich wie diese und hat ihren Sitz seit 1994 in Ost-Jerusalem. Ganz bewußt wurden zwei örtlich voneinander getrennte Zentren eingerichtet. *Sumaya Farhat Nasser*, seit 1997 Leiterin des „Jerusalem Center for Women", kommentiert dazu, beide Seiten wollten in Unabhängigkeit und Freiheit arbeiten. Es sei ihnen wichtig, die jeweilige politische und kulturelle Identität zu erhalten.

Zu den bekanntesten Leitfiguren für Aussöhnung und zivilen Protest in der palästinensischen Gesellschaft wird *Mustafa Barghouti* gerechnet. In den Madrider Friedensverhandlungen von 1991 gehörte er zu der palästinensischen Delegation. Er hat das Amt des Präsidenten der größten medizinischen Organisation, „Union Palestinian Medical Relief Committee" (UPMRC), inne. Durch seine Organisation werden palästinensische Gemeinden mit Hilfe Haupt- und Ehrenamtlicher medizinisch versorgt. Sie kooperiert mit den israelischen „Ärzten für Menschenrechte" (PHR), die medizinisches Material und Hilfsgüter organisieren.

Das Ergebnis der Arbeit der „Apartheid Wall Campaign", die am 2. Oktober 2002 bei Gelegenheit eines Treffens der „PENGON"-Mitglieder ins Leben gerufen wurde, ist der zivile Aufstand gegen die Trennungsmauer. Zusammen mit vielen Nichtregierungsorganisationen sammeln und dokumentieren sie Informationen. Damit wollen sie zum Beispiel erreichen, das

Leben Hunderttausender Familien in der Westbank zu schützen, die durch die Mauer in ihrem Lebensnerv getroffen sind. Das Verdienst dieser öffentlichkeitswirksamen Kampagnen erwies sich in der Erklärung des Internationalen Gerichtshofs in Den Haag vom 9. Juli 2004, in der der Mauerbau als illegal und zudem als Verstoß gegen das internationale Völkerrecht bezeichnet wurde. Daraus ergab sich, daß die UN-Vollversammlung am 20. Juli 2004 sich der Meinung des IGH anschloß und dies in einer Resolution zum Ausdruck brachte.

Eine externe Friedensinitiative stammt vom Lassalle-Institut in der Schweiz. Das Projekt: „Jerusalem, internationale Stadt zum Erlernen des Friedens in der Welt" trägt der komplexen Situation Rechnung und wirkt auf sechs verschiedenen Ebenen: spirituelle Feldbildung vor Ort und in anderen Teilen der Welt; Vernetzung der Friedenskräfte und Arbeit an real-politischen Visionen vor Ort; Arbeit auf diplomatischer Ebene bei den Vereinten Nationen (Genf und New York); Einsatz für ein interreligiöses Zeichen des Friedens in der Altstadt von Jerusalem (Renovierung der Altstadt); Ermächtigung von Frauen aus aller Welt für einen effizienteren Einsatz in der Friedensarbeit (spezielle Frauenseminare); regelmäßig lösungsorientierte Konferenzen mit Vertretern der verschiedenen Religionen, Friedensaktivisten und politisch Engagierten (im Lassalle-Haus und Lassalle-Institut).

Diese ökumenische Initiative lenkt ein zu denen, die von Seiten der Christen in Israel/Palästina lanciert werden. Auf der Suche nach einem Konsens sind die vier „Kirchenfamilien" unter der Dachorganisation des Mittelöstlichen Kirchenrates (MECC) zusammengeschlossen. Der MEEC wurde 1974 gegründet und bietet eine Plattform für ökumenische Gespräche und Beziehungen.

Seit Mitte der 60er Jahre begann in Jerusalem ein Interesse am jüdisch-christlichen Dialog zu wachsen, inspiriert durch die synodalen und konziliaren Beschlüsse. Die damals zum Zweck der theologischen Vertiefung dieses Themas eingesetzte „Ökumenische Forschungsgemeinschaft" in Israel hat dieses Thema begleitet, getragen und in die vielen Kirchen vor Ort hinein transportiert. Daraus erwuchs ein unter Christen seit vielen Jahrhunderten nicht mehr gepflegter Umgang miteinander.

Es gibt eine weitere Komponente, den interreligiösen Dialog, in dem sich viele der vor Ort befindlichen oder auch aus asiatischen Ländern importierten Religionen zusammenfinden. Darüber hinaus oder als Teil davon läßt sich eine Anzahl von israelischen Gruppen ausmachen, die Kontakte zu Muslimen haben. Auch christliche Gruppen bemühen sich um einen Dialog mit dem Islam. Die religiösen Dialoge zeigen die Universalität von Jerusalem; zum ersten Mal seit byzantinischer Zeit ist Jerusalem wieder offen für alle Gottsucher.

Obwohl die im August 2005 dramatisch inszenierte Räumung des Gazastreifens nur einen kleinen Teil der besetzten Gebiete betrifft, ist sie in ihrer Symbolik nicht zu unterschätzen, weil ein Präzedenzfall geschaffen worden ist. So, wie Pax Christi mit Gush Shalom zusammenarbeitet, sollte auch den Friedensinitiativen in beiden Lagern von außen der Rücken gestärkt werden, damit sie Trägerinnen des Prinzips Hoffnung sein können. Friede im Nahen Osten ist von zentraler Bedeutung für den Frieden in der Welt. *Ursula Schneider*

Literatur: R. Bernstein, 2005 – das Jahr der Entscheidung im israelisch-palästinensischen Konflikt? Oder wird der „Friedensprozeß" ganz auf Eis gelegt? AG Friedensforschung an der Uni Kassel. Veranstalter des Friedenspolitischen Ratschlags, 10.1.2004; J. Bunzl, Friedensbewegung auf müden Beinen? Trotz Vielfalt ist ihr politischer Einfluß gering, in: Südwind Magazin 10 (2005); P. Gyger u. N. Brantschen, Jerusalem – In-

ternationale Stadt zum Erlernen des Friedens in der Welt. Projektbeschrieb. Lassalle-Institut. Edlibach, Januar 2005; P. Heldt, Religiöser Dialog in Jerusalem, in: Jahrbuch Mission 2000, Jerusalem. Stadt des Friedens (Hamburg 2000) 192–195; U. Egetenmeier, Gewaltfreier Widerstand. Ein alternativer Weg den Konflikt Israel-Palästina zu regeln, IMI-Studie 2004/05; M. Ries u. M. Wittrock, „Friedliche Einmischung" als Vorbild. Die gute Vernetzung der Friedensfachkräfte trägt zum Erfolg der Projekte bei. Palästina, in: ded brief 42 (2005) H. 4,9f.; R. Schwager, Israel u. Palästina. Hoffnung in hoffnungsloser Situation?, in dieser Zs. 221 (2003) 75–86; M. A.Younan, Das ökumenische Leben in Jerusalem, in: Jahrbuch Mission 2000, 172–180.

Die Kirchenkritik der Mystiker

Prophetie aus Gotteserfahrung

Drei stattliche Bände mit dem Titel „Die Kirchenkritik der Mystiker" ziehen unwillkürlich die Aufmerksamkeit auf sich[1]. Es handelt sich aber nicht um leichte Kost, sondern um die Dokumentation eines umfangreichen Forschungsprojektes: „Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung". In drei interdisziplinären Kolloquien in den Katholischen Akademien Wiesbaden-Naurod und Stuttgart-Hohenheim wurde 2001 und 2002 das umfangreiche Material erarbeitet. Dem entsprechen die drei Bände, die den Epochen „Mittelalter" (Band 1, erschienen 2004), „Frühe Neuzeit" (Band 2, erschienen 2005) und „Von der Aufklärung bis zur Gegenwart" (Band 3, erschienen 2005) gewidmet sind. In diesen Publikationen sind die (teils überarbeiteten) Vorträge bei den Kolloquien dokumentiert, angereichert durch weitere Beiträge.

Im Vorwort des ersten Bandes legen die beiden Herausgeber *Mariano Delgado* (Professor für Kirchengeschichte an der Universität Freiburg in der Schweiz) und *Gotthard Fuchs* (Leiter des Roncalli-Hauses und des Referats für Kirche und Kultur im Bistum Limburg) die maßgebenden Orientierungspunkte für die Durchführung des Projektes dar: Es sollten die besten Spezialisten der deutschsprachigen Mystikforschung gewonnen werden; hinsichtlich der Themen und Referenten wurde auf ökumenische Ausrichtung Wert gelegt, auch auf Offenheit für heterodoxe Tendenzen; weiter sollte auf ein besonderes Gespür für die Verbindung von Mystik und Prophetie in Kirche, Politik und Gesellschaft Bedacht genommen werden. Der Gang durch die Geschichte beginnt mit dem 12. Jahrhundert, konkret mit Bernhard von Clairvaux. Die Herausgeber begründen diesen zeitlichen Ansatz damit, daß in dieser Epoche die Weichen zur Moderne gestellt würden; keinesfalls sollten damit die altkirchliche Mystik und ostkirchliche Traditionen eine Geringschätzung erfahren.

Die Auswahl der „Mystiker", die mit ihren kirchenkritischen Positionen zur Sprache kommen, deckt die in Betracht gezogenen Zeiträume einigermaßen ab. Bei einigen Gestalten kann man gewiß verschiedener Meinung sein, ob sie in diesem doch repräsentativen Ambiente Platz finden müssen. Manche Epochen sind spärlich dokumentiert. So ist zum Beispiel das an spirituellem Schrifttum so reiche französische 17. Jahrhundert nur durch Blaise Pascal vertreten. Aber Beckmesserei ist bei diesem großen Unternehmen nicht angebracht. Den Herausgebern ist es gelungen, für die einzelnen behandelten Autorinnen und Autoren gute Spezialisten zu gewinnen. Wir finden be-

kannte, schon ausgewiesene Fachleute, aber auch junge Wissenschaftler, die sich – wie in den Anmerkungen ersichtlich – erst jüngst mit einer größeren wissenschaftlichen Arbeit für den behandelten Bereich als kompetent ausgewiesen haben.

Der Absicht der Herausgeber entsprechend wurde das Konflikthafte und Kontroverse keinesfalls ausgeklammert; auch heterodoxe Tendenzen sollten berücksichtigt werden. So kommen zum Beispiel für die Epoche des Mittelalters Valdes und die Waldenser zur Sprache, sowie der Verteidiger der franziskanischen Armut Petrus Johannes Olivi. Im zweiten Band wird die prophetische Gestalt des Dominikaners Savonarola dargestellt; neben den Großen der Reformation, Luther und Calvin, kommen auch die kritischen Geister Andreas Karlstadt und Thomas Müntzer, sowie die „Außenseiter" der evangelischen Kirche: Jacob Böhme, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf u. a. zur Sprache.

Die beiden Begriffe „Mystik" und „Kirchenkritik" bestimmen naturgemäß das ganze Projekt. Die Herausgeber versuchen in einem ersten Beitrag (Bd. 1, 9–18) die im Titel des Projekts angedeutete Spannung und damit zugleich die Zielrichtung des Unternehmens zu entfalten. Wer etwas in die Mystikforschung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingedrungen ist, weiß, wie schwierig und umstritten eine Definition von „Mystik" ist. Das Vorwort gab für das Projekt eine sehr weite Vorgabe: Mystik sollte als „bewußte und reflektierte Erfahrung der Gegenwart Gottes" verstanden werden. Dem entspricht die Beziehung zum Stichwort Kirchenkritik: „Je radikaler die Gottesleidenschaft . . ., desto schmerzhafter auch das Leiden am faktischen Christentum – mit entsprechender Kritik an kirchlichen Verhaltensweisen." (Bd. 1, 7) Die Rede ist daher von einer „inneren" Kirchenkritik, die aus dem schauenden Herzen der Mystiker kommt. Allerdings haben diese prophetischen Stimmen nicht immer Gehör gefunden. Einige Autoren haben aber in ihren Beiträgen die grundsätzliche Frage nach dem Wesen der Mystik und nach der Eigenart von Kirchenkritik noch eigens thematisiert. Bei einigen Persönlichkeiten stellte sich die Frage, wie weit die Qualifizierung als Mystiker (wenigstens nach dem gängigen Klischeebild) sinnvoll sei.

Auch „Kirchenkritik" hat sich – abhängig von der Gestalt der Kirche im Lauf der Geschichte – je verschieden artikuliert. Theologisch reflektierte Kirchenkritik findet sich vor allem im 20. Jahrhundert. Dazu verdienen die eindrucksvollen Portraits der großen Theologen im dritten Band erwähnt zu werden: Romano Guardini, Yves Congar OP, Maria-Dominique Chenu OP, Karl Rahner SJ, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac SJ. Aus der Perspektive Lateinamerikas ist das sehr eindrucksvolle Portrait des brasilianischen Bischofs Hélder Câmara hervorzuheben wie auch die Darstellung des Märtyrerbischofs Oscar Romero.

Wer mit den Herausgebern den Weg durch die Jahrhunderte gegangen ist, hat damit auch einen abwechslungsreichen Gang durch die Geschichte der christlichen Spiritualität in Europa vom Hochmittelalter bis in die Gegenwart mitvollzogen. Christliche Mystik darf ja nicht auf reine „Innerlichkeit" beschränkt werden. Aus der Mitte der Erfahrung des gegenwärtigen Gottes erwuchsen Visionen über das konkrete Kirchesein, über das Deuten der Zeichen der Zeit, über Realisierungen der christlichen Berufung hier und heute, die auch quer zur herrschenden Meinung liegen konnten.

Peter Neuner erwähnt in seinem Beitrag über Friedrich von Hügel († 1925) dessen Theorie von Reibung und Spannung als Be-

dingung jeder Fruchtbarkeit. Mit dem folgenden Zitat kann man auch das Anliegen des Projektes nochmals zusammenfassen: „Die Theorie von Balance und Harmonie durch check und countercheck trifft nicht nur auf den Einzelnen und seinen Erfahrungsschatz zu, sondern auch für eine Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Das bedeutet, dass innerhalb der christlichen Kirchen Einseitigkeiten und Schwerpunktsetzungen legitim und unverzichtbar sind. Sie haben so lange ihr Recht, als sie in Kontakt bleiben mit jenen, die andere Elemente intensiver verwirklicht haben und aus ihnen leben" (Bd. 3, 96). *Josef Weismayer*

[1] *Die Kirchenkritik der Mystiker.* Prophetie aus Gotteserfahrung. Hg. v. Mariano Delgado u. Gotthard Fuchs. Unter Mitarbeit v. David Neuhold. Bd. 1: Mittelalter. Fribourg: Academic Press 2004. 326 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 2.) Gb. 37,20; Bd. 2: Frühe Neuzeit. Fribourg 2005. 403 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 3.) Gb. 40,–; Bd. 3: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Fribourg 2005. 608 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 4.) Gb. 58,–.

BESPRECHUNGEN

Religion

KURZKE, Hermann – WIRION, Jacques: *Unglaubensgespräche.* Vom Nutzen und Nachteil der Religion für das Leben. München: Beck 2005. 279 S. Gb. 22,90.

Hermann Kurzke ist emeritierter Professor für Neuere Deutsche Literaturgeschichte an der Universität Mainz und Verfasser der bekannten Thomas-Mann-Biographie „Das Leben als Kunstwerk" sowie Initiator und Mitherausgeber des „Geistlichen Wunderhorns", einer sprachgeschichtlich und musikwissenschaftlich kommentierten Ausgabe von 50 großen Kirchenliedern seit dem Mittelalter bis heute. Jacques Wirion ist Vorsitzender des Germanistenverbandes Luxemburg. Beide kamen über eine negative Rezension Kurzkes zu zwei nicht-religiös eingeleiteten Bibelausgaben miteinander ins Gespräch. Ihr spannender Briefwechsel ist von hoher literarischer Qualität. Er wird im Lauf von fünf Jahren immer freundlicher. Kurzke vertritt die Position des intellektuellen katholischen Christen, Wirion die des Verächters von Religion. Das Buch erschien nach drei Monaten bereits in zweiter Auflage.

Auslösend für Wirions Atheismus waren neurotische Vorstellungen in seiner Jugend: Er fühlte sich „verantwortlich für das Elend in der Welt, etwa den Hunger in China oder … die Scheintoten" (222). Er meinte, Gott verlange unter Androhung von Strafen von ihm, den Sarg seiner verstorbenen und in seiner Phantasie nur scheintoten Großmutter öffnen zu lassen. Erst als Student konnte er seine Vorstellungen von Gott, die er mit denen des christlichen Glaubens identifizierte, hinter sich lassen. Heute ist daraus eine Rationalisierung geworden: „Zu irgendeinem Glauben an einen personalen Schöpfer kann ich nicht zurück, weil ich die Empfindung habe, die Welt sei insgesamt nicht so eingerichtet, daß sie auch nur andeutungsweise auf eine solide und vertrauenswürdige Personalität verwiese. Und den Zufall kann ich nicht ehren. Daher sind mir die Lobestöne in zahlreichen Psalmentexten der Bibel ein Greuel" (16). Durchaus mit Recht wendet er sich gegen das augustinische Verständnis von der „massa damnata" und einem ständig mit Höllenstrafen drohenden Gott (99). Er stellt sich Gott als das „höchste Wesen" vor, zu dem man durch Projektion weltlicher Wirklichkeit ins Unendliche kommt und von dem aus man Beliebiges zurückprojizieren kann. Die Schöpfung wird dann zur Sünde Gottes (179). Wirion sucht den Sinn des Lebens allein im kleinen innerweltlichen Glück (114). Wem daran liegt, den christlichen Glauben weiterzugeben, sollte sich mit den vielen von Wirion ausgebreiteten Möglichkeiten, den christlichen Glauben verquer zu verstehen, auseinandersetzen.

Für Kurzke ermöglicht der Glaube, mit dem Unveränderlichen anders als in Verzweiflung umzugehen. Er sei nicht neurotisierend, sondern antidepressiv (18). Der Glaube, in Gottes Liebe geborgen zu sein, gebe die Freiheit zu einem sachgerechten, d. h. nicht durch Ichsucht verzerrten Handeln (21). Mit seiner Verteidigung des Glaubens richtet sich Kurzke an Menschen, die eher kulturellen und ästhetischen statt Glaubensargumenten zugänglich sind. Deshalb zieht er sich auf diese Position zurück: „Wenn die graue Wahrheit trostlos

ist und Trostlosigkeit aus ihr folgt, ist es dann nicht Stärke, eine hilfreiche Fiktion zu pflegen?" (22). Für ihn muß postmodernes Christentum sich darein finden, daß es keine Wahrheit gebe, sondern nur Diskurs. Der postmoderne Christ darf „tief drunten freilich immer wissen, daß sein Gott Menschenwerk ist" (233). Er klagt: „Meine eigenen Kinder übernehmen von mir nicht den Glauben, sondern die Ironie." Sie „haben wie ich eine kulturelle Achtung vor der Religion, meiden aber religiöse Aktionen und fühlen sich in Gottesdiensten meistens fremd. Der heutige Generalangriff auf den Glauben erscheint auch mir manchmal endgültig, wie ein Todesstoß. ... Es wäre intellektuell so viel leichter, atheistisch zu sein." Aber: „Gottlos sein ist für mein Gemüt wie Winter in einem ungeheizten zugigen Haus" (192f.).

Kurzkes eher nostalgisches und angefochtenes Glaubensverständnis mag stellvertretend für die Situation vieler Gläubigen stehen, denen die übliche Glaubensverkündigung kaum gerecht wird. Er hält die Rede von „Gott" für eine kulturelle Fiktion. Andererseits sei Gott unerkennbar (169f.). Es kann nicht gut beides zugleich stimmen; eher weder das eine noch das andere. Das heute oft beklagte „Verdunsten" des Glaubens erscheint mir als Folge unzureichender Glaubensverkündigung. Sie läßt ungeklärt, wie man, wenn Gott nicht unter Begriffe fällt, überhaupt von ihm reden kann; so bleibt auch alles weitere im Nebel.

Peter Knauer SJ

HERVIEU-LÉGER, Danièle: *Pilger und Konvertiten.* Religion in Bewegung. Würzburg: Ergon Verlag 2004. L, 194 S. (Religion in der Gesellschaft. 17.) Br. 29,–.

Dieses hochinteressante Buch ist eine Übersetzung des bereits 1999 in Paris erschienenen Werks „Le pèlerin et le converti" der in Frankreich sehr bekannten Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger. Sie leitet das „Centre d' Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux" an der „Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales" in Paris. Seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts hat die Autorin immer wieder Untersuchungen zum Thema der „religiösen Moderne", vor allem innerhalb des französischen Katholizismus, veröffentlicht. Daß endlich eines ihrer jüngsten Werke auch ins Deutsche übersetzt worden ist, erleichtert es einem breiteren Publikum hierzulande, einen guten Einblick sowohl in die religiöse Landschaft als auch in die religionssoziologische Entwicklung innerhalb Frankreichs gewinnen zu können. Dem Letzteren dient auch die lange, 50 Seiten umfassende Einführung von Claire de Galembert in die Geschichte der französischen Religionssoziologie vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart, so daß nicht nur der wissenschaftliche Kontext, sondern auch der spezifische Ansatz von Hervieu-Léger gut erkennbar wird.

Im Zentrum des vorliegenden Buchs steht die – auch für den deutschen Kulturkreis aufschlußreiche – Analyse zweier moderner „Figuren des Religiösen", die dem Buch auch den Titel gaben, nämlich die „Pilger" und die „Konvertiten". In ihnen wird exemplarisch veranschaulicht, was die Autorin als typisch für die gegenwärtig gelebte Religiosität in allen größeren Religionen des westeuropäischen Kulturraums ansieht, also sowohl für das Christentum als auch für das Judentum, den Islam und den europäischen Buddhismus: daß Religion im buchstäblichen und übertragenen Sinn „in Bewegung" geraten ist und auch mehr und mehr im Modus der Bewegung praktiziert wird.

Um die beiden typischen Vertreter solcher Religiosität (die Pilger und die Konvertiten) klarer zu profilieren, grenzt

Hervieu-Léger sie zunächst ab vom klassischen, für alle institutionalisierten Religionen noch immer maßgeblichen (wenn auch inzwischen zur Minderheit gewordenen) Typ, nämlich dem „regelmäßig praktizierenden Gläubigen". Dieser übernimmt noch weitgehend die institutionellen Vorgaben seiner Religion im Bereich der Glaubenslehre, der ethisch relevanten Lebensführung und der Teilnahme an ihren kultisch-liturgischen Feiern. Bei jüngeren Vertretern dieses Typs weitet sich allerdings inzwischen der Spielraum des individuellen Auswählens und Optierens ständig aus (59–65); die „Glaubenskontinuität" wird auch hier (wie generell im Religiösen heute) mehr und mehr „individuell konstruiert" (42ff.).

Im deutlichen Kontrast zu diesem eher traditionellen Modell steht zunächst der „Pilger" bzw. die „Pilgerin" für eine religiöse Praxis, die jemanden geistig und körperlich permanent unterwegs sein läßt, eben auf der Suche nach der für die betreffende Person „stimmigen" Form von Spiritualität. Ob dies oder jenes dann „stimmt", hängt großenteils vom Auf und Ab der eigenen Biographie und damit vom Willen ab, die je eigene Berufung, die ganz persönliche religiöse Identität zu finden.

Religionssoziologisch interessant wird dieser hochindividualisierte Typus vor allem dann, wenn er bei seiner „Pilgerschaft" auf eine schon existierende religiöse Gemeinschaft und ihre Tradition („Glaubenssequenz") stößt und sich bei ihr – für kürzere oder längere Zeit – ansiedelt. Als prominente christliche Beispiele für eine solche Pilger-Religiosität, die dem Verlangen nach Individualität, Beweglichkeit und Gemeinschaftsbildung gleichermaßen Raum zu geben versteht, untersucht die Autorin die ökumenische Gemeinschaft von Taizé (66–75) und die großen Weltjugendtage (75–79).

Aber auch generell sieht sie durch diese immer beliebter werdende Religiosität des Pilgers ganz neue religiöse Gemeinschaftsformen im Entstehen begriffen; eben solche, die primär auf einer „validation mutuelle" beruhen, also einer Selbstvergewisserung im Glauben, die nicht mehr bloß durch die religiösen Institutionen oder durch eine Mitgliedschaft in religiösen Gruppen oder Verbänden geschieht, sondern durch das explizite und wechselseitige Bezeugen des persönlichen Glaubens füreinander (123–132).

Dazu trägt aber auch noch eine andere, ebenfalls in allen Religionen an Zahl und Bedeutung gewinnende Figur moderner Religiosität bei: die „Konvertiten" (81–107). Sie gibt es heute in dreifacher „Ausführung": einmal in der klassischen Form des Übertritts von einer als Kind ererbten zu einer anderen, selbständig gewählten Religion; dann als Bekehrung von einer weithin areligiösen zu einer intensiv religiösen Lebensweise; und schließlich als Wende von einer äußerlichen, rein gewohnheitsmäßig praktizierten Religion zur existentiellen Bejahung des Wesentlichen oder bestimmter aktuell hervorgehobener Elemente eben derselben Religion (vgl. das Phänomen der Re-Islamisierung junger Muslime). Sowohl die starke Entschiedenheit für eine bestimmte religiöse Praxis als auch der Wille zur anspruchsvoll-authentischen Ausübung dieser Religion, in der man endlich das „wahre Leben" gefunden hat, kennzeichnen die Spiritualität von Konvertiten. In vielen neuen geistlichen Gemeinschaften sei dieses religiöse Potential längst erkannt; aber auch für die Großkirchen sieht die Autorin darin eine Möglichkeit der Modernisierung und Regenerierung, wenn sie sich diesem neuen religiösen Typus noch stärker öffnen, ja, ihn sogar als „exemplarische Figur des Gläubigen" akzeptieren würden (101ff.).

Insgesamt besticht dieses Buch durch die sehr präzise, sich jeder Wertung enthaltende Wahrnehmung und Beschreibung der genannten religiösen Phänomene. Dabei bedient sich die Autorin einer sehr verständlichen Sprache, die fast ganz ohne den sonst üblichen „Soziologen-Jargon" auskommt. Darüber hinaus ist aber auch die Interpretation sehr erhellend, und zwar gerade wegen der beiden Leitkategorien „Pilger" bzw. „Konvertiten". Das Pilger-Symbol ist allen religiösen Traditionen vertraut und in ihnen positiv besetzt; und der Begriff des Konvertiten wird durch die sachliche Analyse des Phänomens und der darin aufgezeigten Chancen für die Religion faktisch aufgewertet. Dadurch gelingt es Danièle Hervieu-Léger (ob beabsichtigt oder nicht), einem kirchlich-theologisch interessierten Leser eine Perspektive anzubieten, in der er oder sie die ja auch bei uns bekannten Phänomene neu anschauen und beurteilen kann. Jedenfalls bietet dieses Buch zahlreiche Ansätze für eine durchaus realistische Hoffnung, was die Zukunft der Kirche in West- und Mitteleuropa angeht. *Medard Kehl SJ*

Hans Urs von Balthasar

LÖSER, Werner: *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar.* Freiburg: Herder 2005. 183 S. Kt. 11,50.

Hans Urs von Balthasar war einer der letzten großen europäischen Universalgelehrten mit einem nahezu unüberschaubaren Werk, das ihn mit Philosophen, Theologen, Dichtern und Malern der gesamten abendländischen Ideen- und Geistesgeschichte ins Gespräch brachte. Wer ihm zum ersten Mal begegnet oder aber ihn näher kennenlernen möchte, kann sich angesichts der Fülle seiner Veröffentlichungen fragen: Womit beginnen? Wo anfangen? Was auswählen? Die Methode dieses Bändchens, das „zum Lesen und Erarbeiten des großen Basler Theologen einladen möchte", überzeugt: In 36 Kurztexten („Miniaturen") wird versucht, „das Panorama der Einsichten und Anliegen von Balthasars aufscheinen zu lassen" – „in allen Fällen exemplarisch aus einem um ein Vielfaches reicher sich entfaltenden Ganzen herausgegriffen" (11).

Das Buch präsentiert sich in zwei Teilen: „Partner des Gesprächs" (13–88) und „Themen des Gesprächs" (89–160), umrahmt von Einleitung (7–12) und Epilog (161–164) sowie dem üblichen Anhang mit Anmerkungen, Abkürzungsverzeichnis, Auflistung der zitierten Werke, einem kurzen Lebenslauf und bibliographischen Hinweisen. Die Auswahl der Gesprächspartner vermittelt eine Ahnung von der Belesenheit und vom geistigen Horizont des ehemaligen Schweizer Jesuiten, gleichzeitig gibt sie Einblick in die Art und Weise seiner Beschäftigung mit ihnen: Euripides, Irenäus von Lyon, Origenes, Maximus Confessor, Thomas von Aquin, Dante Alighieri, Albrecht Dürer, Ignatius von Loyola, Pedro Calderon de la Barca, Johann Wolfgang von Goethe, Wolfgang Amadeus Mozart, Gerald Manley Hopkins, Friedrich Nietzsche, Paul Claudel, Therese von Lisieux, Charles Péguy, Martin Buber, Karl Barth, Georges Bernanos, Erich Przywara, Henri de Lubac, Bert Brecht, Reinhold Schneider und Karl Rahner. – Die Gesprächsthemen lauten: Mensch, Gott, Trinität, Jesus, Erlösung, Maria, Kirche, Gemeinschaft, Nachfolge, Glaube, Hoffnung, Sein.

Das leicht verständlich geschriebene Bändchen ist eine Hinführung. Das zwingt zur Auswahl und erklärt, warum unter den Gesprächspartnern zum Beispiel Romano

Guardini nicht aufscheint oder warum andere Themenkomplexe, zu denen sich von Balthasar pointiert geäußert hat, fehlen. Doch als Erstzugang zu dem Basler Schriftsteller, der sich einer der bedeutendsten Dichtergestalten, die England und Irland hervorgebracht haben, nämlich Gerald Manley Hopkins, „innerlich verbunden gefühlt hat" (47), eignet es sich bestens – im Sinn eines Appetitmachers. Unkritisch ist das Buch bei aller Sympathie für von Balthasar nicht: Fairerweise macht Löser im Epilog (161–164) auch auf mehrere Grenzen in dessen Œuvre aufmerksam, darunter eine gewisse „Weltfremde". Sinnstörend ist ein Fehler im Lebenslauf, wo es unter 1950–1986 „Zürich" statt „Zurück" (182) heißen muß. *Andreas R. Batlogg SJ*

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.

Nicht nur in Studientagen der Akademien, auch nicht nur in Abendvorträgen der Bildungswerke und ebenfalls nicht nur in Seminaren in den Fakultäten wurde im Jahr 2005 aus Anlaß seines Geburtstags vor 100 Jahren mehr als sonst an Hans Urs von Balthasar erinnert. Auch Aufsätze und Bücher sind erschienen, die der Darstellung und Deutung seines Werks dienen. Besondere Beachtung verdient das von den Freiburger Theologen Magnus Striet und Jan-Heiner Tück herausgegebene Buch. Die hier zusammengestellten Aufsätze bieten durchweg verläßliche Informationen und eindringliche Reflexionen zu Kernthemen der Theologie des Basler Theologen.

Die Aufsätze sind zu zwei Gruppen zusammengestellt. Die erste Gruppe umgreift 14 Aufsätze, in denen es um „Systematische Perspektiven" geht, die zweite enthält vier Aufsätze, in denen – unter der Überschrift „Konstellationen" – an Kontakte und Dialoge erinnert wird, in denen sich von Balthasars Denken formte und bewährte. Michael Figura befaßt sich mit den starken Beziehungen, die es zwischen von Balthasar und Henri de Lubac gab. Hans-Anton Drewes berichtet über die jahrzehntelangen Kontakte der Basler Nachbarn von Balthasar und Karl Barth. Eva-Maria Faber geht den gemeinsamen Wegen von Balthasars und Erich Przywaras nach. Andreas R. Batlogg schließlich beschreibt das Auf und Ab der Beziehungen zwischen den beiden Zeitgenossen von Balthasar und Karl Rahner. In diesen Texten erfährt man mancherlei Neues und Aufschlußreiches. Vor allem aber zeigt es – exemplarisch –, daß auch von Balthasars Werk nicht vom Himmel gefallen ist, sondern sich in einer bestimmten Zeit und im Gespräch mit bestimmten Weggefährten ausgebildet hat. So ist es bei aller Eigenständigkeit doch auch nur eine, freilich unverkennbare Stimme im vielstimmigen Konzert der Theologen, die im 20. Jahrhundert für die Kirche und ihre Theologie prägend wurde.

Die systematischen Positionen, die für von Balthasars Theologie besonders kennzeichnend sind, werden in den 14 anderen Aufsätzen dargelegt und in bemerkenswert kreativer Weise durchdacht. Sie können nur zum Teil den eingespielten Stoffgebieten der Philosophie und Theologie zugeordnet werden. Fundamentaltheologische Erörterungen treffen sich mit systematischen, philosophische mit theologischen. Immer wieder kommen christologische und trinitätstheologische, eschatologische und soteriologische, heilsgeschichtliche und universalgeschichtliche Themen zum Zug. Das entspricht den Vorgaben, die das Werk von Balthasars selbst setzt. Alois M. Haas, Holger Zaborowski, Jean-Luc Marion, Magnus Striet, Jan-Heiner Tück, Thomas Möllenbeck, Karl-Heinz Menke, Thomas

R. Krenski, Xavier Tilliette, Michael Greiner und Helmut Hoping sind die Verfasser der entsprechenden Beiträge. Drei weitere Autoren haben sich Fragen der Theologie der Kirche und des kirchlichen Amts sowie der geistlichen Theologie gewidmet: Stephan Ackermann, Gisbert Greshake und Jacques Servais. Es wäre wohl lohnend, freilich hier nicht möglich, den Überlegungen der genannten Autoren nachzugehen. Man würde um mancherlei neue Perspektive auf das umfangreiche und anspruchsvolle Werk von Balthasars bereichert.

Der Aufsatz von M. Greiner „Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu H. U. von Balthasars eschatologischem Vorstoß" (228–260) verdient besonderes Interesse. In klarer Sprache, in überzeugender Argumentation leuchtet der Autor die Gründe und Grenzen der Eschatologie von Balthasars ab. Er gibt zu erwägen, ob diese Eschatologie nicht aus innerer Logik zu einer Apokatastasistheologie werden muß, weil sie auf einer Bestimmung der Beziehungen zwischen Gott und der Welt, der göttlichen und der menschlichen Freiheit aufruht, die letztlich doch einer vorneuzeitlichen Seinsmetaphysik verpflichtet bleibt. Er deutet an, es gebe eine Möglichkeit, der ursprünglichen Intention Balthasars, eine dramatische Theologie zu entfalten, noch radikaler und ernsthafter Geltung zu verschaffen, als jener es vermocht oder gewagt hat: in einer Theologie, die das neuzeitliche Freiheitsdenken rückhaltlos aufgriffe und sich so auch der Grenzmöglichkeit einer offen bleibenden Geschichte denkerisch nicht versagte. Ein solches Gedankenexperiment, das auch in den Beiträgen von J.-H. Tück, H. Hoping und K.-H. Menke kritisch diskutiert wird, läßt das spezifische Profil des Denkens von Balthasars an entscheidender Stelle deutlich hervortreten. Darin liegt sein Wert. Es zeigt im übrigen, wie Theologen der jüngeren Generation kreativ mit dem Werk eines Meisters, auf dessen Schultern sie in vielem stehen, umzugehen versuchen. *Werner Löser SJ*

Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann. Hg. v. Walter Kardinal KASPER. Ostfildern: Grünewald 2006. 516 S. Geb. 29,90.

Walter Kasper und Karl Lehmann verbindet nicht nur dieselbe alemannische Herkunft, auch wenn der eine im engeren Sinn Badener und der andere Württemberger ist, sowie die Laufbahn als Dogmatikprofessoren. Als Bischöfe von Stuttgart-Rottenburg (1989–1999) und Mainz (seit 1983) gehörten sie derselben (Oberrheinischen) Kirchenprovinz an. Zusammen mit dem Freiburger Erzbischof Oskar Saier legten sie 1993 in einem vielbeachteten gemeinsamen Hirtenwort Lösungsvorschläge zur Pastoral mit Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen, insbesondere zum Sakramentenempfang, vor, denen die Glaubenskongregation im Jahr darauf prompt eine Absage erteilte. 2001 wurden Kasper und Lehmann von Papst Johannes Paul II. zu Kardinälen ernannt. Sie kennen und schätzen den Schweizer Schriftsteller und Theologen Hans Urs von Balthasar. Als Mitherausgeber der Zeitschrift „Communio" gaben sie ein Jahr nach seinem Tod den Sammelband „Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk" (1989) heraus, der schnell vergriffen und dessen Neuauflage für 2005 angekündigt war, die allerdings noch aussteht. Es liegt in der Logik dieser lebenslangen Verbundenheit, daß der nunmehrige Kurienkardinal dem Mainzer Kollegen und Freund zum 70. Geburtstag einen stattlichen Band widmet, der auf drei Akademieveranstaltungen in München, Freiburg und Mainz zurückgeht, die aus Anlaß des 100. Geburtstags von Hans Urs von

Balthasar zwischen Juni und September 2005 veranstaltet wurden.

Die meisten der 27 Beiträge sind wissenschaftlicher Natur, ihre Versammlung in einem Band ist ebenso erfreulich wie sinnvoll, weil damit ein zuverlässiger Eindruck davon entsteht, was im Gedenkjahr 2005 von größtenteils ausgewiesenen Kennern an Bilanz gezogen und welche Einschätzungen getroffen wurden. Außerdem ist so ein kompakter Forschungsstand über die Balthasarrezeption der letzten Jahre gewährleistet. Das zeigt schon die Nennung der 24 Autoren, ohne daß hier auf die Inhalte näher eingegangen werden kann: Papst Benedikt XVI., Iso Baumer, Martin Bieler, Thomas Böhm, Markus Enders, Jean Greisch, Alois M. Haas, Peter Henrici SJ, Walter Kasper, Bernhard Körner, Thomas Krenski, Karl Lehmann, Peter Legnowski, Manfred Lochbrunner, Werner Löser SJ, Albert Raffelt, Karl Rahner SJ, Peter Reifenberg, Michael Schulz, Bernhard Uhde, Hansjürgen Verweyen, Rudolf Voderholzer, Andrzej Wierciński und Holger Zaborowski. M. Enders, P. Henrici, T. Krenski und K. Lehmann selber sind jeweils mit zwei Beiträgen vertreten.

Die einzelnen Artikel sind vier unterschiedlich umfangreichen Themenbereichen zugeordnet, die Grundanliegen von Balthasars, seine Beschäftigung mit herausragenden Gestalten der Theologie-, Frömmigkeits- und Geistesgeschichte, die Ausstrahlungskraft seiner Theologie sowie die wechselseitige Beziehung von Balthasar – Lehmann beleuchten: „Schönheit des Seins und Herrlichkeit Gottes" (vier Beiträge: 26–92), „Die Logik der Liebe Gottes" (zehn Beiträge: 93–316), „Die Ausstrahlungskraft der Theologie Hans Urs von Balthasars" (sieben Beiträge: 317–432) sowie „Hans Urs von Balthasar im Leben von Karl Kardinal Lehmann" (fünf Beiträge: 433–510). Ihnen vorangestellt (14–24) ist der leicht redigierte Artikel „Hans Urs von Balthasar – Christlicher Universalismus", den Joseph Ratzinger vor über 40 Jahren im „Hochland" (54. Band, 1961/62) veröffentlicht hat – eine Geste von „besonderer Wertschätzung" (9) des Papstes für Lehmann, wie Kasper in der Einleitung (9–13) diese Widmung einstuft.

In einige Beiträge hauptsächlich des letzten Teils (zuvor schon bei P. Henrici, einem nahen Verwandten von Balthasars) fließen auch persönliche Erinnerungen oder Informationen ein, die man so andernorts nicht findet. Im Artikel von T. Krenski („‚Nun ist Lehmann Bischof geworden – ein schwerer Verlust für mich'. Hans Urs von Balthasar und Karl Lehmann": 454–483) sind außerdem zwei Photos abgedruckt, die von Balthasar und Lehmann zeigen. Mit einem bei Martin Buber entlehnten Begriff beschreibt A. Raffelt („Balthasar – Rahner: eine ‚Vergegnung'?": 484–505) das Verhältnis der beiden ehemaligen Mitbrüder im Jesuitenorden und führt eine Reihe von Beispielen an, die trotz heftiger, auch verletzender Kritik, „eine beidseitige sachlich-ausgewogene ‚Streitkultur'" (498) erkennen ließen, wohingegen viele Darstellungen dieses komplexen Verhältnisses „meist auf die Differenzen fixiert" (504) blieben. Wie groß der eine vom anderen dachte, zeigt sich im letzten Beitrag des Buchs, dem Nachdruck der berührend-emphatischen Würdigung von Balthasars zu dessen 60. Geburtstag durch K. Rahner. Dieser Schlußstein ist erfreulich, so sehr er nicht vergessen machen kann (aber auch nicht will), daß von Balthasar bald darauf und ziemlich unvermittelt mit seiner beißenden Polemik einsetzte.

Zwei (ausgewählte) Beobachtungen zum Schluß: Herbert Vorgrimler, der 1970 eines der ersten Portraits von Balthasar veröffentlichte und diesem zunächst freundschaftlich verbunden war, fehlt unter den Autoren; Krenski nimmt indes mehrmals

auf Vorgrimlers massive Balthasar-Kritik wie auch die Kritik an Lehmanns sich durchhaltenden guten Beziehung zu Balthasar und Rahner Bezug. Eine zweite Beobachtung: Die Einschätzung R. Voderholzers in dem profunden Beitrag „Die Bedeutung der sogenannten ‚Nouvelle Théologie' (insbesondere Henri de Lubacs) für die Theologie Hans Urs von Balthasars" (204–228), „daß mit Joseph Ratzinger ein Schüler, um nicht zu sagen ein Vertreter der sogenannten ‚Nouvelle Théologie', den Stuhl Petri bestiegen hat" (205), halte ich inhaltlich für überzogen – trotz der Bezugnahme auf eine entsprechende Erinnerung Ratzingers zur Lage der Münchener Mediävistik unter Michael Schmaus und damit verbundenen Schwierigkeiten im eigenen Habilitationsverfahren.

Andreas R. Batlogg SJ

ZU DIESEM HEFT

Am 14. Oktober 2006 wäre Hannah Arendt 100 Jahre alt geworden. Christa Schnabl, Professorin am Institut für Sozialethik der Universität Wien, stellt die ungebrochene Aktualität dieser Außenseiter-Philosophin für eine Ethik politischen Handelns heraus.

Ist Indiens Vielfalt unmodern? Der Vielvölkerstaat bewegt sich zwischen traditionellem Multikulturalismus und modernen Nationalismus. Heinz Werner Wessler, Wissenschaftlicher Angestellter am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn, geht vor dem Hintergrund dieser Spannung dem Motto „Einheit in Vielfalt" nach.

Ausgehend vom sogenannten „Bologna-Prozeß" stellt Hermann Weber, Generalsekretär des Katholischen Akademischen Austausch-Dienstes (KAAD) in Bonn, die Zielsetzungen des bis zum Jahr 2010 angezielten Europäischen Hochschulraums vor. Bei der Internationalisierung deutscher Hochschulen leistet auch die katholische Kirche einen wichtigen Beitrag.

Holocaust, Krieg und Nachkriegszeit finden auffällig oft ihren Niederschlag in der niederländischen Literatur. Magda Motté, Professorin für Literaturwissenschaft und ihre Didaktik an der Universität Dortmund, stellt exemplarisch Leon de Winter und Harry Mulisch vor, die beide in ihrem literarischen Werk starke Bezugnahmen auf diese Thematik vorweisen.

Ewiges Leben

Allerheiligen und Allerseelen gelten als die traditionellen Besuchstage an den Familiengräbern. Wo Bestattungen nicht längst anonym durchgeführt werden und die Grablege unbekannt bleibt, weil mit dem Tod angeblich „alles aus" sei, pflegen Menschen damit die Erinnerung an ihre Lieben. Ob jahreszeitlich bedingt oder nicht: Viele scheinen in diesen Wochen sensibler zu sein für Fragen nach dem Woher und Wohin. Fällt schon im Alltag der eine oder andere Abschied schwer, werfen (plötzliche) Todesfälle von Verwandten oder Freunden, erst recht von Kindern, Fragen nach dem Sinn von Leben und Tod auf. Man kann sie verdrängen oder kleinreden. Aber solche Fragen melden sich dann und wann. Eine Rolle spielt in diesen Momenten, ob jemand einen „gläubigen Hintergrund" hat oder nicht.

In seinem jüngsten Roman „Everyman" – in deutscher Übersetzung titelidentisch mit dem 1911 in Berlin uraufgeführten, zunächst wenig erfolgreichen Mysterienspiel „Jedermann" von Hugo von Hofmannsthal (1874–1929) – behandelt der amerikanische Erfolgsautor Philip Roth das alte Menschheitsthema Sterben und Tod. Er knüpft an Probleme an, die bereits das mittelalterliche, anonym überlieferte Allegorienstück „The Somonynge Everyman" (1509) und später Hugo von Hofmannsthal thematisiert haben, dessen „Jedermann" alljährlich während der Festspiele vor dem Salzburger Dom aufgeführt wird. In einem Interview betonte Roth, sein Buch enthalte im Unterschied zu den literarischen Vorlagen „keinerlei christliche Perspektive": „Es gibt diejenigen, die den Trost einer Religion haben, die ihnen ein ewiges Leben verspricht. Ich verstehe nicht, wie es ihnen gelingt, das zu glauben." Der 73jährige Schriftsteller vermutet, daß es im Menschen „eine eingebaute biologische Schutzfunktion (gibt), die verhindert, die Menschen unterhalb eines bestimmten Alters davor bewahrt, richtig zu begreifen, daß der Tod die ganze Zeit zuschlägt und alles überwältigt".

Ewiges Leben – das klingt heute für die meisten Jugendlichen „uncool" oder nach ewiger Langeweile, für manche Erwachsene wiederum nach ewiger Jugend und Schönheit oder nach ewiger Leistungsfähigkeit. Aber was heißt: „ewig"? Ist Ewigkeit meßbar, wie der 2006 in einen Filmtitel eingegangene Spruch: „Wer früher stirbt, ist länger tot" insinuiert? Es ist offenkundig, daß eine Diesseitsfixiertheit die Lust auf ein „Leben danach" einschränkt. Wenn jemand den Glauben an die Auferstehung und ein Leben nach dem Tod verliert oder wenn dieser Glaube bedeutungslos geworden ist, muß „alles auf eine Karte" gesetzt werden: auf die eigene Lebenszeit nämlich, um das Bestmögliche „herauszuholen". Das streßt auf Dauer. Die (Sehn-)Sucht nach einem faltenlosen und schmerzfreien Leben zeugt davon ebenso wie der „ultimative Kick" in Extremsportarten – unsere modernen Ersatzreligio-

nen? Christen bekennen, daß sie ihr Leben verdankt wissen: ausgehend und gewollt von Gott und zu ihm zurückführend.

„Wer nichts mehr glaubt, glaubt an alles": Umfragen zufolge, die alljährlich zu Weihnachten oder Ostern in Magazinen erscheinen, glaubt nicht einmal mehr die Hälfte aller Christen in Deutschland (mit Abweichungen zwischen Katholiken und Protestanten und markanten Unterschieden zwischen Ost und West) an ein Weiterleben nach dem Tod. Was die Heilige Schrift, was Liturgie und Theologie dazu sagen, ist jedoch wesentlich für christlichen Glauben, der, wie Paulus der Gemeinde von Korinth einschärfte, mit der Frage der Auferstehung steht und fällt: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos" (1 Kor 15, 14). Natürlich bemessen sich Inhalte des Glaubens nicht an prozentualer Zustimmung. Aber muß es nicht zu denken geben, wenn immer mehr Gläubige Auswahl betreiben und manches einfach weglassen – erst recht, wenn es dabei um die Substanz geht? So hat beispielsweise der Glaube an Engel den Glauben an die Auferstehung (mit 42 zu 41 Prozent) „ausgestochen" (Allensbach-Umfrage 2003).

Unterschätzt wird weithin die entlastende Funktion der Perspektive eines Lebens nach dem Tod: Wir müssen nicht alles jetzt leisten! Denn es kommt noch etwas – ein „Leben danach": bei Gott. Sieht man von drei Geburtsfesten (Jesus, Maria, Johannes der Täufer) ab, begeht die Kirche liturgisch gesehen nur Todestage – nach christlicher Überzeugung der Anfang eines neuen Lebens. Man muß diese Option als Christ nicht moralisierend wie eine Trumpfkarte ausspielen. Darüber sprechen, von der entlastenden Funktion Zeugnis geben – das darf man schon. Vielleicht hat kirchliche Verkündigung früher ja zuviel vom Jenseits gepredigt. Oft war der inflationäre Hinweis aufs Paradies nur eine billige Vertröstung, um bestehende (Unrechts-)Zustände zu legitimieren, ein besseres Leben wenigstens für die Zeit nach dem Tod in Aussicht zu stellen. Einer der originellsten frühchristlichen Schriftsteller, Tertullian († 220), hat den christlichen Glauben gleichsam auf den Punkt gebracht: „Die Hoffnung der Christen heißt Auferstehung der Toten; alles, was wir sind, sind wir im Glauben daran." Jede andere Verkündigung hieße: „Glauben light".

Ewiges Leben: dazu „verdammt", auf ewig zu leben? Westliche Zivilisationen sind in Gefahr, mit ihrem Machbarkeitswahn den Eindruck zu erwecken, alles sei möglich, obwohl medizinisch-technische Grenzen täglich spürbar und erlebbar werden. Christen überlassen sich und ihre Zukunft ihrem Gott, der in Jesus dem Christus Leben über den Tod hinaus verheißt. Das klingt vielleicht fromm. Aber solcher Glaube wirkt nachhaltig: Er wirkt sich auf das Leben jetzt aus. Ewiges Leben bedeutet im übertragenen Sinn nicht zuletzt: Alles, was gelebt, geliebt, gelitten, was erhofft und erträumt wurde in einer Lebenszeit – es hat Gültigkeit vor Gott, über den Tod hinaus. „Ewiges Leben" schafft damit auch ein Gegengewicht zu einer von Schönheitskult und Jugendwahn besessenen Partygesellschaft, die dazu verleitet zu meinen, es gehe darum, „auf ewig zu leben". *Andreas R. Batlogg SJ*

Dieter Althaus

Für ein Solidarisches Bürgergeld

Islamischer Terrorismus und Dschihad-Totalitarismus sind die größte Herausforderung der freien Welt seit Nationalismus und Kommunismus. Unsere Freiheit ist bedroht. Wir können diese Herausforderung nur bestehen, wenn wir zusammenhalten. Niemand bestreitet, daß Sicherheit eine Voraussetzung dafür ist, in Freiheit leben zu können.

Doch die Aufgabe ist umfassender: Freiheit und Sicherheit zu garantieren, verlangt auch nach einer nachhaltigen Verbesserung der Lage am Arbeitsmarkt und nach Vertrauen in den Sozialstaat. Angesichts des dramatischen demographischen Wandels, der Erosion der sozialen Sicherungssysteme und der gigantischen Staatsverschuldung scheint es mir zwingend, das Bedürfnis nach Sicherheit auch auf das Soziale zu erweitern. Nur in Sicherheit ist Freiheit möglich.

Grenzen des Sozialstaats

Ich will innere und äußere Sicherheit nicht mit der sozialen Sicherheit gleichsetzen, aber ich will deutlich machen, daß die Sozialstaatsphilosophie der letzten 50 Jahre an ihre Grenzen stößt. Mit rund 26 Millionen sozialversicherungspflichtig Beschäftigten bei rund 83 Millionen Einwohnern lassen sich die sozialen Versicherungssysteme auf Dauer nicht mehr aufrechterhalten. Schon heute werden diese Systeme zu etwa 40 Prozent mit Steuergeldern finanziert; von reinen Versicherungsleistungen kann schon lange nicht mehr gesprochen werden.

Die Diskussion, ob Konrad Adenauer in den 50er Jahren mehr auf Ludwig Erhard und Helmut Kohl in den 80er und 90er Jahren mehr auf Kurt Biedenkopf hätten hören müssen, bringt uns nicht weiter. Wir müssen heute Antworten auf die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts geben: den demographischen Wandel, den mit steigenden Steuermilliarden hinausgeschobenen Kollaps der Sozialversicherungssysteme, die Massenarbeitslosigkeit, die steigende Zahl der nicht mehr existenzsichernden Einkommen, die geringe Wertschätzung der Familie und der Familienarbeit und die Notwendigkeit, ehrenamtliches und bürgerschaftliches Engagement zu stärken.

Der Vorwurf steht im Raum: Die Deutschen seien reformunwillig, ängstlich, jammerten immer auf hohem Niveau, seien zu egoistisch für Kinder und hätten die Zeichen der Zeit verschlafen. Zwar ist eine große Mehrheit der Deutschen

grundsätzlich für Reformen, wenn es dann aber um die konkreten Maßnahmen geht, schwindet die Zustimmung, und echte Reformen müßten – das hat in Deutschland eine lange Tradition – gegen Stimmungsmehrheiten in der Bevölkerung durchgesetzt werden.

Angst vor der Zukunft oder aber wenigstens Unsicherheit zu empfinden, scheint zur Lebenswirklichkeit vieler in Deutschland zu gehören. Auch jene, denen es eigentlich objektiv gut geht, sind nicht wirklich zufrieden oder fürchten, daß es schlechter werden könnte. Diese Stimmung wird dokumentiert durch zunehmende Zukunftsverweigerung. Nicht nur bei der Geburtenrate sind wir weltweit bei den Schlußlichtern; auch der Wunsch nach Kindern ist in Deutschland niedriger als anderswo. Manchem mag sich der Eindruck aufdrängen, viele lebten nach dem Motto: „Nach mir die Sintflut" oder übersetzen das wesentliche Sozialstaatsprinzip „Gemeinwohl" lieber als „mein Wohl". Was ist nur mit uns Deutschen los?

Systemwechsel in der Sozialpolitik

Ich halte eine solche Diskussion für nicht zielführend, weil ich davon überzeugt bin, daß es nicht darum gehen kann, einen neuen Menschen zu schaffen. Stattdessen müssen wir einen Systemwechsel in der Steuer- und Sozialpolitik auf den Weg bringen, der den Bedürfnissen der Menschen – nicht zuletzt auch im Blick auf die Auswirkungen der Globalisierung – gerecht wird. Ein solcher Systemwechsel muß sich an drei Prämissen orientieren:

Erstens: Die Würde des Menschen muß unter allen Umständen garantiert sein; das schließt den bedingungslosen Anspruch auf ein soziokulturelles Existenzminimum ein.

Zweitens: Das System muß marktwirtschaftlich sein, denn die Marktwirtschaft ist das einzige Wirtschaftssystem, das Freiheit nicht nur sichert, sondern auch die Chancen der Freiheit nutzt. Daran, daß sich Leistung lohnt, erkennt man ein marktwirtschaftliches System. Daran, daß sie eine marktwirtschaftliche Wirtschaftsordnung hat, erkennt man eine freie Gesellschaft.

Drittens: Ein solidarisches und freiheitliches Steuer- und Sozialrecht muß gerecht sein. Das gilt sowohl in bezug auf das Verhältnis zwischen den heute Lebenden als auch in bezug auf das Verhältnis zwischen den heutigen und zukünftigen Generationen. Nur ein nachhaltig gerechtes Steuer- und Sozialsystem hat Zukunft.

Wir können die Soziale Marktwirtschaft mit dem Steuer- und Sozialsystem des Solidarischen Bürgergeldes erneuern. Deren Eckpfeiler stelle ich mir so vor:

1. Jeder Bürger hat nach seinem 18. Lebensjahr Anspruch auf ein Bürgergeld in Höhe von monatlich 800 €. Diese 800 € sind das garantierte, bedingungslose Grundeinkommen. Es deckt, auch nach Abzug einer Gesundheits- und Pflegeprämie in Höhe von maximal 200 € monatlich, das soziokulturelle Existenzminimum ab.

2. Jeder zusätzlich eingenommene Euro, sei er aus Erwerbsarbeit, selbständiger Tätigkeit, Mieterlösen, Zinseinkünften usw., wird fiktiv zu 50 Prozent versteuert. Tatsächlich entsteht also bei Einkommen unter 1600 € überhaupt keine Steuerschuld.

3. Die Steuerschuld wird vom bedingungslos zustehenden Bürgergeld abgezogen und die Differenz ausbezahlt. (Beispiel: 300 € Job im Monat, 150 € Einkommensteuer werden vom Bürgergeld in Höhe von 800 € abgezogen, zu den selbstverdienten 300 € bezahlt das Finanzamt 650 € aus, von den 950 € müssen 200 € als Gesundheitsprämie an eine Krankenkasse abgeführt werden, 750 € bleiben übrig.)

4. Erst ab einem Einkommen von 1600 € fällt, ebenfalls nach Abzug des Bürgergeldes, überhaupt eine Steuerschuld an. Wer mit einem halbierten Bürgergeld in Höhe von 400 € einverstanden ist, muß sein Einkommen nur zu 25 Prozent versteuern. (Beispiel: 10000 € Job im Monat, minus 2500 € Einkommensteuerpflicht, die sich durch das Bürgergeld von 400 € auf 2100 € reduziert, das tatsächliche Nettoeinkommen schmälert sich noch um die 200 € Gesundheitsprämie, 7700 € bleiben übrig.)

5. Für Kinder bis zum vollendeten 18. Lebensjahr erhalten die Eltern ein Bürgergeld von 500 €. Auch in diesem Betrag ist eine Gesundheitsprämie von 200 € enthalten. Nach Abzug der Gesundheitsprämie ist das Bürgergeld für Kinder immer noch doppelt so hoch wie das Kindergeld heute.

6. Jeder Bürger muß eine Kranken- und Pflegepflichtversicherung abschließen. Er kann frei wählen, bei welcher Kasse er das macht. Die Kassen müssen einen Grundtarif anbieten, der nicht teurer als 200 € im Monat sein darf und der gesetzlich festgelegte Standards garantiert.

7. Teurere Tarife mit verbesserten Leistungen sind ebenso möglich wie bessere Standards zum Grundtarif. Selbst wenn alle Bürger nur den Grundtarif wählen, fließen rund 200 Milliarden € ins System.

Das Solidarische Bürgergeld macht einen beachtlichen Verwaltungsapparat überflüssig, und der Arbeitsmarkt wird wieder ein echter Markt. Die Lohnnebenkosten durch Sozialversicherungsbeiträge fallen ganz weg; das verbessert die Wettbewerbsfähigkeit unserer Wirtschaft deutlich, macht Schwarzarbeit unattraktiv und beendet Kombi- und Mindestlohndebatten.

Die Gesamtkosten des Bürgergeldes liegen deutlich unter 600 Milliarden €. Rechnet man die Beträge, die nur mit der Steuerschuld verrechnet und nicht ausbezahlt werden, dagegen, reduzieren sich die tatsächlichen Staatsausgaben auf etwa die Hälfte dieser Summe. Heute beläuft sich allein das Sozialbudget auf 735 Milliarden €. Die derzeitigen Lohnzusatzkosten von ca. 42 Prozent fallen weg. Das Bürgergeldsystem rechnet sich. Es ist günstiger als andere Grundsicherungsmodelle, weil Bezieher mittlerer und hoher Einkommen nur das halbe Bürgergeld erhalten.

Wer in die Sozialversicherungssysteme einbezahlt hat, genießt Ansprüche, die ihm niemand streitig macht. Besitzstandswahrung und Vertrauensschutz müssen gewährleistet sein, sonst leidet auch die Glaubwürdigkeit des Neuen.

Genauso gehört zur Glaubwürdigkeit aber auch, daß der desolate Zustand der Sozialsysteme (40 Prozent müssen bereits über Steuern finanziert werden) und der öffentlichen Haushalte (über 1,5 Billionen € Schulden) nicht ignoriert wird. Im bisherigen System wird die Rentenhöhe auf Dauer dem Grundsatz „Arbeitslohn für Lebensleistung" nicht mehr gerecht werden. Darauf aufmerksam zu machen und den Bürgerinnen und Bürgern finanzielle Gestaltungsspielräume zur privaten Altersvorsorge zu eröffnen, verlangt die Redlichkeit.

Ich bin dafür, daß der Systemwechsel sofort für alle gilt. Um die Anpassungszuschläge, die die Rente auf das nach bisherigem Recht berechnete Niveau bringen, bezahlen zu können, wird eine zehnprozentige Lohnsummensteuer eingeführt.

Ab dem 67. Lebensjahr stockt ein Rentenzuschlag (bis zu 600 €), der sich an der Summe der vom Arbeitgeber für den Arbeitnehmer abgeführten anteiligen Lohnsummensteuer und der im Bezugsjahr eingenommenen Lohnsummensteuer orientiert, das große Solidarische Bürgergeld bis zu 1400 € auf.

Das Solidarische Bürgergeld garantiert das soziokulturelle Existenzminimum für diejenigen, die Familienarbeit leisten, Angehörige pflegen, ehrenamtlich engagiert sind, keine Erwerbsarbeit finden, sich in einer Ausbildung befinden oder es als Grundsicherung im Alter nutzen. Das Solidarische Bürgergeld schafft eine bedingungslose Grundsicherung.

Niemand wird stigmatisiert, jeder weiß sein Existenzminimum gesichert. Alle Bürger können ihre Mündigkeit ohne existenzielles Risiko nutzen. Sie entscheiden, ob sie eine Stelle annehmen wollen oder nicht, wann sie „Rentner" sein wollen, ob sie sich selbstständig machen und welche Krankenversicherung sie abschließen. Auf das Solidarische Bürgergeld können sich alle Bürger verlassen. Es schafft ein System gegenseitigen Vertrauens, weil es jedem etwas zutraut.

Bafög, Kindergeld, Elterngeld, Freibeträge, über 100 Sozialleistungen fallen weg. An ihre Stelle tritt das Solidarische Bürgergeld. Jeder kann sich darauf verlassen. Es fördert die Schwächeren, weil sie ein doppelt so hohes Bürgergeld erhalten, ebenso wie die Stärkeren in der Gesellschaft. Es fördert jeden Arbeitssuchenden, weil sich die Arbeitsaufnahme in jedem Fall lohnt. Es fordert und motiviert die Stärkeren, weil sie zwar nur das halbe Bürgergeld erhalten, dafür aber auch einen geringeren Einkommensteuersatz haben. Leistung lohnt sich wieder. Mehr Leistung lohnt sich mehr.

Viele machen immer wieder die Erfahrung, daß das, was sie leisten oder leisten wollen, nicht anerkannt oder gar nicht gebraucht wird. Das Wachpersonal in meiner Staatskanzlei verdient 4,40 € in der Stunde. Aus vielen Gesprächen weiß ich, daß das, insbesondere in den jungen Ländern, keine Ausnahme ist. Ich weiß, daß mancher Arbeitslosengeld II-Bezieher sich besser stellt.

Viele Löhne werden der traditionellen politischen Formel: „Arbeit muß sich lohnen" nicht mehr gerecht. Der Transferentzug von 80 bis 90 Prozent bei Zuverdiensten motiviert auch nicht gerade zu Mehrarbeit über die Freibetragsgrenze von 100 € hinaus. Jeder sagt, daß das, was da gemacht wird – ob nun zum Beispiel für Ordnung und Sauberkeit sorgen, Jugendliche trainieren oder Kinder betreuen – sehr wichtig ist. Doch wir erliegen immer wieder der Gefahr, den Wert einer Arbeit, davon abhängig zu machen, wie sie bezahlt wird.

Dabei hat jeder von uns bereits die Erfahrung gemacht, wie unendlich wichtig gerade die Arbeiten sind, die unentgeltlich geleistet werden. Mit keinem Geld der Welt läßt sich zum Beispiel die Liebe und die Zuwendung bezahlen, die Kinder durch ihre Eltern erfahren. Vieles weitere fällt uns noch ein, was unentgeltlich geleistet wird und letztlich unbezahlbar ist. Wer den Wert einer Arbeit nur davon abhängig macht, wie man sie entlohnt, wird demjenigen, der die Arbeit leistet, nicht gerecht.

Vertrauen ist besser als Kontrolle

Für mich ist es der Kern des christlichen Menschenbildes, daß die einmalige und unveräußerliche Würde jedes Menschen unabhängig von seinen Eigenschaften und Leistungen gilt. Sie gründet in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Wir sind zur Freiheit berufen und aufgefordert, Verantwortung zu übernehmen. In der Verantwortung des einzelnen bleibt, was er aus eigener Initiative und mit eigenen Kräften leisten kann, und die Allgemeinheit hilft, daß er diese Verantwortung wahrnehmen kann. Nur demjenigen, dem man vertraut, überträgt man Verantwortung. Eine freie Gesellschaft dient der Entfaltung der menschlichen Person in selbstverantworteter Freiheit. Der Mensch ist nach Oswald von Nell-Breuning SJ Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen.

Jeder ist gefordert, seine Einzigartigkeit, seine Talente, seine Ideen, sein Geschick, seine Ausdauer, seinen Fleiß und seine Kraft einzubringen. Jeder hat ein Recht und, soweit er kann, auch die Pflicht zu arbeiten. Arbeit ist weit mehr als Broterwerb. Dabei definiert Erwerbsarbeit nur einen Teil der Arbeit, ehrenamtliche Arbeit und Familienarbeit sind ebenso wichtige und unverzichtbare Arbeitsfelder.

Neben der Familienarbeit und dem Ehrenamt, die traditionell nicht finanziell vergütet werden, gibt es – wie schon erwähnt – zunehmend auch Beschäftigung im Sinn von Erwerbstätigkeit, die nicht mehr zu einem existenzsichernden Einkommen führt. Wer Arbeit umfassend wertschätzen und diejenigen, die sie ausführen, würdigen will, muß über den Tellerrand des gegenwärtigen Sozial- und Steuersystems hinausdenken. Die soziale Marktwirtschaft setzt sowohl auf die positive Kraft des Marktes als auch auf die soziale Sicherheit für jeden Bürger.

Das Grundrecht Menschwürde und das Sozialstaatsprinzip in unserem Grundgesetz garantieren jedem Bürger das Existenzminimum. Manche Politiker appellieren,

die Bürger sollten die Sozialleistungen nicht ausnutzen. Mich ärgern solche Phrasen. Schon die Meinungen, ab wann Hilfe des Staates zwingend geboten ist und ab wann sie ausgenutzt wird, gehen sicher weit auseinander.

Ein Systemwechsel hin zum Solidarischen Bürgergeld, das, im Sinn einer Negativsteuer, Bürgern mit keinen oder geringeren Einkünften etwas auszahlt, das aber darüber hinaus jedem Erwerbstätigen mindestens die Hälfte dessen, was er verdient, beläßt, ist das Gebot der Stunde. Der Sicherheitsmann in der Thüringer Staatskanzlei steht dann unter dem Strich besser da als derjenige, der keiner Erwerbsarbeit nachgeht. Die Nachbarin, die sich voll ehrenamtlich engagiert, muß nicht rechtfertigen, warum sie nicht dem Arbeitsmarkt zur Verfügung steht und erhält trotzdem ein bedingungsloses, existenzsicherndes Grundeinkommen. Das ist keine Faulenzerprämie, sondern die Basis für die marktwirtschaftliche Freiheit, welche zu den Staatseinnahmen führt, ohne die der Sozialstaat nicht finanzierbar ist. Das Solidarische Bürgergeld ist ein Trampolin zum Mitmachen, kein bequemes Sofa zum Faulenzen.

Aus eigener leidvoller DDR-Erfahrung weiß ich, wie das SED-Regime seinen Bürgern mißtraut hat. Deshalb entschied man sich auch für die Plan- statt für die Marktwirtschaft. Den Menschen etwas zuzutrauen, ihnen zu vertrauen, das ist das Erfolgsrezept der Sozialen Marktwirtschaft: Vertrauen schafft Vertrauen.

Eine Aufgabe zu haben, etwas Sinnvolles zu tun, etwas zu leisten, Erfolg zu haben – das gehört seit Menschengedenken zu unserer Motivation. Das kann man nicht verordnen. Lenin hat gesagt: „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser." Im Sinn von Ludwig Erhard ist aber Vertrauen besser als Kontrolle. Die Soziale Marktwirtschaft setzt auf den Ehrgeiz der Menschen, nicht auf die Bürokratie.

Trotz des Scheiterns des realexistierenden Sozialismus gibt es immer noch ein großes Mißtrauen gegenüber der Freiheit und der Eigenverantwortung des einzelnen. Die Alternative „Freiheit oder Sozialismus" entscheidet sich nur dann zugunsten der Freiheit, wenn es gelingt, die Soziale Marktwirtschaft zu erneuern.

Das Solidarische Bürgergeld schafft soziale Sicherheit und Verläßlichkeit für jedermann, so daß die Marktwirtschaft nicht als Bedrohung empfunden wird. Solidarisches Bürgergeld und Soziale Marktwirtschaft gehören zusammen. Ausgehend vom christlichen Menschenbild setzen wir auf Freiheit und Eigenverantwortung der Bürger. Freiheit und Sicherheit sind für das Gedeihen unseres Gemeinwesens unverzichtbar. Es sind die zwei Seiten einer Medaille.

Helmut Krätzl

Ein Bischof blickt zurück

Nach dem geltenden Kirchenrecht wird jeder Bischof gebeten, nach Vollendung seines 75. Lebensjahres dem Papst seinen Amtsverzicht anzubieten[1]. Dieser Schritt drängt mich, eine (Zwischen-)Bilanz meines Lebens zu ziehen[2]. Mit 75 Jahren blicke ich auf 52 Priesterjahre und fast 30 Jahre als Weihbischof zurück. Es waren für mich erfüllte Jahre, reich an Erfahrungen aller Art. Vier davon möchte ich herausgreifen, weil sie mein Leben stark geprägt haben.

Theologie neu gelernt

Als ich 1949 gleich nach der Matura in Wien Theologie studierte, tat ich dies, weil ich Priester werden wollte, nicht so sehr aus Interesse an der damals gebotenen Wissenschaft. Es war nämlich eine eher rückständige Theologie. Die Bibelexegese stand unter den einengenden Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission aus den Jahren 1905 bis 1907 und der noch immer andauernden Verdächtigungen gegen einen sogenannten Modernismus[3]. Wir hörten daher lediglich eine dürre Wortexegese. Der Dogmatiker trug festgefügte Lehrsätze vor, die nachträglich durch Zitate aus der Heiligen Schrift bewiesen werden sollten und die er gegen allerlei „Adversarii" genannte Gegner verteidigte, wozu vor allem Theologen der Reformation zählten.

Die Moraltheologie verlor sich in einer fast peinlichen Kasuistik, die den Menschen mehr nach Normen als nach seiner Gesinnung beurteilte. Pius XII. hatte sich in der ersten Hälfte seines Pontifikats noch positiv gegenüber neuen Strömungen gezeigt, wie in der Enzyklika „Divino afflante spiritu" (1943) zur Bibel, in „Mystici Corporis" (1943) zum Kirchenbild, und er gab in „Mediator Dei" (1947) sogar erste Anstöße zu einer Liturgiereform. In der zweiten Hälfte seines Pontifikats zeigten sich aber vermehrt restaurative Tendenzen, besonders in der Enzyklika „Humani generis" (1950). Der Papst warnte vor einer Relativierung der Neuscholastik und schärfte erneut die Bedeutung des päpstlichen Lehramts ein. Die Folge waren Zensuren bekannter Theologen, besonders in Frankreich und auch im deutschen Sprachraum.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine große Wende gebracht. Ich hatte das Glück, es als Doktorand ganz aus der Nähe miterleben zu können, da ich von 1960 bis 1963 Kirchenrecht in Rom studierte und in der ersten Session des Konzils sogar

Konzilsstenograph war. Obwohl die ersten Entwürfe der Konzilsdokumente noch im Sinn der traditionellen Theologie konzipiert waren, setzten sich im Lauf der Konzilsarbeit zu unserem Erstaunen die Ansätze der neueren Theologie durch. Das Kirchenbild wurde nun neu, stark von der Bibel ausgehend, entworfen und der Tradition des ersten Jahrtausends entsprechend. Es stand nicht mehr der hierarchische Aufbau im Vordergrund, sondern die gemeinsame Berufung aller Getauften. Das ermöglichte auch den von Johannes XXIII. so eindringlich angemahnten Dialog mit den anderen christlichen Kirchen. Moderne Bibelwissenschaft, außerhalb der römisch-katholischen Kirche schon vorher weit entwickelt, wurde nun in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum" anerkannt und für die Auslegung der Schrift verpflichtend gemacht. Die Glaubenslehre sollte nun von der Bibel ausgehen, lehrte das Konzil; sie ist ja höchste Richtschnur des Glaubens und Seele und Fundament der Theologie. Die längst notwendige Korrektur des Verhältnisses der römisch-katholischen Kirche zum Judentum wurzelte in einer profunden Exegese. Die so positive Anthropologie in der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute" (Gaudium et spes) ließ den Menschen nicht mehr zuerst als den erbsündlich Gefallenen sehen, sondern als „Imago Dei", als „Abbild Gottes" und damit vorab in seiner vom Schöpfer her geschenkten Würde. Kernaussage dabei war die starke Betonung des Gewissens, jenem „Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott" (GS 16). Diese Sicht fordert zu einer intensiven Bildung des Gewissens heraus; aber so gesehen wird der Mensch nicht zunächst nach äußeren Akten beurteilt, sondern nach seiner inneren Haltung, seiner Gesinnung. Nur von daher war auch der Grundsatz von der „verantworteten Elternschaft" (GS 50,2) verständlich, aber auch die Zuerkennung der Religionsfreiheit. Die Konzilsväter hatten den Mut, frühere Lehrmeinungen weiterzudenken, wie in der Ehelehre, oder sogar zu korrigieren, wie in der Frage der Religionsfreiheit[4].

Wieso war ein so unerwarteter Fortschritt möglich? Die meisten Bischöfe waren doch in der „alten" Theologie unterrichtet, hatten sie sogar gegen „Neuerungen" in ihren Diözesen oft verteidigt. Schon in der Vorbereitungszeit des Konzils fiel auf, daß viele Theologen, die vorher noch unter Rede- oder Schreibverbot standen, nun in Rom beratend mitarbeiteten. Darüber hinaus nahmen viele Bischöfe sie sogar als ihre persönlichen Berater und „lernten" von ihnen. Wohl die prominentesten Berater waren Karl Rahner SJ bei Kardinal Franz König und der junge Dogmatiker Joseph Ratzinger bei Kardinal Joseph Frings aus Köln. Es war ein historisches Ereignis, daß eine von Natur gegebene Spannung zwischen Lehramt und theologischer Forschung auf einmal in gemeinsamer Verantwortung fruchtbar wurde.

Ich habe durch das Konzil eine neue Freude an der Theologie gewonnen, gewissermaßen „neu" Theologie gelernt. Das war auch die Voraussetzung, daß ich später so intensiv in der Erwachsenenbildung arbeitete. Ich sah meine Aufgabe, die neuen Ansätze der Theologie möglichst weit zu verbreiten und dadurch vielen zu helfen,

neue Zugänge zum Glauben zu finden. Dabei forderten mich Vorträge und Publikationen, aber auch die vielen Anfragen der Zuhörer heraus, immer weiterzulernen.

Um den wahren Fortschritt in der Theologie durch das Konzil weiß am besten meine Generation, weil wir seinerzeit noch ganz anders ausgebildet worden waren. Im eigenen Weiterdenken hat uns damals besonders das Buch „Einführung in das Christentum" von Joseph Ratzinger geholfen, eine Zusammenfassung seiner Vorlesungen im Wintersemester 1967 in Tübingen. Entgegen der oft schwer lesbaren Theologie eines Karl Rahner beeindruckten mich die klare und so gut verständliche Sprache Ratzingers und die Art der Weiterentwicklung vieler Fragen, die schon seit Jahren im Raum standen. Übrigens hat Kardinal Ratzinger dieses Buch im Jahr 2000 ohne Änderungen neu auflegen lassen[5].

Heute kommen auf die Kirche ganz neue Herausforderungen zu in einer immer säkularer werdenden Gesellschaft mit noch unabsehbaren Problemen, etwa in Bioethik und Gentechnologie. Die Kirche steht einer neu wachsenden Religiosität gegenüber, die sehr diffus ist und außerhalb der Großkirchen gesucht wird. Sie ist zum Gespräch mit den Weltreligionen verpflichtet, weil Friede unter den Religionen eine unabdingbare Voraussetzung für den Frieden in der Welt ist. All diesen Herausforderungen wird die Kirche nur gewachsen sein, wenn die Bischöfe, also die Vertreter des Lehramtes, wieder wie beim Konzil mit den Frauen und Männern in der theologischen Forschung vertrauensvoll und sozusagen „auf gleicher Augenhöhe" zusammenarbeiten, aber auch die vielen neuen Erkenntnisse in den Humanwissenschaften in ihrer Eigenständigkeit ganz ernst nehmen.

Vorbereitung des Papstbesuchs 1983

Papst Johannes Paul II. hatte von sich aus wissen lassen, daß er im Rahmen seiner pastoralen Besuche auch nach Österreich kommen wolle. Um diesen Besuch nicht nur zu einem medialen Großereignis werden zu lassen, tauchte die Idee auf, durch einen gesamtösterreichischen Katholikentag einen spirituellen Vorgang einzuleiten, der in der Begegnung mit dem Papst seinen Höhepunkt finden sollte. Um geistige Konzeption und organisatorische Durchführung nahm sich die Katholische Aktion an, die damals in der Kirche in Österreich noch sehr stark war. Dahinter standen vor allem Frauen und Männer, die sich schon vorher in den verschiedenen Diözesansynoden und im Österreichischen Synodalen Vorgang[6] intensiv für die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse eingesetzt hatten.

Als Motto wählte man: „Hoffnung leben – Hoffnung geben". In den einzelnen Diözesen sollte dieses Thema durch eigene Veranstaltungen entfaltet werden. Als Zeichen der Gemeinsamkeit war eine Schlußveranstaltung in Wien mit dem Papst geplant. Kardinal König bat mich namens der Bischofskonferenz, die notwendigen Vorarbeiten für den Papstbesuch mit Rom abzusprechen – ein ehrenvoller, aber überaus heikler Dienst.

Der damalige Nuntius in Österreich, Erzbischof Mario Cagna, nahm aus gesundheitlichen Gründen an den Vorbereitungsarbeiten nicht teil. Nuntiatursekretär war damals Monsignore Jan Bielaszewski, ein Pole aus Lublin. Er war ein musischer Mensch, und ich verstand mich sehr gut mit ihm. Vorteilhaft war, daß er seinerzeit Sekretär bei Erzbischof Eduardo Martínez Somalo in der Nuntiatur in Brasilien war, der nun als Substitut im Staatssekretariat den österreichischen Papstbesuch verantwortete. Auch die Zusammenarbeit mit der deutschen Abteilung im Staatssekretariat, geleitet von Prälat Erwin Josef Ender, dem heutigen Nuntius in Deutschland, war sehr gut, mitbrüderlich und vertrauensvoll.

In den diözesanen Veranstaltungen in Vorbereitung auf den Katholikentag kamen in den bewegten 80er Jahren natürlich auch manche heikle Themen zur Sprache. In der Diözese Gurk-Klagenfurt beriet man zum Beispiel über „gegeneinander-nebeneinander-miteinander", in der Diözese Feldkirch über „Gesetz und Gewissen – Gerechtigkeit und Erbarmen". In Linz – vor allem getragen von der katholischen Frauenbewegung Österreichs – ging es um das Thema „Die Frau in Kirche und Gesellschaft". Von gewissen Kreisen – sie waren schon durch ihre Kritik in manchen Diözesansynoden aufgefallen – wurde in Rom das Gerücht verbreitet, der Papst würde bei seinem Besuch mit besonders kritischen Themen konfrontiert werden. Das hatte offenbar seine Wirkung nicht verfehlt. Als ich im April 1983 wieder einmal in Rom war, teilte mir Prälat Ender mit, der Papst habe Kurienbischof Paul Josef Cordes (er stammt aus Paderborn) beauftragt, die Vorgänge in Österreich kritisch zu verfolgen. Offiziell war davon weder Kardinal König noch sonst jemand in der Bischofskonferenz verständigt worden. Verwundert nahm ich das zur Kenntnis und lud Bischof Cordes ein, sich möglichst bald in Österreich umzusehen, wozu es aber dann gar nicht mehr kam. Als nämlich im Mai Roberto Tucci SJ, der damalige Reisemarschall des Papstes, nach Österreich kam, um die letzten Anweisungen zu geben, war er mit den Vorbereitungsarbeiten hoch zufrieden. Offenbar teilte er dies dem Papst mit. Jedenfalls nahm Cordes keinen Einfluß mehr wahr und zählte dann auch nicht einmal zum Gefolge des Papstes beim Besuch.

Die Ernennung einer „römischen Aufsichtsperson" ohne unser Wissen aber machte deutlich, daß in Rom gegen die Kirche in Österreich und gegen die Bischöfe „Stimmung" gemacht worden war. Kardinal König hielt sich in seiner Großzügigkeit aus der ganzen Sache weitgehend heraus und überließ die Vorbereitungsarbeiten vertrauensvoll mir bzw. Bischof Johann Weber als Ortsbischof von Maria Zell, wo der Papst auch hinkommen sollte, und Bischof Egon Kapellari, der damals Jugendbischof war.

Der Papstbesuch vom 11. bis 14. September 1983 verlief dann glanzvoll. Die Europavesper am Samstag, dem 11. September – zugleich ein Gedenken an die Türkenbelagerung vor 300 Jahren – war in der Gestaltung und in der Ansprache des Papstes eine optimale Bewältigung eines so heiklen Themas angesichts vieler Türken, die nun in Österreich lebten. Das Treffen mit der Jugend am selben Abend im

Wiener Stadion hat den Papst zutiefst beeindruckt. Die große Messe am Sonntag im Donaupark wurde trotz des furchtbaren Regens zu einer Manifestation größter Liebe zu Kirche und Papst und zu einem Zeichen der Einigkeit der österreichischen Katholiken, die sich in großer Zahl nun aus allen Bundesländern in Wien versammelt hatten. Aus dem Gefolge des Papstes hieß es am Schluß, der Besuch in Österreich sei so gut verlaufen, daß er als Modell für andere Besuche in Europa gelten könnte.

Der Papstbesuch war ein Höhepunkt kirchlichen Lebens in Österreich, gleichzeitig scheint er aber doch eine Wende eingeleitet zu haben. Dies zeigte die Stimmung in manchen römischen Kreisen, aber auch eine einseitige Interpretation des Papstbesuchs in Österreich selbst, sogar von Politikern. Die Verdächtigungen in Rom hatten das Vertrauen zu Österreichs Bischöfen beschädigt. Selbst Kardinal Opilio Rossi, langjähriger Nuntius in Österreich, der damals in Rom für die Laienarbeit zuständig war, hat mir bei einem Besuch in der Vorbereitungszeit besorgt die Frage gestellt, ob wir den Papst wohl auch freundlich empfangen würden. Ich fühlte mich sehr betroffen und sah, welche Kreise die Denunzianten erreicht hatten.

Auch der Papst fuhr nach dem eindrucksvollen Besuch offenbar mit einer gewissen Enttäuschung heim. Das merkte ich im Jahr drauf, als er die Schweiz besuchte. Ich dankte ihm dort noch einmal für den für uns so wertvollen Besuch. Er hob den Finger ein wenig drohend und sagte: „Aber in der Schweiz kann ich länger bleiben!" Ich meine, daß dem Papst bis zuletzt unser Konzept mit dem Katholikentag und die deshalb so wichtige Konzentration aller in Wien nicht bewußt geworden waren. Kardinal König hatte ihn offenbar darüber nie direkt informiert. Ich selbst hatte mehrmals im Staatssekretariat gebeten, dem Papst persönlich die Vorbereitung erklären zu dürfen, was aber als nicht notwendig abgetan wurde, weil ohnehin alles gut laufe. Nur Bischof Kapellari gelang es noch im Sommer 1983, den Papst persönlich über die Jugendveranstaltung zu informieren.

Aber auch die Kritik in Österreich selbst, und zwar von Politikern, die uns sehr nahestanden, ließ aufhorchen. Im Österreichischen Jahrbuch für Politik 1984, einer Publikation der Politischen Akademie der Österreichischen Volkspartei (ÖVP), erschien eine sehr ausführliche, kritische Analyse[7]. Dort meinte man, die Ereignisse um den Papstbesuch hätten einen in den letzten Jahren gewachsenen „pluralistischen Katholizismus" gezeigt. Pluralismus gäbe es in der Kirche von Österreich statt klarer Aussagen in Einigkeit. Man ortete Spannungen zwischen Laienorganisationen und Bischöfen, ja sogar abweichende Haltungen der Bischöfe in manchen lehramtlichen Fragen. In der zitierten Kritik wurden auch aus den Reden des Papstes wiederholte Vorwürfe gegen die Bischöfe herausgelesen. Zu einer besseren Interpretation der Texte hätten wohl jene beitragen können, die an der Vorbereitung der Reden mitgearbeitet haben. Denn solche Papstreden entstehen ja nicht allein in Rom. Aber den Äußerungen von hohen Politikern wurde offenbar in Rom Glauben geschenkt. Dabei stand hier im Land sicher eine unverhohlene Kritik an der Ära

Kardinal König dahinter, dem man eine Mitschuld an den politischen Entwicklungen der letzten Jahre zuschrieb, in der die ÖVP die Mehrheit verloren hatte. Die Kritik im genannten Jahrbuch gipfelte im Fazit des Papstbesuchs:

„Für Klerus und Hierarchie in Österreich, für die ganze Kirche bedeutet dies einen neuen Auftrag, der in seiner Tragweite offensichtlich noch nicht ganz erkannt wurde."

Ergänzend meinte man, die Bischofsernennungen – man dachte an die künftigen – seien ein wichtiges Instrument, dies zu erreichen[8].

Solche Ernennungen erfolgten ab 1986, nach dem Rücktritt von Kardinal König aus Altersgründen, in mehreren Diözesen. Historiker werden einmal zu beurteilen haben, wer alles für diese Veränderung des Kirchenkurses Königs Verantwortung trug. Jedenfalls haben einige Bischofsernennungen seit damals der Kirche in Österreich, aber auch der vatikanischen Kirchenpolitik sehr geschadet. Viele Gläubige wurden auf eine harte Probe ihrer Loyalität gestellt und nicht wenige sogar zum Kirchenaustritt motiviert.

Als „Schulbischof" den neuen Religionsunterricht „verteidigt"

Bald nach meiner Ernennung zum Weihbischof wurde mir in der Bischofskonferenz das Referat „Schule" übertragen. Damit war ich besonders verantwortlich für Fragen der Schulpolitik, die katholischen Privatschulen, vor allem aber für den Religionsunterricht. Nach der österreichischen Gesetzeslage müssen Lehrpläne und Religionsbücher, weil für ganz Österreich geltend, von der Bischofskonferenz approbiert werden.

Seit Mitte der 70er Jahre war der Religionsunterricht in der Gesellschaft, daher auch unter Religionspädagogen sehr in die Diskussion geraten. Am Modell der Schule zeigte sich für uns Bischöfe in besonderer Weise die neue Herausforderung einer inzwischen veränderten Gesellschaft: eine Gesellschaft, in der die Kirche nicht mehr dominiert, in der Glaubenstraditionen nur bruchstückhaft weitergegeben werden, in der eine Jugend heranwächst, die zur Kirche eher distanziert ist. Schließlich war inzwischen der Religionsunterricht nicht mehr wie früher vornehmlich in der Hand der Priester, sondern wurde immer mehr von Laien gehalten, die aber in Wahrheit keine „Laien" waren, sondern theologisch und auch pädagogisch-didaktisch ausgezeichnete Fachleute.

In dieser plural gewordenen Gesellschaft gewann eine liberale Politik an Einfluß. Von dort her wurde die Berechtigung eines konfessionellen Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen und seine Finanzierung durch den Staat in Frage gestellt. Sollte die Kirche nun mit all ihren Einflußmöglichkeiten darum kämpfen, ihre bisherigen „Privilegien" zu halten, aber dadurch den Religionsunterricht zu einem „Sonderfach" werden zu lassen, wie manche meinten? Der viel bessere Weg schien,

den Religionsunterricht so zu gestalten, daß er zu einer (unverzichtbaren) Ergänzung des schulischen Bildungsprozesses insgesamt wird, wo also schulpädagogische und theologisch-kirchliche Argumentation einander treffen. Schon die Würzburger Synode (1971–1975) nannte dies 1974 das „Konvergenzmodell"[9]. Das verändert aber den Hauptansatz des Religionsunterrichts: Nicht mehr die direkte Glaubensverkündigung steht im Vordergrund, vielmehr will man von der Biographie des jungen Menschen ausgehend ihm Hilfe bieten für die Entfaltung seiner Persönlichkeit und bei der Sinndeutung seines Lebens, und zwar im Rahmen der Schulbildung insgesamt. In einem so konzipierten Religionsunterricht sieht die Synode allgemein „ein Angebot von Bewältigungsmustern des Lebens – zur freien Aneignung durch den Schüler und zur Vorbereitung zu einer mündigen Glaubensentscheidung"[10]. Konkret ergeben sich dann für diesen „neuen" Religionsunterricht folgende Schwerpunkte:

„Er weckt und reflektiert die Frage nach Gott, nach der Deutung der Welt, nach dem Sinn und Wert des Lebens und nach den Normen für das Handeln des Menschen und ermöglicht eine Antwort aus der Offenbarung und aus dem Glauben der Kirche;

er macht vertraut mit der Wirklichkeit des Glaubens und der Botschaft, die ihm zugrunde liegt und hilft, den Glauben denkend zu verantworten;

er befähigt zu persönlicher Entscheidung in Auseinandersetzung mit Konfessionen und Religionen, mit Weltanschauungen und Ideologien und fördert Verständnis und Toleranz gegenüber der Entscheidung anderer;

er motiviert zu religiösem Leben und zu verantwortlichem Handeln in Kirche und Gesellschaft."[11]

Die Synode zieht nach einer solchen Zielsetzung des Religionsunterrichts den Schluß:

„Einem Religionsunterricht nach dem vorliegenden Konzept kann nicht nachgesagt werden, er sei nur zur kirchlichen Nachwuchssicherung da und diene lediglich dazu, die Schüler durch Festlegung auf Antworten des katholischen Glaubens einzuengen oder gar zu fixieren."[12]

Ein solcher Religionsunterricht will vielmehr einen Dienst anbieten, und zwar dem Jugendlichen, der Familie, aus der er kommt, aber auch der Schule, die sich ja um diesen Jugendlichen in ganzheitlicher Weise bemühen soll und will.

Nach diesem Konzept wurden nun neue Lehrpläne entworfen und Religionsbücher geschrieben. Zugute kam uns in Österreich, daß die Lehrbücher vom Staat bezahlt gratis an die Schüler weitergegeben werden. Wir konnten daher auch immer wieder neue auflegen und die Erfahrungen mit den früheren einarbeiten. Eigene Lehrbuchkommissionen begleiteten das Entstehen dieser Bücher. Ich selbst war sehr oft dabei und erlebte die Gewissenhaftigkeit und die pädagogisch-katechetische Kompetenz der Verfasser. Für mich waren diese Sitzungen zeitraubend, aber überaus lehrreich. Zum Schluß mußte ich dann jeweils den fertigen Entwurf dem

Plenum der Bischofskonferenz zur Approbation vorlegen. Die Zustimmung zu erlangen war oft nicht leicht, die Kritik bisweilen hart. Es seien die Glaubenswahrheiten nicht umfassend genug dargestellt. Man sollte sie direkter darlegen und nicht erst auf vielen „Umwegen" dazu kommen. Es werde zu wenig Glaubenswissen vermittelt, man bleibe zu sehr bei bloßer „Lebenshilfe". Kritische Bemerkungen zu Vorgängen in der eigenen Kirche seien in einem Lehrbuch nicht am Platz. Man stieß sich an „jugendgemäßen" Bildern und manch provokanten literarischen Zitaten. Zu guter Letzt erreichte ich doch fast für alle Bücher die Approbation, die innere Zustimmung aber fehlte bei manchen Bischöfen.

Die Gründe für die zögernde Zustimmung waren vielfältig. Die Bischöfe standen unter dem Druck negativer Kritik am Religionsunterricht von „außen". Die Zahl der Kritiker war nicht so groß, aber ihr Einfluß stark. Eltern beschwerten sich, daß ihre Kinder durch den neuen Religionsunterricht zu wenig im Glauben gefestigt würden. (Als ob man gerade die Weitergabe des Glaubens der Schule überlassen könne und nicht oft die Familien selbst versagten!) Priester klagten, daß Jugendliche im Religionsunterricht nicht zu mehr pfarrlichem Engagement und zur regelmäßigen Teilnahme am Gottesdienst motiviert würden. Freilich schien der fast dramatische Schwund an Glaubenswissen in der Gesellschaft solcher Kritik recht zu geben, aber es war kurzsichtig, dafür nur dem Religionsunterricht die Schuld zu geben. Einen Hauptgrund für das geringe Verständnis der Bischöfe für die neuen Bücher sah ich aber darin, daß sie zu wenig Erfahrung mit der augenblicklichen Situation der Jugend in der Schule hatten, selbst kaum jemals unterrichteten, oder wenn, dann vor langer Zeit. Vor allem schienen ihnen die neuen Ansätze des Religionsunterrichts nicht überzeugend. Mehrmals lud ich daher alle Bischöfe Österreichs zu Studientagungen zu diesem Thema ein. Einmal referierte der Fundamentaltheologe Jürgen Werbick aus Münster, ein anderes Mal Bischof Joachim Wanke aus Erfurt. Leider kam es dort kaum zu den von mir gewünschten grundsätzlichen Auseinandersetzungen. Um so erfreuter war ich, als ich vom Wiener Stadtschulrat – der amtsführende Präsident war Sozialist – eingeladen wurde, in seinen Amtsräumen über Ansätze und Ziele des Religionsunterrichts aus der Sicht der katholischen Kirche zu referieren[13]. Die Teilnahme war so groß, daß das Referat in zwei Säle übertragen werden mußte. Die anschließende Diskussion zeigte hier das große Interesse am neuen Religionsunterricht, und daß man das „Konvergenzmodell" verstand, also Religionsunterricht auf der Schnittlinie von pädagogischer und theologischer Begründung.

In meiner Tätigkeit als Schulbischof hatte ich viele Kontakte mit dem Deutschen und dem Schweizerischen Katechetenverein. Ich war bei vielen Tagungen dabei, oft auch als Referent. Dadurch lernte ich die Entwicklung der letzten Jahrzehnte in diesen Ländern kennen, aber auch ähnliche Spannungen wie in Österreich zwischen Religionspädagogen und dem Lehramt. Zweimal habe ich auch in Rom bei internationalen Kongressen Vorträge halten können. Ich bin für all diese

Erfahrungen sehr dankbar. Mein Blick als Weihbischof in Wien ist dadurch viel weiter geworden.

Seit mehreren Jahren leitet nun Kardinal Christoph Schönborn OP selbst das Referat „Schule" in der Österreichischen Bischofskonferenz. Neue Probleme sind aufgetaucht. Beim Ad-limina-Besuch der österreichischen Bischöfe in Rom im November 2005 erwähnte er diese selbst ausdrücklich und selbstkritisch. Religionsunterricht muß immer erneuert werden. Das wird aber nur gelingen, wenn man die großen Herausforderungen unserer Zeit durch die Veränderung der Gesellschaft, der Schule und besonders der Jugend aufmerksam zur Kenntnis nimmt. Die rechte Antwort darauf wird man nur in einer intensiven, aber auch sehr vertrauensvollen Zusammenarbeit von Bischöfen mit Religionspädagogen und Praktikern finden. Religionsunterricht in der Schule ist eine unschätzbare Chance, mit fast allen Jugendlichen im Reifealter in Kontakt zu treten. Religionsunterricht in der öffentlichen Schule schafft auch Gelegenheit, das Bildungswesen insgesamt mitzugestalten und zu bereichern. Freilich hat die Kirche hier keine Privilegienstellung, sondern bietet einen sehr wichtigen Beitrag zum schulischen Geschehen an, aber aus dem Selbstbewußtsein heraus, eine Hilfe zu leisten, die sonst von nirgends anders kommen kann.

Trotz allem reift die Saat des Konzils

Mein Leben als Priester und Bischof ist ganz besonders vom Zweiten Vatikanischen Konzil geprägt. Als junger Priester von Kardinal König 1960 zum Kirchenrechtsstudium nach Rom geschickt, verfolgte ich dort die Vorbereitungen des Konzils mit. Während der ersten Session durfte ich, wie gesagt, im Konzil Schreibdienste verrichten. Nach Österreich zurückgekehrt, war ich sechs Jahre Pfarrer und erlebte an der Basis die positiven Auswirkungen des Konzils. Bei der Wiener Diözesansynode 1969 bis 1971 arbeitete ich engagiert mit, wurde in dieser Zeit an die Diözesankurie gerufen und begleitete von dort maßgeblich die Umsetzung des Konzils in Priesterbildung und pastoraler Praxis. Seit 1977 erlebte ich als Weihbischof in der Österreichischen Bischofskonferenz den durchaus positiven Einsatz der Mitbrüder im Geist des Konzils. Etliche waren noch selbst Konzilsväter gewesen. 1994 schrieb ich das Buch „Im Sprung gehemmt"[14]. Darin versuchte ich das Anliegen des Konzils darzulegen, erwähnte aber auch kritisch, was mir bei der Verwirklichung der Beschlüsse doch noch alles fehlt. Heute gehöre ich zu den allerletzten Zeitzeugen des Konzils. Die Konzilsväter sind fast alle tot. Zeitzeugen sind nur mehr die damals jungen Mitarbeiter, zum Beispiel theologische Berater wie Hans Küng oder Joseph Ratzinger. Im Vorjahr, also 40 Jahre nach Konzilsende, wurde ich daher häufig zu Referaten eingeladen: in Österreich, in Deutschland und in der Schweiz.

Heute erlebe ich eine jüngere Generation, für die das Konzil ein weit zurückliegendes Ereignis der Geschichte ist, das sie kaum kennen, das sie auch nicht mehr

sehr interessiert. Aber insgesamt in der Kirche nehme ich eine zunehmende Kritik am Konzil und an seinen Auswirkungen wahr. Natürlich will sich niemand – außer ganz reaktionäre Kreise – direkt gegen das Konzil stellen, aber die Auslegung ist umstritten. Hat es nicht eher doch nur Restauration gewollt, statt Reform, die manche ungeduldig fordern? Hat es Aufbruch gebracht, oder nicht auch manchen „Abbruch"?

Der Grund für so geteilte Meinungen ist vielfältig. Es gab von Anfang an zwei „Konzilsparteien". Das Konzil war von starken Kreisen der römischen Kurie nicht gewollt. Die Gegner des Konzils bekamen wieder Aufwind, als in den 80er Jahren Enttäuschungen und Müdigkeit in der Kirche aufkamen und man negativen Veränderungen in der Gesellschaft durch eine – wie sie meinten – durch das Konzil „geschwächte" Kirche nichts mehr entgegenzusetzen hatte. Ein weiterer Grund war, daß die Konzilsdokumente in ihrer Endfassung Kompromißtexte sind, die unterschiedliche Interpretationen zulassen. Schließlich aber wurde die traditionsbezogene Denkrichtung in den letzten Jahren durch römische Weisungen und zum Teil auch durch Personalentscheidungen einseitig unterstützt. Solche Erfahrungen schmerzen mich. Sie können mir aber die positive Haltung zum Konzil nicht rauben. Ja, ich nehme Zeichen wahr, daß letztlich die Saat des Konzils trotz mancher Hindernisse stetig weiterwächst.

Gerade meine Generation hat erlebt, welchen Fortschritt die Kirche durch das Konzil insgesamt gemacht hat. Otto Hermann Pesch resümierte einmal, daß vom Konzil eigentlich doch „ungeheuer viel" rezipiert worden ist. Er sieht dies in einer Änderung der Mentalität, in der Art theologischer Reflexionen, in neuen kirchlichen Lebensformen und einem „Kirchengefühl", das um 1950, als er studierte, vielleicht zu erträumen, aber keinesfalls zu erwarten gewesen ist:

„Freilich, nur die Älteren können das noch voll ermessen. Den Jüngeren, die sich heute so oft an der Kirche wund reiben, muß man sagen: Ihr lebt heute als Katholiken, aber auch als Beobachter auf dem Boden von Selbstverständlichkeiten, die ihr dem Konzil verdankt."[15]

Zum andern jedoch erlebe ich allenthalben Aufbrüche, die zukunftsweisend sind. Selbst die oft belastenden Spannungen zeugen von Leben und kündigen Zukünftiges an. Einen solchen Aufbruch zeigen neue geistliche Bewegungen. Sie sind dann zukunftsweisend, wenn sie sich als Teil des Ganzen verstehen, aber nicht als der alleinige Weg und wenn sie die notwendigen Erneuerungen der Kirche sehen und mitverantworten wollen.

Ein weiterer Aufbruch geschieht an der Basis. Die Zahl der Kirchenbesucher hat in den letzten Jahren abgenommen, das Engagement derer, die (noch) kommen, ist aber wesentlich gewachsen. Dies zeigt sich in der Vorbereitung der Sakramente wie Erstkommunion und Firmung, aber auch in der Selbständigkeit der Gemeinden, besonders dort, wo kein Priester mehr am Ort wohnt.

Viele Pfarreien suchen eigene Wege in der Pastoral, auch in so heiklen Fragen wie der Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. Da die römischen Vorschriften

kaum Spielraum lassen, sucht man die Probleme individuell zu regeln und dabei die Gewissensentscheidung der Betroffenen (nach Beratung) zu respektieren. Das entspricht nicht immer der momentanen gesamtkirchlichen Rechtslage. Inzwischen scheint aber die Basis in oft sehr verantwortungsvoller Weise eben für eine allgemeine Regelung Wege zu suchen und „auszuprobieren“ [16].

Auch die Spannungen innerhalb der Kirche sind Zeichen von Leben [17], zum Beispiel die Spannungen zwischen geweihten Amtsträgern und nichtgeweihten Gläubigen. Grund dafür ist, daß das Konzil wohl das gemeinsame Priestertum wieder stark betonte, dieser neue Ansatz aber theologisch offiziell nie weitergedacht wurde. Es genügt nicht, solchen Spannungen geltendes Recht entgegenzuhalten, sondern es tut Not, die Fragen theologisch gesamtkirchlich zu diskutieren, und zwar offen für neue Lösungen.

Eine weitere Spannung gibt es heute wiederum zwischen Lehramt und Theologie. Sie ist naturgegeben, da das Lehramt den Glauben bewahren, die Theologie aber durch die Forschung zur Glaubensentfaltung beitragen soll. Es müßte wieder zu einer belebenden Spannung kommen wie beim Konzil, als Bischöfe und Theologen vertrauensvoll gemeinsam die Verantwortung für Neues trugen.

Ein weiterer Grund zu Hoffnung ist, daß das Interesse an Theologie wächst, obwohl das Image der Kirche gesunken ist. In Wien studieren an der katholisch-theologischen Fakultät zur Zeit 900 Frauen und Männer [18]. Daneben gibt es „Theologische Kurse“, die in 26 Monaten alle wichtigen theologischen Fächer vermitteln. In immer mehr Pfarren wird das Angebot von theologischen Blockveranstaltungen angenommen. Dadurch entstand in den letzten Jahrzehnten eine sehr große Zahl theologisch gut gebildeter Laien, die sich für eine kompetente Mitarbeit und Mitverantwortung in Pfarren und Diözesen qualifiziert haben – ein Potential, das noch viel zu wenig ausgeschöpft wird.

Die Ökumene gewinnt zunehmend an Bedeutung. In Österreich ist sie in den letzten Jahren erfreulich gewachsen. Seit 1991 ist die römisch-katholische Kirche in Österreich Vollmitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRKÖ). Ihm gehören 14 christliche Kirchen in Österreich an. Er hat in letzter Zeit in der Öffentlichkeit sehr an Bedeutung gewonnen: einmal durch qualifizierte Stellungnahmen nach Brüssel zu Themen wie „Fremdenfeindlichkeit“, „Menschenwürdiges Sterben“, „Soziale Gerechtigkeit“, „Gentechnik“; zum andern aber durch ein „Ökumenisches Sozialwort“, das 2003 herausgegeben wurde. Es scheint, daß sich künftig in Österreich zu innenpolitischen Fragen nicht mehr so sehr die einzelnen Kirchen allein melden werden, sondern die christlichen Kirchen gemeinsam.

Man bedauert, daß die Kirche in der „säkularen“ Öffentlichkeit immer weniger Anerkennung findet. Gleichzeitig steigen aber dennoch die Erwartungen von außen an die Christen, damit wohl auch an die Kirchen im Hinblick auf die immer größer werdenden Probleme in der Gesellschaft und der zusammenwachsenden Welt. Joseph Weiler zum Beispiel, ein jüdischer Europarechtler, hat ein Plädoyer für ein

christliches Europa gehalten[19]. In der Debatte um die Präambel in der europäischen Verfassung ortet er eine „Christophobie": Widerstände, „die sich nicht aus prinzipiellen verfassungsrechtlichen Gründen ableiten, sondern aus Motiven soziologischer, psychologischer und emotionaler Art"[20]. Er bekennt, daß die christliche Lehre wichtige Impulse für die europäische Wertediskussion bieten kann. Man kann sie zurückweisen, denn wir leben in einer Demokratie: „Aber ihre Abwesenheit macht uns alle ärmer." Oder der atheistische bosnische Dichter Dževad Karahasan, der in einem Interview in Österreich sagte: „Europa auf das Christentum zu reduzieren, das wäre sehr schade. Aber auf das Christentum zu vergessen, das wäre eine Katastrophe."[21]

Solche Erwartungen kann die römisch-katholische Kirche aber nur erfüllen, wenn sie sich konsequent im Sinn des Konzils weiterentwickelt und Mut zu längst fälligen Erneuerungen hat. Dazu hat Johannes Paul II. bei seiner allgemeinen Gewissenerforschung mit Blick auf das dritte Jahrtausend gemahnt:

„Die Gewissensprüfung darf auch die *Annahme des Konzils,* dieses großartigen Geschenks des Geistes an die Kirche gegen Ende des zweiten Jahrtausends, nicht unberücksichtigt lassen."[22]

Diesen Aufruf hat der Papst 1994, also vor zwölf Jahren, an uns alle gerichtet. Ich wundere mich, daß seither offiziell in der Kirche viel zu wenig Konsequenzen aus dieser verordneten „Gewissenserforschung" gezogen worden sind. Dennoch bin ich zuversichtlich, daß der Weg des Konzils weitergeht. Dies zu glauben, ermutigen mich die Sehnsucht und Hoffnung weiter Kreise an der Basis, die nicht aufhören, Erneuerung voranzutreiben und sie immer wieder anzumahnen. In der Hoffnung auf eine Erneuerung bestärkt mich auch der Konsens unter vielen Theologen, sogar unter Bischöfen, längst anstehende Reformen doch endlich anzugehen. Schließlich nehme ich einen „Reformstau" wahr – ähnlich dem vor dem Zweiten Vatikanum, der, wenn er nicht wie damals offiziell aufgefangen und zum Teil legitimiert wird, auf längere Sicht sogar zu einer Kirchenspaltung führen könnte. Schließlich glaube ich fest an den Beistand und die Wirkkraft des Heiligen Geistes, der die Kirche aus aller Unsicherheit und Angst herausführen wird, wie damals durch Johannes XXIII., und zwar nicht in erzwungener Uniformität, sondern gerade durch das Zusammenwirken vieler Kräfte in „versöhnter Verschiedenheit".

Ich bin dankbar, daß ich das Konzil, dieses große Geschenk des Geistes miterleben durfte. Ich möchte in den Jahren, die Gott mir noch schenkt, als „Zeitzeuge" weiter über das Konzil informieren und es auch interpretieren. Ich setze eine ganz große Hoffnung auf Papst Benedikt XVI., daß er – der wie kein anderer das Konzilsgeschehen kennt und es als junger Theologe maßgeblich mitgestaltet hat – nun all seine Kräfte einsetzt, es zu „verheutigen" und uns hilft, die vielen noch ungehobenen Schätze zu entdecken.

ANMERKUNGEN

[1] Can. 401 § 1 CIC/1983.

[2] Vgl. R. Stecher, Bischöfliche Wegweiser. Doppeljubiläum von Kardinal Franz König u. Weihbischof Helmut Krätzl, in dieser Zs. 220 (2002) 795–801.

[3] DH 3373, 3394–3397, 3398 sowie Teile des Dekrets „Lamentabili" vom 3.7.1907: DH 3401–3466.

[4] Man denke an die Aussagen von Papst Gregor XVI. in der Enzyklika „Mirari vos" vom 15.8.1832: DH 2730 u. 2731.

[5] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München 2000). Im Vorwort „‚Einführung in das Christentum' – gestern, heute, morgen" (9–26) rechtfertigt er die unveränderte Neuauflage: „Die Grundorientierung, so denke ich, war richtig. Deswegen wage ich es, das Buch auch heute noch einmal in die Hand des Lesers zu legen" (26).

[6] Abgehalten 1974. Dokumentiert in: Österreichischer Synodaler Vorgang, hg. v. Sekretariat des Österreichischen Synodalen Vorganges (Wien 1974).

[7] Österreichisches Jahrbuch für Politik 1984, hg. v. A. Khol u. A. Stirnemann (München 1985); vgl. darin bes. A. Khol, Katholikentag u. Papstbesuch 1983: Eine kritische Würdigung (401–435) sowie H. Schneider, Katholizismus, Pluralismus u. kirchliche Politik in Österreich. Anmerkungen zum Beitrag von Andreas Khol (437–495).

[8] Vgl. ebd. 431, bes. Anm. 75.

[9] Beschluß: „Der Religionsunterricht in der Schule", in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. Bd. 1, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Freiburg ^{3}1976) 123–152; vgl. dazu L. Volz, Einleitung: Der Religionsunterricht in der Schule, in: ebd. 113–122, 116.

[10] Beschluß: Religionsunterricht 2.5.1, in: ebd. 139.

[11] Beschluß: Religionsunterricht 2.5.1, in: ebd. 139f.

[12] Beschluß: Religionsunterricht 2.6, in: ebd. 141.

[13] Dokumentiert in: VCL, Die Österreichische Höhere Schule. Organ der Vereinigung christlicher Lehrerinnen u. Lehrer an höheren u. mittleren Schulen (Wien 1994) H. 2, 21–26.

[14] H. Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt (Mödling ^{4}1994).

[15] O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption, in: Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. A. Autiero (Altenberge 2000) 74.

[16] Vgl. H. Krätzl, Neue Freude an der Kirche (Innsbruck ^{2}2002) 185–204: „Dramatisches Ringen um die rechte Pastoral an wieder verheirateten Geschiedenen".

[17] Vgl. ebd. bes. 127–222: „Spannungen in der Kirche".

[18] Auch in Belgien wird das Theologiestudium bei jungen Menschen immer beliebter, wie Kathpress – Tagesdienst, 7.1.2005, meldet.

[19] J. H. Weiler, Ein christliches Europa. Erkundungsgänge (Salzburg 2004); zit. nach: Die Furche, 12.8.2004, 17.

[20] Ebd.

[21] Zit. nach Kardinal Christoph Schönborn in einer Predigt in Maria Zell, in: Kathpress Sonderpublikation, Nr. 3/2004, 8.

[22] Apostolisches Schreiben „Tertio millennio adveniente" (10.11.1994), Nr. 36 (VApSt 119, Bonn 1994).

Ottmar Edenhofer

Eine Ethik der Nachhaltigkeit

Die deutschen Bischöfe zu den Gefahren des Klimawandels

Die Gefahren des weltweiten Klimawandels – ein Thema für die Deutsche Bischofskonferenz? Die Öffentlichkeit dürfte überrascht sein, daß die katholischen Bischöfe hierzu eine Stellungnahme unter dem Titel „Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit" veröffentlichen. Und es ist fraglich, ob die Mehrheit der Katholiken sie überhaupt zur Kenntnis nehmen wird. Dennoch sehen sich die Bischöfe dazu verpflichtet und gedrängt, denn:

„Der Klimawandel stellt gegenwärtig wohl die umfassendste Gefährdung der Lebensgrundlagen der heutigen und der kommenden Generationen sowie der außermenschlichen Natur dar und ist damit eine ernste Herausforderung für die Schöpfungsverantwortung" (1)[1].

In ihrem Dokument warnen die deutschen Bischöfe nicht nur vor den Gefahren des Klimawandels, sondern legen auch ethische Leitlinien für eine globale Klimapolitik vor. Mit dieser Stellungnahme, die am 27. September 2006 veröffentlicht wurde, haben sie das Wort nicht nur zum richtigen Zeitpunkt ergriffen, sondern auch die Soziallehre der Kirche einen Schritt vorangebracht.

In den offiziellen Dokumenten der Soziallehre der katholischen Kirche konnte man bisher nur sporadisch Hinweise zu Umweltproblemen finden; immerhin erwähnt der jüngste „Sozialkatechismus" die Problematik des Klimawandels[2] – aber noch gibt es keine Enzyklika zu den planetarischen Umweltproblemen. Vor diesem Hintergrund verdient das vorliegende Dokument besondere Beachtung, denn in keinem der bisher vorgelegten kirchlichen Dokumente werden die Gefahren des Klimawandels so umfassend dargestellt, die klimapolitischen Optionen und das ethische Problem des Klimawandels so prägnant formuliert. Im ersten Teil erläutern die Verfasser, warum der Klimawandel eine Herausforderung für die Schöpfungsverantwortung darstellt. Die anschließenden Teile folgen dem klassischen Dreischritt: Sehen (Teil 2), Urteilen (Teil 3), Handeln (Teil 4). In einer kurzen, abschließenden Bemerkung (Teil 5) bekräftigen die Bischöfe nochmals die Bedeutung internationaler Solidarität für eine nachhaltige Entwicklung.

Was ist gefährlicher Klimawandel?

Im zweiten Teil der Stellungnahme (12–31) werden sowohl die Ursachen als auch die Auswirkungen des Klimawandels beschrieben. Dabei setzen die Verfasser voraus, was auch in der Wissenschaft als Konsens gilt: Die Auseinandersetzung mit den Klimaskeptikern ist wissenschaftlich entschieden. Gegen die Hypothese, der Anstieg der CO_2-Konzentration und der globalen Mitteltemperatur in der Atmosphäre sei hauptsächlich vom Menschen verursacht, konnten keine stichhaltigen Gegenargumente vorgebracht werden (14–20). Der Text schließt sich der Einschätzung der internationalen Wissenschaft an, daß die Klimadebatte der Zukunft von den Fragen beherrscht sein wird, wie man sich an die Folgen des Klimawandels anpaßt und was getan werden muß, um einen gefährlichen Klimawandel zu vermeiden. Die Darstellung der Auswirkungen des Klimawandels entspricht dem neuesten Stand der Forschung (22–31): Zunahme extremer Wetterereignisse, Gefährdung der Eisschilde in Grönland und in der Antarktis, Anstieg des Meeresspiegels um mehrere Meter, Versauerung der Ozeane und damit Zerstörung mariner Lebensräume, Gefährdung der Ernährungssicherheit, Anstieg der monetären Schadenskosten.

Die Wissenschaft sah sich gezwungen, die Schadenserwartungen des Klimawandels in den letzten fünf Jahren erheblich nach oben zu korrigieren: *Erstens* können niedrige Werte für die Klimasensitivität (= globale Temperaturerhöhung bei atmosphärischer CO_2-Verdoppelung) praktisch ausgeschlossen werden. Die Hoffnung, man könne die globale Erwärmung ignorieren, hat sich damit als trügerisch erwiesen. Die Begrenzung der globalen Erwärmung ist somit nur durch relativ starke Emissionsminderungen möglich. *Zweitens* konnten in den letzten Jahren Schwellenwerte („Tipping Points") im Erdsystem identifiziert werden, deren Überschreiten zu abrupten und dramatischen Folgen führt, die bislang aber in der Abschätzung der Folgen des Klimawandels erheblich unterschätzt werden. *Drittens* würden durch solche Ereignisse Rückkoppelungsmechanismen aktiviert (Versauerung der Ozeane, Austrocknen des Regenwaldes), die den Klimawandel dann noch weiter beschleunigen. *Viertens* dürften Extremwetterereignisse gerade in den ökonomisch entwickelten Regionen stärkere monetäre Schäden verursachen als bisher vermutet. Vor diesem Hintergrund mutet die Liste der in dem Text aufgeführten Klimafolgen eher „konservativ" an – man wird die Bischöfe daher kaum als „grüne Apokalyptiker" diskreditieren können.

Ist „Nachhaltigkeit" eine Leerformel?

Im dritten Teil des Dokuments (32–45) werden die ethischen Leitlinien formuliert, die zur Beurteilung einer internationalen Klimapolitik herangezogen werden. Das Dokument tritt für eine Entwicklung ein, „die zugleich sozial fair, ökonomisch

effizient und dauerhaft umweltgerecht ist". Das Zieldreieck ökologischer, ökonomischer und sozialer Nachhaltigkeit hat seit dem Brundtlandbericht 1987 eine erstaunliche Karriere gemacht[3]. Es ist nun in aller Munde – Politiker, Marketingstrategen, Wirtschaftsführer und jetzt auch Bischöfe benutzen es. Aber ist es mehr als eine Leerformel, die jeder beliebig für seine Rituale der Beschwörung verwenden kann? Der inflationäre Gebrauch dieses Begriffs kann leicht die Tatsache verdecken, daß sich im letzten Jahrzehnt eine Nachhaltigkeitswissenschaft zu etablieren begonnen hat, die sich aus der Zusammenarbeit von Natur-, Sozial-, und Ingenieurswissenschaften speist, und in einzelnen Disziplinen – wie etwa den Wirtschaftswissenschaften – zu einem veritablen Paradigmenwechsel geführt hat[4].

Das Dokument setzt diese Diskussion voraus und nimmt auf den Begriff der Nachhaltigkeit mehrfach positiv Bezug, läßt aber im dritten Teil eine klare Gliederung und Struktur vermissen: Menschenwürde, Eigenwert der Natur, int*ra*– und int*er*generationelle Gerechtigkeit, vorrangige Option für die Armen, Verursacher-, Vorsichts- und Verhältnismäßigkeitsprinzip werden postuliert; die logischen Beziehungen zwischen diesen Prinzipien bleiben aber ungeklärt. Damit wird die Diskussion mit den beteiligten Fachwissenschaften erschwert, die sich ja selber keineswegs nur auf die Beschreibung von Tatsachen beschränken, weil in ihre Politikempfehlungen ethische Leitlinien immer schon eingewoben sind.

Der Leser kann zu Recht die Frage stellen, ob man die ethischen Leitlinien in dem von den katholischen Bischöfen veröffentlichten Text nicht ohne Verlust für die Überzeugungskraft der zentralen klimapolitischen Argumentation hätte streichen können. Damit machte er es sich aber zu einfach, denn es bleibt ja zu begründen, warum überhaupt eine ambitionierte Klimaschutzpolitik nötig sein soll. Diese Begründung ist nicht nur von akademischem Interesse: Nicht wenige Ökonomen und Politiker – vor allem in den USA – bestreiten unter Berufung auf respektable ethische Gründe, daß sich eine drastische Reduktion von Emissionen in den nächsten Dekaden verantworten läßt. Da diese Position nicht a priori als unmoralisch denunziert werden sollte, müssen die normativen und empirischen Gehalte dieser unterschiedlichen Sichtweisen geklärt werden. Die Diskussion um die normativen Leitbilder der Nachhaltigkeit ist daher unverzichtbar.

Das Prinzip der Nachhaltigkeit läßt sich in folgendem Imperativ zusammenfassen: Wirtschafte so, daß durch deine Handlungen künftiges Handlungsvermögen nicht irreversibel zerstört, sondern nach Möglichkeit vermehrt wird[5]. Ursprünglich entstammt das Prinzip der Forstwissenschaft, das für den obigen Imperativ auch ein anschauliches Beispiel liefert: Der Holzeinschlag solle nicht höher sein als die Aufforstung. Im Brundtlandbericht von 1987 wurde eine Entwicklung dann als nachhaltig bezeichnet, wenn die Lebenschancen kommender Generationen nicht zerstört werden[6]. Beide Formulierungen sind Konkretisierungen des oben formulierten Imperativs, dessen (Letzt)Begründung Aufgabe der philosophischen Ethik ist und im Rahmen dieses Artikels nicht weiter verfolgt werden soll. In der interna-

tionalen Debatte wird auch nicht die Vernünftigkeit des Nachhaltigkeitsprinzips bestritten, sondern vielmehr seine Konkretisierung. Der Streit dreht sich um die Frage, ob die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung dem Kriterium der „schwachen" oder der „starken" Forderung der Nachhaltigkeit genügen solle. Wie sich in den beiden nächsten Abschnitten zeigt, wird in den beiden Konzepten der „Wert" des Erdsystems unterschiedlich behandelt, mit entsprechenden Konsequenzen für die Klima- und Energiepolitik[7].

Die Forderung „schwacher" Nachhaltigkeit

Die Wirtschaftswissenschaft hatte bis vor kurzem weder theoretische Konzepte noch empirische Indikatoren zur Verfügung, um eine nichtnachhaltige Entwicklung zu diagnostizieren: Der Ökonom Herman Daly, Kritiker der neoklassischen Umweltökonomie, bemerkte mit beißendem Spott, Ökonomen seien Menschen, die sich auf der Titanic Gedanken über die optimale Nutzung der Liegestühle machten – beschäftigt mit drittrangigen Fragen statischer Allokation, seien sie blind für die Gefahr des drohenden Untergangs. Seither hat die Wirtschaftswissenschaft dazugelernt und sowohl theoretische als auch empirische Konzepte der Nachhaltigkeit entwickelt, die nicht nur bei der Entdeckung von Eisbergen helfen, sondern auch das Wissen bereitstellen wollen, um den Tanker Wirtschaft an diesen Eisbergen vorbeizusteuern.

Ein einfaches Beispiel kann das verdeutlichen: Fossile Energieträger sind nur begrenzt verfügbar. Wird nicht rechtzeitig in den Ersatz von Kohle, Öl und Gas investiert, sind künftige Generationen dazu verdammt, wirtschaftlich auf einem stationären Niveau zu verharren; ohne weitere Zusatzannahmen über die demographische und technische Entwicklung ist offen, ob dann überhaupt das Subsistenzniveau gesichert ist. Im Sinn der neoklassischen Umweltökonomie kann es aber durchaus „optimal" sein, diese Investitionen zu unterlassen, nämlich dann, wenn die Rendite gemessen an der Diskontrate zu gering ist. Dies ist aber keine nachhaltige Entwicklung, weil ein für das Wirtschaften notwendiger Naturkapitalstock von den heutigen Generationen unwiderruflich aufgezehrt wird, ohne hierfür Ersatz zu schaffen[8].

Die grundlegende Einsicht, wonach die Höhe der Nettoinvestitionen der entscheidende Indikator für eine nachhaltige Entwicklung ist, bleibt auch in komplexeren Zusammenhängen erhalten. Die Wirtschaftswissenschaft begreift Investition als Aufbau von (Handlungs-)Vermögen. Handlungsvermögen wird aber nicht nur durch ein erhöhtes Sachkapital aufgebaut, sondern auch durch Investitionen in Natur- und Humankapital. Mit der Unterscheidung in Sach-, Natur- und Humankapital wird versucht, alle relevanten Formen des Handlungsvermögens zu erfassen. Mit dieser Erweiterung des Vermögens- und Kapitalbegriffs

ist es gelungen, sowohl die Umwelt- als auch die Armutsproblematik neu zu diskutieren. Galten die Ausgaben für Bildung und Gesundheit, aber auch Umweltausgaben zuvor eher als wachstumshemmende Kosten, so wurden sie nun als Investitionen betrachtet, die in der Zukunft einen Ertrag abwerfen können. Damit stellte sich die Frage, ob die Nettoinvestitionen ausreichend waren oder ob es nicht bereits zum Substanzverzehr gekommen ist: So werden heute vor allem unterlassene Investitionen in Bildung und Gesundheit als Hauptgründe für die extreme Armut Afrikas diagnostiziert. Vieles, was die Weltbank in früheren Zeiten als Kostensenkung im Gesundheits- und Bildungswesen gefordert hat, wird nun von ihr selbst als unterlassene Investitionen und damit als Substanzverzehr gewertet[9].

Das Ausmaß der Nettoinvestitionen in den Klimaschutz hängt von einer Größe ab, die im Zentrum der ethischen Debatte um die „schwache" Nachhaltigkeit steht: von der Diskontrate. Mit Hilfe der Diskontrate werden künftige Erträge auf einen sogenannten Gegenwartswert abgezinst. Der Gegenwartswert beantwortet die Frage, wie viel ein Euro heute wert ist, den ein Investor erst morgen erhält. Brächte er heute 97 Cent auf die Bank, hätte er bei einer Verzinsung von drei Prozent in einem Jahr knapp einen Euro zur Verfügung. Wäre die Diskontrate 20 Prozent pro Jahr, müßte er nur noch 83 Cent auf die Bank bringen, um in einem Jahr einen Euro zur Verfügung zu haben. Anders ausgedrückt: Der Euro, den der Investor erst morgen bekommt, ist heute nur noch 83 Cent wert, weil er ja auf die Zinseinnahmen verzichten muß, die er bekäme, wenn er den Betrag sofort bei der Bank einzahlen könnte. Bei einer hohen Diskontrate fallen daher die Erträge umso weniger ins Gewicht, je später sie anfallen. Investitionen werden um so weniger getätigt, je weiter in der Zukunft deren Erträge anfallen. Die Diskontrate ist daher ein Maß dafür, wie stark die heutigen Generationen die künftigen Generationen gewichten. Werden die Kosten der künftigen Klimaschäden abdiskontiert werden – weil man davon ausgeht, daß zukünftige Generationen reicher sein werden – und müssen dagegen die Investitionsausgaben des Klimaschutzes bereits heute getragen werden, sind diese Investitionen bei hohen Diskontraten unrentabel. Es ist daher nicht erstaunlich, daß Investitionen in die Bekämpfung von Malaria und Aids als dringlicher angesehen werden als Klimaschutzinvestitionen, weil sie in kürzerer Frist Wirkungen zeigen.

Aber, so ließe sich einwenden: Ist nicht bereits eine positive Diskontrate Ausdruck einer int*er*generationellen Ungerechtigkeit, weil hier die weit in der Zukunft lebenden Generationen benachteiligt werden? Eine positive Diskontrate sei aber nötig, so das Gegenargument, um nicht die heutigen Generationen auf dem Altar der Zukunft zu opfern. Eine zu hohe Diskontrate beute zwar die kommenden Generationen aus, eine zu niedrige oder gar negative Diskontrate jedoch die heutigen Generationen. Der Streit um die richtige Höhe der Diskontrate ist ein treffliches aber auch fruchtloses Feld akademischer Debatten[10].

Die Problematik des Konzepts der schwachen Nachhaltigkeit reicht tiefer: Der Vektor menschlicher Handlungsmöglichkeiten wird auf einen Skalar, den Nutzenindex abgebildet und damit reduziert. Damit können die Erträge aus Human-, Sach- und Naturkapital miteinander verrechnet werden. Die Diskontrate bestimmt dabei das Gewicht, mit dem heutige gegenüber zukünftigen Größen in diese Verrechnungsprozedur eingehen. Aber besteht nicht das ethische Problem des Klimawandels gerade darin, daß hier Größen verrechnet werden, die gar nicht verrechnet werden sollen? Kann die Beeinträchtigung oder gar Zerstörung des Erdsystems allen Ernstes aufgewogen werden durch die Erfüllung von künftigen Luxusbedürfnissen? Mit der Forderung eines abgestuften Eigenwertes der Natur widersetzt sich das Dokument der Bischöfe ausdrücklich dieser schwachen Konzeption von Nachhaltigkeit (35): Denn die Natur hat einen Wert, der gerade nicht in der Metrik des geldwerten Nutzens ausgedrückt werden kann und soll. Aber auch diejenigen, die dieses Bewertungsverbot nicht akzeptieren wollen, müssen zumindest zugeben, daß sie für die Bewertung künftiger Folgen des Klimawandels gar nicht die notwendigen Informationen besitzen, weil viele Funktionszusammenhänge des Erdsystems noch nicht bekannt sind. Durch die Unsicherheit der Handlungsfolgen wird das Konzept schwacher Nachhaltigkeit zu einem stumpfen Schwert. Darin liegt vermutlich auch der Grund, warum die Bischöfe das Vorsichtsprinzip bei Handlungen unter Unsicherheit (43) für die Begründung einer ambitionierten Klimapolitik zusätzlich zum Prinzip des Eigenwertes der Natur mit heranziehen.

Die Forderung der „starken" Nachhaltigkeit

Der Totalität der Verrechnung versucht sich das „starke" Konzept der Nachhaltigkeit durch die Formulierung von Leitplanken zu widersetzen. Die Einhaltung des 2°C-Zieles in der Klimapolitik stellt eine solche Leitplanke dar. Viele namhafte Wissenschaftler sind zu dem Schluß gekommen, daß sich die Schäden des Klimawandels auf ein beherrschbares Maß begrenzen lassen, wenn die globale Mitteltemperatur um nicht mehr als 2°C gegenüber dem vorindustriellen Niveau ansteigt. Eine Verletzung dieses Zieles kann dann nicht durch einen Nutzen- oder Einkommenszuwachs aufgewogen werden, wie dies im Konzept schwacher Nachhaltigkeit möglich ist. Abwägungen und Verrechnungen sind nur zugelassen, wenn die Leitplanke erfüllt ist. Das Konzept „starker" Nachhaltigkeit trägt der Tatsache Rechnung, daß sich moralische, ökonomische und ästhetische Werte nicht auf ein einheitliches Nutzenmaß reduzieren lassen[11].

Die Formulierung von Leitplanken, zum Beispiel für Treibhausgasemissionen oder deren Konzentration in der Atmosphäre, impliziert jedoch nicht, daß sich für die Nutzung der Atmosphäre kein rationaler Preis errechnen läßt. Im Gegenteil – es lassen sich die sozialen Kosten beispielsweise des Kohlenstoffs errechnen, die

die Einhaltung der Leitplanke garantieren[12]. Kohlenstoff kann einen Preis entweder durch eine Steuer oder den Emissionshandel erhalten. Das Dokument der Bischofskonferenz läßt hier offen, welchem Verfahren es den Vorzug gibt. Es geht aber davon aus, daß Kohlenstoff einen Preis erhalten muß, denn erst dadurch können sich die Investitionsentscheidungen der Unternehmen verändern. Grundsätzlich lassen sich bei beiden Verfahren die Marktkräfte nutzen, um herauszufinden, welche Techniken zur Einsparung von Kohlenstoffemissionen am kostengünstigsten sind.

Die Gegner des Leitplankenansatzes sind jedoch der Auffassung, daß dessen unbedingte Einhaltung vor allem den Entwicklungsländern unerträgliche Opfer abverlangt. Sie versuchen zu zeigen, daß gerade die Entwicklungsländer durch vermehrte Investitionen in die Anpassung an den Klimawandel und durch etwas geringere Investitionen in die Verminderung der Emissionen netto gewinnen würden. Die Debatte muß auf dieser Ebene unbefriedigend bleiben, weil hier mit zweierlei Bewertungsmaßstäben gemessen wird: Die schwache Konzeption der Nachhaltigkeit reduziert den Wert des antarktischen Eisschildes auf eine monetäre Größe, während das starke Konzept der Nachhaltigkeit das Klimasystem der ökonomischen Bewertung vollständig entzieht und damit – zu Ende gedacht – auch den Zusammenbruch der Weltwirtschaft in Kauf nehmen würde.

Auch die Bischöfe gehen davon aus, daß sich die Einhaltung einer Klimaleitplanke um den Preis eines dauerhaften Zusammenbruchs der Weltwirtschaft nicht begründen ließe. Daher wird das Vorsichtsprinzip ergänzt durch das Prinzip der Verhältnismäßigkeit, wonach Klimaschutz zu keinen untragbaren volkswirtschaftlichen Verlusten führen darf (53). Das „starke" Konzept der Nachhaltigkeit kann daher nur normative und empirische Plausibilität beanspruchen, wenn gezeigt werden kann, daß die Kosten des Klimaschutzes nicht unerträglich hoch werden. Dies ist jedoch nur bei einem „ausreichenden" technischen Fortschritt möglich.

Was aber ist hier mit technischem Fortschritt gemeint? Die Weltwirtschaftsgeschichte zumindest des vergangenen Jahrhunderts erlaubte eine nahezu konstante Wachstumsrate der Arbeitsproduktivität: Bei leicht sinkender Arbeitszeit konnte ein ständig steigendes Sozialprodukt erzeugt werden. Für denselben Zeitraum stellte man fest, daß die Energieproduktivität sehr viel langsamer gewachsen ist als die Arbeitsproduktivität. Auch entstanden pro Einheit fossiler Energieträger (Joule) weniger Emissionen. Aber die steigende Energieproduktivität und die sinkende Kohlenstoffintensität konnten die steigende Arbeitsproduktivität nicht kompensieren: Sowohl der Energieverbrauch als auch die Emissionen sind weltweit stetig gewachsen. Erstaunlich ist, daß sich dieses Wachstumsmuster in nahezu allen Ländern ungebrochen fortsetzt. Sollen die Emissionen jedoch sinken, müssen eine steigende Energieproduktivität und eine sinkende Kohlenstoffintensität den Anstieg der Arbeitsproduktivität weit überkompensieren[13]. Die bisherige Richtung des technischen Fortschritts muß also verändert werden.

Die internationale Debatte dreht sich gegenwärtig um die Frage, zu welchen volkswirtschaftlichen Kosten eine Richtungsänderung des technischen Fortschritts möglich ist. Diese Frage wird im letzten Teil dieses Beitrags diskutiert. Es wird sich zeigen, daß die Richtung des technischen Fortschritts durchaus zu geringen volkswirtschaftlichen Kosten verändert werden kann. In einer internationalen Modellvergleichsstudie konnte gezeigt werden, daß sich die Richtung des technischen Fortschritts verändern läßt und die Klimaschutzkosten gegenüber früheren Abschätzungen dennoch nach unten korrigiert werden können, wenn es der Klimapolitik gelingt, sich zu langfristigen Emissionsminderungen zu verpflichten[14].

Gegen das Konzept starker Nachhaltigkeit wird aber noch ein weiterer Einwand erhoben, der mit dem letztgenannten in einer engen Beziehung steht. So wird immer wieder die Befürchtung geäußert, das „starke" Konzept der Nachhaltigkeit habe ungünstige Wirkungen auf die int*ra*generationelle Einkommens- und Vermögensverteilung. Unter der int*ra*generationellen Einkommens- und Vermögensverteilung ist einmal die Verteilung zwischen Lohn- und Kapitaleinkommen gemeint, zum anderen die Einkommens- und Vermögensverteilung zwischen Volkswirtschaften. Die verwickelten empirischen Zusammenhänge zwischen beiden Gerechtigkeitskonzeptionen sind keineswegs vollständig geklärt. So viel kann jedoch gesagt werden: Modelltheoretische Studien haben gezeigt, daß auch eine drastische Emissionsminderung die Einkommensverteilung keineswegs zu Lasten der Lohneinkommen verändert.

Ob die Klimapolitik so ausgestaltet werden kann, daß sie das Wachstum der Entwicklungsländer fördert und die Ungleichheit der Einkommensverteilung in der Weltgesellschaft vermindern hilft, ist derzeit Gegenstand intensiver Forschung. So wird immer wieder die Forderung erhoben, jeder Mensch solle den gleichen Anteil an der Nutzung der Atmosphäre erhalten. Die Bischöfe fordern jedenfalls keine gleiche Pro-Kopf-Verteilung der Emissionsrechte, da sie offenbar der weiteren Diskussion um die Sinnhaftigkeit dieser Verteilungsnorm nicht vorgreifen wollten[15]. Dabei spricht vieles dafür, in der Klimapolitik die Frage der Gerechtigkeit nicht auf den Verteilungsschlüssel der Emissionsrechte zu verengen, denn grundsätzlich kann es ja nur darum gehen, die weltweite Vermögensverteilung gerechter zu gestalten. So lassen sich die Investitionen in den notwendigen Umbau des weltweiten Energie-, Wasser- und Gesundheitssystems so ausgestalten, daß die Armen vermehrt Zugang zu Elektrizität, sauberem Trinkwasser und Gesundheitsdiensten erhalten. Die Option für die „starke" Nachhaltigkeit führt aber nicht automatisch zu mehr int*ra*generationeller Gerechtigkeit. Daher sollten Programme der Klimapolitik künftig daraufhin überprüft werden, inwieweit sie der Armutsbekämpfung dienen.

Institutionen der Nachhaltigkeit

Mit der Forderung nach „starker" Nachhaltigkeit ist das Nachhaltigkeitsverständnis des Dokuments der Bischöfe keineswegs ausgeschöpft. Die bisherigen Überlegungen diskutierten lediglich, in welchem Umfang in den globalen Klimaschutz investiert werden sollte. Die Behauptung, Klimaschutz sei nicht verantwortbar, weil er die wirtschaftliche Entwicklung auf untragbare Weise schädige, konnte im Rahmen des „starken" Konzeptes der Nachhaltigkeit zurückgewiesen werden.

Bei den Investitionen in den globalen Klimaschutz handelt es sich um ein Kollektivgut der Menschheit. Kollektivgüter können aber nur dann bereitgestellt werden, wenn die beteiligten Nationalstaaten miteinander kooperieren. Jede Kooperation ist jedoch davon bedroht, daß einige Nationalstaaten die Kooperation aufkündigen und damit für sich einen höheren Nutzen erzielen, selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß die anderen weiter ihre Emissionen vermindern. Da alle so denken, wird es am Ende keine kooperative Lösung geben, obwohl es für alle von Vorteil wäre: Individuelle Schlauheit gebiert kollektive Dummheit.

Das Dokument fordert, was innerhalb der katholischen Soziallehre mit dem Solidaritätsprinzip gemeint ist: Die Menschheit haftet gemeinschaftlich für den Zustand der Atmosphäre[16]. Aus dieser gemeinschaftlichen Haftung ergeben sich für die einzelnen Staaten Verpflichtungen, die diese nach ihrer Leistungsfähigkeit erfüllen müssen. Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, daß einer der führenden Ökonomen der Gegenwart, der Japaner Hirofumi Uzawa, das Solidaritätsprinzip in seiner bahnbrechenden Studie „Economic Analysis of Social Common Capital" in das Theoriegebäude der Ökonomie einfügt[17]. Dabei ist es ihm gelungen, den Zielkonflikt zwischen Effizienz und Gerechtigkeit zumindest ansatzweise zu überwinden. Die Anwendung seiner Konzepte auf das Klimaproblem hat verdeutlicht, daß die ökonomische Theorie deutlicher als bisher Fragen der in*ter*– und in*tra*generationellen Gerechtigkeit thematisieren kann.

Diese Pflicht zur Kooperation kann durchaus „abgestuft" wahrgenommen werden: Die Forderung entspricht dem Subsidiaritätsprinzip, wonach kleineren organisatorischen Einheiten (Koalitionen von Nationalstaaten, einzelnen Ländern) nur dann Aufgaben entzogen werden können, wenn sie diese nicht mehr angemessen wahrnehmen können. Dabei haben die größeren Einheiten die Pflicht, den kleineren Einheiten diese Aufgabenerfüllung auch zu ermöglichen. Im Zusammenhang mit der Klimadebatte geht es dabei um die Frage, welche Rolle die Märkte und Nationalstaaten „unterhalb" der Ebene weltweiter Kooperation spielen können. Im Vordergrund steht zur Debatte, ob sich überhaupt alle Nationalstaaten an einem Klimaabkommen beteiligen müssen. Unter Umständen könnte es genügen, wenn sich Europa, die USA, Brasilien, Rußland, China und Indien darauf einigen, ihre Emissionen drastisch zu reduzieren. Darüber hinausgehende Fragen internationaler Gerechtigkeit, die bei der Kompensation von Klimaschäden ins Spiel kommen,

werden in den nächsten Jahren eine intensive Debatte erfordern. Das Dokument bietet keine Blaupause für die internationalen Klimaverhandlungen, die in den nächsten Jahren geführt werden. Er kann aber als Appell an Wissenschaft und Politik verstanden werden, nach Lösungen zu suchen. Entscheidend wird dabei sein, daß die Staatengemeinschaft zu einer glaubwürdigen Selbstbindung kommt, um die globalen Emissionen zu senken und die Lasten des Klimaschutzes und des Klimawandels gerecht zu verteilen.

Anpassen oder vermeiden?

Im vierten Teil des Dokuments (46–57) werden die klimapolitischen Optionen diskutiert. Die Bischöfe fordern eine integrierte Klimapolitik, die sowohl Vermeidung als auch Anpassung an den Klimawandel umfaßt. Mit der politischen Festlegung von Emissionsminderungen wird zugleich eine Arbeitsteilung zwischen der Anpassung an den Klimawandel und der Vermeidung des Klimawandels festgelegt. Denn selbst eine erfolgreiche Vermeidungsstrategie erfordert die Anpassung an einen Restklimawandel, der auch dann stattfindet, wenn die Weltgemeinschaft mit der Verminderung der Emissionen erfolgreich sein wird.

Das Dokument optiert an keiner Stelle ausdrücklich für das 2°C-Ziel, das eine Begrenzung der Klimaschäden auf ein beherrschbares Maß garantieren soll. Die als notwendig erachteten Emissionsminderungsziele (47) sind jedoch nur sinnvoll, wenn ein 2°C-Ziel erreicht werden soll. Die Bischöfe wissen offenbar um den Streit um die Ziele des Klimaschutzes und maßen sich daher auch kein abschließendes Urteil an.

Obwohl das Dokument die notwendigen Anpassungsmaßnahmen ausführlich diskutiert, läßt es keinen Zweifel daran, daß es unverantwortlich wäre, durch eine Lockerung des globalen Klimaschutzziels den Druck auf die Anpassungsleistung zu erhöhen, die dann vor allem die Entwicklungsländer zu erbringen hätten, weil die Klimaschäden vor allem dort auftreten werden. Als Maßstab der Anpassungsmaßnahmen soll die Verminderung der Verletzbarkeit von Gesellschaften dienen. Als Maßnahmen fordern die Bischöfe Transferleistungen der Industrieländer an die Entwicklungsstaaten, die zur Finanzierung der Anpassungsleistungen eingesetzt werden sollen. Zugleich werden die Wissenschaftler aufgefordert, für ein verbessertes Katastrophenmanagement ein Frühwarnsystem zu entwickeln, das sowohl verbesserte regionale Wettervorhersagen als auch eine entsprechende Logistik (55) umfassen soll.

Die meisten Ökonomen befürchten allerdings, daß ein derart ehrgeiziger Klimaschutz nicht bezahlbar ist. So wurden die volkswirtschaftlichen Kosten einer ehrgeizigen Emissionsvermeidung von vielen Modellen in einer Größenordnung berechnet, die es aus ökonomischer Sicht nicht mehr ratsam erscheinen läßt, den Anstieg der globalen Mitteltemperatur auf 2°C zu begrenzen. Die Mittel, die ein

Klimaschutz in diesem Maßstab binden würde – so ihr Argument – seien besser in die Armutsbekämpfung investiert[18].

Eine Begrenzung des Anstiegs der globalen Mitteltemperatur auf 2°C gegenüber dem vorindustriellen Niveau ist zwar aus naturwissenschaftlicher Sicht notwendig, um einen gefährlichen Klimawandel zu vermeiden; andererseits warnen zahlreiche Ökonomen davor, daß die damit verbundenen Kosten eine ernsthafte Bedrohung der Weltwirtschaft darstellen. Ist nun ein Zielkonflikt zwischen Wirtschaftswachstum und Klimaschutz unvermeidbar? Es gehört zu den großen Verdiensten des Dokuments der Deutschen Bischofskonferenz, daß dieser Zielkonflikt nicht verschleiert, sondern in der ethischen Urteilsbegründung berücksichtigt wird. Der Klimaschutz muß dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit entsprechen, er rechtfertigt nicht jedes Mittel und er darf auch nicht die Welt kosten.

Für die Abschätzung der Klimaschutzkosten beanspruchen die Verfasser keine Kompetenz. Sie verweisen jedoch ausdrücklich auf die internationale Diskussion, die zur Zeit in der Vorbereitung für den Vierten Sachstandsbericht des „Intergovernmental Panel on Climate Change" (IPCC) mit großer Heftigkeit geführt wird. Der IPCC hat die Aufgabe, das wissenschaftliche Wissen über die Ursachen, Wirkungen und Lösungen des Klimaproblems zu sichten, zu dokumentieren und zu aktualisieren. Die Stellungnahme der Bischöfe verweist auf eine internationale Studie, die federführend vom Postdam-Institut für Klimafolgenforschung durchgeführt wurde. Diese Studie zeigt, daß die Kosten des Klimaschutzes in den meisten volkswirtschaftlichen Modellen überschätzt werden, weil sie die Innovationen nicht berücksichtigten, die durch eine kluge Klimaschutzpolitik hervorgerufen werden könnten. Damit konnte der Einwand der Gegner des „starken" Konzeptes der Nachhaltigkeit entkräftet werden: Die Veränderung der Richtung des technischen Wandels und damit eine Emissionssenkung sei nur durch hohe Wachstumsverluste möglich. Die Studie kommt zu dem Ergebnis, daß mit weniger als einem Prozent des weltweiten Sozialprodukts ambitionierte Klimaschutzziele erreicht werden können[19]. Allerdings ist dies nur möglich, wenn es innerhalb der nächsten beiden Jahrzehnte zu einer glaubwürdigen Klimapolitik kommt, der die Investoren abnehmen, daß sie nachhaltige Emissionsminderungen durchsetzen kann.

Das Dokument der Bischöfe diskutiert verschiedene Optionen, mit deren Hilfe sich die Treibhausgasemissionen vermindern lassen. Leider werden in diesem Teil politische Instrumente und Optionen vermengt, was zu einer unübersichtlichen Liste führt; auch wird hier keine Prioritätensetzung deutlich. Unverzichtbar für eine vernünftige Klima- und Energiepolitik sind folgende Optionen: Steigerung der Energieeffizienz; Einsatz erneuerbarer Energieträger; Abscheidung des freigesetzten Kohlenstoffs an Kohle- und Gaskraftwerken und seine Lagerung in geologischen Formationen; Verhinderung weiterer Abholzung von Wäldern.

Ob noch weitere Optionen hinzukommen müssen, und inwieweit diese unverzichtbar sind, bleibt umstritten. Eine Änderung des Lebensstils in den Industrie-

nationen sieht das Dokument als unverzichtbar an. Der Kernenergie (54) wird offenbar kein großes Potential in einem künftigen Energiemix zugetraut. Das mag einige Leser überraschen und andere verärgern – vor allem jene, die in der Kernenergie eine emissionsfreie und kostengünstige Form der Energieversorgung sehen. Für die ethische Beurteilung von technischen Optionen zur Energieversorgung hätte es jedoch keinen Sinn, eine spezielle Technik herauszugreifen. Man wird immer das gesamte Energiesystem betrachten müssen. Im Rahmen von Energiesystemstudien zeigt sich aber deutlich, daß die Rolle der Kernenergie im Rahmen der Klimaschutzpolitik umstritten bleibt. Selbst in den Modellen, die der Kernenergie freundlich gegenüberstehen, spielt diese bestenfalls in der zweiten Jahrhunderthälfte eine wenn auch nur bescheidene Rolle[20]. Vorausgesetzt werden muß dabei, daß eine geschlossene Plutoniumwirtschaft möglich ist, die die Reichweite von Uran erhöht und das Endlagerproblem zumindest entschärft. Freilich sind bislang weder die technischen noch die politischen Probleme einer Plutoniumwirtschaft gelöst.

Die extensive Nutzung von Biomasse in Verbindung mit dem Abscheiden und Einlagern von Kohlenstoff wird als eine vielversprechende Komponente im Portfolio der Vermeidungsoptionen diskutiert, um die Emissionen drastisch zu vermindern und die CO_2-Konzentration in der Atmosphäre im Verlauf des 21. Jahrhunderts auf mindestens 450 ppm (Teile pro Million) zu begrenzen. Diese Option wird als solche in dem Dokument nicht diskutiert. Hier sind noch Fragen offen, die einer gründlichen wissenschaftlichen Analyse unterzogen werden müssen, wie etwa der Einfluß einer extensiven Biomassenutzung auf den globalen Wasserkreislauf oder die Konkurrenz mit der Nahrungsmittelproduktion. Weitere Leitplanken, die den Landverbrauch limitieren, Biodiversität bedrohen oder Eingriffe in den globalen Wasserkreislauf verursachen, könnten nötig sein, um unerwünschte Nebenwirkungen der Klimapolitik zu vermeiden. Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit verlangt, bei einschneidenden Maßnahmen zur Gefahrenabwehr unerwünschte Nebenwirkungen zu berücksichtigen. Ratschläge darüber, wie dieser Grundsatz so institutionalisiert werden kann, daß sich dadurch eine fehlerfreundliche Klimapolitik implementieren läßt, wird man von den Bischöfen nicht erwarten dürfen. Hier ist die Kreativität von Politik, Wirtschaft und Wissenschaft gefragt.

Der Beitrag der Kirchen

Die amerikanischen Bischöfe haben in ihrem berühmt gewordenen Wirtschaftshirtenbrief „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle" aus dem Jahr 1986 auch Leitlinien für das Wirtschaften der Kirchen entwickelt. Dieser Tradition folgend, listet das vorliegende Dokument in seinem vierten Teil eine Reihe von beispielgebenden

Initiativen auf (58–64), die sich dem Leitbild nachhaltiger Entwicklung besonders verpflichtet wissen. Darüber hinaus werden die kirchlichen Bau- und Liegenschaftsabteilungen aufgefordert, ihre Energieeffizienz zu erhöhen und, wenn möglich, erneuerbare Energieträger zu nutzen; auch die Hinweise auf „AutoFasten" und „Mobil ohne Auto" fehlen erwartungsgemäß nicht (62). Vielleicht wird sich bei manchem Leser der Eindruck verfestigen, hier werde mit viel moralischem Aufwand letztlich wenig oder gar das Falsche bewirkt – je nach Temperament ein Grund für Ironie, Zynismus oder Resignation.

Dennoch wäre dieser Eindruck verfehlt, denn die Kirchen halten einen Hebel in der Hand, der es ihnen durchaus erlaubt, in der Nachhaltigkeitsdiskussion nicht nur die Rolle des Mahners einzunehmen. So verweist das Dokument auch auf die Möglichkeit eines nachhaltigen Investments (62). Die katholische Kirche hält einen nicht unbeträchtlichen Teil ihres Vermögens in Aktien und Rentenwerten. Auf den internationalen Kapitalmärkten ist das ethische Investment zu einer gewichtigen Bewegung geworden, die sich gerade für die Belange des Klimaschutzes zu engagieren beginnt. So verlangen zunehmend ethische Investoren von den Firmen auch Emissionsbilanzen. Ökonomische, ökologische und soziale Nachhaltigkeit sind heute Bewertungskriterien auf den internationalen Kapitalmärkten. Die katholische Kirche Deutschlands fordert sich in diesem Dokument selber dazu auf, vermehrt in ethische Investmentfonds zu investieren. Darüber hinaus will sie in der Weiterentwicklung von Nachhaltigkeitskriterien auf den Kapitalmärkten eine stärkere Rolle zu spielen.

Der im Dokument zum Ausdruck kommende Mut zum ethischen Investment legt nahe, daß hier nicht kirchliche Finanzmanager die Feder geführt haben. Es wäre aber hilfreich, wenn gerade sie ihr Vermögen auch ökologisch nachhaltig investierten. Sie könnten glaubhaft verkörpern, daß eine Orientierung an der ökologischen Nachhaltigkeit einem Unternehmen nicht schaden muß: Gemessen an den kurzen und hektischen Maßstäben der internationalen Finanzmärkte existiert die Kirche ja bereits eine Ewigkeit – eine gute Basis, um in die Zukunft zu investieren.

Odysseus – ein Paradigma für die Klimapolitik?

Die Leistung des Textes der Deutschen Bischofskonferenz liegt vor allem darin, daß die Gründzüge einer vernünftigen Klimapolitik formuliert werden. Darüber hinaus ist es gelungen, die Nachhaltigkeit in der katholischen Sozialverkündigung weiter zu verankern. Es bleibt zu wünschen, daß sich an dieser Stelle der begonnene Dialog zwischen Wissenschaft, Politik und Kirche fortsetzt. Die aufrichtige Suche des Dokuments nach Lösungsoptionen, die weder die Industrie- noch die Entwicklungsländer überfordern, unterstützen eine notwendige öffentliche Debatte, die in den nächsten Jahren in der Bundesrepublik geführt werden muß. Die klimapoliti-

schen Optionen des Dokuments setzen normativ das Konzept der starken Nachhaltigkeit voraus, das jedoch nur dann plausibel ist, wenn die Kosten des Klimaschutzes durch technischen Fortschritt reduziert werden können. Aber weder die Forderung starker Nachhaltigkeit, noch die Annahmen über das Potential des technischen Fortschritts sind unbestritten. Die Gegner starker Nachhaltigkeit müßten zeigen, daß die Natur keinerlei Eigenwert hat und daß die Unsicherheit über die zukünftigen Klimafolgen negiert werden können. Auf diesen Feldern wird der Streit geführt werden müssen und das Dokument der deutschen Bischöfe verdient, in dieser Auseinandersetzung ernstgenommen zu werden.

Für eine nachhaltige Klimapolitik entscheidend ist der Wille, unerträgliche und tragische Zielkonflikte zu vermeiden: So mußte sich Odysseus an den Mast seines Schiffes binden lassen, um den Sirenen Skylla und Charybdis in der Meerenge von Messina nicht zu erliegen. Für die Klimapolitik gilt es, die Skylla eines Klimaschutzes ohne Wachstum und die Charybdis eines Wachstums ohne Klimaschutz zu vermeiden. Auch die Menschheit wird sich wie Odysseus freiwillig an eine langfristige und glaubwürdige Klimapolitik binden müssen, um von keinem der drohenden Ungeheuer verschlungen zu werden. Das Ziel dieser Klimapolitik muß eine nahezu emissionsfreie Weltwirtschaft bis zum Ende des 21. Jahrhunderts sein. Beim Erreichen dieses Ziels wird zwar ein gefährlicher Klimawandel vermieden, aber der unausweichlich stattfindende Restklimawandel wird vor allem den Armen in den Entwicklungsländer Anpassungsleistungen abverlangen, für die diese entschädigt werden müssen.

Schafft es die Menschheit nicht, sich in den nächsten Dekaden an eine glaubwürdige, langfristige Klimapolitik zu binden, wird sie den Helden der griechischen Tragödie gleichen, die durch ihr verzweifeltes Bemühen, den Untergang aufzuhalten, ihn umso schneller herbeiführen. Aber: Das Christentum hat die Tragödie überwunden und durch das Drama ersetzt. Die Bischöfe fordern in ihrer „dramatischen" Stellungnahme mutige Entscheidungen – von Politikern ebenso wie von Wissenschaftlern und Wirtschaftsführern, aber auch von der Kirche, an die sie sich in erster Linie wenden und zu der sie selber gehören.

ANMERKUNGEN

[1] Die deutschen Bischöfe, Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Bericht im Auftrag der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen und der Kommission Weltkirche (Bonn 2006). Die Bischöfe sind nicht die Verfasser des Dokuments, aber es wird in ihrem Namen veröffentlicht; auch machen sie sich, wie das Vorwort des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zeigt, die zentralen Aussagen des Dokumentes zu eigen. Zitiert wird nach den Ziffern des Dokuments.

[2] Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche (Freiburg 2006) 466–470; vgl. auch Pontifical Council for Justice and Peace, From Stockhom to Johannesburg. An historical overview of the concern of the Holy See for the environment (Vatican City 2002).

[3] The World Commission on Environment and Development, Our Common Future (Oxford 1987).
[4] Mittlerweile hat sich eine interdisziplinäre Erd-System-Analyse etabliert, die für das Verständnis der planetarischen Funktionszusammenhänge unentbehrlich geworden ist; für einen ersten Überblick hierzu vgl. H.-J. Schellnhuber u. a., Earth System Analysis for Sustainability, in: Environment 47 (2005) 10–25. Für die Wirtschaftswissenschaften hat vor allem P. Dasgupta wegweisende Beiträge geleistet: vgl. P. Dasgupta, Human Well-Being and the Natural Environment (Oxford 2001).
[5] Zur Diskussion dieses Prinzips vgl. O. Edenhofer, Wachstumskrise, Entwicklung u. Umweltschutz, in: Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der katholischen Soziallehre, hg. v. W. Kerber u. J. Müller (Freiburg 1991) 23–37.
[6] Vgl. A. 3
[7] Vgl. K. Ott u. R. Döring, Theorie u. Praxis starker Nachhaltigkeit (Marburg 2004). Eine hervorragende Darstellung des Konzepts starker und schwacher Nachhaltigkeit auf der Höhe ökonomischer Theorieentwicklung findet sich in: S. Anand u. A. Sen, Human Development and Economic Sustainability, in: World Development 28 (2000) No. 12, 2029–2049.
[8] Durch die neu entwickelten Nachhaltigkeitskonzepte ist es der Wirtschaftswissenschaft gelungen, die hierfür erforderlichen „Genuine Investments", also das „richtige" Investitionsvolumen, theoretisch und empirisch befriedigend zu bestimmen. Für eine mathematische korrekte Behandlung dieser Zusammenhänge siehe Dasgupta (A. 4) 242–247.
[9] J. D. Sachs, Das Ende der Armut. Ein ökonomisches Programm für eine gerechtere Welt (Bonn 2005); vgl. auch die instruktive Studie der Weltbank: Where is the Wealth of Nations? Measuring Capital for the 21st Century (Washington D. C. 2006)
[10] Vgl. B. Lomborg, Global Crisis, Global Solutions (Cambridge 2004). Kapitel 1 dokumentiert eine Debatte um die Lösung globaler Probleme, an der führende Ökonomen beteiligt waren. Diese Debatte zeigt deutlich, daß es in der Klimapolitik nicht um die Wahl der „richtigen" Diskontrate geht, sondern um eine vernünftige Konzeption der Nachhaltigkeit. Die grotesken Schlußfolgerungen des Copenhagen Consensus sind wohl in erster Linie auf eine verfehlte Konzeption der Nachhaltigkeit zurückzuführen.
[11] Einen Überblick über die verschiedenen Steuerungsparadigmen im Rahmen verschiedener Nachhaltigkeitskonzepte bietet H.-J. Schellnhuber, Earth System Analysis – The Scope of the Challenge, in: Earth System Analysis. Integrating Science for Sustainability, hg. v. dems. u. V. Wenzel (Berlin 1998) 48–126.
[12] Für eine Abschätzung des Preises für Kohlenstoff, mit dem verschiedene Stabilisierungsszenarien erreicht werden, vgl. O. Edenhofer u. a. Endogenous Technological Change and the Economics of Atmospheric Stabilisation. A Special Issue of The Energy Journal (2006) 98: http://portal.pik-potsdam.de/members/edenh/publications.
[13] Vgl. O. Edenhofer, H. Held, C. C. Jaeger, Langfristige Optionen einer globalen Energie- u. Umweltpolitik, in: Klima. Das Experiment mit dem Planeten, hg. v. W. Hauser (Stuttgart 2002).
[14] Vgl. Edenhofer u. a. (A. 12).
[15] Diese Thematik wird ausführlicher diskutiert in: O. Edenhofer, Klimaschutz, neue Energiekrise u. Erwerbsarbeit, in: Arbeit, Arbeit der Kirche u. Kirche der Arbeit. Beiträge zur christlichen Sozialethik. (FS Friedhelm Hengsbach, Münster 2005) 139–156.
[16] Vgl. W. Kerber, Sozialethik (Stuttgart 1998) 58–60; O. v. Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft (Freiburg 1968) 16f.
[17] H. Uzawa, Economic Analysis of Social Common Capital (Cambridge 2005).
[18] Lomborg (A. 10) 605–644.
[19] Vgl. Edenhofer u. a. (A. 12).
[20] Vgl. ebd. 93.

Ina Praetorius

Die Welt als Haushalt

Plädoyer für eine postpatriarchale Symbolik des Zusammenlebens

Wer den Begriff „Work Life Balance" verwendet – und das tun laut der Internet-Suchmaschine „Google" heute mehrere Millionen Webseiten –, teilt das menschliche Zusammenleben in zwei Sphären: Die eine heißt „Leben", die andere „Arbeit". Ist also Arbeit kein Leben und Leben keine Arbeit? So naheliegend diese Frage ist, so selten wird sie gestellt. Denn man scheint sich daran gewöhnt zu haben, daß außer Haus gearbeitet, zuhause aber „nur"[1] gelebt wird – unabhängig davon, wer wo welche tatsächlichen gesellschaftlich notwendigen Arbeitsleistungen erbringt.

Familienarbeit oder Freizeit?

Auch Gudrun Morasch geht in ihrem Plädoyer für die aktive Präsenz mehrerer – weiblicher und männlicher – Bezugspersonen in der (früh-)kindlichen Entwicklung[2] davon aus, daß es jenseits des häuslichen „Zusammenseins" (479) von Erwachsenen und Kindern eine „Arbeitswelt" (476) gibt, in der seit der Etablierung des Ideals der bürgerlichen Hausfrau in erster Linie Männer tätig sind. Zwar findet sich im Titel ihres Textes der Begriff „Familienarbeit". Dieser Begriff kommt aber im Text selbst nur ein einziges Mal vor (483), und er wird nirgends definiert. Indem Morasch nun allerdings von einer „Arbeitswelt" (476 u. ö.), die sich nur außerhalb der Familie befindet, und von „Arbeitslosigkeit" (476) spricht, wo, nähme man den Begriff der „Familienarbeit" ernst, eigentlich „Erwerbslosigkeit" stehen müßte, gibt sie zu erkennen, daß sie, was in Haushalten getan wird, nicht in ihren allgemeinen Arbeitsbegriff integriert hat. Es erstaunt deshalb auch nicht, daß davon die Rede ist, berufstätige Mütter widmeten sich ihren Kindern „in ihrer Freizeit" (479) besonders intensiv.

Ist also, was als „Betreuung" (475 u. ö.), „Erziehung" (475 u. ö.), „Mutterdasein" (481) oder einfach als „Zusammensein" (479) von der „Außenwelt" (482), der „erfolgreichen Berufslaufbahn" (479) und der „(Mit-)Verantwortung für die wirtschaftliche Situation" (483) abgegrenzt wird, Arbeit oder Freizeit oder ein „Leben" jenseits von beiden? Bedeutet die von Morasch geforderte, da für Frauen, Männer und Kinder gleichermaßen förderliche Integration der Mütter ins Erwerbsleben, daß Frauen mehr oder daß sie gleich viel wie vorher arbeiten? Und sollen Männer,

wenn sie aus der Außenwelt in die Familie heimkehren, Arbeit leisten oder ihre Freizeit gestalten?

Problematisch an der Rede von der „Work Life Balance" und an Moraschs Text ist nicht der Wunsch, alle Frauen, Männer und Kinder sollten in vielfältiger Bezogenheit leben und tätig sein können. Daß flexible und verbindliche Beziehungsnetze allen zugutekommen, wird von Morasch überzeugend dargelegt und ist unbestritten. Ich meine allerdings, daß Moraschs Appell ungehört verhallen wird, solange die in der westlichen Kultur tief verankerte androzentrische Zweiteilung der Welt[3], die sich zum Beispiel in eben dieser – latent hierarchischen und geschlechtsgebundenen – Gegenüberstellung von Arbeit und Leben abbildet, nicht als solche aus den Angeln gehoben ist. Wer von Männern verlangt, sich an einer Arbeit zu beteiligen, die vielleicht gar keine ist, und von Frauen, ihr „Mutterdasein" gleichzeitig als Arbeit und als Freizeit zu verstehen, sendet allzu widersprüchliche Botschaften aus. Ich plädiere deshalb dafür, die vieldiskutierte Forderung nach der Umverteilung gesellschaftlich notwendiger Arbeit auf eine erneuerte theoretische Grundlage mit einer entsprechend angepaßten Begrifflichkeit zu stellen.

Zunächst werde ich erläutern, wie es zu der eigenartigen Unterscheidung zwischen Leben und Arbeit gekommen ist, die heute viel Verwirrung stiftet. Ich werde zeigen, daß die Widersprüche, die aus dieser Unterscheidung zwangsläufig resultieren, sich durch die systematische Aufklärung der zweigeteilten Wirklichkeitskonstruktion des Patriarchats[4] auflösen lassen. Danach werde ich einen Vorschlag zur Diskussion stellen, wie sich von einer erneuerten Begrifflichkeit her der Wunsch nach einem in vielfältige Bezogenheiten und Tätigkeitsformen eingebetteten menschlichen Zusammenleben konsistenter formulieren läßt.

Die androzentrische symbolische Ordnung

Die laut Morasch für die schädliche Ideologie der „Vollzeitmütter" (478) verantwortliche Abtrennung eines häuslichen, vorwiegend von Frauen bevölkerten Innenbereichs von einer mit Männlichkeit konnotierten Außenwelt ist um einiges älter als die Industrialisierung. Zwar waren in der Vormoderne, zum Beispiel im antiken „Oikos"[5], der „Haus- und Grundeigentum, landwirtschaftliche Produktionsbereiche, Werkstätten und auch Handelsbetriebe umfaßte"[6], Frauen, Sklaven und Sklavinnen tatsächlich für weit mehr als die Reproduktion der Gattung und die Kinderbetreuung zuständig. Aber schon für Aristoteles stand fest, daß die Natur Frauen, Sklaven und Haustiere dazu bestimmt hatte, als beseelter Besitz des freien Hausherrn für die Befriedigung alltäglicher körperlicher Bedürfnisse zu sorgen, damit der Polisbürger, der im Gegensatz zu seiner Ehefrau um seiner selbst willen geschaffen sei, frei wurde für seine eigentlichen, „höheren" Ziele: die Gestaltung des Gemeinwesens und die Theoriebildung. Um diese Arbeitsteilung zu rechtfertigen,

hat der wohl wirkmächtigste aller Philosophen eine Ontologie der Geschlechter entworfen, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt:

„Endlich verhält sich Männliches und Weibliches von Natur so zueinander, daß das eine das Bessere, das andere das Schlechtere und das eine das Herrschende und das andere das Dienende ist."[7]

Dieser an das Faktum der biologischen Geschlechterdifferenz anschließende hierarchisierende Dualismus markiert den Beginn der Entstehung einer symbolischen Ordnung[8], die durchgehend mit einer Zweiteilung der Welt in höhere und niedrigere Sphären rechnet. Das jeweils „Höhere" erscheint dabei als göttlich und „männlich", als interessant und theoriewürdig, als Freiheit, Geist, Kultur, väterliches Gesetz, als rational, hell und dominant. Das jeweils „Niedrigere" wird mit „Weiblichkeit", mit Materie und mit natürlichem Funktionieren verknüpft. Es tritt als schwach, abhängig und kontrollbedürftig in Erscheinung und wird häufig als uninteressant und nicht theoriewürdig aus dem Nachdenken über die Welt ausgeblendet bzw. als dessen selbstverständlich gegebene Grundlage vorausgesetzt.

Die jeweils einander gegenüberstehenden Begriffe definieren sich gegenseitig, verhalten sich zueinander wie Mann und Frau im patriarchalischen Modell der Ehe und bilden mit der Zeit eine zusammenhängende kognitive Struktur: Vernunft leitet Gefühl, Kultur macht sich Natur zunutze, Öffentlichkeit umschließt die Privatsphäre, Gott schafft Welt, der Geist beherrscht den Körper, die Wissenschaft ist verläßlicher als der Glaube, der Markt ist dem Privathaushalt vorgeordnet, die eigentlich wichtige Arbeit findet jenseits des häuslichen Zusammenlebens statt und wird in der Regel von Männern getan usw.[9]

Die Konstruktion des sentimental aufgeladenen Leitbilds der bürgerlichen Hausfrau „mit ihrem auf Kirche, Kochherd und Kinderstube reduzierten, selbstzufriedenen Lebenskreis" (476) knüpft also an eine lange Tradition der symbolischen und bis zu einem gewissen Grad real gewordenen Funktionalisierung und Trivialisierung von Weiblichkeit an. Neu ist lediglich, daß der weiterhin für die Reproduktion der Gattung und die Erfüllung körperlicher Bedürfnisse zuständige Familienhaushalt jetzt als bloße Konsumeinheit definiert, als „Freizeit" (481) und Intimsphäre einer höher bewerteten Sphäre der Geldwirtschaft untergeordnet wird, die sich je länger desto mehr als der maßgebliche Teil der Wirtschaft etabliert und bald die gesammelte öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Währenddessen erfahren die Arbeitsleistungen im Privathaushalt in Konzepten wie „Mutterliebe", „Weiblichkeit", „Natur der Frau", „Lebenswelt", „Zusammenleben" oder einfach „Leben" eine ideologische Uminterpretation[10]. Geld, ursprünglich ein einfaches Wertaufbewahrungsmittel und nützliches, aber relativ unbedeutendes Instrument des Berufsstands der Händler, wird im Zug dieser Entwicklung neu zum Symbol freier und potenter Männlichkeit[11]. Als eigentliche Arbeit gilt fortan die in erster Linie von männlichen „Familienernährern" auf dem

Markt oder im Staat geleistete Erwerbsarbeit, der die „Freizeit" zuhause und am Wochenende gegenübersteht.

Seit mehr als 2000 Jahren ist also die denkerische Verknüpfung von Freiheit, Wichtigkeit, Sichtbarkeit, Kultur, Vernunft, eigentlicher Arbeit usw. mit Männlichkeit in der Welt, und entsprechend lange lebt die Menschheit, zumindest im Westen, mit dem engen Konnex von Weiblichkeit und Abhängigkeit, natürlichem Funktionieren, Trivialität, Körperlichkeit, (Kontroll-)Bedürftigkeit und einer mangelhaft definierten Kategorie, die sich „Leben" nennt. Daß Gudrun Morasch die Tätigkeiten in Haushalten mit Kindern einerseits als „Familienarbeit", anderseits als „Zusammensein" und „Freizeit" bezeichnet und daß sie dem derart widersprüchlich bezeichneten Innenbereich eine „Arbeitswelt" gegenüberstellt, in die Mütter integriert werden müssen, um sich endlich „vielseitig betätigen" (482) zu können, erklärt sich daraus, daß sie die Auswirkungen der symbolischen (Un-)Ordnung zwar als schädlich erkennt, nicht aber deren Ursachen auf den Grund geht. Um die berechtigte Forderung nach einer grundlegenden Neuordnung der Beziehungen[12] und der gesellschaftlich notwendigen Tätigkeiten wirksam vertreten zu können, ist aber eine grundlegend erneuerte postpatriarchale Sicht[13] des „Ganzen der Arbeit" und des Lebens[14] erforderlich, die sich ausdrücklich jenseits der androzentrisch zweigeteilten Weltkonstruktion ansiedelt.

Die Wohnlichkeit der Welt

Ich schlage deshalb vor, statt – wie derzeit noch üblich – von der Erstrangigkeit der Erwerbsarbeit und der Nachordnung haushälterischer Tätigkeiten auszugehen, *das Ganze* des menschlichen Zusammenlebens neu als „Haushalt"[15] zu verstehen. Gleich zu Beginn möchte ich dem naheliegenden Mißverständnis vorbeugen, es gehe mir dabei darum, faktisch existierende Privathaushalte zu idealisieren und öffentliche Räume, zum Beispiel Märkte zu dämonisieren. Meine Vorstellung des Neu-Benennens orientiert sich nicht an der Methode der „Revolution", also nicht an der Vorstellung, man müsse geltende Bewertungen umkehren, das Oberste zuunterst kehren und ein hierarchisches Weltbild durch ein anderes „ersetzen", damit schließlich alles gut wird. Jede Hausfrau weiß nämlich, daß Häuser nicht wohnlicher werden dadurch, daß man das Mobiliar des Kellers in den Dachboden transportiert und umgekehrt. Wer über das gute Zusammenleben verhandelt, spricht aber über die „Wohnlichkeit der Welt".

Deshalb orientiere ich mich in meiner Spracharbeit[16] an der hausfraulichen Tätigkeit des Aufräumens: Ein Schrank gehört nicht in die Mitte eines Wohnzimmers, denn dort verstellt er die Sicht und kann seinen Zweck als Aufbewahrungsort für das, was gerade nicht gebraucht wird, nur schlecht erfüllen. Ebenso gehört auch das Konzept „Markt" nicht in die Mitte des Denkens und Wahrnehmens, sondern an

den Rand. Denn der Markt ist eine sekundäre Institution, in der es per Definition um die Verteilung von Überschüssen geht. Ich schiebe also gewissermaßen den Schrank an die Wand, d.h., ich weise der Vorstellung vom Welt-Markt wieder den ihr angemessenen Ort zu. In die Mitte des Raumes gehört der Eß- und Verhandlungstisch. Denn im „Haushalt Welt" sitzen die Leute zusammen, nähren einander und werden ernährt, spielen, sprechen, streiten sich und verhandeln immer neu über die Regeln des Zusammenlebens.

Tatsächlich ist das entscheidende Problem der androzentrischen symbolischen Ordnung nicht, daß in ihr alles vollkommen falsch benannt wäre. Vielmehr besteht das Kernproblem darin, daß diese Ordnung notorisch das Erste mit dem Zweiten verwechselt: Das vermeintlich Erste, von dem aus zum Beispiel der moderne androzentrische Ökonom denkt, ist der erwachsene, sogenannt „unabhängige", rational urteilende „homo oeconomicus", der zu anderen autonomen, ihm gleichwertigen Marktteilnehmern in transparente Tauschbeziehungen tritt[17]. Alles andere, also Herkunft und Herkommen, Kindheit, Verletzlichkeit, Abhängigkeit und Alter, Geborensein, Gefühle und Körperlichkeit ist für ihn sekundär, scheint ihm irgendwie peinlich zu sein, weshalb er sich bemüht, das, was er für zweitrangig und animalisch hält, in möglichst verborgenen gesellschaftlichen Nischen unterzubringen, zum Beispiel in Familien, Heimen, sozialen Institutionen, in der symbolischen Sphäre „Weiblichkeit", in Kirche und Religion, neuerdings im Staat, den der Androzentriker in die Rolle der abhängigen Ehefrau des starken Ehemannes Markt drängt[18]. Diese Verdrehung der Wirklichkeit geht mit viel Gewalt, Ungerechtigkeit und Leid einher, wie Morasch nur an einem Beispiel, nämlich an dem der Kinder, die unter Isolation und einseitiger Abhängigkeit von einer überforderten Mutter leiden, gezeigt hat.

Ich kann nun allerdings – und das ist eine wichtige methodologische Einsicht zu Beginn der postpatriarchalen Arbeit am Symbolischen – nicht aus einem real existierenden Haushalt direkt eine neue „Norm" ableiten. Denn erstens unterscheiden sich real existierende Haushalte stark voneinander. Es ist also zumindest ein Zwischenschritt notwendig, der darin besteht, nach Vergleichspunkten zwischen verschiedenen Haushalten zu suchen und so zu einer allgemeinen Sicht des Haushälterischen zu gelangen, aus der ersichtlich wird, weshalb sich der Begriff „Haushalt" als neues Bild fürs Ganze eignet[19].

Zweitens sind Privathaushalte – auf der Ebene der symbolischen Ordnung und bis zu einem gewissen Grade auch real – *systematisch* verzerrt durch die Tatsache, daß sie jahrhundertelang gedacht und zum Teil auch gelebt wurden als abhängige, „vorpolitische"[20] und vorökonomische, quasi-natürlich funktionierende Gemeinschaften. Ein Ding, dem keine Eigen-Ständigkeit zukommt, kann aber nur ein unzureichendes Bild fürs Ganze abgeben. Zwar haben viele – vor allem historische – Ausformungen des Haushalts selbständiger gewirtschaftet, als es die Symbolik, die man ihnen übergestülpt hat, will. So war der antike Großhaushalt faktisch die

grundlegende Wirtschaftseinheit, was Aristoteles und zahlreiche seiner philosophierenden Kollegen allerdings nicht davon abgehalten hat, ihn aus dem Interesse heraus, den Schwerpunkt wahrer Menschlichkeit in ein illusionäres Reich quasi bedürfnisloser Freiheit zu verlagern, als abhängig zu definieren. An dem Faktum, daß der „Oikos" ökonomisch gesehen dennoch eine näherungsweise autarke Wirtschaftseinheit war, ändert solche Ideologie nichts.

Erst später, im Zug der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und des Kapitalismus, wurden die Haushalte auch real in die Abhängigkeit vom Markt gedrängt. Zwar zeigt sich auch heute immer wieder, daß Haushalte unabhängiger wirtschaften als vom ökonomischen Mainstream angenommen, zum Beispiel wenn die Staats- oder Marktökonomie – wie etwa in Osteuropa nach 1989 oder zwischen 1998 und 2002 in Argentinien – in eine Krise gerät und die Menschen dennoch besser überleben als die offizielle Statistik glauben macht. Trotzdem: Als Bild fürs Ganze eignet sich logischerweise nicht der gegebene patriarchale, also der abhängige Haushalt, sondern nur ein postpatriarchal enttrivialisiertes[21] Konzept des Haushalts, also eine Sicht, die anerkennt und beschreibt, daß in Haushalten tatsächlich nicht einfach in Abhängigkeit konsumiert und „gelebt" wird, sondern daß hier verschiedene Menschen aktiv und in differenzierten Tauschverhältnissen primäre Daseinsvorsorge leisten.

Drittens geht es mir nicht im strengen, herkömmlichen Sinn um eine neue „Norm". Denn auch die Vorstellung, das Sprechen lasse sich verstehen als Prozeß der „Herstellung"[22] klar definierter Begriffe, die, wenn sie „wahr" sind, ein- für allemal richtige Beziehungen zwischen Wort und Sache konstituieren, gehorcht der patriarchalen Zweiteilung der Welt. Ich stelle mir die Beziehungen zwischen sprachlichen Symbolen und bezeichneter Realität dynamischer vor, eher wie die biblischen Prophetinnen und Propheten, die hebräisch sprachen[23] und ihre Aufgabe darin sahen, sich in die lebendige Dynamik der Geschichte mit immer neuen Worten, also Anstößen einzubringen, die etwas in Bewegung setzten – stets orientiert an der Thora, der anfänglich gegebenen guten Weisung[24]. Wenn ich die Welt neu als Haushalt bezeichne, schließe ich mich dieser prophetischen Sicht der Geschichte an: Indem ich einen neuen Begriff fürs Ganze in die Welt setze, stoße ich einen Prozeß an, im Vertrauen, daß die in Bewegung gesetzte Dynamik im Sinn des ursprünglich gemeinten Guten (Thora) wirkt. Den dogmatischen Anspruch, daß von nun an bis in Ewigkeit die Welt nur noch als Haushalt zu bezeichnen sei, habe ich ausdrücklich nicht.

Ausgangspunkt: Die Anthropologie der Geburtlichkeit

Wie lassen sich Aufgabe und Dynamik des Haushalts jenseits androzentrischer Verzerrung angemessen beschreiben? Läßt sich die Intuition, daß der Haushalt als Orientierungsgröße heute sinnvollerweise die hegemoniale Vorstellung vom Welt-

Markt ablösen sollte, plausibel begründen? Um solche Fragen zu klären, beginne ich mit Überlegungen zur Anthropologie, also zur Frage, was Menschen eigentlich sind:

Menschen werden geboren[25]. Sie kommen in Form einer Beziehung zu einem weiblichen Menschen der vorangehenden Generation zur Welt, die am Anfang so eng ist, daß die beiden aufeinander Bezogenen sich in ein- und demselben Geistkörper befinden. Aus der Anfänglichkeit in einem schwangeren Leib tritt jeder Mensch als Tochter oder Sohn, als blutiger schleimiger, schreiender, gänzlich abhängiger Säugling ins Licht der Welt. Von Anfang an ist er oder sie angewiesen auf die Zuwendung derer, die schon vorher da waren, also darauf, daß Andere den Neuling schützen, nähren, wärmen, ihm Sinn, Sprache, Regeln, Moral, Kulturtechniken vermitteln. Die Abhängigkeit nimmt im jahrelangen Prozeß des Begleitetwerdens ins Erwachsenenleben allmählich ab, hört aber nie auf. Auch sogenannte selbständige Erwachsene bleiben abhängig davon, daß andere für sie Kartoffeln anpflanzen, Essen kochen, Straßen, Schulen und Wohnhäuser bauen und erhalten, Sinn stiften, Gesetze schreiben, Bankkonten verwalten, Bilder malen usw.

Die sogenannte Selbständigkeit ist eine fragile Zwischenstufe im menschlichen Leben. Sie ist nicht das Gegenteil von Abhängigkeit, sondern ein relativ geringer Grad von Abhängigkeit. Im Alter oder durch Krankheit, Behinderung oder Unfall nimmt die Selbständigkeit wieder ab oder geht verloren. Sie ist keineswegs der Normalzustand, von dem das Denken des Ganzen sinnvollerweise ausgeht, sondern ein Punkt am Ende einer Skala aus unterschiedlichen Graden von Angewiesensein. „Freiheit" bedeutet nicht, sich von Bezogenheit und Bedürftigkeit abzulösen. Freiheit bedeutet, daß Menschen als bedürftige und verletzliche, geborene und sterbliche Wesen „das Neue, das in die Welt kam, als sie geboren wurden, handelnd als einen neuen Anfang in das Spiel der Welt ... werfen"[26].

Zwar gibt jeder vernünftige Ökonom zu, daß die Idee des unabhängigen, rational kalkulierenden, auf seinen Vorteil bedachten, erwerbstätigen „homo oeconomicus" ein *Modell* ist, also nicht die Wirklichkeit abbildet, „wie sie ist", sondern das Denken des Wirtschaftlichen durch Vereinfachung erleichtern soll. Dennoch hat es sich in unserer Gesellschaft eingebürgert, als menschlichen Normalzustand den erwachsenen, weißen, besitzenden, männlichen Bürger anzunehmen, der „arbeitet" und zuhause eine Ehefrau hat, die den Rest: das „Leben" erledigt. Der ökonomische Mainstream verwechselt also das zweite mit dem ersten, Normalität mit Ausnahmezustand und befindet sich damit, wie gesagt, im ausgehenden Patriarchat noch in guter Gesellschaft. Erst durch diese Art der Fokussierung wird es möglich, den Markt und die in ihm gängige Form der Arbeit als primäre wirtschaftliche Institutionen wahrzunehmen, die durch „Freizeit" und Familien-„Leben" kompensiert, zuweilen erst erträglich gemacht werden.

Die Welt als Haushalt denken

Ein schreiender blutiger zappelnder Säugling kann mit einem Markt nichts anfangen. Auch ein zwei- oder fünfjähriges Kind ist noch weit davon entfernt, ein freier, rational kalkulierender Marktteilnehmer zu sein, auch wenn er oder sie durchaus schon zur Zielscheibe von Werbekampagnen werden kann. Ein Säugling oder Kleinkind braucht einen *Haushalt*, um zu überleben, d.h.: ein Zuhause und mehrere verläßliche Personen, die sich ihm oder ihr lebend-arbeitend zuwenden, die bereit sind, seine zahllosen Bedürfnisse zu erfüllen und dabei, zumindest kurzfristig, eigene Interessen hintanzustellen. Das Kleinkind ist mittelbar verbunden mit Markt und Erwerbsarbeit, insofern beide, wenn alles gut geht, die Produkte und Dienstleistungen zur Verfügung stellen, die die haushaltenden Erwachsenen brauchen, um in bezogener Freiheit tätig zu werden. Auch erwachsene Menschen – vor allem, wenn sie krank, müde oder alt sind – fragen oft nicht direkt am Markt nach, was sie brauchen, sondern verlassen sich auf Menschen, die zum Beispiel rohe Kartoffeln in ein schmackhaftes Gericht, Blumen in Liebe oder Bücher in Gespräche und Sinn verwandeln.

Was Menschen in erster Linie brauchen, sind also nicht Waren, Geld und „erfolgreiche Berufslaufbahnen" (479), sondern ein „Bezugsgewebe"[27], das Rohstoffe, Waren und Geld in geistige und körperliche genießbare Nahrung, in Sinnstiftung verwandelt: einen Haushalt. Insofern nun auch die ganze Welt nicht einfach ein Warenumschlagplatz ist, sondern ein Ort, in dem abhängig-freie Menschen jeden Alters in sinnvollen, flexibel veränderbaren Austauschbeziehungen leben können sollen, ist die ganze Welt sinnvollerweise als Haushalt zu denken, dem Märkte und Erwerbstätigkeiten als sekundäre Zulieferbetriebe zugeordnet sind.

Im Jahr 1981 forderte Oswald von Nell-Breuning SJ, „die ganze soziale Rentenversicherung (müsse) auf eine andere Grundlage gestellt werden"[28]. Er meinte damit vor allem den Abschied von der Praxis, das Arbeitnehmerverhältnis zur Grundlage der Rentenberechnung zu machen und damit Haushaltstätigkeiten vom Anspruch auf staatliche Alterssicherung auszuschließen. Bis heute ist nicht nur diese Forderung weitgehend unerfüllt geblieben. Auch jenseits konkreter Sozialpolitik, deren androzentrische Gestalt nur *ein* Ausdruck der verkehrten symbolischen Ordnung ist, haben wir es uns noch nicht abgewöhnt, die Welt als zwei Sphären wahrzunehmen, von denen die eine „höher", männlich und wichtig, die andere niedrig, weiblich und trivial ist.

Die postpatriarchale Symbolik des Welthaushaltes ist ein Ansatz und ein Angebot, das grundlegende Dilemma der androzentrisch verzerrten Weltsicht, auf das Nell-Breuning immer wieder hellsichtig aufmerksam machte, zu lösen. Sie entschärft die Frage, ob Frauen und Männer „berufstätig" oder „Vollzeitmütter" sein sollen, indem sie diese Frage in einen neuen Kontext stellt. In erster Linie sollen Frauen und Männer und Kinder nämlich nicht entweder das eine oder das andere

tun und dann in einem komplizierten Prozeß des Aushandelns Kompetenzen, Präsenzzeiten und Tätigkeiten so verteilen, daß alle in wandlungsfähiger und verbindlicher Bezogenheit leben können. In erster Linie sollen und können Frauen, Männer und Kinder tun, was für sie selbst und die ihnen anvertrauten Menschen notwendig und förderlich ist. Sie sollen und können *nähren, was sie nährt*: das Bezugsgewebe Welt[29]. Ob sie ihre lebendige Arbeit gegen Geld oder etwas anderes tauschen, ist dabei letztlich zweitrangig.

Zwar schafft die postpatriarchale Symbolik des Welthaushaltes die heute noch alltäglichen konkreten Reibungsflächen zwischen Erwerbs- und Familienleben und -arbeit nicht einfach aus der Welt. Aber sie öffnet Räume für eine erneuerte Wahrnehmung des Ganzen und schafft Distanz zu den oft unnötig dramatischen Kämpfen um die nur scheinbar höheren Sphären „männlicher" Arbeit, die in Wahrheit nichts als Zulieferbetriebe sind für das, worum es eigentlich geht: das gute Zusammenleben[30]. Daß die erwünschte und überfällige symbolische Neuordnung weitreichende sozialpolitische Konsequenzen im Sinn der Vorschläge Nell-Breunings nach sich ziehen müßte, versteht sich von selbst.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. zu einer geschlechtsspezifischen Analyse des Schlüsselwortes „nur": I. Praetorius, Nicht trivial noch sentimental. Ein Versuch über Ent-Trivialisierung als Methode in der Frauenforschung, in: dies., Skizzen zur Feministischen Ethik (Mainz 1995) 58–65.

[2] G. Morasch, Für eine gemeinsame Familienarbeit. Zur Bedeutung mehrerer Bezugspersonen für die (früh-) kindliche Entwicklung, in dieser Zs. 224 (2006) 475–484; die im Text in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Artikel.

[3] Vgl. z.B. Art. „Androzentrismus" in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. v. E. Gössmann u.a. (Gütersloh [2]2002); I. Praetorius, Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition (Gütersloh 2005) bes. 59–71.

[4] Vgl. zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung mit der patriarchalen Wirklichkeitskonstruktion: E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (München 1988) Teil 1.

[5] Vgl. R. von Schweitzer, Einführung in die Wirtschaftslehre des privaten Haushalts (Stuttgart 1991); Vom Oikos zum modernen Dienstleistungshaushalt. Der Strukturwandel privater Haushaltsführung, hg. v. U. Meier (Frankfurt 1997).

[6] Von Schweitzer (A. 5) 51.

[7] Aristoteles, Politik. Übers. u. mit erklärenden Anmerkungen versehen v. E. Rolfes (Hamburg 1981) 10.

[8] Zum Begriff der „symbolischen Ordnung" vgl. H. Bernhard Filli u.a., Weiberwirtschaft. Frauen – Ökonomie – Ethik (Luzern 1994) 9–28; L. Muraro, Die symbolische Ordnung der Mutter (Rüsselsheim 2006).

[9] Vgl. zu einer eingehenderen Analyse: Bernhard Filli (A. 8).

[10] Vgl. K. Hausen, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere" – eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- u. Familienleben, in: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, hg. v. W. Conze (Stuttgart 1976) 363–393.

[11] Vgl. M. Madörin, Die Ökonomie u. der Rest der Welt. Überlegungen zur Problematik einer feministischen politischen Ökonomie, in: Ökonomie weiterdenken! Beiträge von Frauen zu einer Erweiterung von Gegenstand u. Methode, hg. v. Diskussionskreis „Frau und Wissenschaft" (Frankfurt 1997) 78–106; L. Irigaray, Die Frauen, das Heilige u. das Geld, in: dies. Genealogie der Geschlechter (Freiburg 1989) 121–144.

[12] Vgl. Sich in Beziehung setzen. Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit, hg. v. I. Praetorius (Königstein 2005).

[13] Zur Rede vom „Ende des Patriarchats" bzw. einem „postpatriarchalen" Denken vgl.: Libreria delle Donne di Milano, Das Patriarchat ist zu Ende. Es ist passiert, nicht aus Zufall (Rüsselsheim 1996); Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat, hg. v. M. Moser u. I. Praetorius (Königstein 2003); I. Praetorius, Zum Ende des Patriarchats. Theologisch-politische Texte im Übergang (Mainz 2000).

[14] Vgl. A. Biesecker, Kooperative Vielfalt u. das „Ganze der Arbeit", in: „Es ist genug für alle da!" Erwerbsarbeit u. soziale Sicherheit, hg. v. Die Armutskonferenz (Wien 1999) 47–55.

[15] Vgl. I. Praetorius, Die Welt: ein Haushalt. Texte zur theologisch-politischen Neuorientierung (Mainz 2002).

[16] Vgl. A. Günter, L'Opera al nero: Die Arbeit am Symbolischen, in: Diotima u. andere, Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz u. die Arbeit am Symbolischen (Königstein 1999) 246–254.

[17] Vgl. zur Kritik der androzentrischen Ökonomie: Beyond Economic Man. Feminist Theory and Economics, hg. v. M. A. Ferber u. J. A. Nelson (Chicago 1993); Ch. Arn, HausArbeitsethik. Strukturelle Probleme u. Handlungsmöglichkeiten rund um die Haus- u. Familienarbeit in sozialethischer Perspektive (Chur 2000); M. Jochimsen, Careful Economics. Integrating Caring Activities and Economic Science (Boston 2003); I. Praetorius, A. Grundlagen der Wirtschaftsethik, in: NHThG, Bd. 4, hg. v. P. Eicher (München 2005) 4, 440.

[18] Vgl. Praetorius (A. 3) 173–192.

[19] Zur Systematisierung des Haushälterischen vgl. z. B. von Schweitzer (A. 5) sowie die dort angegebene Literatur.

[20] Der evangelische Theologe Helmut Thielicke zum Beispiel bezeichnet Haushalte ausdrücklich als „vorpolitische Gemeinschaftsformen": Theologische Ethik, Bd. 3 (Tübingen 1964) 316.

[21] Vgl. Praetorius (A. 1).

[22] Zur Tätigkeitsform des Herstellens, das Hannah Arendt in Abgrenzung zu den Tätigkeitsformen der Arbeit und des Handelns definiert, vgl. Vita Activa oder Vom Tätigen Leben (München 1981).

[23] Vgl. H. Rothenbühler, Abraham inkognito. Eine Einführung ins althebräische Denken (Rothenburg 1998).

[24] Vgl. zu einer entsprechenden Sprachtheorie: Ch. Zamboni, Unverbrauchte Worte. Frauen u. Männer in der Sprache (Rüsselsheim 2005); I. Praetorius, Von Gott sprechen. Als Frau. Nach der Aufklärung, in: Ch. Methuen u. a., Holy Texts: Authority and Language, ESWTR Jahrbuch 12/2004 (Leuven 2005) 77–90.

[25] Vgl. zum heute neu beginnenden Denken des Geborenseins A. Günter, Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborenseins u. der Sinn der Geschlechterdifferenz (Gütersloh 2000).

[26] Arendt (A. 22) 199.

[27] Vgl. ebd. 164–243.

[28] O. von Nell-Breuning, Gleichstellung der Frau in der sozialen Rentenversicherung, in dieser Zs. 199 (1981) 623–631.

[29] Vgl. Praetorius (A. 3) 93–105.

[30] Zur weitergehenden Frage, wie sich die Symbolik des Welthaushaltes auf die Rede von Gott auswirken könnte, vgl. I. Praetorius, Gott, die Welthausfrau, in: „Gott bin ich, kein Mann". Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede, hg. v. I. Riedel-Spangenberger u. E. Zenger (Paderborn 2006) 96–104.

Werner Licharz

Leo Baeck – Brückenbauer zwischen Juden und Christen

Leo Baeck (1873–1956) gilt als einer der bedeutendsten Vertreter des deutschen Judentums; gleichzeitig war er der Spiritus rector eines progressiven, liberalen Judentums. Albert H. Friedlander hat seine herausragende Bedeutung, seine vielfältige Begabung, sein gelehrtes Wissen in einem biographisch-problemorientierten Buch „Leo Baeck. Leben und Lehre" in folgende Worte gefaßt:

„Er war der Führer des deutschen Judentums, der letzte rechtmäßig gewählte und nominierte Führer einer Gemeinde, die nach mehr als tausendjähriger Dauer aufgehört hatte zu existieren. Er war einer der großen Gelehrten seiner Generation, was er über das Christentum, über Mystik oder alte Philosophie zu sagen hatte, wurde mit der gleichen Aufmerksamkeit aufgenommen, wie seine großen Schriften zum Wesen des Judentums. Als Großmeister des deutschen Distrikts des Bne Brith-Ordens, als der letzte führende Rabbiner der jüdischen Gemeinde Berlin, als Professor des letzten Jüdischen Seminars in Deutschland, der für eine sterbende Gemeinde noch immer heimlich Diplome an junge Rabbiner erteilte, hatte Leo Baeck sich geweigert, Deutschland zu verlassen." [1]

Lehrer und Rabbiner

Am 23. Mai 1873 wurde Leo Baeck in Lissa in Posen geboren. Sein Vater, Samuel Baeck, war ein berühmter Rabbiner. Einer seiner Schüler hat den Ort seines Heranwachsens beschrieben:

„Die kleine Stadt, in der Leo Baeck aufwuchs, übte auf seine Entwicklung einen starken Einfluß aus. Sie lag nicht weit von den Ortschaften in Polen, die mit Juden dicht bevölkert waren, und hatte etwas von deren gemütlicher menschlicher Atmosphäre und ihrem warmherzigen, persönlichen Interesse an dem Nachbarn und seinem Ergehen. Diese Unmittelbarkeit bewahrte Leo Baeck sein ganzes Leben lang. Andererseits war die kleine Stadt bei all ihrem Eigencharakter auch Grenzgebiet, mit starken nationalen Spannungen zwischen Deutschen und Polen, verschärft durch die religiösen Unterschiede von Protestanten und Katholiken. Die Juden standen auf der deutschen Seite ... So wuchs der Knabe in einer kleinen Einheit auf, die belebt war durch starke sichtbare Gegensätze, erwachsen aus religiöser und weltlicher Geschichte. Sie erweckten sein lebhaftes Interesse und mögen seinen Sinn für das, was man die Strategie der Ideen nennen kann, geschärft haben." [2]

Liest man in diesem Dokument weiter, so erfährt man, daß das Verhältnis von Juden und Deutschen ein überaus gutes und freundliches gewesen ist. Es bestand

eine calvinistische Gemeinde, und das Haus, in dem Leo Baeck heranwuchs, gehörte dem Pfarrer dieser Gemeinde. Das Gymnasium, das er besuchte, war nach dem großen Erzieher Johann Amos Comenius (1592–1670) benannt und gab ihm eine hervorragende Schulbildung mit. So hat er in früher Kindheit schon nicht nur ein großes Verständnis für den calvinistischen Glauben entwickelt, sondern auch die ersten Schritte der religiösen Toleranz gelernt.

Die nächsten Stationen in Baecks Leben waren einmal das konservative jüdisch-theologische Seminar in Breslau und von 1894 an die liberale Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Zur gleichen Zeit, als er sich in das Judentum vertiefte, studierte er Philosophie an den Universitäten Breslau und Berlin und wurde besonders durch den Philosophen Wilhelm Dilthey (1833–1911) beeinflußt.

Unmittelbar nach dem Studium wurde er zum Rabbiner berufen, und als solcher war er zuerst von 1897 bis 1911 in Oppeln, anschließend bis 1911 in Düsseldorf und schließlich von 1912 an in Berlin tätig. Während des Ersten Weltkriegs war er Militärseelsorger. Seine ersten Vorlesungen über Midrasch-Literatur hielt er 1912 an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Von seiner Antrittsvorlesung wird berichtet, daß er als angehender Rabbiner an einem authentischen und verantwortlichen Reden von Gott und über die jüdische Geschichte arbeitete. Wenn hier vom Lehrer Baeck die Rede ist, so ist immer der Lehrer in Gestalt des Rabbiners gemeint. Viele von Baecks Schülern berichten, mit welcher Freude und mit welchem Ernst er den Rabbiner-Beruf ausübte. Als er viele Jahre später in das Konzentrationslager Theresienstadt deportiert worden war, hatte er die Liebe zum Lehren nicht verloren. Albert H. Friedlander berichtet, daß sich gerade in Theresienstadt Baecks innerstes Wesen des Rabbiners hervorgetan habe:

„Und aus Theresienstadt kam das Wort der Thora. Was lernten die Häftlinge? Gab es Samen, die Flammen überlebten und eine Ernte hinterließen für die Zeit danach, für unsere eigene Zeit? Wilde Tiere in Uniform strichen durch die Straßen, bewachten die Tore und versuchten, die noch immer in den hageren, grauen Gesichtern der Häftlinge aufflackernde Menschlichkeit auszulöschen. Sie konnten aber keinen Erfolg haben, denn spätabends, eng zusammengepfercht, in einem kleinen Raum der Kaserne, der sie nicht alle fassen konnte, opferten die Gefangenen wichtige Ruhestunden, um Leo Baeck und anderen zuzuhören, die ihnen Vorträge über Platon und Aristoteles, über griechische und römische Philosophie hielten. Mit Hilfe seines ungewöhnlichen Gedächtnisses zitierte Baeck seitenweise die Schriften der großen Historiker Thukydides und Herodot. Dunkel lag über dem Lager und über dem Raum. Aber seine Stimme hörte man, schwach und melodisch, leise, aber deutlich, wie sie andere Zeiten und andere Orte beschwor."[3]

Leo Baeck war Mitglied des Komitees des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, und er war auch Mitglied der Jewish-Agency. 1933 wurde er zum Präsidenten der Reichsvertretung der deutschen Juden gewählt. Friedlander bemerkt dazu: „Baeck war ein Mann Gottes, und er repräsentierte das Volk Gottes." Die jüdische Gemeinde war in dieser Zeit isoliert. An Widerstand war

nicht zu denken, und der deutsch-jüdische Dialog, wenn es ihn überhaupt jemals gegeben hatte, hatte bestimmt jetzt aufgehört. In diesen schweren Jahren hat Leo Baeck unglaublich viel für Menschen in sozialer und psychischer Not getan. Er lehnte es strikt ab, zu emigrieren, und er wollte Deutschland erst mit dem letzten Minjan – der letzten Gruppe von mindestens zehn Betern zur Feier eines Gottesdienstes – verlassen.

Leo Baeck war nicht nur während des Ersten Weltkriegs, sondern auch in den 30er Jahren ein hervorragender Lehrer und Helfer gewesen. Er war ein wirklicher Repräsentant jüdischen Denkens, ohne den das Judentum im 20. Jahrhundert um vieles ärmer geblieben wäre.

Gebet für den Versöhnungstag 1935

1935 ist das Jahr der Nürnberger Gesetze, nach denen Juden keine Staatsbürger und Reichsbürger mehr sein konnten. Durch den sogenannten Arierparagraphen wurde definiert, wer Jude ist. Mischehen waren verboten, weil diese gegen das Gesetz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre verstießen. In diese Situation totaler Ausgrenzung der deutschen Juden hinein und ihr entgegen entwirft Leo Baeck ein Gebet für den Versöhnungstag (Kol Nidre) des Jahres 1935 für seine jüdischen Gemeinden, das beim Yom Kippur-Gottesdienst in den Synagogen verlesen wurde. Das Gebet hat folgenden Wortlaut:

„In dieser Stunde steht ganz Israel vor seinem Gott, dem richtenden und vergebenden. Vor ihm wollen wir allesamt unseren Weg prüfen, prüfen, was wir getan und was wir unterlassen, prüfen, wohin wir gegangen und wovon wir fern geblieben sind. Wo immer wir gefehlt haben, wollen wir offen bekennen: Wir haben gesündigt und wollen mit dem festen Willen zur Umkehr vor Gott beten: Vergib uns. Wir stehen vor unserem Gott. Mit derselben Kraft, mit der wir unsere Sünden bekannt, die Sünden des einzelnen und die der Gesamtheit, sprechen wir es mit dem Gefühl des Abscheus aus, daß wir die Lüge, die sich gegen uns wendet, die Verleumdung, die sich gegen unsere Religion und ihre Zeugnisse kehrt, tief unter unseren Füßen sehen. Wir bekennen uns zu unserem Glauben und zu unserer Zukunft.

Wer hat der Welt den Sinn für die Reinheit der Lebensführung, für die Reinheit der Familie geoffenbart? Wer hat der Welt die Achtung vor dem Menschen, dem Ebenbilde Gottes gegeben? Wer hat der Welt das Gebot der Gerechtigkeit, den sozialen Gedanken gewiesen? Der Geist der Propheten Israels, die Offenbarung an das jüdische Volk hat in dem allen gewirkt. In unserem Judentum ist es erwachsen und wächst es. An diesen Tatsachen prallt jede Beschimpfung ab. Wir stehen vor unserem Gott: auf ihn bauen wir. In ihm hat unsere Geschichte, hat unser Ausharren in allem Wandel, unsere Standhaftigkeit in aller Bedrängnis ihre Wahrheit und ihre Ehre. Unsere Geschichte ist eine Geschichte seelischer Größe, seelischer Würde. Sie fragen wir, wenn sich Angriff und Kränkung gegen uns kehren, wenn Not und Leid uns umdrängen. Von Geschlecht zu Geschlecht hat Gott unsere Väter geführt. Er wird auch uns und unsere Kinder durch unsere Tage hindurchleiten. Wir stehen vor unserem

Gott. Sein Gebot, das wir erfüllen, gibt uns Kraft. Ihm beugen wir uns, und wir bleiben fest in allem Wechsel des Geschehens. Demütig vertrauen wir auf ihn, und unsere Bahn liegt deutlich vor uns, wir sehen unsere Zukunft. Ganz Israel steht in dieser Stunde vor Gott. Unser Gebet, unser Vertrauen, unser Bekennen ist das aller Juden auf Erden. Wir blicken aufeinander und wissen von uns, und wir blicken auf unseren Gott empor und wissen von dem, was bleibt. ‚Siehe, nicht schläft und nicht schlummert Er, der Israel hütet. Er, der Frieden schafft in seinen Höhen, wird Frieden schaffen über uns und ganz Israel'. Trauer und Schmerz erfüllen uns. Schweigend, durch Augenblicke des Schweigens vor unserem Gotte, wollen wir dem, was unsere Seele erfüllt, Ausdruck geben. Eindringlicher als alle Worte es vermöchten, wird diese schweigende Andacht sprechen."[4]

Dieses Gebet ist Aufbau im Untergang, geistige Ermunterung in hoffnungsloser Zeit, schweigende Erinnerung an den einen Gott Israels, der in Deutschland gemeinsam mit seinem jüdischen Volk endgültig vernichtet werden sollte. Das Wissen um die welthafte Bedeutung und die durch alle Zeiten tragende Kraft, das ist das Wissen des hebräischen Humanismus.

In einem Lehrhausvortrag, ebenfalls aus dem Jahr 1935, hat Leo Baeck wichtige Sätze über die Existenz des Juden formuliert, die für die deutschen Juden als Existenzhilfe und Existenzerhellung gedacht waren:

„Die Juden sind, seit sie auf Erden leben, immer die Umgebenden. Sie haben immer auch in den Jahrhunderten, in denen das eigene Staatsleben auf dem Boden Palästinas seine wechselvolle Geschichte hatte – inmitten der anderen gelebt."[5]

Baeck erinnert in diesem Zusammenhang an den Gebrauch des Wortes „saviv" in der hebräischen Bibel. Saviv bedeutet „ringsum": die Völker ringsum, die Menschen ringsum. Dies konnten Juden immer wieder erfahren, denn jüdische Existenz war zumeist gefährdete Existenz. Die Gefährdung war keineswegs nur auf die wirtschaftliche Ebene beschränkt, sondern vor allem auf das Geistige, das Menschliche, das Jüdische, und sie führte nicht selten zu völligem Identitätsverlust oder zu seelischen Zusammenbrüchen. Gefährdung geht zumeist mit Assimilationsprozessen einher. Baeck zeigt dieses Phänomen in der Geschichte:

„Und ganz ebenso ist es dann in der hellenistischen Zeit gewesen, in der tannaitischen Zeit, in der das Christentum entstand, in der mittelalterlichen Zeit, in der die Kirche die Juden bedrohte; so war es im 19. Jahrhundert, und so ist es bis jetzt: immer wieder anfangen, nicht nur wirtschaftlich, nicht nur in den Existenzbedingungen und Existenzmöglichkeiten, sondern was weit entscheidender ist, geistig immer wieder beginnen, seelisch immer wieder beginnen, jüdisch immer wieder anheben. Das ist die gefährdete Existenz, die die jüdische Geschichte kennzeichnet."[6]

Müssen Juden einerseits stets als einzelne neue Orientierungen suchen und anderseits sich als Gesamtheit neu in einem geschichtlichen Kontext einrichten, so nehmen sie ihre Motivation und ihre geistige Kraft aus der Tradition der Hebräischen Bibel. Baeck erzählt von biblischen Gestalten, die alle auf die Zukunft ausgerichtet

waren, obwohl ihre Gegenwart voller Ungewißheit und Gefährdung war: Von Abraham, vom Auszug der Kinder Israels aus Ägypten, von den Propheten und ihrer Verkündigung des „kommenden Tages", von den letzten Tagen, über die die Talmudgelehrten nachdachten. Der biblische Mensch, der jüdische Mensch in der Geschichte und der jüdische Mensch heute – sie alle sind gefährdete Menschen, aber sie geben die Hoffnung in hoffnungsloser Zeit nicht preis. Jenseits alles Erfahrbaren rechnen sie mit der Stimme des liebenden und fordernden Gottes. Ihr Denken, ihr Erkennen, ihr Sich-Auseinandersetzen ist immer auf die Transzendenz gerichtet. Ihr Denken fällt zusammen mit dem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, es ist ein Denken, das das Gebot in sich schließt – Baeck spricht vom existentiellen Denken, das den Menschen umgestaltet und das seinem Leben einen neuen Sinn gibt. So ist jüdisches Denken zugleich existentielles Denken, zugleich zukünftiges Denken und zugleich verpflichtendes Denken. In unmittelbarer Nachbarschaft zu Martin Bubers „Ich und Du" formuliert Baeck:

„Der Jude vernimmt in seinem Dasein immer das Wort ‚Du'. Du bist der Mann, so hatte schon der Prophet Nathan zu König David gesprochen, und dies DU, es zieht sich durch alles in der jüdischen Religion, in der jüdischen Geschichte hindurch. Du bist gemeint, Du, das Individuum, der Einzelne, bist zum Denken, zum Gehorsam verpflichtet. Keiner kann es dir abnehmen, keiner kann für dich hintreten, keiner kann für dich über das Umgebende hinausblicken. Von jedem ist alles gefordert."[7]

In dieser die ganze Hebräische Bibel sich durchziehenden Dialogik des Menschen-Ich zum Gottes-Du und des Gottes-Ich zum Menschen-Du liegt die Gewähr dafür, jeder neuen Gefährdung wirksam zu begegnen.

Eine jüdische Evangeliumsbetrachtung

Im November 1938 brannten in Deutschland überall die Synagogen und Lehrhäuser. In diesem Jahr schlugen die Nationalsozialisten weiter zu, jetzt gegen die jüdischen Gemeinden. Diese mußten ihr Vermögen über 5000 Reichsmark öffentlich angeben. Es gab Berufsverbote für jüdische Ärzte und Rechtsanwälte, die Juden wurden gezwungen, die Vornamen Sara bzw. Israel zu tragen. In der Zeit von Juni bis Oktober fand die Ausweisung früher in Polen beheimateter Juden statt. Bei den November-Pogromen wurden viele Menschen getötet.

In diesem Jahr hat Leo Baeck zwei wichtige Schriften veröffentlicht. Gegen die Ideologie des sogenannten „Tausendjährigen Reichs" formuliert er als Buchtitel: „Aus drei Jahrtausenden". Das Buch enthält wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens. In ihnen hat Baeck wahrgemacht, was er im Gebet von 1935 andeutete: Wir fragen unsere Geschichte, wenn sich der Zorn der Umwelt gegen uns kehrt, und wir zeigen der Welt eine

dreitausendjährige jüdische Religionsgeschichte. Aber nicht nur über jüdische Theologie wollte Baeck informieren, sondern er wandte sich auch an die Kirche und an das Christentum in der Schrift: „Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte". Das Büchlein erschien als Nr. 87 in der Bücherei des Schocken-Verlags. Beide Bücher wurden nach ihrer Veröffentlichung von der Gestapo beschlagnahmt und vernichtet.

Dieser Angriff auf eine jüdische Evangeliumsbetrachtung muß im Kontext der Zeit verstanden werden, in der alle wahren Religionen bedroht waren. Durch das beschämende Schweigen der Kirche, auch der Bekennenden Kirche zu der brutalen Verbrennung der Thora-Rollen und Synagogen erhält Baecks Evangeliumsbetrachtung eine besondere Brisanz. Die Anspielungen auf den Zeitkontext des Jahres 1938 sind nicht zu überhören, denn was Baeck über die Zerstörung des Tempels, was er über die Abkehr der heidenchristlichen Gemeinde vom Judentum anmerkt, was er über die Entscheidung für Rom gegen das jüdische Volk schreibt, ist voll von abgründigen Anspielungen auf die damalige Zeit des Verbrechens, des Dunkels und der Schande.

Baecks Bibelstudie läßt uns einen Blick darauf werfen, was sich in der Nazi-Zeit in der deutschen Bibelwissenschaft zutrug. Im Jahr 1939 wurde das „Eisenacher Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben" gegründet. Jetzt wurden Thesen vom arischen und germanischen Jesus in der Öffentlichkeit vorgestellt. Die damals verbreiteten Texte haben folgende Überschriften: „Völkische Theologie" (1937), „Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche" (1939), „Jesus, der Galiläer und das Judentum" (1940). Es war eine Pseudowissenschaft vom germanischen Christus und von der „judenreinen" Bibel, gegen die nicht nur Dietrich Bonhoeffer, sondern auch Karl Barth eindrucksvoll Stellung bezogen. Barth hat 1938 in seiner Kirchlichen Dogmatik folgendes geschrieben:

„Indem die Bibel als Zeugnis von Gottes Offenbarung in Jesus Christus ein jüdisches Buch ist, indem sie gar nicht gelesen, verstanden und erklärt werden kann, wenn wir uns nicht auf ihre Sprache, das Denken, die Geschichte der Juden in gänzlicher Offenheit einlassen wollen, wenn wir nicht bereit sind, mit den Juden Jude zu werden, damit fragt sie uns, wie wir uns zu dem in der Weltgeschichte geführten natürlichen Gottesbeweis durch die Existenz der Juden bis auf den heutigen Tag zu stellen, ob wir ihn zu bejahen, oder ob wir ihm gegenüber mit den Wölfen zu heulen gedenken."[8]

Diese Worte sprechen für sich. In Ergänzung dazu soll an Baecks Evangelienbetrachtung gezeigt werden, welch hohe Meinung der Rabbiner von dem Juden Jesus hatte:

„In dem alten Evangelium, das sich derart auftut, steht mit edlen Zügen ein Mann vor uns, der während erregter gespannter Tage im Lande der Juden lebte und half und wirkte, duldete und starb, ein Mann aus dem jüdischen Volke, auf jüdischen Wegen, im jüdischen Glau-

ben und Hoffen, dessen Geist in der Heiligen Schrift wohnte, der in ihr dichtete und sann, und der das Wort Gottes kündete und lehrte, weil ihm Gott gegeben hatte, zu hören und zu predigen. Vor uns steht ein Mann, der in seinem Volke seine Jünger gewonnen hat, die den Messias, den Sohn Davids, den Verheißenen suchten und ihn dann fanden und festhielten, die an ihn glaubten, bis daß er an sich zu glauben begann, so daß er nun in die Sendung und das Geschick seiner Tage, zu der Geschichte der Menschheit hin eintrat. Diese Jünger hat er hier besessen, die über seinen Tod hinaus an ihn glaubten, so daß es ihnen die Gewißheit ihres Daseins wurde, daß er, wie der Prophet gesprochen, am dritten Tage von den Toten auferstanden sei. Einen Mann sehen wir in dieser alten Überlieferung vor uns, der in all den Linien und Zeichen seines Wesens das jüdische Gepräge aufzeigt, in ihnen so eigen und so klar das Reine und Gute des Judentums offenbart, einen Mann, der als der welcher er war, nur aus dem Boden des Judentums hervorwachsen konnte und nur aus diesem Boden hervor seine Schüler und Anhänger, so, wie sie waren, erwerben konnte, einen Mann, der hier allein, in diesem jüdischen Bereiche, in der jüdischen Zuversicht und Sehnsucht, durch sein Leben und seinen Tod gehen konnte – ein Jude unter Juden. Die jüdische Geschichte, das jüdische Nachdenken darf an ihm nicht vorüberschreiten. Seit er gewesen, gibt es keine Zeiten, die ohne ihn gewesen sind, an die nicht die Epoche herankommt, die von ihm den Ausgang nehmen will."[9]

Dieser Jesus-Darstellung ist nichts mehr hinzuzufügen. Sie war eine Herausforderung an die Christen und ihre Gemeinden im Jahr 1938, und sie ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Albert H. Friedlander hat Leo Baecks Interessen an dieser Schrift folgendermaßen skizziert:

„Man sollte sich vergegenwärtigen, daß Baeck mit diesem kleinen Buch der jüdischen Gemeinde Deutschlands eine warme, einfühlende Einführung in christliche Schriften bot, die eine Brücke über 2000 Jahre schlug – und das in einer Zeit, als die Gemeinde nicht nur von ihren Nachbarn, sondern auch von der Kirche der Nachbarn verlassen schien."[10]

Von Baecks ausgezeichneter Kenntnis deutsch-jüdischer Geschichte seit der Aufklärung legt eine Rede Zeugnis ab, die er anläßlich der Erinnerungsfeier des Todes von Franz Rosenzweig in Frankfurt gehalten hat. Darin führt er unter anderem aus, daß seit der Französischen Revolution, die aus den Judengassen herausgeführt hätte, auch die Juden am modernen Bildungsprozeß teilgenommen hätten und nicht selten die treuesten Jünger von Lessing, Kant und Schiller geworden seien. Im 19. Jahrhundert sei die Menschheit kurz vor dem Ziel endgültiger und absoluter Freiheit gewesen. Bildung sei an die Stelle der Religion getreten, Gleichheit für alle in greifbare Nähe gekommen. Ein säkularer Messianismus hätte alles Denken und Handeln durchströmt. Von dieser Entwicklung sei besonders der jüdische Liberalismus gekennzeichnet gewesen:

„Nach Jahrhunderten der Enge und des Drucks war man in einen Bereich einer Weite und Freiheit gekommen; alles, was die alten verheißenen Worte vom Hinausführen und Erretten sagten, diese Worte von der Bibel her, dünkte jetzt beginnende Wirklichkeit zu sein. Die Menschen schienen einander gefunden zu haben, alle Grenzen schienen sich zu verwischen.

Hier und dort im Judentum meinte man fragen zu dürfen, ob denn das Geschichtliche und wesentlich Trennende, das Jüdische, jetzt noch erforderlich und berechtigt sein könnte, jetzt, wo diese messianische Zeit herangekommen wäre."

Nach Kriegsende und nach der Befreiung aus dem Konzentrationslager verlegte Leo Baeck seinen ständigen Wohnsitz nach London. Bald wurde er in wichtige und hohe Ämter gewählt: Er wurde „President of the Council of Jews from Germany and chairman of the World Union for progressive Judaism". Eine umfangreiche Lehr- und Reisetätigkeit schloß sich in den folgenden Jahren an.

Als Leo Baeck 1951 zu einem Besuch nach Deutschland kam, holte ihn sein ehemaliger Schüler Nathan Peter Levinson, der ein Rabbinat in Berlin hatte, am Flughafen ab und berichtete darüber folgendes:

„Ich holte ihn am Flughafen ab und erinnerte mich an unsere erste Wiederbegegnung nach seiner Befreiung im New Yorker Hotel Commodore an der Grand Central Station, als Wolfgang Hamburger und ich von Cincinnati gekommen waren, um unseren Lehrer, den wir nicht mehr unter den Lebenden gewähnt haben, zu begrüßen. Und wie er damals die Hoteltreppe herabgekommen war und wir Tränen in den Augen hatten, stieg er jetzt die Treppe aus dem Flugzeug herunter. Worte können die Gefühle nicht beschreiben, die ich empfand, während ich ihn mehrere Tage in Berlin begleitete – zu den Plätzen seines ehemaligen Wirkens, von denen die meisten in Schutt und Asche lagen, bis zum Friedhof in Weißensee, wo seine Frau begraben ist. Er predigte am Sabbat in der Synagoge, sprach zu den Delegierten des Zentralrates, kam zu einem Empfang, den ich in meiner Wohnung vorbereitet hatte ...Was Baeck damals sagte, weiß ich nicht mehr ... Sicher sprach er den Juden Berlins Mut zu, sicher tat er es ohne Nostalgie und Pathos, mit theologischer und philosophischer Tiefe ... Immer sprach er frei, aber druckreif, und stets stand er über den Dingen, der ‚Kardinal', wie man ihn in der Vergangenheit treffend genannt hatte. Aber das alles war jetzt nicht wichtig. Mir bleibt der Eindruck von Baeck wieder auf der Kanzel einer Berliner Synagoge. Der Patriarch des deutschen Judentums, der überragende jüdische Geist unseres Jahrhunderts, der Totgesagte, der wieder seinen Platz eingenommen hatte – er war für mich das Symbol unzerstörbaren jüdischen Geistes, des Sieges der Thora über Vernichtung und Tod. Baeck verkörperte in seiner Person Dieses Volk, das er in Theresienstadt angefangen und in der Freiheit beendet hatte. Ein Stück Ewigkeit ist durch sein Leben und Wirken unter uns manifest geworden."[11]

Leo Baeck ist am 2. November 1956 in London gestorben. Anläßlich seines Todes haben Freunde in der ganzen Welt noch einmal seines Lebens und Wirkens gedacht. Was sie damals aussprachen, hat Eva G. Reichmann in ihrem Buch „Worte des Gedenkens" aufbewahrt[12]. Unmittelbar nach seinem Tod wurden die Leo Baeck-Institute in London, New York und Jerusalem gegründet. Sie haben es sich zur Aufgabe gemacht, deutsches Judentum interdisziplinär zu erforschen und zu dokumentieren.

Das Verhältnis von Judentum und Christentum

An der Brücke zwischen Juden und Christen hat Leo Baeck während seines ganzen Lebens und Schreibens gebaut, zunächst polemisch-apologetisch und später konstruktiv im Sinn eines partnerschaftlichen Dialogs. Davon berichten folgende Schriften: „Simon Kefa" (1906), „Romantische Religion" (1922), „Judentum in der Kirche" (1925), „Die Pharisäer" (1927), „Das dritte Geschlecht" (1935), „Der Menschensohn" (1937), „Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte" (1938), „Haggadah and Christian Doctrine" (1950), „The Faith of Paul" (1952).

Nach Baeck gibt es zwei Wege, das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum zu gestalten: entweder das Hinüber- und Herüberreden, das gegenseitige Polemisieren über einen unüberbrückbaren Abgrund hinweg – oder aber das wechselseitige Fragen und Antworten im Wissen darum, daß man auf einem gemeinsamen Fundament steht. Nur dieser Weg läßt konstruktive Fragen zu. Das gemeinsame Fundament allerdings muß noch näher differenziert und beschrieben werden. Baeck ist der Meinung, daß das Besondere in der Erwählung des jüdischen Volkes eine universale Tendenz, eine universale Bedeutung und Bestimmung habe, die sich nicht nur im Schöpfungsbund und im Noahbund darstellen ließe, sondern in der eschatologischen Einbeziehung aller Völker in den Bund Gottes mit Israel. Baeck verweist in diesem Zusammenhang auf Jes 2, 1-5 in der Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig:

> „Geschehen wird's in der Späte der Tage: festgegründet ist der Berg Seines Hauses zu Häupten der Berge, über die Hügel erhaben, strömen werden zu ihm die Weltstämme alle, hingehen Völker in Menge, sie werden sprechen: laßt uns gehen, aufsteigen zu seinem Berg, zum Haus von Jaakobs Gott, daß er uns weise in seinen Wegen, daß auf seinen Pfaden wir gehen! Denn Weisung fährt von Zion aus, von Jerusalem Seine Rede. Richten wird er dann zwischen den Weltstämmen, ausgleichen unter der Völkermenge: ihre Schwerter schmieden zu Karsten sie um, ihre Speere zu Winzerhippen, nicht hebt mehr Stamm gegen Stamm das Schwert, nicht lernen sie fürder den Krieg, Haus Jaakobs, Laßt uns gehen, einhergehen in seinem Licht."

Diese universale Bestimmung darf aber nicht so verstanden werden, als ob sich das Besondere Israels, das Geheimnis Israels im Allgemein-Menschlichen und unter den Völkern auflösen sollte. Eine Reihe von Auslegern der Baeckschen theologischen Schriften weist darauf hin, daß nach Baeck alles, was die Bibel über das Verhältnis zwischen Gott und Israel aussagt, auf das Verhältnis zwischen Gott und allen Menschen auszuweiten und zu übertragen ist. Israel wird exemplarisch für die Menschheit überhaupt verstanden, das intime Verhältnis Gottes zu seinem Volk wird seiner Intimität entkleidet und mitten in die Menschheit hineingestellt. Das Volk Israel wird als Modellfall einer künftigen Völkerwelt gesehen, Geschichte als Geschichte Gottes mit seinem Volk und mit allen Völkern. Diese Dialektik von Par-

tikularem und Universalem muß immer neu durchdacht und gelebt werden. Sie ist der Ausgangspunkt für das, was Baeck den gemeinsamen Grund von Judentum und Christentum nennt. Es ist der Grund einer asymmetrischen, unumkehrbaren Verhältnisbestimmung. So wie die Völkerwelt in den ungekündigten Bund Gottes mit Israel einbezogen wird, sind die Christen in den ungekündigten Bund Gottes mit Israel hineingenommen.

Im Judentum ist die Religion, wie Baeck sagt, im wesentlichen als Lehre der Tat und der Entscheidung begriffen. Aus Ehrfurcht wird eine umfassende Verantwortlichkeit entwickelt:

„Es ist die Verantwortlichkeit, die der einzelne gegenüber sich selbst empfinden soll: wir sollen heilig sein denn heilig ist der Ewige, unser Gott. Es ist die Verantwortlichkeit vor Gott gegen den Mitmenschen: wir sollen seine Seele kennen, die Gott ihm gegeben hat, und wir sollen ihn lieben, denn er ist wie wir. Es ist die Verantwortlichkeit vor Gott gegenüber der Menschheit: wir sollen die Zeugen Gottes auf Erden sein, in der Welt, in die wir hineingestellt sind, seinen Namen heiligen und so den Weg dazu gehen und führen, daß sie neu geschaffen werde als ein Reich Gottes." [13]

Baeck entfaltet damit die Grundlegung der Menschenrechte, die aus dem Gottesgebot hervorgegangen ist. Es ist der Grundgedanke im Judentum, daß alle, die im Gebiet des Staates leben, sittlich zusammengehören; alle sind Glieder einer sittlichen Lern- und Lebensgemeinschaft, die füreinander einsteht. Wer immer in der Mitte des jüdischen Volkes wohnt, soll nicht bloß räumlich darin wohnen, sondern mit allen anderen zusammenleben. Nach Baeck hat die Israel-Gemeinschaft eine Gemeinsamkeit zum Ziel, wenn diese sich unter Geheimnis und Gebot, unter Demut und Ehrfurcht stellen, sich offen halten dafür, daß das Reich Gottes, das Ewige in ihr irdisches Leben einziehen kann.

Langsame Wiederbegegnung mit Deutschland

Im Jahr 1946 hat Leo Baeck drei Reden gehalten, die in der Sendereihe „Lebendiges Abendland" des deutschen Dienstes des Londoner Rundfunks gesendet wurden. Die Wiederbegegnung mit Deutschland gestaltete sich für Leo Baeck sehr langsam. Nach der Befreiung aus Theresienstadt lebte er bei seiner Familie in London. Dort hatte sich eine lebendige Gemeinschaft emigrierter deutscher Juden gebildet, und Leo Baeck fand hier Freunde und Kollegen, die ihm mit Ehrfurcht begegneten. Einer seiner Schüler hat die damalige Atmosphäre beschrieben: „Wie ein Sieger kam er nach der Befreiung zu seinen Kindern nach England: ungebrochen, von erstaunlicher körperlicher und geistiger Vitalität."

Und dennoch belasteten ihn große Sorgen: Als Lehrer in London und in Cincinnati hatte Baeck einen wichtigen Anteil am Aufbau eines neuen jüdischen Lebens. Aber

würde es wieder ein Judentum in Deutschland geben? Wie könnte in Zukunft die Beziehung zwischen Deutschland und den Juden in der Welt aussehen?

Im Dezember 1945 hielt sich Baeck in Amerika auf und machte dort einen Besuch bei der Redaktion der Zeitung „Aufbau". Dort sagte er über das deutsche Judentum:

„Die Geschichte des deutsche Judentums ist definitiv zu Ende. Die Uhr kann nicht zurückgestellt werden. Ich sehe keinerlei Möglichkeit einer Rückkehr nach Deutschland. Zwischen dem deutschen Judentum und der Epoche 1933–1945 steht zu viel. Soviel Mord, Raub, Plünderung, soviel Blut, Tränen, Gräber können nicht ausgelöscht werden."

Baeck sprach davon, daß der deutsche Raum entheiligt worden sei. Unmittelbar nach seiner Befreiung schrieb er in einem Brief:

„Ich hatte in mir innerlich so viel zu bestehen; alles, was in diesen Jahren um mich und an mir geschehen war, alles, was genommen war an Menschen, die mir nahe waren, an Erlebnissen, die Lebensgeschichten geworden zu sein schienen, alles das kam mir hier erst so ganz zum Bewußtsein und trat als Ganzes vor mich hin. So habe ich oft nur schweigen können."

Baeck hatte drei Viertel seiner Familie verloren: vier Schwestern, zwei Brüder und viele enge Freunde und Mitarbeiter. Nur allmählich, als nach 1945 das neue Deutschland Form annahm und sich dort eine jüdische Gemeinschaft entwickelte, begann Baeck, seine Einstellung zu Deutschland zu modifizieren. Als 1951 der Zentralrat der Juden in der Bundesrepublik gegründet wurde, kam auch Leo Baeck wieder nach Deutschland.

In der ersten seiner Londoner Rundfunkreden aus dem Jahr 1946 deutet Baeck wie ein Geschichtsprophet die Gegenwart aus der Vergangenheit des frühen Altertums, der Reiche Ägyptens, Mesopotamiens und Kleinasiens. Er analysiert hier die Macht der großen Staaten, in denen die Großmächte das Wesen der Geschichte erblickten. Dagegen setzt Baeck in der Integrität seines jüdischen Glaubens das wahre Recht, das gegen die Macht bestehen wird und Zukunft verheißt. Neben dem Recht steht für Baeck das unzerstörbare Licht des Geistes, das von schöpferischen Völkern und Menschen hervorgebracht wird. Recht und Geist sind auf Erden unsterblich. In ihnen liegt Hoffnung auch für die Menschen in Deutschland.

In der zweiten Rede stellt Baeck die Frage nach dem Menschsein in der Zivilisation und in der Kultur in den Mittelpunkt seiner Analyse. In Deutschland seien die Menschen unter den Nationalsozialisten zu Tieren geworden. Es geht jetzt darum, die Menschenwürde wieder zurückzugewinnen. Baeck ruft den Deutschen zu, daß sie nicht mehr isoliert wären, und sie sollten sich anderen zuwenden.

In der dritten Rede skizziert Baeck den Gang menschlicher Kulturentwicklung und er zeigt damit, daß ein Staat ohne Gesetz und Gerechtigkeit nicht existieren könne. Ein Volk betrügt sich, wenn es Scheinideen und Irrgedanken folgt, und ein Volk droht zu sterben, wenn der Wille zum sittlichen Ideal in ihm erstorben oder ertötet worden ist.

Eine soziale Gesetzgebung wird von Leo Baeck als biblisches Gebot herausgearbeitet: die Israel-Gemeinschaft habe eine Gemeinsamkeit unter allen Menschen zum Ziel, wenn diese sich unter Geheimnis und Gebot, unter Demut und Erfurcht stellen und sich offen halten dafür, daß das Reich Gottes, das Ewige, in ihr irdisches Leben einziehen kann.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. A. Friedlander, Leo Baeck. Leben u. Lehre (Stuttgart 1973) 12.
[2] Vgl. H. I. Bach, Leo Baeck (1873–1956), in: Worte des Gedenkens für Leo Baeck, hg. v. E. G. Reichmann (Heidelberg 1959) 13ff.
[3] Friedlander (A. 1) 12f.
[4] Vgl. W. Licharz, Leo Baeck – Lehrer u. Helfer in schwerer Zeit (Frankfurt 1983) 45.
[5] Vgl. L. Baeck, Die Existenz der Juden. Lehrhausvortrag am 30. Mai 1935, in: Bulletin des Leo Baeck-Institutes, 81/1988, 9.
[6] Ebd. 10.
[7] Ebd. 13.
[8] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. 1/2 (Zollikon 1938) 567.
[9] L. Baeck, Paulus, die Pharisäer u. das Neue Testament (Frankfurt 1961) 161.
[10] Friedlander (A. 1) 121.
[11] L. Baeck 1873–1956. Aus dem Stamme von Rabbinern, hg. v. G. Heuberger u. F. Backhaus (Frankfurt 2001) 186f.
[12] Vgl. Worte des Gedenkens (A. 2).
[13] L. Baeck, Das Wesen des Judentums. Werkausgabe Bd. 1 (Gütersloh 1998) 115.

UMSCHAU

Anglikanisch-katholische Konsensökumene

In der ökumenischen Bewegung wurde schon früh die Erfahrung gemacht, daß in Kontroversfragen allein die Christologie den kriteriologischen Weg der Einheit weisen kann. So wurde beispielsweise auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund (1952) formuliert: „Wir haben klar erkannt, daß wir keinen wirklichen Fortschritt auf Einheit hin machen können, wenn wir nur unsere verschiedenen Vorstellungen vom Wesen der Kirche und die Traditionen, denen sie eingefügt sind, miteinander vergleichen. Es hat sich wiederum gezeigt, daß wir einander näherkommen, indem wir Christus näherkommen."[1] Für die Aufarbeitung kontroverstheologischer Fragen ergeben sich hieraus zwei wichtige Konsequenzen: Die Kontroversthemen sind unter einer christozentrischen Perspektive anzugehen – ohne den pneumatologischen Aspekt deshalb zu vernachlässigen –, und sie sind in ihrer Bezogenheit auf Jesus Christus, das Fundament des christlichen Glaubens, theologisch zu gewichten (vgl. UR 11).

Vor diesem Hintergrund wundert es kaum, daß so nachgeordnete Fragen wie die der Mariologie und Heiligenverehrung innerhalb des ökumenischen Prozesses bislang kaum Gesprächsgegenstand waren; falls doch, so wurde nicht selten eher beiläufig ein Dissens vor allem hinsichtlich der beiden Mariendogmen konstatiert. Von dieser Feststellung muß neuerdings der Anglikanisch/Römisch-Katholische Dialog ausgenommen werden.

Die Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC) besteht nahezu seit 40 Jahren. Sie wandte sich zunächst den Themen „Eucharistie, Amt und Autorität" zu (ARCIC I, 1981), wobei sich in der Lehre von der Eucharistie ein Konsens herausbildete, der mittlerweile von beiden Kirchenleitungen als im wesentlichen mit ihrem Glauben übereinstimmend anerkannt wurde. Auch in der Frage des ordinationsgebundenen Amtes, die durch das Apostolische Schreiben „Apostolicae Curae" von Papst Leo XIII., in welchem die anglikanischen Weihen für „völlig ungültig und gänzlich nichtig" (DH 3319) erklärt wurden, schwer belastetet war, konnte die anglikanisch/römisch-katholische Gesprächskommission einen weitreichenden Konsens formulieren, wobei allerdings eine feststellende Erklärung bislang noch aussteht. Überdies führte die Einführung der anglikanischen Frauenordination (1984) dazu, daß das Amtsthema in den offiziellen Dialogen derzeit nicht mehr verhandelt wird.

Die Diskussion wird in den letzten Jahren außerdem durch zusätzliche, ganz neue Streifragen erschwert: die Weihe des geschiedenen und bekennenden homosexuellen Gene Robinson zum Bischof der Diözese New Hampshire der anglikanischen Episkopalkirche in den USA, Segnungsriten für gleichgeschlechtliche Paare sowie das Votum der Generalsynode der Church of England im Juli 2006 auf Zulassung von Frauen zum Bischofsamt. All dies belastet indes nicht nur den anglikanisch-katholischen Dialog, sondern stellt die anglikanische Weltgemeinschaft selbst vor eine gefährliche Zerreißprobe, in die vornehmlich die eher liberalen bis modernistischen anglikanischen Nationalkirchen der USA und Kanadas und die

mehr konservativen bis evangelikalen anglikanischen Nationalkirchen Afrikas und Asiens involviert sind.

Das anglikanisch/römisch-katholische Gespräch hat sich in seiner zweiten Phase ab 1983 den Themen Erlösung, Kirche, christliches Leben und Treue zu Jesus Christus zugewandt (ARCIC II) und in der Frage nach der Autorität in der Kirche eine Konvergenz erarbeitet, die auch die Grundprinzipien des Primats impliziert (ARCIC III). Die jüngsten inneranglikanischen Ereignisse zeigen aber, wie disparat sich die 38 selbständigen anglikanischen Gemeinschaften teilweise entwickeln, was auch die Frage nach der Autorität in der Kirche in einem neuen Licht erscheinen läßt. So hat es beispielsweise das Ehrenoberhaupt der anglikanischen Weltgemeinschaft, Erzbischof Rowan Williams von Canterbury, unlängst für nötig erachtet, Befürchtungen zu zerstreuen, die synodale Leitungsstrukturen der anglikanischen Kirchengemeinschaft könnten sich in Richtung einer anglikanischen Papstkirche verändern[2].

Seit dem Jahr 2000 hat sich nun die Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission einem Themenbereich zugewandt, der bislang ökumenisch kaum detailliert bearbeitet wurde: der Mariologie und Heiligenverehrung. Dieses klassische Kontroversthema wird nicht nur zwischen der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche als kirchentrennend angesehen, hier aber erstmals mutig angegangen[3]. Die ausgearbeitete Stellungnahme wurde im Mai 2005 auf Englisch veröffentlicht und liegt nun auch in deutscher Übersetzung vor[4]. Sie ist nicht allein deshalb beachtenswert, weil sie eine bislang unter ökumenischer Perspektive randständige Fragestellung bearbeitet, sondern darüber hinaus in der momentan nicht einfachen ökumenischen Situation durchaus wertvolle Impulse zu setzen vermag. In Fragen der Mariologie, Marienfrömmigkeit und Heiligenverehrung wird nämlich nicht nur ein differenzierter Konsens festgestellt, vielmehr wird über das methodische Vorgehen ausführlich Rechenschaft abgelegt und auf diese Weise die Konsensökumene gerechtfertigt und bestätigt.

Die gemeinsame Studie gelangt in der Lehre von Maria zu weitreichenden Übereinstimmungen, welche der Mariologie und Marienfrömmigkeit ihren gemeinschaftstrennenden Charakter nehmen (§ 80) und selbst die römisch-katholischen Mariendogmen, die gemeinsam von beiden Dialogpartnern neu formuliert werden, inhaltlich mit umfassen: „Wir haben gemeinsam Übereinstimmung darüber erzielt, daß von der Lehre über Maria in den beiden Definitionen von 1854 und 1950, wie sie innerhalb des hier skizzierten biblischen Schemas der Ökonomie der Gnade und der Hoffnung verstanden wird, gesagt werden kann, daß sie im Einklang mit der Lehre der Schrift und den alten gemeinsamen Traditionen steht“ (§ 60). Darüber hinaus wird die Heiligenverehrung als biblisch legitim erklärt, ohne sie aber als ein „notwendiges Element des Lebens in Christus“ zu erachten (§ 70). Das entscheidende Kriterium jeder Marienfrömmigkeit und Heiligenverehrung ist, daß die einzige Mittlerschaft Jesu Christi nicht in Frage gestellt wird.

In der Stellungnahme werden Grundaussagen zu Maria gemeinsam formuliert, und auf diese Weise wird ein differenzierter Konsens gewonnen, der als solcher bewußt angestrebt und für die Kircheneinheit als hinreichend erachtet wird: „Unsere Stellungnahme hat nicht versucht, alle möglichen Probleme zu beseitigen, sondern unser gemeinsames Verständnis bis zu dem Punkt zu vertiefen, an dem die verbleibende Vielfalt an Frömmigkeitsübungen als das mannigfaltige Werk des Geistes unter dem gesamten Volk Gottes anerkannt werden kann“ (§ 80). Da kein Maximalkonsens angestrebt wurde,

sind einzelne, konfessionelle Lehrformulierungen nicht für beide Seiten bindend und die Mariendogmen in ihrem Wortlaut von den Anglikanern nicht ausdrücklich anzuerkennen; vielmehr reicht die Feststellung aus, daß sie schriftgemäß, als solches nicht mehr kirchentrennend und darum zu respektieren sind. Dahinter verbirgt sich die Unterscheidung zwischen der Glaubenseinsicht und ihren endlichen Ausdrucksformen, wie sie unter anderem schon Thomas von Aquin maßgeblich formulierte: „Der Glaubensakt hat aber seinen Zielpunkt nicht bei der Aussage, sondern beim Inhalt" (STh II-II, 1,2 ad 2). Glaubenssätze sind mithin keine starren Aussagen, vielmehr handelt es sich bei ihnen um hermeneutische Aussagen, die gerade aufgrund ihrer Begrenztheit offen und dynamisch sind.

Die ökumenischen Annäherungen in der Mariologie wurden durch erneuerte Rezeptionen der Marienverehrung, wie sie in den letzten Jahrzehnten in beiden Kirchen erfolgten (Zweites Vatikanum und Aufwertung Marias in der anglikanischen Liturgie), gefördert, sowie seitens der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission durch eine intensives Studium des Schriftzeugnisses und der gemeinsamen Tradition, „die aus der Zeit vor der Reformation und der Gegenreformation stammt" (S. 14), grundgelegt. Dabei wird der Heiligen Schrift eine größere Normativität eingeräumt als der kirchlichen Tradition, die aber dennoch als ein „locus theologicus" gewürdigt wird. Über Bedeutung und Verhältnis von Schrift- und Traditionsprinzip scheint somit kein Dissens zu bestehen. Und die Methodik ist klar: Das Schriftzeugnis soll unter Einbeziehung der vielfältigen Interpretationsmethoden, wie sie sich in der kirchlichen Tradition wiederfinden, gesichtet und für die Kircheneinheit dienstbar gemacht werden, wohl wissend, daß jede Interpretation interessengeleitet ist: „Es handelt sich folglich um eine ekklesiale und ökumenische Interpretation, die den Versuch unternimmt, jede Bibelstelle, die sich auf Maria bezieht, im Kontext des Neuen Testaments als Ganzem zu betrachten vor dem Hintergrund des Alten Testaments und im Lichte der Tradition" (§ 7).

Methodisch wurde der differenzierte Konsens dadurch erzielt, daß versucht wurde, „hinter gegensätzliche oder festgefahrene Standpunkte zurückzugehen, um unser gemeinsames Glaubenserbe festzustellen und zu entwickeln" (§ 4). Mit Hilfe der „ekklesialen und ökumenischen Methode", die Heilige Schrift „im Licht der Tradition" um der Einheit der Kirche willen zu interpretieren, wird das biblische Zeugnis neu erschlossen und damit nicht nur eingestanden, sondern praktisch dokumentiert, daß in der Zeit der Kirche, d. h. im Verlauf des weitergehenden Wortgeschehens durchaus Fort- und Weiterentwicklungen kirchlicher Lehraussagen möglich sind und es somit legitime Glaubenseinsichten geben kann, die sich in der Heiligen Schrift nicht explizit wiederfinden. Freilich bedarf es dann einer kirchlichen Instanz, die über die Legitimität, d. h. Schriftgemäßheit solcher Glaubensentwicklung entscheidet. Die Stellungnahme führt hierzu aus, daß für die Anglikaner „die Zustimmung eines ökumenischen Konzils" sicherer als eine förmliche dogmatische Definition durch die höchste Gewalt des Papstes (ex cathedra) zeigen würde, „daß die notwendigen Bedingungen für eine Lehre erfüllt sind, die *de fide* ist" (§ 62). Diese Äußerung ist ökumenisch überaus bedeutsam, räumt sie doch nicht nur die Möglichkeit einer Lehrentwicklung ein, sondern läßt zudem eine Annäherung in der Frage nach der Autorität in der Kirche erkennen, insofern das römische Lehramt als Legitimierungsinstanz nicht gänzlich verworfen wird.

Die Stellungnahme „hebt bedeutsame Aspekte unseres gemeinsamen Erbes ans

Licht" (S. 15) und gibt darüber hinaus Einblick in und Rechenschaft über die ökumenische Methode des Konsenses. Wie schon die Lehrverwerfungsstudie und die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre dokumentiert auch die gemeinsame Stellungnahme „Maria: Gnade und Hoffnung in Christus", daß aufgrund der geschichtlichen Bedingtheit theologischer Aussagen Weiterentwicklungen und neues Verstehen im Glauben möglich sind, die dann theologische Differenzen der Vergangenheit in einem neuen Licht erscheinen lassen und einstmals Kirchentrennendes überwindbar machen. Dabei ist ein völliger Konsens nicht die Bedingung von Kirchengemeinschaft, allein deshalb nicht, weil ein solcher in der Geschichte der katholischen Kirche nie existiert hat – Katholizität bedeutet Einheit in der Vielfalt. Eindrucksvoll begründet und veranschaulicht die Stellungnahme, wie solche Lehrentwicklungen möglich werden: durch neue Methoden der Schriftauslegung, die aus der Tradition der Kirchen selbst geschöpft werden, so daß hier zugleich in der klassischen Kontroverse zwischen Schrift- und Traditionsprinzip ein ökumenisch gangbarer Weg gewiesen wird.

Die gemeinsamen Stellungnahmen wurden den Auftraggebern, „dem Heiligen Stuhl und der anglikanischen Kirchengemeinschaft ...vorgelegt zur Begutachtung, wenn notwendig zu weiterer Klärung und zur beiderseitigen Anerkennung, daß sie dem Glauben der Anglikaner und der römisch-katholischen Kirche entsprechen" (S. 14). Sollten beide Kirchenleitung in diesem Dokument ihre Überzeugungen in der Mariologie und Heiligenverehrung wiederentdecken, was überaus wünschenswert ist, so wäre nicht nur wegweisend für andere Dialogrunden ein differenzierter Konsens in der Lehre von Maria gefunden, sondern wieder einmal mehr erwiesen, daß die Konsensökumene keineswegs am Ende, sondern zu immer größeren ökumenischen Annäherungen fähig ist – bis hin zur Begründung „einer sichtbaren koinonia" (§ 80).

Christoph Böttigheimer

[1] Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung Nr. 7, hg. v. L. Vischer (München 1965) 93f.

[2] Vgl. „Anglikaner: Primas schlägt zweigleisige Struktur vor", in: KNA-ÖKI 27 (4.7.2006) 12.

[3] So hieß es bereits im Bericht der Gemeinsamen Anglikanisch/Römisch-Katholischen Vorbereitungskommission von 1968: „Echte oder auch nur scheinbare Unterschiede zwischen uns kommen in solchen Fragen an die Oberfläche wie die Einheit und Unzerstörbarkeit der Kirche und ihre Lehrautorität, der petrinische Primat, Unfehlbarkeit und die mariologischen Definitionen" (DwÜ I, 127–133, 131).

[4] Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC), Maria: Gnade u. Hoffnung in Christus. Eine gemeinsame Stellungnahme, übers. u. hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik (Paderborn 2006).

BESPRECHUNGEN

Philosophie

RENTSCH, Thomas: *Gott.* Berlin: Walter de Gruyter 2005. 232 S. Br. 19,95.

Der Unterschied der Kulturen und die politische Relevanz der Einschätzung von Religion werfen auch in der Öffentlichkeit die Frage nach Gott auf. Kann hier – trotz der vielen Richtungen gegenwärtigen Denkens – die philosophische Besinnung hilfreiche Orientierung bieten? Der Autor, der an der Technischen Universität Dresden Praktische Philosophie lehrt, stellt sich dieser schwierigen Aufgabe. Er tut das in diesem handlichen Büchlein in einer Sprache, die auch für interessierte Menschen, die nicht Fachphilosophen sind, zugänglich sein dürfte. Dabei berücksichtigt er, wie sich bedeutende neuzeitliche Denker seit Kant – besonders Hegel, Kierkegaard, Heidegger und Wittgenstein – mit der klassischen Tradition der Frage nach Gott in der Philosophie kritisch und weiterführend auseinandergesetzt haben. Zugleich wird gezeigt, wie auch andere Philosophen des 20. Jahrhunderts dazu Stellung bezogen haben.

Das erste Kapitel sucht auf Perspektiven aufmerksam zu machen, die sich als unzureichend für eine angemessene Behandlung der Gottesfrage erwiesen haben: Weder eine Objektivierung nach dem Vorbild von Einzelwissenschaften noch eine unverbindliche Privatisierung und Subjektivierung werden der Aufgabe gerecht.

Im zweiten Kapitel zeigt sich der besondere methodische Zugang des Autors. Hier wird seine Vertrautheit mit evangelischer Theologie und vor allem mit dem in seinem früheren Wirkungsbereich Konstanz lebendigen methodischen Konstruktivismus fruchtbar. In einer „Prototheologie" geht es darum, den lebenspraktischen Zusammenhang aufzuzeigen, von dem her Fragen wie jene nach Gott überhaupt erst gestellt werden können und ihren Platz in unserem Leben finden. An Beispielen unserer Lebensgestaltung und Sprache sucht er auf jene Momente aufmerksam zu machen, in denen sich ein Bezug auf Dimensionen unseres Lebens anzeigt, die unser Leben tragen, die aber zugleich über das alltäglich Beachtete hinausführen. So zeigt er eine Transzendenz in der Immanenz auf. Diese erst kann einen Hintergrund für ein Verständnis dessen geben, worum es in der Beziehung zu Gott geht.

Philosophisch kann dann „Gott" verstanden werden „als Name für den selbst unfaßbaren, einzigartigen Grund bzw. das Daß der absoluten Transzendenz der Sinneröffnung in der konkreten, realen, je einmaligen Immanenz" (89). Dieser Zugang erlaubt es Rentsch, die Relevanz auch mancher religiöser, zum Beispiel christlicher Glaubensgehalte, aufzuzeigen, und sie von Mißverständnissen abzuheben, die durch anthropomorphe Formulierungen nahegelegt werden. Von da aus fällt auch Licht auf bleibende Einsichten klassischer Philosophischer Gotteslehre. Daß diese nicht weiter entfaltet werden, liegt wohl daran, daß es dem Autor um Zugänge zu Gott aus dem zeitgenössischen Denken heraus geht und nicht darum, wie etwa bei Karl Rahner oder Bernard Lonergan vom Lebensvollzug her Einsichten, die für früheres Denken und Sprechen über Gott tragend waren, neu zu erschließen und dadurch herkömmliche religiöse Sätze in ihrem Bezug zum konkreten Leben deutlich zu machen.

Das dritte Kapitel führt hinein in die Diskussion der philosophischen Richtungen, von denen heute viel die Rede ist und die gegenwärtige Anliegen aufgreifen. Verständnisvoll und geschickt wird herausgearbeitet, wie hier die in den vorausgehenden Kapiteln erarbeiteten Strukturen wiedergefunden werden können. Hier können wertvolle Informationen über Anliegen bekannter Philosophen entdeckt werden. Wer sich der Mühe unterzieht, den Hinweisen und der Gedankenführung des Autors zu folgen, erhält eine gute Orientierungshilfe für eine eigene begründete Urteilsbildung – auf die es ja in solchen grundlegenden Fragen unseres Lebens ankommt. Als Fachkollege habe ich mich über diese interessante eigenständige Weiterführung prototheologischer Bemühungen in Zusammenschau mit aktuellem Philosophieren gefreut.

Otto Muck SJ

MARION, Jean-Luc: *Die Öffnung des Sichtbaren.* Paderborn: Schöningh 2005. 119 S. (ikon. Bild + Theologie. 11.) Br. 19,90.

Als elfter Band der beachtenswerten Reihe „ikon. Bild + Theologie" ist erfreulicherweise ein erstes Buch des französischen Philosophen Jean-Luc Marion (geb. 1946) in deutscher Übersetzung erschienen. In ihm sind vier Aufsätze des Autors aus den Jahren 1985 bis 1987 und einer von 2001 vereint, die durch eine Einleitung der beiden Übersetzer und eine (Auswahl-) Bibliographie gerahmt werden. Die Aufsätze sind nicht sehr umfangreich (ca. 20 Seiten) und setzen einiges Vorwissen beim Leser voraus; sie kreisen um das Thema Malerei. Wie es für den ehemaligen Herausgeber der französischen Ausgabe von „Communio" charakteristisch ist, scheut Marion nicht vor Bezügen zur Theologie zurück, sondern spricht sie explizit an. Er schreibt vor dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls und versucht, dessen Philosophie durch die Annahme eines „gesättigten Phänomens" (110f.) abzurunden.

Idealtypisch geht Marion von begrifflichen Gegensatzpaaren aus: Sichtbar – Unsichtbar (25–45 u. 47–65); Idol – Ikone (67–83 u. 85–104); Intuition – Konzept (105–111), um „ein absolut neues Phänomen" (47), ein „Phänomen par excellence" (63) zu beschreiben. Dieses stamme nicht aus dem Begreifen- und Definieren-Wollen des Betrachters, sondern schenke sich ihm. Konsequent entzieht Marion auch das Entstehen des Bildes der Willenskraft des Malers, weil dieser nach seiner Meinung mehr sieht „als das Sichtbare" (49) und sich durch ihn das Unsichtbare zu erkennen geben will. So ist weder der Maler Herr seines Bildes, noch ist es der Betrachter: Wenn dieser sich selbst im Bild wiedererkennt, dann spiegelt es ihn wider, und er betrachtet ein Idol, das seinen Erwartungen und Begierden entspricht. Das Idol kennzeichne unsere „Zeit des Nihilismus" (98), der Marion schon vor dem Aufkommen des Internet und der Privatsender ein Abhandenkommen des Originals attestiert.

Das Medium Fernsehen verdoppelt nicht die Welt, sondern die eigentliche Welt findet auf der Mattscheibe in Bildern statt (vgl. 67–74). Der Fernsehschirm schirmt von der Realität ab, wohingegen die Ikone nicht nur angesehen wird, sondern auf den Betrachter zurückschaut. Der Betrachter einer Ikone verläßt unfreiwillig den Standpunkt des Voyeurs und sieht sich erblickt, so daß sich sein Blick mit dem des Unsichtbaren überkreuzt: „Mit meinem unsichtbaren Blick erblicke ich einen unsichtbaren Blick, der mich in den Blick nimmt" (76). Für seine Interpretation der Ikone bemüht Marion das Bilder-Konzil von Nizäa (787); er ist von der Idee eines „Typos des Kreuzes" fasziniert. Er konstruiert eine (gewagte) Analogie zwischen dem Opfer Jesu am Kreuz, durch das dieser den unsichtbaren Willen

seines Vaters in der Welt offenbar werden läßt (80; 89), der hypostatischen Union, durch die „die sichtbare Menschlichkeit … in der Person Christi die unsichtbare Göttlichkeit zu erkennen (gibt)" (101) und der Ikone, die den transzendenten Gott durchblicken läßt, dem die ihr erwiesene Verehrung gilt. Marion beschreibt Offenbarung als „gesättigtes Phänomen", das sich durch ein Paradox auszeichnet: Sie schenkt sich dem Empfänger, der sie allerdings in die Konzepte seines Denkens einzufügen gewillt sein muß.

Viele der Ideen und Gedanken, die Marion in den hier gesammelten Aufsätzen umreißt, hat er in späteren Aufsätzen und Monographien ausgearbeitet und präzisiert. Es ist sehr zu wünschen, daß weitere Übersetzungen dieses faszinierenden Denkers erscheinen, damit die Auseinandersetzung mit den gewiß komplizierten Gedankenwendungen Marions nicht schon an der Sprachbarriere scheitert. So müßte zum Beispiel gefragt werden, ob Jesus den Willen seines Vaters nur dadurch offenbar machen kann, daß er sich ans Kreuz schlagen läßt. Warum ist dann der hoheitliche Pantokrator das beherrschende Motiv der Ikonenmalerei und nicht die Kreuzesdarstellung? Mit dem sich selbst schenkenden „gesättigten Phänomen" ist der Gedanke der Gabe verbunden. Dieser verspricht für die Eucharistielehre und für die Offenbarungslehre sehr spannende Anregungen, die vereinzelt schon verfolgt werden (R. Kühn, T. Specker, J. Wohlmuth). Bleibt zu hoffen, daß das vorliegende Buch eine breite Auseinandersetzung mit Marions Gedanken auch in Deutschland anzustoßen hilft.

Florian Bruckmann

Sozialethik

Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Hg. v. Marianne Heimbach-Steins. Regensburg: Pustet 2004/2005. Bd. 1: Grundlagen. 326 S. Gb. 29,90; Bd. 2: Konkretionen. 318 S. Gb. 29,90.

Als Lehrende des Fachs Sozialethik kam ich immer wieder in Verlegenheit, wenn Studierende nach einem kompakten Grundlagenwerk der Christlichen Sozialethik fragten, das sowohl in die Grundlagen des Fachs als auch in Fragestellungen der „angewandten Sozialethik" einführen sollte. Diese Lücke ist nun behoben. Das in zwei Bänden vorliegende Lehrbuch „Christliche Sozialethik" stellt im ersten Band die Grundlagen der Sozialethik dar: 1. Einführung in das Verständnis von Ethik, die Bibel als bleibender normativer Bezugspunkt Christlicher Sozialethik, 2. historische Vergewisserungen in der philosophischen Ethiktradition, in der Geschichte von Christentum und Kirche sowie in den Grundlinien kirchlicher Sozialverkündigung, 3. soziologische Situierung der Sozialethik und 4. normative Orientierungen anhand von sozialethischen Zentralkategorien wie Personalität, Gemeinwohl, Solidarität, Subsidiarität, Nachhaltigkeit, Gerechtigkeit.

Im zweiten Band werden sozialethische Konkretionen im Blick auf aktuelle Herausforderungen der Gegenwart durchbuchstabiert, die besonders dann für die Ethik virulent werden, wenn gesellschaftliche Institutionen und Strukturen den Anspruch, Freiheit zu ermöglichen und Gerechtigkeit zu verwirklichen nicht (mehr) einlösen. Charakteristisch für die Anlage des zweiten Teils ist der auf aktuelle Probleme fokussierende Zugriff: demokratische Verantwortung und politische Partizipation, Bildung und Chancengleichheit, wirtschaftliche Effizienz und soziale Gerechtigkeit, globale

Entwicklung und Option für die Armen, natürliche Ressourcen und intergenerationelle Gerechtigkeit, Konfliktüberwindung und Kultur des Friedens, personale Entfaltung und soziale Bindung in Lebensphasen, Gesundheitssicherung und Solidarität, mediale Öffentlichkeit und Beteiligung, Subsidiarität und Partizipation in der Kirche. Kennzeichen der Konkretionen ist das Verbinden von aktuellen problemorientierten Konfliktfeldern mit normativen sozialethischen Leitbegriffen. Damit wird die klassische Einteilung in Bereichsethiken wie Wirtschaftsethik, politische Ethik, Umweltethik usw. zugunsten eines problembezogenen Zugangs zurückgestellt. Dieser Aufbau macht es möglich, aktueller und vernetzter zu argumentieren, weil die wechselseitigen Abhängigkeiten und Querverweise zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, so wie sie der Realität moderner Gesellschaften entsprechen, deutlicher herausgearbeitet werden können.

Die Anlage dieses „Lehrbuchs", das keineswegs nur Studierenden zu empfehlen ist, sondern allen Menschen mit wachem ethischen Bewußtsein und Interesse für eine gerechte Entwicklungen der Gesellschaft, ist zunächst pluralistisch. Dies hängt mit den Anforderungen des Fachs Sozialethik zusammen, die sich als Wissenschaft in eine Vielzahl von Wissenschaften und Perspektiven einarbeiten muß. Da einzelne Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen nicht alle Perspektiven gleich kompetent vertreten können, wird dieses Werk von einem Autorenkollektiv (Alois Baumgartner, Thomas Bohrmann, Gerhard Drösser, Thomas Hausmanninger, Werner Veith, Johannes Frühbauer, Hartmut Köß, Markus Vogt, Albert Wohlfarth unter der Regie von Marianne Heimbach-Steins) verantwortet, das nicht durch eine gemeinsame Schule miteinander verbunden ist, sondern durch die Kollegenschaft benachbarter Universitäten im süddeutschen Raum. Diese konzeptionelle Anlage unterstreicht auch die dahinterliegende Vorstellung von Sozialethik, die nicht die eine einzige, normativ richtige Position der christlichen Sozialethik markieren will, sondern deutlich macht, daß Sozialethik eine hermeneutische Wissenschaft ist, bei der Wahrnehmen, Deuten, Bewerten und das denkerische Eröffnen von Veränderungsmöglichkeiten einen komplexen Reflexions- und Vermittlungsvorgang darstellen. Darüber hinaus wurde aber von den Autoren und Autorinnen trotz aller Unterschiedlichkeit zugleich darauf geachtet, daß dieses Grundlagenwerk nicht zerfällt.

Gerade in den Konkretionen durchzieht ein gemeinsamer normativer Bezugspunkt als heuristischer Leitfaden die verschiedenen Abschnitte. Im Gedanken der Beteiligung/Partizipation wird ein wesentlicher Gehalt sozialer Gerechtigkeit heute identifiziert: „Das Recht mündiger Menschen, ihre Angelegenheiten in eigener Verantwortung zu betreiben, und die Erwartung an die Einzelnen, sich verantwortlich in die Gestaltung der gesellschaftlichen Prozesse einzumischen, sind zwei Seiten derselben Medaille" (Bd. 2, 11). Damit wird Beteiligung in das Gesamtkonzept sozialer Gerechtigkeit eingebunden und zugleich ermöglicht, wesentliche Aspekte sozialer Gerechtigkeit aus der Perspektive der Ausgeschlossenen, Benachteiligten und Armen spezifisch neu zu lesen. Dazu kommt ein weiterer Akzent, der für die Sozialethik nicht selbstverständlich ist: nämlich die Einbettung in das Gefüge der theologischen Wissenschaften durch ein Kapitel zur Hermeneutik von Bibel und Sozialehtik im ersten Band und das Schlußkapitel zu einer (kritischen) sozialethischen Reflexion auf Kirche in ihrer Sozialgestalt.

Dieses Lehrbuch ist ein gelungener Entwurf christlicher Sozialethik und gehört in

die Bibliothek von Theologen und Theologinnen wie von theologisch und sozialethisch interessierten Menschen. Für Studierende, die sich auf Prüfungen vorbereiten, sei noch eine Empfehlung angehängt: Sie sollten sich von den Merksätzen nicht verführen lassen und die Kapitel jeweils ganz studieren, da nur dadurch die Fülle, Reichhaltigkeit und Komplexität der Sozialethik deutlich wird. *Christa Schnabl*

Erwachsenenbildung

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.

Die meisten der 20 Beiträge dieses Sammelbands wurden auf drei Tagungen eines ökumenischen „Initiativkreises religiöse Erwachsenenbildung" vorgetragen und diskutiert. Ihnen ist gemeinsam, daß die Individualisierung und – als Folge – die religiöse Pluralität der Gegenwart nicht beklagt, sondern als Herausforderung begriffen wird. Der Band gibt einen gut lesbaren, aktuellen Überblick über theoretische Begründungen und Praxiskonzepte religiöser Bildungsangebote seitens der Kirchen.

Was erwarten die Menschen von kirchlicher Erwachsenenbildung? Darauf antworten die ersten drei Beiträge mit „Wellness für die Seele" und mit Spiritualität – wobei beim letzteren, auch christlich geprägten Begriff, sorgfältig nachgespürt wird, welche Bedürfnisse und Akzentuierungen aufgegriffen werden können, ohne traditionelle und andere Vermittlungsinstanzen (wie Bücher, Bilder, Riten) aufzugeben.

Wo steht die kirchliche Erwachsenenbildung? In den folgenden drei Beiträgen wird eine Standortbestimmung versucht: einmal mit einem (auch für Vorgebildete lesenswerten) geschichtlichen Abriß von Stephan Leimgruber, eine (wiederabgedruckte) Analyse der Leitbilder diözesaner katholischer Erwachsenenbildung und einem längeren Aufsatz von Rudolf Englert. Dieser fordert eine Umorientierung der früher gültigen kognitiven Ausrichtung („Katechese") auf Erfahrungsbezug und Identitätsarbeit („Salutogenese"), räumt aber in realistischer Sicht ein, „daß die gegenwärtigen bildungspolitischen Rahmenbedingungen nicht dazu angetan sind, das relative Gewicht religiöser Bildungsangebote im Gesamtangebot kirchlicher Erwachsenenbildungs-Einrichtungen zu erhöhen" (101).

Wie kann religiöse Erwachsenenbildung pluralitätsfähig werden? Gibt es dafür attraktive didaktische Konzepte? Die ersten beiden der acht Beiträge dieses dritten Teils empfehlen ein Aufgreifen des postmodernen Lebensgefühls (Gregor M. Hoff, Maria Widl). Den Wünschen der (älteren) Teilnehmer am nächsten scheint mir das Bearbeiten kritischer Lebensereignisse zu sein, wie es Martina Blasberg-Kuhnke im letzten Beitrag dieses Teils empfiehlt und es in der Bonner Studie von Walter Fürst, Andreas Wittrahm und anderen zur religiösen Entwicklung im Erwachsenenalter (2003) herausgestellt wurde. Wen die Religiosität in der Postadoleszenz interessiert, erfährt Interessantes in der empirischen Studie von Ulrike Greiner. Konstruktivistische Lehr- und Lerntheorien sind das Rezept des vierten und fünften Beitrags – wobei die nur scheinbare Modernität dieses Ansatzes noch durch trinitarische Logik (Thomas Bornhauser) oder mit dem wissenschaftlich überholten Strukturmodell religiöser Entwicklung nach James W. Fowler (Brigitte Schäfer) „angereichert" wird. Bewußte

Unterbrechung empfiehlt Ralph Bergold der kirchlichen Erwachsenenbildung und Gottfried Orth die Anleitung zu bewußter Entscheidung in prophetischer Tradition.

Den vierten Teil bilden Praxisberichte, in denen sich die Autoren bemühen, bekannte Themen und Methoden neu zu akzentuieren: die Arbeit mit literarischen Texten, mit Spielfilmen, Kirchenführungen, mit spontan gemalten Bildern und mit der Bibel. Stärker analytisch ist die Perspektive des interkulturellen und interreligiösen Lernens, die Stephan Leimgruber herausstellt. In neun Thesen versuchen die beiden Herausgeber, die vor allem im dritten Teil doch recht disparaten Beiträge zusammenzubinden. Eine 124 Titel umfassende Bibliographie zur kirchlichen Erwachsenenbildung beschließt den Band.

Rüdiger Funiok SJ

Konzepte der Elternbildung – eine kritische Übersicht. Hg. v. Sigrid Tschöpe-Scheffler. Opladen: Verlag Barbara Budrich 2005. 344 S. Br. 24,90.

In den einleitenden Überlegungen der Herausgeberin werden zwei überzeugende Gründe für dieses Werk genannt: Zum einen sollen die Elternbildungsangebote gewürdigt werden als Hilfestellungen dafür, daß Eltern ihrem Erziehungsauftrag gerecht werden und ihre Kinder gewaltfrei erziehen können. Zum anderen soll durch die Besprechung ausgewählter Elternbildungsprogramme „ein erster Schritt in Richtung Transparenz der verschiedenen Angebote" (20) gegangen werden. Elternbildung gehört laut Sigrid Tschöpe-Scheffler seit Johann Heinrich Pestalozzi zu den „Klassikern der Pädagogik" und sollte ihren festen Platz in unseren modernen Gesellschaft haben, in der Erziehung zunehmend schwierig geworden ist.

Zuerst werden 15 Elternbildungsangebote vorgestellt. Sie wurden in Orientierung an der aktuellen Bildungslandschaft ausgewählt, so daß die gesamte Palette der Elternbildungsprogramme berücksichtigt ist: von standardisierten Konzepten mit klarer Programmstruktur bis hin zu den offenen, dialogischen Programmen mit niedrigschwelligen Angeboten, die beispielsweise in Zusammenarbeit mit Kindertageseinrichtungen bzw. Stadtteilinitiativen unter anderem für Eltern aus bildungsarmen Schichten oder mit Migrationshintergrund entwickelt wurden. Vorgestellt werden folgende Programme: Thomas Gordon's Family Effectiveness Training, Starke Eltern – starke Kinder, Triple P, STEP, *Kess*-erziehen, Encouraging-Elterntraining, FamilienTeam, FuN, Eltern Stärken, Pen Green Centre, Kinder- und Familienzentrum, Erziehungspartnerschaft, Elternwerkstatt, Integrative Kindertagesstätte, Stadtteilmütterprojekt.

Die Programme werden jeweils von den Personen, die sie entweder selbst entwickelt oder aber seit langer Zeit damit gearbeitet haben, und mit weitgehend dem gleichen Schema dargestellt: Zunächst gehen die Autoren auf den theoretischen Hintergrund des Programms mit dem dazugehörigen Menschenbild sowie seiner Zielsetzung ein. Dann werden die Inhalte des jeweiligen Elternkurses beschrieben und darüber hinaus gibt es Informationen zur Qualitätssicherung des Programms, zur Ausbildung von Kursleitern sowie zu Kosten und Verlauf. Schließlich finden sich auch noch Erfahrungsberichte und Wortmeldungen zufriedener Eltern. Mitunter mutet dadurch der erste Teil ein wenig wie eine Werbetrommel für die besten Erziehungsprogramme an. Den Abschluß bildet eine Zusammenstellung verschiedener weiterer Elternbildungsangebote in tabellarischer Form, die auch Bezug auf Internetquellen nimmt. Wäre das Buch an dieser Stelle zu Ende, so hätte es sicher sein Ziel nicht erreicht.

Im kürzeren, aber um so effektiveren und übersichtlicheren zweiten Teil folgt eine kritische Übersicht über die vorgestellten Programme von Sigrid Tschöpe-Scheffler. Sie verweist zu Beginn explizit darauf, daß die positiven „Elternstimmen" nicht als verbindliches Indiz für die Effektivität eines Angebots gelten können. Dafür bedarf es immer der Evaluation eines Kurses nach den üblichen wissenschaftlichen Standards.

Tschöpe-Scheffler und ihr Forschungsteam ordnen jedes der 15 Programme schematisch nach anthropologischen Voraussetzungen und Theoriehintergrund ein, die pädagogische Basis wird bewertet und ein Verzeichnis der angewandten Methoden und Arbeitsweisen folgt. Abschließend werden die Ziele jedes einzelnen Kurses ebenso genannt wie die Qualifikation der Kursleiter und -leiterinnen sowie die Programmstruktur.

Als weitere Hilfe wird für die standardisierten (insgesamt neun) und offenen (insgesamt sechs) Programme eine eigene Kompetenzprofilzuordnung erstellt. Die dabei zugrundegelegten Kriterien sind Wissen, Handeln, Selbsterfahrung und Netzwerkarbeit. Jedes Programm setzt seinen eigenen Schwerpunkt. Welches Programm jeweils welches der vier Kriterien wie stark fokussiert, wird dem Leser transparent präsentiert.

Schließlich werden zwei ganz entgegengesetzte Elternprogramme gegenübergestellt: Das streng strukturierte Elternprogramm „Triple P" wird mit dem dialogischen Elternseminar „Eltern stärken" verglichen. Damit ist die gesamte Bandbreite der Elternbildung noch einmal erfaßt.

Im Ausblick betont die Autorin, daß Elternkurse auch für bildungsferne Eltern zugänglich sein müssen und diese nicht belehrt werden sollen, sondern daß ein Dialog im Sinn von Erziehungspartnerschaften entstehen soll. Eltern müssen mit ihren Kindern entsprechend ihren individuellen Belangen Unterstützung erhalten. Ingesamt ist es der Autorin gut gelungen, einen Überblick über führende Elternprogramme zu geben und damit etwas Licht in den Dschungel der Elternbildung zu bringen.

Johanna Mödl

Spiritualität

Anand Nayak: *Anthony de Mello.* Sein Leben, seine Spiritualität. Düsseldorf: Patmos 2006. 209 S. Gb. 19,90.

Der mit seinen Exerzitienkursen und Vorträgen weltweit bekannt gewordene indische Jesuit Anthony de Mello (1931–1987) war bereits zu Lebzeiten umstritten – und darüber hinaus: 1998, elf Jahre nach seinem Tod, sah sich die Glaubenskongregation zu dem ungewöhnlichen Schritt veranlaßt, eine „Notifikation" zu seinen Schriften zu veröffentlichen und „Katholiken vor einem Menschen zu warnen, den sie mehr als einen bedeutenden Meister der Spiritualität denn als Gefahr für den Glauben kennen gelernt hatten". Doch weder die Kirche in Indien noch die Jesuiten „haben irgendwelche Schritte eingeleitet, um die Schriften von Anthony de Mello zu verbieten. Im Gegenteil, sie haben sogar die abwägende Lektüre empfohlen" (7).

Der gebürtige Inder Anand Nayak, Professor für Missiologie und Religionswissenschaft an der Universität Fribourg und von 1958–1976 selbst Jesuit, läßt an seiner Verbundenheit mit de Mello, ja seiner Verehrung keinen Zweifel. „Einziges Ziel" seines Buchs „ist es aufzuzeigen, daß die Urheber der *Notifikation* einen Text verfaßt haben, der mit unendlich vielen Fehlern gespickt

ist, basierend auf einem gänzlich falschen Verständnis und einer falschen Interpretation der Lehren von Anthony de Mello" (8). Es handelt sich also um eine Art Verteidigungsschrift, eine seriöse allerdings, die auf billige Polemik verzichtet.

Im ersten Kapitel (10–57) zeichnet Nayak ein Porträt des mit 16 Jahren in den Orden eingetretenen de Mello, der neben den ordensüblichen philosophisch-theologischen Studien in Indien und Barcelona auch Psychologie in Chicago und Spiritualität in Rom studierte. Die Lebensweise seiner Mitbrüder in Bombay (heute: Mumbai) wurde ihm, als er 1965 nach Indien zurückkehrte, zunehmend fremd. Er entdeckte die indischen Meister, die für ihn als spirituellen Berater und Lehrer von Exerzitien zu einer wertvollen Quelle der Inspiration wurden. Anfang der 70er Jahre gründete er in Pune ein Institut für pastorale Beratung und Spiritualität, sein erstes Buch „Sadhana – Meditieren mit Leib und Seele" erschien 1978. „Die spezielle christliche und jesuitische Spiritualität öffnete sich" im Sadhana-Institut „zu universalen Dimensionen der Spiritualität, in denen sich nicht nur Christen, sondern Menschen aller Religionen und Kulturen zu Hause fühlen konnten" (41). De Mello lehrte sie in verschieden langen Kursen zwischen drei Wochen und neun Monaten.

Im zweiten Kapitel (58–85) stellt Nayak differenziert die Spiritualität de Mellos vor. Es endet mit interessanten Ausführungen zu der Frage: „Eine Spiritualität ohne Jesus Christus?" (81–85), was de Mello von verschiedenen Seiten immer wieder vorgehalten wurde, der für Nayak „kein Autor des New Age" (85) gewesen ist.

Wie eine Karikatur wirkt das ausführliche dritte Kapitel (86–188), in dem Nayak „das Profil der Spiritualität de Mellos im Spiegel ihrer Verurteilung durch den Vatikan" zeichnet: „In jedem Fall bleibt die *Notifikation*, wenn man sie ohne die *Erklärende Note* liest, mysteriös und selbst einem Kenner von P. de Mellos Arbeiten nicht nachvollziehbar" (86). Merkwürdigerweise wurde in den „Acta Apostolicae Sedis" nur die kurze Notifikation, nicht aber die längere Erklärende Note mit Zitaten und Quellen veröffentlicht. Nach dem Hinweis auf zwei de Mello fälschlicherweise zugeschriebene Bücher, vor denen der Jesuitenorden 1997 warnte (vgl. 89–91), stellt Nayak zu 20 verschiedenen Themenbereichen den Text der Notifikation dem der Erklärenden Note gegenüber, um – schlüssig, wie mir scheint – aufzuzeigen, daß die Verfasser de Mello zusammenhanglos gelesen haben.

Mit „Anthony de Mello und die Christen der Welt" ist das vierte Kapitel (189–209) überschrieben, in dem Reaktionen auf die vatikanische Warnung zusammengefaßt sind, darunter die Richtlinien der indischen Bischofskonferenz von 1991, die die Notifikation „ohne viel Worte zu machen, in dieser Form zurückgewiesen und die Grundlagen der Lehre de Mellos verteidigt" (190) hat. Zwar haben auch die Jesuiten ihren ehemaligen Mitbruder verteidigt, für Nayak aber „nicht gut und ausreichend genug", vor allem nicht „in der römischen Zentrale" (vgl. 192–195). Die Kritik des spanischen Jesuiten Carlos Vallés (198–201), der vom Verehrer zum Denunzianten de Mellos mutierte, bezeichnet Nayak als „Judaskuß" (198, 201).

Nayak bekräftigt am Ende, er könne sich nicht vorstellen, daß Kardinal Joseph Ratzinger oder der Sekretär der Kongregation, Erzbischof Tarcisio Bertone – Papst der eine mittlerweile und Kardinalstaatssekretär der andere – die Notifikation „selbst verfaßt haben": „Gemessen an ihrer Bildung hätten sie sicherlich sorgfältiger gearbeitet und eine bessere Arbeit geleistet" (201 f.). Für ihn kommen die Autoren auch

nicht aus Indien oder dem deutschen Sprachraum, wo viele Schriften de Mellos verbreitet sind. Er vermutet „Kleriker aus Lateinamerika" (202) dahinter: „Dieses Dokument hat den Ton einer Gerichtsverhandlung, kalt und verurteilend, boshaft und zynisch, vorrangig damit befaßt, die Schuld und nicht die Integrität einer verdienten Persönlichkeit zu beweisen" (204). Für Nayak ist Anthony de Mello ein „Prophet und Heiler für unsere Zeit" und deswegen „ein störendes Element für das Establishment" (207). Es ist gut, daß der vom Verlag ursprünglich vorgesehene Titel, mit dem das Buch beworben worden war („Anthony de Mello. Und die Zensur des Vatikan"), fallengelassen wurde – der Leser kann sich sein eigenes Urteil bilden.

Andreas R. Batlogg SJ

Feldmann, Christian: *Frère Roger, Taizé.* Gelebtes Vertrauen. Freiburg: Herder 2005. 93 S. Br. 12,90.

Als „eine der großen geistlichen Gestalten" und auch „einen geistlichen Vater unserer Zeit" hat Kurienkardinal Walter Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Frère Roger Schutz bei der Trauerfeier für den Gründer der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé gewürdigt. Er war am 16. August 2005 von einer geistig verwirrten Frau während des Abendgebets ermordet worden. Anläßlich dieses tragischen Todes hat Christian Feldmann, der bereits zahlreiche Biographien großer Gestalten des Glaubens und der Kirchengeschichte vorgelegt hat, nun auch ein anschauliches Porträt dieser charismatischen Persönlichkeit gezeichnet. Auf 93 Seiten und in acht Kapiteln geht Feldmann den Weg des „Bruders aller Menschen ohne Unterschied" und damit gleichzeitig den Weg der Brüdergemeinschaft von Taizé nach.

Frère Roger hat unter dem Bruch der christlichen Konfessionen, aber auch unter den Spannungen zwischen Völkern und Nationen gelitten. Es gelingt Feldmann, anhand von Einblicken in die Lebensgeschichte von Frère Roger einige Hintergründe dieses Leidens und der daraus erwachsenen Sehnsucht nach Einheit und Frieden zu beleuchten: etwa die prägende Kraft seiner Familie – allen voran seiner Großmutter –, die Anziehungskraft, die das benediktinische Mönchsideal auf ihn ausübte und besonders die Erschütterungen durch das menschliche Elend während der Zeit des Zweiten Weltkriegs. Der Leser erfährt von den Schwierigkeiten und bescheidenen Anfängen der ökumenischen Brüdergemeinschaft im kleinen burgundischen Dorf Taizé, aber auch von der Förderung durch und der Verbundenheit mit zwei großen Päpsten des 20. und 21. Jahrhunderts: Johannes XXIII. und Johannes Paul II. Es entsteht ein Bild, das Frère Roger und sein Leben als schlicht und doch kraftvoll, stets suchend und zugleich überzeugend und damit anziehend zeigt – gerade für Jugendliche, die jährlich zu Tausenden nach Taizé und zu den an wechselnden Orten stattfindenden Europäischen Jugendtreffen kommen.

Treffend wird der Weg Frère Rogers als „gelebtes Vertrauen" charakterisiert – von seiner ersten Gottsuche bis hin zum Anschlag auf ihn in der Versöhnungskirche. „Österliches Licht" ist darum das letzte Kapitel überschrieben, das vom tragischen und zugleich friedlichen Tod des „geistlichen Vaters unserer Zeit" Zeugnis gibt und Vertrauen für die Zukunft von Taizé wagt.

Nicht nur, wer einen ersten (literarischen) Zugang zu Taizé und zu der diesen Ort bleibend prägenden Gründergestalt sucht, sondern auch, wer beides bereits aus eigenen Erfahrungen kennt, wird dieses Porträt mit geistlichem Gewinn lesen. Dazu tragen nicht zuletzt die Sammlung ausgewählter

Texte – „Worte des Vertrauens" – von Frère Roger und zahlreiche Photos aus dem Leben des Priors von Taizé und vom Leben auf dem „Hügel der Pilger" bei. Eine Zeittafel am Ende des Buchs listet die biographischen Daten des Gründers der ökumenischen Brüdergemeinschaft und zentrale Ereignisse aus deren Geschichte auf. Christian Feldmann legt ein Buch vor, das Frère Roger und seine Botschaft in Erinnerung hält, vor allem aber eine Ermutigung zu gelebtem Vertrauen ist. *Michael Hettich*

ZU DIESEM HEFT

Dieter Althaus, Ministerpräsident von Thüringen, fordert angesichts der Krise des Sozialstaats einen Systemwechsel in der Sozialpolitik. Zur Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft schlägt er die Einführung eines Solidarischen Bürgergelds vor.

Helmut Krätzl, Weihbischof der Erzdiözese Wien, blickt anläßlich der Vollendung seines 75. Lebensjahres auf 52 Priesterjahre und fast 30 Jahre als Bischof zurück. Von besonderer Bedeutung sind für ihn dabei die Fortschritte in der Theologie, die Vorbereitung des Besuchs von Papst Johannes Paul II. in Österreich 1983, seine Verantwortung für den Religionsunterricht und der kirchliche Aufbruch durch das Zweite Vatikanische Konzil.

Am 27. September 2006 veröffentlichten die katholischen deutschen Bischöfe ein Dokument zu den Gefahren des Klimawandels. Ottmar Edenhofer, Chefökonom am Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung, kommentiert die Stellungnahme und wertet sie als wichtigen Fortschritt in der katholischen Soziallehre.

Ina Praetorius, evangelische Theologin und freie Autorin, nimmt einen Beitrag von Gudrun Morasch im Juliheft 2006 dieser Zeitschrift zum Anlaß, grundsätzliche Anfragen an die Gegenüberstellung von Arbeit und Leben zu stellen. Dabei plädiert sie für eine postpatriarchale Symbolik des Zusammenlebens der Menschen.

Leo Baeck, dessen Todestag sich am 2. November 2006 zum 50. Mal jährt, gilt als einer der bedeutendsten Vertreter des deutschen Judentums. Werner Licharz, Honorarprofessor für Praktische Theologie und Religionswissenschaft an der Universität Frankfurt am Main, würdigt den Lehrer und Rabbiner als Brückenbauer zwischen Juden und Christen.

Menschenrecht auf Abtreibung?

Amnesty international (ai) hat sich seit dem Jahr 1961 weltweit für die Freilassung politischer Gefangener eingesetzt. Unzählige Menschen erfuhren von ai-Mitgliedern Hilfe, und nur Dank ai überlebten zahlreiche Folteropfer. Es überrascht nicht, daß eine auf über 200 000 Mitglieder angewachsene, weltweit vor Ort arbeitende Organisation lebendig, intensiv und manchmal erbittert über ihre Ziele diskutiert. Die kanadische Sektion tritt neuerdings für ein Menschenrecht auf Abtreibung ein und versucht nun, für dieses Recht eine Mehrheit zu gewinnen. Die deutsche Sektion vermochte eine solche Diskussion etwas hinauszuschieben, verhindern wird sie die weitere Debatte nicht können.

Den Vorschlag dürfte mit angestoßen haben, daß an einer hohen Zahl von Frauen das Verbrechen der Vergewaltigung begangen wurde. Gerichte stufen diese mittlerweile als Verbrechen gegen die Menschlichkeit ein. Es erschien vielen plausibel, die Frucht einer solchen meist durch Haß und Verachtung erzwungenen Verbindung zu beseitigen. Nach Ansicht mancher Menschenrechtler besteht ein Menschenrecht darauf, das Kind – den Anlaß subjektiv gefühlter Schmach der Frau – aus dem Blick zu schaffen. Tieferer Grund eines solchen Anliegens dürfte jedoch der hohe Wert der Selbstbestimmung des *erwachsenen* Individuums sein, der vielfach heute mit der Ablehnung eines menschenrechtlichen Schutzes des Embryos einhergeht. Damit käme der schwangeren Mutter, unbestritten Menschenrechtsträgerin, gegen den Embryo immer rechtlich der Vorrang zu. Ein weiterer Grund liegt wohl darin, weltweit auf dem Weg über das Menschenrecht sowohl für eine möglichst gleiche Rechtsposition der Schwangeren und um eine in Kliniken jedenfalls durch Ärzte und nicht durch Pfuscher vorgenommene Abtreibung zu sorgen.

Zur Anerkennung dieses Rechts sucht man eine Mehrheit. Man meint: Habe man eine Mehrheit für das Recht, so existiere das Recht, bilde sich jedoch kein Konsens, existiere auch kein Recht. Was rechtfertigt eine solche Verknüpfung? Gälte sie, so hätte kein Mensch ein *angeborenes* Menschenrecht, sondern nur ein zuerkanntes. Verweigerte Zuerkennung wäre dann auch kein Unrecht, entstünden doch erst alle Rechte durch Anerkennung. Diese wäre dem Menschen nicht geschuldet, sondern von der freien Zustimmung oder Ablehnung der anderen abhängig. Einmal erteilte Anerkennungen wären aber auch jederzeit durch eine gegenläufige Mehrheit rücknehmbar. Solcherart den Menschen dem Menschen unterzuordnen, widerspricht der europäischen Aufklärung (ich spreche gar nicht vom Christentum), welcher daran lag, die Herrschaft von Mensch über Mensch zu beseitigen, außer jener im politischen Rahmen, welche aber der Einwilligung der Bürger bedurfte. Zur Veranschaulichung: Wer behauptet: „Foltern ist verwerflich", will nicht sagen: „Die Mehrheit ist der An-

sicht, daß Foltern verwerflich ist", sondern daß das Foltern selbst, immer und überall, verwerflich ist – selbst zu den Zeiten, wo Mehrheiten es bejahten und Gesetzgebungen es zuließen. Das systematische Quälen von Menschen war immer ein Verbrechen am Menschen, selbst wenn ganze Kulturen es billigten; es waren „Kulturen des Todes". Wer das Foltern ablehnte oder für seine Abschaffung kämpfte, trat somit nie bloß für eine jedenfalls momentan nicht mehrheitsfähige Meinung (und in den Augen der Mehrheit damit weder für einen Wert noch ein Recht), sondern für normativ geltende Werte ein. Wer also ein Abtreibungsrecht nur mit Verweis auf die es bejahende Mehrheit zu legitimieren versucht, dem mangelt es an einer erlaubenden Norm.

Eine aufgezwungene Schwangerschaft ist unter dem Gesichtspunkt der Freiwilligkeit zweifellos ein Übel zu nennen. Kein Übel rechtfertigt jedoch irgendeine Handlung; Handlungen werden durch Normen zu berechtigten. Vergewaltigung als *Geschehen*, so leidvoll und bitter dieses auch ist, legitimiert also selbst keine Abtreibung. Das in der Vergewaltigung geschehende *Unrecht* tut dies ebensowenig. Kein Unrecht führt von sich aus zu einem Recht. Auch hier ein Beispiel: Der rechtswidrige Angriff auf eine Person ermächtigt selbst nicht zur Abwehr, sondern löst sie aus und dient als Gradmesser für die Abwehr, welche verhältnismäßig zu sein hat. Die Ermächtigung zur Notwehr ist in dem Recht und der Pflicht zum Erhalt des eigenen Lebens begründet. Abtreibung als Handlung müßte sich gleichfalls aus einer übergeordneten Norm ableiten oder von ihr her konkretisieren lassen.

Ein Menschenrecht auf Abtreibung wäre nun aus mehreren Gründen unter den Menschenrechten einzigartig: Als Abwehrrecht fordert es vom Staat, respektiert und ermöglicht zu werden. Wer von diesem Recht Gebrauch macht, vernichtet menschliches Leben (das sich als Person und nicht erst auf sie hin entwickelt). Dabei ist es weder Angreifer noch Feind und vermag der Abtreibung nicht auszuweichen. Nur zu letzterem: Man erinnert sich, welche Bedeutung der „Unausweichlichkeit" im Kreuzes-Beschluß zukam: Das Recht, so könnte man einen der Gründe für diesen Beschluß zusammenfassen, habe jede Situation dem Menschen zu ersparen, die ihn massiv verletzt und der er nicht auszuweichen vermag. Für dieses Menschenrecht hat unschuldiges menschliches Leben mit dem Leben zu bezahlen. Das Wort von den Menschenrechten als Waffe – hier trifft es zu.

Menschenrechte sind jedoch nicht nur Abwehr-, sondern auch Leistungsrechte. Rechtsgleichheit und bessere Hygiene sind zweifellos Werte. Doch wäre dieses Recht erst einmal anerkannt und würde jemand die Leistung der Abtreibung verweigern, bräche er das Recht.

Wird nun aber die Schwangere der sozial zugefügten Ausgrenzung oder dem eigenen Haß leichter entrinnen, wenn sie den Embryo beseitigt? Oder durch soziale „Maßnahmen" wie Gruppenarbeit, Trost und Aufarbeiten der Verletzungen? Weshalb nicht an Adoption denken? Wächst nicht der Abstand zu dem entsetzlichen Geschehen, wenn mit dem Kind, das ja immer Anfang, Verheißung und unverfügbar für den Erzeuger ist, gemeinsam in die Zukunft gesehen wird? *Norbert Brieskorn SJ*

Christian M. Rutishauser SJ

Vom Religionspluralismus zum Dialog

Interreligiöse Initiativen in der Schweiz

Die Gesellschaft der Schweiz war lange Zeit christlich, d.h. reformatorisch und katholisch geprägt. Historisch ist dies neben einer geringen Immigration von Arbeitern aus außereuropäischen Kulturen dadurch bedingt, daß die Schweiz im Unterschied zu den großen Nationen Europas kein Erbe aus der Kolonialzeit und somit politisch gesehen keinerlei besondere Beziehungen zu fernen Ländern hat. In den letzten beiden Jahrzehnten hat jedoch auch die schweizerische Gesellschaft einen multikulturellen und multireligiösen Charakter angenommen. In den 60er und dann in den späten 80er und 90er Jahren sind nicht nur asyl- und arbeitssuchende Buddhisten aus Nepal, Tamilen und Muslime aus Nordafrika sowie dem Balkan bzw. der Türkei in die Schweiz gekommen; im Zug der Globalisierung haben sich auch Menschen verschiedenster Kulturen und Religionen niedergelassen. Gleichzeitig ist der Einfluß der traditionellen Landeskirchen stark zurückgegangen. Gemäß Statistik des Bundesamtes gehörten ihnen im Jahr 2000 nur noch drei Viertel der Bevölkerung an: der römisch-katholischen Kirche noch 41,8 Prozent (1990: 46,2 %), den reformierten Landeskirchen zusammen mit den Freikirchen 35,2 Prozent (1990: 40,7 %). 11,1 Prozent der Bevölkerung wollen sich keiner Religionsgemeinschaft zugeordnet wissen (1990: 7,4 %)[1].

Vor allem durch die Migration der letzten Jahre ist der Anteil der Muslime in der Schweiz auf 4,3 Prozent (1990: 2,2 %) gestiegen und somit sind sie zur zwar viel kleineren, aber doch zweitstärksten Religionsgemeinschaft geworden. Die Schweizer Juden sind mit ihren 0,2 Prozent (1990: 0,3 %) der Gesamtbevölkerung damit quantitativ um einiges überholt worden. Gemäß dieser Statistik machen alle anderen Religionsgemeinschaften zusammen nur 0,8 Prozent (1990: 0,4 %) der Bevölkerung aus, doch dürfte sich bei der nächsten Volkszählung im Jahr 2010 klar zeigen, daß die Auffächerung der Religionszugehörigkeit in der Schweiz weiter zunimmt.

Herausforderung Islam

Die sich neu etablierenden Religionsgemeinschaften, vor allem die Muslime, sind für den religionsneutralen Staat und die etablierten Kirchen, die öffentlich-rechtlich anerkannt sind und somit aus historischen Gründen über verschiedenste Sonder-

rechte verfügen, insofern eine Herausforderung, als für ihre verfassungsmäßig gewährleistete Religionsausübung die entsprechenden Rahmenbedingungen gesetzt werden müssen[2]. In der Schweiz ist es die Sache der einzelnen Kantone, religiöse Angelegenheiten zu regeln. So ist der Kanton Zürich dabei, die Israelitische Cultusgemeinde und die Jüdische liberale Gemeinde öffentlich-rechtlich anzuerkennen; in Bern wurde Pionierarbeit geleistet, um eine Lösung für muslimische Gräberfelder auf Friedhöfen zu finden. Vor allem die Ausbildung von Imamen, die Frage nach muslimischem Religionsunterricht und die Errichtung von Moscheen und Gebetsräumen für andere Religionsgemeinschaften haben in den vergangenen Jahren zu politischen Initiativen geführt. Gerade in den fünf größten Städten der Schweiz, wo die nichtchristliche religiöse Bevölkerung besonders groß ist (59,9 % christlich, 12,9 % nichtchristlich religiös, 26,2 % religionslos)[3], versuchen die Stadtverwaltungen im Sinn der Integration und der frühzeitigen Abwehr von Fremdenangst bzw. religiösen und fundamentalistischen Ghettos den interreligiösen Dialog zu fördern.

All diese politischen und sozialen Initiativen befassen sich vor allem mit dem Islam und den muslimischen Immigranten, sind doch 88 Prozent der Muslime nicht schweizerische Staatsbürger. Während in der französischsprechenden Schweiz die Fragestellungen der Muslime in Frankreich oft ihren Widerhall finden und deshalb die Muslime Nordafrikas mehr im Blick sind, ist der Islam der Deutschschweiz stärker durch die türkischen und bosnischen Einwanderer geprägt. So hat auch die Christliche Volkspartei (CVP), traditionell von Katholiken getragen, als erste Partei politische Leitsätze zu Fragen angesichts der muslimischen Bevölkerung vorgeschlagen[4].

Die erstaunlich zahlreichen Initiativen zum interreligiösen Dialog und zur Vermittlung von Religion und Gesellschaft, die in den letzten zwei Jahrzehnten entstanden sind, und auf die die Politik ihrem Charakter gemäß relativ spät reagiert, lassen sich jedoch nicht allein aus der Immigration von Menschen anderer Kulturen und Religionen erklären. Auch viele alteingesessene Schweizerinnen und Schweizer suchen angesichts des Plausibilitätsverlusts der Säkularisierungsideologie wie auch des Zerfalls der linkssozialistischen und rechtsnationalistischen Ideologien seit der politischen Wende von 1989 neue religiöse Orientierung. Auf interreligiösen Veranstaltungen sind sie bestens vertreten, und zwar nicht nur jene, die die christlichen Kirchen verlassen haben, sondern auch viele Katholiken und Protestanten. Diese Teilnahme erklärt sich auch daraus, daß die Leitungen der etablierten Landeskirchen den interreligiösen Dialog als Auftrag der Stunde sehen und oft selbst den Anstoß dazu geben, sei es aus innerer religiöser Überzeugung, sei es aus sozialer Verantwortung im Staat.

Dabei ist zu beobachten, daß bei christlich-muslimischen Veranstaltungen ein Informationsbedürfnis vorherrscht und große Neugier besteht, mehr über den Islam zu wissen. Im Vordergrund steht das Interesse, die arabische Gesellschaft und ihren Islam wie auch die aktuelle Weltpolitik besser zu verstehen. Angesichts

scheinbar eindeutiger islamisch-politischer Vorstellungen scheint auch vielen Schweizer Bürgerinnen und Bürger das Fehlen einer politisch relevanten christlichen Theologie bewußt zu werden, das die Privatisierung des Christentums einerseits und der Zusammenbruch der marxistisch wie der nationalistisch geprägten politischen Theologie andererseits zurückgelassen haben. Selbst eine öffentliche religiöse Sprache ist christlicherseits verloren gegangen, was nun im Spiegel des andern erkannt wird.

Rückkehr der Religionen

Die „Rückkehr des Religiösen"[5] als eines gesellschaftlich und politisch relevanten Faktors führt zuweilen zu einer christlich-konservativen Position, die hinter die Idee eines religionsneutralen Staats zurückfällt oder diese selbst in Frage stellt. Der Moscheebau ist dafür zum Paradebeispiel geworden, nachdem ein solcher im Februar 2006 in Wangen bei Olten von der Bevölkerung angesichts von 400 Einsprüchen abgelehnt wurde. Obwohl die Verfassung die Kultusfreiheit garantiert, läßt sie den Gemeinden so viel Interpretationsspielraum, daß die Errichtung von Sakralbauten verhindert werden kann. Bis heute gibt es nur in Genf eine repräsentative Moschee (1978 erbaut) und eine kleine, nach außen als solche erkennbare Moschee in Zürich (1963 erbaut).

Die interreligiösen Begegnungen mit asiatischen Religionen haben einen völlig anderen Charakter, da die sozialen und politischen Fragestellungen dabei nicht im gleichen Maß im Zentrum stehen. Auch Hindus und Buddhisten ersuchen um den Bau von Tempeln, Klöstern und öffentlichen Gebetsräumen; doch werden diese weniger als politische Herausforderung, sondern mehr als ästhetische Bereicherung empfunden: Der Thai-Tempel in Gretzenbach und das nepalesische Kloster in Rikon mit dem Tibet-Institut gehören bereits zur Schweizer Landschaft.

Besonders in der Begegnung mit dem Buddhismus und seiner Zen-Tradition geht es bei vielen Schweizerinnen und Schweizern mehrheitlich um eine existentielle, religiöse und spirituelle Suche: Der traditionellen kirchlichen Frömmigkeit entfremdet, wird eine neue, weniger geschichtlich belastete und dogmatisch geprägte als vielmehr eine allgemein-menschliche, persönliche Spiritualität gesucht. Die mehrtägige Unterweisung des Dalai Lama im Hallenstadion von Zürich im Sommer 2005 vor Tausenden von Zuhörern führte dies deutlich vor Augen.

Daß Zen-Meditation und asiatische Spiritualität aus dem „säkularisierten Westen" und dem christlichen Frömmigkeitsleben im deutschsprachigen Raum nicht mehr wegzudenken sind, wie dies Ursula Baatz kürzlich dargestellt hat[6], gilt für die Schweiz ganz besonders. Auch die Popularität der Baha'i in der Schweiz, die die Gleichheit aller Menschen und die Harmonie des Zusammenlebens der einzelnen Individuen betont, liegt auf der Linie dieser sanften Rückkehr des Religiösen. Diese

scheint mit der Globalisierung kompatibler zu sein, als das eher kollektive, geschichtliche und dramatische Religionsverständnis der abrahamitischen Religionen.

Initiativen der Landeskirchen und das nationale Netzwerk

Daß die Zeit gekommen ist, eine erste Bestandsaufnahme der gewachsenen interreligiösen Organisationen und Institutionen zu machen, zeigt die fast 200 Seiten starke Broschüre „Institutionen des interreligiösen Dialogs in der Schweiz", die in diesem Herbst von der Pastoralplanungskommission der Schweizerischen Bischofskonferenz herausgegeben worden ist[7]. Das „Schweizerische Pastoralsoziologische Institut" (SPI) in St. Gallen hat in Zusammenarbeit mit der „Interreligiösen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz" (IRAS) dieses zweisprachige (deutsch-französische) Nachschlagewerk geschaffen, um einen Überblick über die unterschiedlichen Initiativen anzubieten.

Darin sind kurze Profilbeschreibungen und Kontakt-Adressen der einzelnen Gremien und Organisationen zu finden, wobei die Präsentation auf deren Selbstdarstellung beruht. Neben den nationalen und regionalen Kommissionen zum interreligiösen Dialog stehen die zahlreichen bilateralen Arbeitsgemeinschaften. Zudem sind Institutionen im interreligiösen Forschungs- und Bildungsbereich wie auch staatliche Organe aufgeführt. Die katholische Kirche der Schweiz will gemäß der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" („Nostra Aetate") des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Hilfsmittel zum Religionsdialog für alle bereitstellen, die am interreligiösen Gespräch interessiert sind und dazu beitragen möchten, daß die Religionen nicht nur für die eigenen Mitglieder da sind, sondern darüber hinaus einen konstruktiven Beitrag für das sozial gerechte und friedvolle Zusammenleben leisten wollen.

Der Schweizerische Rat der Religionen

Das wichtigste interreligiöse Gremium, das für die Schweiz ein historisches Novum darstellt, als Meilenstein der Verständigung gepriesen und unter großer öffentlicher Aufmerksamkeit im Mai 2006 gegründet wurde, stellt der „Schweizerische Rat der Religionen" dar. Offiziell beauftragte Leitungspersönlichkeiten aus den drei Landeskirchen (reformiert, römisch-katholisch, christkatholisch/altkatholisch), der jüdischen Gemeinschaften und der muslimischen Organisationen haben Sitz in diesem Rat der abrahamitischen Religionen, der vorerst von Pfarrer Thomas Wipf, dem Vorsitzenden des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK), geleitet wird.

Wipf lancierte die Idee des Rates angesichts des Golfkriegs 2003 und konnte ihn

nun nach eineinhalbjähriger Vorbereitung zusammen mit den Bischöfen Kurt Koch, damals Vizepräsident und inzwischen Präsident der Katholischen Schweizer Bischofskonferenz, und Fritz-René Müller, dem Vertreter der Altkatholischen Kirche der Schweiz, Alfred Donat, dem Präsidenten des „Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes" (SIG), sowie Farhad Afshar und Hisham Maizar, die islamische Dachorganisationen (Koordination Islamischer Organisationen in der Schweiz bzw. Förderation Islamischer Dachorganisationen in der Schweiz) vertreten, gründen.

Bald nach der Gründung meldete sich in der Öffentlichkeit ein kritischer feministischer Protest gegen den „Männerrat der Religionen", unterzeichnet von 26 Frauen aus allen drei Religionen, die in religiöser und interreligiöser Arbeit engagiert sind. Sie forderten die Beteiligung von Frauen im Rat[8]. Ansonsten fielen die Reaktionen durchwegs positiv aus, und große Erwartungen wie auch zahlreiche weiterführende Fragen wurden angesichts der im Mandat des Rates formulierten Ziele diskutiert. Sie lauten: „Beitrag zum Erhalt und zur Förderung des religiösen Friedens in der Schweiz; Verständigung unter den Teilnehmern über gemeinsame Anliegen; Vertrauensbildung zwischen den Religionsgemeinschaften; Dialog zu aktuellen religionspolitischen Fragestellungen; Ansprechmöglichkeit für Bundesbehörden in diesen Fragen."[9] Die im Normalfall zweimal jährlich abgehaltenen Beratungen der Religionsvertreter werden vertraulich sein, doch wird gespannt auf die ersten Pressemitteilungen gewartet, um zu sehen, in welche Richtung sich der Rat bewegt. Daß die asiatischen Religionen nicht vertreten sind, obwohl der Rat sich grundsätzlich offen zeigt, im gegebenen Fall auch ihre Anliegen aufzunehmen, ist ein sprechender Ausdruck für die aktuelle politische und gesellschaftliche Relevanz bzw. Nichtrelevanz der verschiedenen Religionsgemeinschaften.

Die interreligiöse Arbeitsgemeinschaft der Schweiz

Während angesichts der weltpolitischen Konstellation, die sich vor allem zwischen jüdisch, christlich und muslimisch geprägten Kulturen ergeben hat, auf höchster Ebene ein Gremium geschaffen wurde, von dem man noch nicht weiß, wie es sich bewähren wird, kann die „Interreligiöse Arbeitsgemeinschaft der Schweiz" (IRAS; französisch COTIS) bereits auf 14 Jahre fruchtbare Verständigungsarbeit zwischen unterschiedlichen Religionsgruppen und auf ihre Integrationsförderung gegenüber der Schweizerischen Gesellschaft zurückblicken.

Als Interessengemeinschaft von Religionsgemeinschaften, deren Mitglieder Institutionen und Organisationen mit religiöser oder soziokultureller Ausrichtung sind, bezweckt sie, kulturellen Minderheiten die Wahrnehmung ihrer religiösen Anliegen zu ermöglichen[10]. Unzählige lokale Gemeinschaften oder Einzelpersonen, besonders tamilischer und hinduistischer Herkunft, haben hier bereits Beratung und Un-

terstützung in ihren Anliegen gegenüber den politischen Behörden erhalten. Sowohl die katholische Bischofskonferenz, der neue Rat der Religionen wie auch der Staat haben die Zusammenarbeit mit der IRAS bereits erprobt bzw. bekräftigt.

Seit der Neuausrichtung der IRAS vor zwei Jahren ist verstärkt auch ein interreligiöses Bildungsprogramm zu ihren bisherigen Initiativen hinzugekommen. Vom 6. bis 12. November 2006 fand die erste „Woche der Religionen" statt, die in Zukunft jährlich durchgeführt werden soll. Dabei geht es um Vernetzung und Bündelung bereits existierender und Stimulierung neuer interreligiöser Veranstaltungen in der gesamten Schweiz, um diese Aktivitäten wirksamer ins Bewußtsein einer breiten Öffentlichkeit zu bringen. Zudem ist ihre Arbeitsgruppe „Religionsfreiheit" mit der Vorbereitung eines Bewußtseinsbildungprozesses und einer Konferenz zu diesem Rechtsgut befaßt.

Religionsfreiheit wird nicht nur von den religiösen Gemeinschaften unterschiedlich verstanden, sondern ist auch juristisch ein hochkomplexes, mit anderen Bürgerrechten konkurrierendes Gut, wie die Kopftuchfrage, die Auseinandersetzungen um die Mohammed-Karikaturen oder andere Verletzungen von religiösen Gefühlen immer wieder zeigen. Die breit zu initiierende Diskussion zu diesem Themenbereich soll konfliktvorbeugende Verständigungsarbeit sein. Da aus historischen Gründen die Landeskirchen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften bevorzugt sind, soll die Arbeitsgruppe darüber hinaus auch auf eine Rechtsgleichheit der Religionsgemeinschaften hinwirken, die über die Bundesverfassungsartikel der Glaubensäußerungsfreiheit und des religiösen Diskriminierungsverbots hinausgeht. Daher sind Politiker und Politikerinnen wie auch Medienschaffende eine besondere Zielgruppe dieses langfristig angelegten Projekts.

Basisarbeit und Initiativen in Genf und Lausanne

In der französischsprechenden Schweiz wurde der interreligiöse Dialog zuerst 1992 in Genf durch die „Plate-forme interreligieuse de Genève" institutionalisiert[11]. Heute ist die Plattform als Verein mit 26 Mitgliedern aktiv, die zum großen Teil amtliche Funktionen in ihren eigenen religiösen Gemeinschaften haben. Ihre Charta von 1997 betont, daß es sowohl um eine von jeder Person frei gewählte Suche nach Gott bzw. der letzten Wirklichkeit, wie auch um den Dialog zwischen Religion und Gesellschaft geht. Spiritualität und sozialpolitisches Engagement werden in dieser Initiative verbunden, die stark von der reformierten Landeskirche geprägt ist.

Ganz ähnlich ist die Situation in Lausanne, wo der 1998 gegründete Verein „L'Arzillier" mit seinem Haus einen zentralen Ort des interreligiösen Dialogs darstellt[12]. Die Mitglieder des Vereins sind Privatpersonen, wobei auch hier die reformierte Kirche finanzielle und ideelle Unterstützung leistet. Das Zusammenleben der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften wie auch der Gruppierungen innerhalb

einer Religion zu fördern, ohne synkretistisch oder proselytisch zu sein, ist ein erklärtes Ziel der Statuten. So gehören Stellungnahmen zu öffentlichen Konflikten, Beiträge zur Wertediskussion in der Schweizer Gesellschaft, aber auch interreligiöse Aktionen wie Gedenkveranstaltungen zur Erinnerung an das interreligiöse Gebet von Papst Johannes Paul II. in Assisi im Jahr 1986 zu den Vereinsaktivitäten.

Interreligiöse Aktivitäten in Zürich und Bern

Unter den deutschschweizerischen Initiativen zur Integration religiöser Minderheiten, ihrer Vermittlung gegenüber den Behörden und ihrer Akzeptanz in der Gesellschaft sind zwei Projekte besonders hervorzuheben: Das Projekt „Haus der Religionen – Dialog der Kulturen" in Bern und das „Zürcher Forum der Religionen".

Das Zürcher Forum wurde 1997 dank einer Initiative der Stadt Zürich gegründet und ist heute ein Verein, in dem sich staatliche Stellen des Kantons Zürich mit religiösen Gemeinschaften zusammengeschlossen haben[13]. Kanton, Bund und auch die Landeskirchen tragen ihn finanziell mit. Das Forum versteht sich als neutraler Partner zwischen den Religionsgemeinschaften und als ihr Bindeglied zu Gesellschaft und Staat. In praktischen Fragen wie zum Beispiel Aufenthaltsbewilligungen für Seelsorger wird mit der IRAS zusammengearbeitet.

Darüber hinaus bildet das Forum eine Plattform für interreligiöse Begegnungen und bietet ein Bildungsprogramm für eine breite Öffentlichkeit an. Eine Begegnung mit dem Dalai Lama im Sommer 2005 anläßlich seines Aufenthalts in der Schweiz sowie eine Reihe von Abendveranstaltungen zum Islam zählen zu den bemerkenswerten Initiativen des Forums. Doch auch Einführungen ins Christentum für Nichtchristen, ökumenische Kontakte zu den in Zürich präsenten Ostkirchen, religiöse Fortbildung für Verwaltungsangestellte des Kantons oder spezielle Angebote für junge Muslime gehören zur breiten Palette der Basisarbeit, die hier für die Zivilgesellschaft geleistet wird.

Die Arbeit des Vereins Haus der Religionen – Dialog der Kulturen[14] unterscheidet sich insofern von der Zürcher Initiative, als in Bern seit Jahren zusätzlich auf ein Haus der Religionen hingearbeitet wird, dessen Eröffnung für das Jahr 2008 anvisiert ist. Das elfstöckige, multifunktionale Gebäude hat den Aufriß eines L und besteht aus zwei Teilen: Der Mietwohnungs- und Büroteil soll die Gelder abwerfen, mit denen eine multireligiöse Sakralraumanlage im anderen Teil, dem Fuß des L, finanziert wird. Über diese „Mantelnutzung" durch Vermietung an Private im senkrechten Teil des L soll zudem auch in der weiteren Zukunft Geld in den Unterhalt des Hauses der Religionen fließen. Es ist konzipiert mit Kulträumen für verschiedene Religionen, Bibliotheken, öffentlichen Räumen, einer Cafeteria und einem Kinderhort auf drei Etagen des Gebäudes. Die Stadt Bern will in diesen Monaten das Baugesuch bestätigen und scheint bereit zu sein, dafür ein Grundstück

zu einem reduzierten Zins zur Verfügung zu stellen. Die sechs vertretenen Religionsgemeinschaften der Juden, Christen, Muslime, Hindus, Buddhisten und Baha'i haben das Geld für ihre je eigenen Sakralräume aufzubringen. Während die einen in der Planungsphase über Hunderte von Details verhandeln – so können zum Beispiel Hindus und Muslime über ihren Gebetsräumen keinen Wohnbereich dulden, die Gebetsrichtung in der Moschee muß bekanntlich nach Mekka ausgerichtet sein –, arbeiten andere am Betriebskonzept.

Daß die Kirchen angesichts von genügend Sakralräumen in der Stadt Bern auf einen besonderen christlichen Gebetsraum verzichten wollen, erscheint seltsam. Denn die Sakralräume haben, wie auch der ortsansässige Rabbiner bekräftigt, für die etablierten Religionsgemeinschaften nicht den Sinn, daß die Gemeindetätigkeiten dahin verlegt werden. Vielmehr soll das Haus der Religionen zum exemplarischen Ort des interreligiösen Lernens in einer multireligiösen Gesellschaft und in einem religionsneutralen Staat werden, wo sich die christlichen Kirchen wie die anderen Religionen einzureihen haben. Der Präsident des Vereins, der Herrnhuter Pfarrer Hartmut Haas, setzt sich denn auch seit vielen Jahren verdienstvoll für ein gleichwertiges Nebeneinander der Religionen in Bern ein[15].

Der Verein ist aus der Berner Diskussionsplattform „Runder Tisch der Religionen" hervorgegangen, wo sich seit 1993 Vertreter der abrahamitischen Religionen wie auch der Hindus und Buddhisten treffen. Die Vereinsarbeit findet alle paar Jahre einen festlichen Höhepunkt im mehrtägigen „Fête KultuRel", einem einzigartigen Bildungsanlaß und Event, wo die breite Bevölkerung an Diskussionen und kulturellen Darbietungen, religiösen Feiern und Ausstellungen teilnehmen kann. Mit dieser kontinuierlichen Arbeit reicht das Berner Projekt weit über einmalige ähnliche Veranstaltungen hinaus, die in den letzten Jahren an verschiedenen Orten durchgeführt wurden, wie zum Beispiel 2005 in St. Gallen, wo die von staatlichen und religiösen Vertretern unterzeichnete „St. Galler Erklärung für das Zusammenleben der Religionen und den interreligiösen Dialog" veröffentlicht wurde[16]. Bern hat dem Verein am 23. Juni den städtischen „Integrationspreis 2006" verliehen. In der Laudatio hieß es:

> „Der Verein versteht Integration der verschiedenen Kultur- und Religionsgemeinschaften als einen konkreten sozialen und gesellschaftspolitischen Prozeß ... Dieser Dialog beinhaltet ausdrücklich auch nicht-religiöse Wertekonzepte (Aufklärung, Menschenrechte usw.). Diese Offenheit ist beispielhaft."[17]

Zu dieser Auszeichnung hat auch die Zusammenarbeit des Vereins mit der Berner Fachhochschule – Kompetenzzentrum Mediation und Konfliktmanagement beigetragen[18]. Im Frühjahr 2006 konnte nämlich der von beiden Institutionen getragene erste Zertifikatslehrgang „Moderation und Mediation im interkulturellen und interreligiösen Dialog" abgeschlossen werden. 18 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus verschiedenen Religionsgemeinschaften lernten an den drei Modulen, die ins-

gesamt 25 Tage umfaßten, die Vielfalt an Formen und Werten innerhalb der unterschiedlichen Religionen und Kulturen zu reflektieren und konstruktiv deren Kommunikation zu steuern bzw. bei Konflikten zu vermitteln.

Schließlich muß hier auch das „Institut für interkulturelle Zusammenarbeit und Dialog" genannt werden, das die einzige Dialoginstitution der Schweiz darstellt, die ganz von muslimischer Seite initiiert und getragen wird. Seit 2004 organisieren durch diesen Verein vor allem junge Türken Konferenzen, Seminare und bieten Vorträge an, wobei sie nicht nur die Christen, sondern auch die Juden im Dialog berücksichtigen und das Zusammenleben in der Schweizer Gesellschaft thematisieren.

Zur neuen religionspolitischen Fragestellung

An verschiedenen Orten der Schweiz beginnen Ausbildungsstätten für interkulturelle Kommunikation, für Mediation in Konflikten, für Entwicklungshilfe und Missionseinsätze sich explizit mit Fragestellungen des interreligiösen Dialogs zu befassen[19]. Auch die „Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit" (DEZA) des Bundes hat unter der Leitung von Anne-Marie Holenstein einen mehrjährigen Arbeitsprozeß zur Bedeutung und Rolle von Religion und Spiritualität in der Entwicklungs- und humanitären Zusammenarbeit lanciert[20].

Bezeichnend für die meisten Initiativen scheint es zu sein, daß sie die Säkularisierungsthese etwas modifizieren und von einer sozialpolitischen Motivation geleitet sind, die sie den Faktor Religion ernst nehmen läßt. Die Zielsetzung ist stets das friedvolle und gerechte Zusammenleben der Gesellschaften, Staaten und Kulturen in einer globalisierten Welt. Da sich nach der vernichtenden Religionskritik der Moderne allmählich die Erkenntnis durchsetzt, daß die Religionen nicht nur als nebensächlicher Überbau oder private Dekoration, sondern als sinn- und identitätsstiftend für alle Gesellschaftsgruppen zu verstehen sind, haben in diesem Bereich auch staatliche und religiöse Organisationen zu einer neuen Zusammenarbeit gefunden.

Die Religionen werden im Blick auf ihren friedensfördernden Auftrag zur Verantwortung gezogen, und ihr heilsstiftendes Potential will nutzbar gemacht werden. Demgegenüber wird ihre konfrontierende Seite weitgehend ausgeblendet und die Wahrheitsfrage in expliziter Weise meistens umgangen. Vielmehr wird stillschweigend für diese gesellschaftsfähig und populär gewordene Ebene der interreligiösen Zusammenarbeit weitgehend die Gleichwertigkeit aller Religionssysteme vorausgesetzt. Davon werden Zerrformen der Religion wie Fundamentalismus und Sekten abgegrenzt. Auch die Beurteilung und Einordnung der Religion durch eine aufgeklärte und humanistische Weltanschauung, die in den Menschenrechten und in der Institution der rechtsstaatlichen Demokratie ihre sozialpolitische Abstüt-

zung hat, wird weitgehend geteilt. Insofern hat in der Schweizer Gesellschaft die Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft und der pluralistischen Religionstheologie breite Resonanz gefunden und stützt viele Initiativen in Form einer pragmatischen Zusammenarbeit. Auch viele Mitglieder der traditionellen Landeskirchen haben sich an einen Religionspluralismus gewöhnt und vertreten ihn inzwischen auch als normative Weltanschauung, ohne dabei noch Spannungen gegenüber einem christlichen Wahrheitsanspruch zu sehen bzw. sich über den kirchlichen Missionsauftrag Gedanken zu machen.

Dieser Entwicklung des populären und unmittelbar sozialpolitisch ausgerichteten interreligiösen Dialogs entspricht andererseits die Formierung von katholischen wie auch reformierten und evangelisch-freikirchlichen Kreisen, die in den letzten Jahren in der Schweiz einen starken Aufschwung erhalten haben. Sie sehen in den Dialogprojekten nur eine Funktionalisierung und Verflachung der Religion bis hin zu einem Ausverkauf des Christentums. Während sie sich aus diesem Grund nicht auf das interreligiöse Gespräch einlassen, nehmen viele muslimische und buddhistische Gruppierungen, die zwar ihrerseits auch an einem Wahrheitsanspruch festhalten, der im Grund einem Religionspluralismus widerspricht, aus pragmatischen Gründen daran teil. Allein dadurch können sie sozial, politisch und rechtlich ihre Situation verbessern, wobei die entsprechenden christlichen Gemeinschaften infolge ihrer historisch gewachsenen, gesellschaftlichen Privilegierung kein solches Interesse verfolgen.

Anders sieht es zum Teil bei den theologisch und wissenschaftlich geschulten Vertretern und Vertreterinnen der Landeskirchen wie auch der jüdischen Gemeinschaften im interreligiösen Dialog aus. Sie verfolgen ihre Interessen oft differenziert und auf verschiedenen Ebenen: Sie engagieren sich in der Begegnung der Religionsgemeinschaften aus sozialer Überzeugung und arbeiten an einer religionspluralistischen Gesellschaft aus pragmatischen Gründen mit. Zudem verstehen sie sich oft als Bürger einer aufgeklärten Zivilgesellschaft. Gleichzeitig sind sie sich bewußt, daß Dialog und Kommunikation nicht nur eine soziologische Notwendigkeit der Stunde ist, sondern auch zutiefst aus einem biblischen Konzept gespeist wird. Dialog, dessen Etymologie „durch das Wort" bedeutet, gehört zum Grundprinzip, wie die Bibel göttliche und menschliche Tätigkeit versteht.

Das Dialogische gehört für sie also nicht allein zum sozialen Kerngeschäft der Religion, sondern wird seit der Dialogphilosophie und -theologie als Art und Weise der Offenbarung, des besonderen Bundesschlusses zwischen Gott und Mensch und der Verbindung der Geschöpfe allgemein gesehen[21]. Somit ist für sie der Dialog theologisch gefüllt und steht als Alternative zur Begegnung mit dem Anderen „durch Gewalt". Andererseits halten die Vertreter der etablierten Religionsgemeinschaften oft auch an ihren Missionsaufträgen und Wahrheitsansprüchen fest, thematisieren sie jedoch aus strategischen Gründen nicht immer. Wenn sie es trotzdem tun, wie zum Beispiel Bischof Kurt Koch angesichts einer interreligiösen Veranstal-

tung des Katharina-Werks (einer ökumenischen Einrichtung mit interreligiöser Ausrichtung) im April 2006 in Basel, dann um die Religionsbegegnung aus der Banalität zu heben und ihr bewußt zu machen, vor welcher Verantwortung und Größe der Aufgabe sie steht.

Interreligiöse Kompetenz durch Aus- und Weiterbildung

Einen ersten Ausbildungslehrgang für interreligiöse Kompetenz auf dem Niveau eines Nachdiplomstudiengangs, der sowohl die sozialpolitischen wie auch die weltanschaulich-theologischen und religionswissenschaftlichen Aspekte des interreligiösen Dialogs thematisiert, hat das „Lassalle-Haus" in Bad Schönbrunn in Zusammenarbeit mit der „Stiftung Weltethos Schweiz" von Hans Küng im Frühjahr 2006 mit 25 Teilnehmern begonnen[22]. Vermittlung von Basiswissen zu den Religionen, Begegnungen mit Religionsvertretern, soziologische Einordnung des Phänomens Religion, Erlernen von unterschiedlichen Dialogmodellen wie auch die Arbeit mit einem Modell zur Entwicklung interreligiöser Sensibilität gehören zum einjährigen Ausbildungsprogramm. Viele Dialogerfahrungen können dabei einfließen, da beide Trägerorganisationen bereits über eine längere Geschichte verfügen. Die Stiftung Weltethos ist nicht nur weltweit aktiv, wie zum Beispiel beim Parlament der Weltreligionen 2004, sondern hat in der Schweiz auch schon viele Angebote in der Erwachsenenbildung durchgeführt.

Das Lassalle-Haus pflegt seit 1993 den buddhistisch-christlichen Dialog und hat dabei von Anfang an der spirituellen Erfahrung einen zentralen Stellenwert beigemessen. Zen-Meditation wurde zu einem zentralen Ort des Dialogs. Zudem wurde in den letzten fünf Jahren der Dialog unter den abrahamitischen Religionen stark ausgebaut, so daß 2005 in der Zusammenarbeit mit dem „Museum für Weltreligionen" in Taipei und dem „Elija-Institut" in Jerusalem eine multireligiöse, viertägige Konferenz zu „Mystik und Frieden" durchgeführt werden konnte. Der besondere Schwerpunkt im jüdisch-christlichen Gespräch des Lassalle-Hauses, das sich als Zentrum für Spiritualität, interreligiösen Dialog und soziale Verantwortung versteht, zeigt sich auch im laufenden Projekt, das für Juli 2007 eine größere Konferenz anläßlich 60 Jahre jüdisch-christlichen Dialogs seit der Shoah plant[23]. In dieser Kooperation mit dem „Institut für Jüdisch-Christliche Forschung" an der Universität Luzern (IJCF), der „Jüdisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission" (JRGK) der Schweizer Bischöfe und des „Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes" (SIG) ist zudem das Fernziel enthalten, auch in der katholischen Kirche der Schweiz einen jährlich wiederkehrenden Tag zur Verständigung mit dem Judentum zu institutionalisieren.

Für einen qualifizierten Dialog zwischen Christen und Juden hat sich neben der „Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft" (CJA) vor allem auch das „Zürcher

Lehrhaus" verdient gemacht, das die jüdische Lehrhaustradition, ähnlich wie sie Franz Rosenzweig und Martin Buber zu verwirklichen suchten, auf den interreligiösen Dialog anwendet. Mit der Zeitschrift „Lamed", die wie das Lehrhaus zur „Stiftung für Kirche und Judentum" gehört, wird die Tradition für die Gegenwart fruchtbar gemacht, immer wieder auch mit Blick auf den Islam. Soziale und kulturelle Bildungsarbeit gegenüber dem Islam und der arabischen Welt bietet zudem die von der katholischen Kirche getragene „Paulus Akademie" in Zürich an.

Vom altorientalischen Kanaan zur Postmoderne

Abschließend sei auf zwei universitäre Projekte hingewiesen, die über die Universitätsmauern hinaus unmittelbar in die Gesellschaft hineinwirken. Unter dem Titel „Vertikale Ökumene. Erinnerungsarbeit im Dienst des interreligiösen Dialogs" hat Thomas Staubli 2005 eine kleine Aufsatzsammlung herausgegeben, worin die Tradierung von Kulturgütern von der altorientalischen, kanaanäischen Religion über Judentum, Christentum und Islam bis hin zur Aufklärung und Postmoderne bewußt gemacht wird[24].

Die Idee und Vision der „vertikalen Ökumene" stammt von Othmar Keel, dem inzwischen emeritierten Exegeten für Altes Testament der Universität Fribourg. Keel schlägt für die Brüche in der angesprochenen historischen Entwicklung zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften und Kulturträgern eine Art soziokulturelle Psychotherapie durch Erinnerungsarbeit vor. Nur so könnten die gegenseitig zugefügten Verletzungen heilen und das jeweils Verdrängte und nach außen Projizierte integriert werden. Dazu ist eine „Stiftung BIBEL + ORIENT" ins Leben gerufen worden[25]. Neben wissenschaftlichen Buchreihen kann durch sie auch die universitäre Sammlung in Fribourg mit 14000 archäologischen Originalobjekten aus dem Vorderen Orient der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Das 2005 neu eröffnete Ausstellungskabinett soll Teil eines geplanten Museums werden, das seinen symbolisch bedeutsamen Ort in einem Altstadtturm Fribourgs erhalten wird. Während der Bau für dieses einmalige Museum noch in der Planungsphase ist, konnten seit 2000 schon zwölf Ausstellungen an verschiedenen Orten im In- und Ausland durchgeführt werden. Dieses originelle Unternehmen dürfte das Wissen um das historische Gewachsensein der drei abrahamitischen Religionen und ihrer Wirkung in die globalisierte Welt hinein stark bereichern.

Vom Interesse, Religion im Rahmen der Gesellschaftsentwicklung neu zu thematisieren, zeugt auch das im Frühjahr 2006 eröffnete „Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik" an der Universität Zürich, das von der Universität Luzern mitgetragen wird[26]. Auch wenn es nicht direkt eine interreligiöse Zielsetzung verfolgt, sondern eine Plattform für eine projektbezogene, interdisziplinäre Auseinandersetzung in den genannten Themenbereichen sein und dazu einen Masterlehrgang

einrichten will, sei es hier aufgeführt. Die thematischen Schwerpunkte gelten nämlich der Imam-Ausbildung in der Schweiz, islamischer Finanzwelt, religiöser Wertevermittlung, der Zukunftsfähigkeit des weltanschaulich neutralen Staates, der Früherkennung religiös begründeter Konflikte wie auch Projekten, die sich mit den Strukturen religiöser Legitimierung bzw. Destabilisierung von Macht und Herrschaft befassen. Erste Resultate sind abzuwarten.

In dieser Bestandsaufnahme ist sichtbar geworden, wie mit viel Innovationsfreude und aus einer empfundenen Notwendigkeit heraus neue Projekte im Zug der Rückkehr des Religiösen entstanden sind. Es ist zu hoffen, daß das Erbe der Aufklärung, nun selbst aufgeklärter über das Phänomen Religion, zu einer neuen Art der Religionskritik findet, die ihren Namen auch wirklich verdient und Religion nicht mehr wegrationalisieren und unterdrücken will.

Daß die Religionsgemeinschaften durch die philosophische Kritik nur gewinnen können und daß die Welt eine „aufgeklärte Religion" braucht, ist jedem klar, dem das menschliche Zusammenleben auf dem Planeten Erde ein Anliegen ist. Es ist notwendig, den interreligiösen Dialog auf den unterschiedlichsten Ebenen nicht als reaktionären Schulterschluß der Religionen gegen den oft beklagten Zerfall der Moderne zu gestalten, sondern im Gespräch mit der Aufklärung zu führen. Das Christentum, das seit seinem Ursprung, weil der Wahrheit verpflichtet, den fremden Religionen immer eher skeptisch gegenüberstand, sich der griechischen Philosophie jedoch von Anfang an öffnete und nun auch durch die moderne Kritik hindurch mußte, wird hoffentlich seine besten Beiträge zu dieser Entwicklung leisten können.

ANMERKUNGEN

[1] Statistisches Jahrbuch der Schweiz 2005, hg. v. Bundesamt für Statistik (Zürich 2005) 47.

[2] Detailinformationen zu den Muslimen in der Schweiz bietet das Religionswissenschaftliche Seminar der Universität Luzern unter www.unilu.ch. Für eine Selbstdarstellung siehe: www.islam.ch

[3] Statistisches Jahrbuch (A. 1).

[4] Religionsfreiheit und Integration – Am Beispiel der Musliminnen und Muslime der Schweiz, verabschiedet am 28. April 2006. www.cvp.ch

[5] Vgl. dazu z.B. M. Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus u. der „Kampf der Kulturen" (München 2000); F. W. Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur (München 2004).

[6] Zen u. christliche Spiritualität. Eine Zwischenbilanz, in: K. Baier, Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, Interreligiöse Prozesse. (Darmstadt 2006) 304–328. Im Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, einem der größten Zentren für Zen-Meditation in der Schweiz, nehmen jährlich über 1600 Menschen an Zen-Kursen teil.

[7] Zu beziehen bei: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut St.Gallen.

[8] Das Dokument findet sich unter: www.theologinnen.ch

[9] Das Mandat findet sich unter: www.cristkath.ch

[10] Siehe Statuten Art. 2: www.iras-cotis.ch
[11] www.interreligieux.ch
[12] www.arzillier.ch
[13] www.forum-der-religionen.ch
[14] www.haus-der-religionen.ch
[15] Zum Projekt finden sich ein Artikel u. Photomaterial in: GEO, 2006/5, 1–30.
[16] Sie ist zu finden auf der Homepage des Kantonalen Kompetenzzentrums für Integration: www.enzian.ch
[17] Mitteilungen des Hauses der Religionen – Dialog der Kulturen Juli 2006.
[18] www.mediation.bfh.ch
[19] Hingewiesen sei auf die Ausbildung für interkulturelle Animation des Romero Hauses in Luzern in Zusammenarbeit mit Caritas- u. staatlichen Integrations-Stellen: www.bethlehem-mission.ch
[20] Eine Zwischenbilanz bietet: A.-M. Holenstein, Rolle u. Bedeutung von Religion u. Spiritualität in der Entwicklungszusammenarbeit. Ein Reflexions- u. Arbeitspapier (Bern 2006). Zu beziehen über www.deza.admin.ch
[21] Martin Bubers Dialogphilosophie hat hier einen enormen Einfluß ausgeübt. Zum Dialog als theologischem Prinzip in der offiziellen römisch-katholischen Lehre seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil siehe: L. Kyou-Sung, Konziliare u. päpstliche Beiträge zum interreligiösen Dialog im 20. Jahrhundert (Frankfurt 2003). Zu Kirche u. Dialog heute vgl.: Zeugnis u. Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt u. das II. Vatikanische Konzil, hg. v. W. Weiss (Würzburg 1996).
[22] www.lassalle-haus.org; www.weltethos.org/schweiz.htm. Seit Juli 2006 hat die Stiftung Weltethos Schweiz ihre Geschäftsstelle ins Lassalle-Haus Bad Schönbrunn verlegt.
[23] Vom 30. 7. bis 5.8.1947 trafen sich jüdische und christliche Vertreter in der Zentralschweiz zur sogenannten „Seelisberg-Konferenz", um mit einem 10-Punkte-Programm das christliche Gespräch nach der Shoah zu beginnen.
[24] Vertikale Ökumene. Erinnerungsarbeit im Dienst des interreligiösen Dialogs, hg. v. Th. Staubli (Fribourg 2005).
[25] www.bible-orient-museum.ch
[26] www.zrwp.unizh.ch

Lothar Schattenburg

Sigmund Freud und die Psychoanalyse heute

Würdigung zu seinem 150. Geburtstag

Der 150. Geburtstag von Sigmund Freud am 6. Mai 2006 war Anlaß, dem Begründer der Psychoanalyse in Deutschland die ihm gebührende Aufmerksamkeit zu widmen. Viele Zeitschriften und ein Sonderheft der „Psyche" haben ihm Artikel eingeräumt, neue Bücher sowie eine Höredition sind auf den Markt gekommen. Im Fernsehen erschienen Filme wie „Der junge Freud" oder „Anna Freud: Ein Leben für die Psychoanalyse". Einen Fahrplan für die Freud-Feiern bot das Internet (www.150jahre-freud.de und www.sigmund-freud-institut.de): Freud auf allen Kanälen! Diese Ehrung übertraf die große Ausstellung über Freud in Wien 1999/2000 im „Aurum" der Nationalbibliothek (Schattenburg 2001). Es stellt sich die Frage, warum die Begründer der Verhaltenstherapie, etwa Burrhus Frederic Skinner, der in seiner Bedeutung für die Psychologie ebenfalls hoch anzusetzen ist (Bördlein 2005), nicht dieselbe mediale Aufmerksamkeit erfahren. Eine kulturwissenschaftliche und wissenschaftshistorische Studie bezüglich dieser Fragestellung wäre sehr interessant.

Freuds Biographie

Sigmund Freud wurde am 6. Mai 1856 in Freiberg/Mähren (heute Pribor) als Sohn des jüdischen Wollhändlers Jakob Freud und dessen Frau Amalie geboren. 1859/60 übersiedelte die Familie nach Leipzig, dann nach Wien. 1873 schreibt sich Freud zum Medizinstudium an der Universität ein. Ursprünglich hatte er vor, in Zoologie und in Philosophie zu promovieren, doch er interessierte sich auch für Psychologie. Er hört bei Franz Brentano, der mit seiner empirischen Psychologie und Bewußtseinslehre die Grundlagen für die philosophische Phänomenologie legte. 1876 betreibt Freud Studien an der Zoologischen Station in Triest über die Geschlechtsorgane des Aals und seziert dafür 400 Tiere. Das Ergebnis ist Inhalt seiner ersten wissenschaftlichen Publikation. Im selben Jahr nimmt er seine Arbeit am Physiologischen Institut bei Ernst Wilhelm von Brücke auf. 1878 beginnt die Freundschaft mit Josef Breuer, einem älteren, in Wien vielbewunderten praktischen Arzt und Physiologen, der die Funktion des Bogengangs im Ohr entdeckt hatte. Breuer unterstützt Freud und leiht ihm Geld. 1879/80 absolviert Freud den Militärdienst, 1881 promoviert er, 1882 verlobt er sich mit Martha Bernays.

Im Jahr 1883 arbeitet Freud als Arzt am Wiener Allgemeinen Krankenhaus. 1884 experimentiert er mit Kokain: Er entdeckt die schmerzstillende Wirkung, veröffentlicht die Ergebnisse aber nicht. 1885 erfolgt die Habilitation in Neuropathologie. Freud geht als Privatdozent nach Paris zu Jean Martin Charcot, einem der berühmtesten Neuropathologen seiner Zeit. Freuds Interesse an der psychologischen Seite der Nervenkrankheiten wird durch die Begegnung mit Charcot entscheidend gefördert. 1886 kehrt Freud nach Wien zurück und heiratet Martha, mit der er sechs Kinder zeugt. Er eröffnet eine Privatpraxis. 1887 beginnt die langjährige freundschaftliche Beziehung zum Berliner Hals-Nasen-Ohren-Arzt Wilhelm Fließ, die 1904 zerbrechen wird. 1889 reist Freud zu Ambroise Auguste Liébeault und Hippolyte Bernheim nach Nancy. 1890 schenkt ihm Madame Benvenisti, eine dankbare Patientin, eine Couch, die er bis zu seinem Tod zur Behandlung benutzt.

1892 ziehen die Freuds in die Berggasse 19 unweit der Wiener Votivkirche, die er 1938 infolge der Vertreibung durch die Nazis verlassen muß. 1893 verbindet ihn eine enge Zusammenarbeit mit Breuer. In einem Brief an Fließ formuliert Freud 1897 nach seiner Selbstanalyse den „Ödipuskomplex". 1902 erhält Freud eine außerordentliche Titularprofessur für Neuropathologie an der Wiener Universität. In den Tagungen der „Psychologischen Mittwochs-Vereinigung" in Freuds Wohnung werden die neuen Ideen diskutiert. Erste Schüler sind neben anderen Alfred Adler und Wilhelm Stekel. 1907 lernt Freud Carl Gustav Jung kennen.

Aus der Mittwochsgesellschaft geht 1908 die Wiener Psychoanalytische Gesellschaft hervor. Ferner findet der Erste Internationale Psychoanalytische Kongreß in Salzburg statt. 1909 erfolgt der internationale Durchbruch. Freud reist mit Jung und Lászlo Ferenczi in die USA, um Vorlesungen an der Clark University in Worcester zu halten. 1910 kommt es zur Gründung der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung in Nürnberg; Jung ist der erste Präsident. 1912 gründet Freud wegen Meinungsverschiedenheiten mit Adler und Jung das „geheime Komitee". 1913 kommt es zum Bruch mit Jung. 1920 stirbt Freuds Tochter Sophie. Er gründet den Internationalen Psychoanalytischen Verlag.

1923 wird bei Freud Mundkrebs diagnostiziert. Bis zu seinem Tod muß er sich 33 Operationen unterziehen. 1925 freundet er sich mit Marie Bonaparte, Prinzessin von Griechenland und Dänemark, an. Im Mai 1933 verbrennen die Nazis Freuds Bücher. Im März 1938 übernehmen sie die Herrschaft in Wien und verhören Anna Freud im Gestapo-Hauptquartier im Hotel Metropol zur Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung:

> Es mutet merkwürdig an, daß „im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts, als Freud seine Vorstellungen über den Traum, das Unbewußte und die Entstehung der Neurosen entwickelte, in demselben Wien ein gescheiterter Kunststudent seinen Unterhalt als Maler von Andenkenkitsch verdiente ... Vermutlich sind sich die beiden Männer, die mehr als eine geistige Welt trennte, nie persönlich begegnet. Hitler war im Alter von Freuds Söhnen, kämpfte wie diese im Ersten Weltkrieg" (Schmidbauer 2005, 179).

Unter Mithilfe Marie Bonapartes (die als Prinzessin von Griechenland über gute Beziehungen verfügt), des amerikanischen Außenministeriums und Bekannten von Ernest Jones im britischen Innenministerium gelingt Freud im Juni 1938 die Ausreise über Paris nach London. Im September 1939 bittet Freud unter dem Einfluß seiner schweren Krebserkrankung seinen Arzt Max Schur um eine Überdosis Morphium. Er stirbt am 23. September 1939 in London. Vier seiner Schwestern im Alter von 75 und 80 Jahren werden in den Konzentrationslagern der Nazis zu Tod kommen. In London stirbt 1951 Martha Freud, 1982 die Tochter Anna.

Sigmund Freud stand Radio, Telefon, Film, dem Feminismus, der abstrakten Kunst, der modernen experimentellen Psychologie und Amerika skeptisch gegenüber. Er blieb durch und durch ein *homme de lettres*. Er folgte Charcot, seinem verehrten Lehrer, der als einer der ersten in Frankreich die Fotografie von Patienten als Dokumentationsmethode in die Medizin einführte, nicht in dessen Aufgeschlossenheit für die Technik (Schattenburg 1998). Andererseits war Freud in bestimmten Bereichen für die damaligen Verhältnisse ausgesprochen liberal. So schrieb er 1921 an Jones, daß er nicht damit einverstanden sei, einem Homosexuellen die Ausbildung zu verweigern, sondern daß die Aufnahme von einer gründlichen Untersuchung der anderen Qualitäten des Kandidaten abhängig gemacht werden soll (Zaretsky 2006, 257).

Das Werk

Im Deutschen sind die bei Fischer erschienenen Gesammelten Werke die Hauptreferenz (Freud 1999), enthalten jedoch nicht die berühmte Falldarstellung über „Frl. Anna O." (Breuer u. Freud 1996). Als Einführung in die Psychoanalyse sei empfohlen die Selbstdarstellung von 1925 (Freud 1996, Bd. 14) und der 1938 begonnene, aber unvollendet gebliebene Abriß der Psychoanalyse (Freud 1996, Bd. 17). Dort werden die Grundzüge der psychoanalytischen Persönlichkeitstheorie, Entwicklungspsychologie, Therapiemethode, Psychosomatik und Krankheitslehre abgehandelt.

Tilmann Habermas (2006) betont fünf Punkte für die Aktualität Freuds: Er ist ein großartiger Schriftsteller und Theoretiker; er beunruhigt und provoziert mit seinem Insistieren auf unserer Triebhaftigkeit; er erklärt den Sinn des Bedeutungslosen und Unverständlichen durch unbewußte Motive; er erkennt, daß individuelle Wünsche und Beziehungsmuster lebensgeschichtlich gebildet und lebensgeschichtlich zu verstehen sind, und er verlangt radikale Neutralität und schonungslose Offenheit als Voraussetzung der Selbstaufklärung.

David Rapaport (1973) arbeitet folgende Gesichtspunkte heraus: Das Prinzip der durchgehenden psychologischen Determinierung allen Verhaltens ist von Anfang an der Grundstein der psychoanalytischen Theorie; die Psychoanalyse legt großen

Nachdruck auf das „latente Verhalten" im allgemeinen und auf die „unbewußten Determinanten" des Verhaltens im besonderen; sie ist eine Theorie der gesamten Psychologie, die sowohl das normale als auch das pathologische Verhalten umfaßt; sie geht davon aus, daß die entscheidenden Determinanten des Verhaltens unbewußt sind, daß alles Verhalten letzten Endes triebbestimmt ist, seelische Energie abführt, durch seelische Energie reguliert wird und strukturelle Determinanten hat, d.h. durch die Interaktionen zwischen Ich, Es und Über-Ich reguliert wird.

Die Psychoanalyse wurde in ihren Grundzügen zwischen 1895 und 1900 ausgearbeitet. Unter dem Titel „Studien über Hysterie" publizierten Breuer und Freud 1895 fünf Fallstudien, unter anderem unter der Federführung Breuers den Fallbericht „Frl. Anna O.", die in Wirklichkeit Berta Pappenheim hieß (1859–1936) und Wissenschaftsgeschichte schreiben sollte. Sie war 22 Jahre alt, als sie im Herbst 1880 Anzeichen schwerer psychischer Störungen zeigte. Der unmittelbare Anlaß für die Erkrankung von Anna O. war ihre geistige und körperliche Erschöpfung nach mehrmonatiger Pflege ihres leidenden Vaters. Breuer diagnostizierte diesen Fall sofort als den einer hysterischen gespaltenen Persönlichkeit. Fräulein Anna O. ging es besser, wenn sie in der Lage war, sich an die vergessenen Einzelheiten ihrer schreckenerregenden Halluzinationen zu erinnern. Sie nannte dieses therapeutische Verfahren ihre „talking cure" (Heilung durch Reden) und scherzhaft auch „chimney sweeping" (Kaminkehren). Die Falldarstellung von Breuer wurde scharf kritisiert, weil Anna O. nicht geheilt war – entgegen der Fall-Dokumentation (Israëls 1999). Schließlich erholte sie sich nach mehreren Krankenhausaufenthalten doch noch und wurde zu einer wichtigen Vorkämpferin der Frauenbewegung. Sie publizierte, und 1954 gab die Deutsche Bundespost ihr zu Ehren eine Gedenkbriefmarke heraus. In den Studien zur Hysterie wurden die wegweisenden Konzepte der Umsetzung eines psychischen Konflikts in körperliche Symptome (Konversion) und der Abwehr sowie die Bedeutung des Traumas und der Erinnerung vorgestellt. Es kam zu Spannungen zwischen Breuer und Freud – unter anderem deswegen, weil Freud überzeugt war, daß die Ursache der Hysterie stets sexueller Natur sei.

Der nächste große Schritt Freuds war die Veröffentlichung der Traumdeutung (1900) mit der Unterscheidung zwischen manifestem und latentem Trauminhalt und der Annahme, daß es sich bei jedem Traum um eine unbewußte Wunscherfüllung handle. Es folgten wichtige behandlungstechnische Schriften wie der Aufsatz „Zur Dynamik der Übertragung" (1912). Ein weiterer großer Beitrag bestand in der 1923 veröffentlichten Strukturtheorie „Das Ich und das Es", in der Freud die Dynamik zwischen den einzelnen Persönlichkeitsstrukturen entwickelte. In Wien entstand die endgültige Fassung der Ich-Psychologie. Zu Freuds 80. Geburtstag veröffentlichte seine Tochter Anna Freud 1936 das Buch „Das Ich und die Abwehrmechanismen": Die Hypnose sei eine einseitige Konzentration auf das Es gewesen. Der Analytiker könne sich nun hin und her bewegen zwischen dem Ich mit seinen Abwehrfunktionen und den Es-Abkömmlingen.

Als Einführung in sein Werk bzw. zum vertieften Studium seien empfohlen: Sigmund Freud – Die Höredition (2006), Frank Sulloway (1982), Henry Ellenberger (1985) und Eli Zaretsky (2006). Auf den wissenschaftlichen Beitrag der Frauen zur Psychoanalyse (Melanie Klein, Karen Horney, Anna Freud) gehen ausführlich Sibylle Volkmann-Raue und Helmut Lück (2002) ein. Überblickt man die Neuerscheinungen, so wäre die Erarbeitung eines Handbuchs wünschenswert, in dem die einzelnen Konzepte Freuds systematisch mit denen der benachbarten Ansätze – etwa der Verhaltenstherapie – in Beziehung gesetzt werden.

Das Unbewußte

Freud hat das Unbewußte, sozusagen das *transzendentale Fundament der Psychoanalyse*, nicht entdeckt. Die Begrifflichkeiten standen Freud durch Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, Friedrich Wilhelm Schelling, Johann Christian Heinroth, Carl Gustav Carus und Johann Friedrich Herbart zur Verfügung. Das Unbewußte war in Wien ein Modethema. Eduard von Hartmann hatte 1869 eine mehrbändige „Philosophie des Unbewußten" veröffentlicht. Mario Erdheim (1983, 44f.) widmet diesem Aspekt eine detaillierte Analyse und faßt zusammen:

„Das Außerordentliche an Freuds Leistung ist also nicht, *daß*, sondern *wie* er sich auf das Unbewußte einläßt. Er greift durchaus Fragestellungen auf, die in der Zeit lagen, geht aber anders damit um als seine Zeitgenossen."

Das Entscheidende ist der Schritt in die therapeutische Praxis mit den Konzepten Dynamisches Unbewußtes, Widerstand, Deutung, Übertragung – Gegenübertragung, Abwehrmechanismen usw. Auch Zaretsky (2006, 30ff.) konzediert, daß die Vorstellung des Unbewußten nicht neu gewesen sei. Neu war, daß Freud zur Vorstellung eines unverwechselbaren, *persönlichen Unbewußten* gekommen sei.

Die Bedeutung der frühen Kindheit

Freud hat Wert darauf gelegt, die Bedeutung der frühen Kindheit für die Entwicklung des Erwachsenen herauszustreichen. Diese Hypothese ist auf viel Widerstand gestoßen oder relativiert worden (Kagan 2000). Der Ethno-Psychoanalytiker Mario Erdheim (1983, 39) stellte die These auf, daß „es nicht die Schicksale der frühen Kindheit, sondern diejenigen der Adoleszenz sind, die die Einstellung des Individuums zur Kultur bestimmen". Cécile Ernst und Nikolaus von Luckner (1985) fragten, ob die frühe Kindheit die Weichen stelle. Sie antworteten mit einem triumphierenden Nein und wollten eine Kritik an der Lehre von der schicksalshaften Bedeutung erster Erlebnisse vorlegen. Die Beziehung zwischen früher Kindheit und

Erwachsenenalter ist hochkomplex und keineswegs kausaldeterministisch. Nicht jeder Patient mit einer emotional instabilen Persönlichkeitsstörung („Borderline") hat eine sexuelle Traumatisierung erleiden müssen. Nicht jedes Scheidungskind entwickelt als Erwachsener automatisch eine chronifizierte Depression.

Trotzdem bleibt – unabhängig von Freuds Theorie der psychosexuellen Entwicklung mit einer oralen, analen und ödipalen Phase – die Annahme gültig, daß die frühe Kindheit einen enormen Einfluß auf die Entwicklung hat. Dies wird durch neue Längsschnittstudien erhärtet. Es sei verwiesen auf die „Münchener Longitudinalstudie zur Genese individueller Kompetenz" (Logik). 20 Jahre lang hat eine internationale Forschergruppe die Entwicklung von 200 Kindergartenkindern beobachtet. Die Studie begann 1984 am Münchener Max-Planck-Institut für psychologische Forschung und dauerte bis 2005. Die Ergebnisse verweisen auf einen starken Einfluß der Vorschuljahre auf Gedächtnis, mathematische Fähigkeiten usw. (vgl. im Internet: Max-Planck-Institut für Psychologische Forschung). Auch die moderne Bindungsforschung hat die Bedeutung der frühen Kindheit bestätigt. Die Entwicklungspsychologen Karin und Klaus E. Grossmann haben die Ergebnisse einer 30jährigen Langzeituntersuchung vorgelegt. Fast 100 Kinder konnte das Ehepaar vom Säuglings- bis zum Erwachsenenalter untersuchen. Positive Erfahrungen mit beiden Eltern führen zur Bereitschaft, verläßliche, vertrauensvolle Beziehungen einzugehen, die auf Gegenseitigkeit beruhen. In den ersten Lebensjahren wird das Fundament für Freundschaften, Partnerschaften und den rücksichtsvollen sozialen Umgang mit anderen gelegt (Grossmann u. Grossmann 2005).

Psychoanalyse, Religion und Kirche

In mehreren Aufsätzen hat sich Freud kritisch mit religiösen Fragen beschäftigt. 1907 veröffentlichte er seine kurze Abhandlung „Zwangshandlungen und Religionsübungen", in der er „die Religion als eine universelle Zwangsneurose" (Freud 1999, Bd. 7, 139) bezeichnet. 1927 vertiefte er seine ausführliche Religionskritik unter dem Titel „Die Zukunft einer Illusion". Darin erklärte er Religion psychologisch:

> „Wenn nun der Heranwachsende merkt, daß es ihm bestimmt ist, immer ein Kind zu bleiben, daß er des Schutzes gegen fremde Übermächte nie entbehren kann, verleiht er diesen die Züge der Vatergestalt, er schafft sich die Götter, vor denen er sich fürchtet, die er zu gewinnen sucht und denen er doch seinen Schutz überträgt" (Freud 1999, XIV, 346), und „wir haben die religiösen Lehren als Illusionen erkannt" (ebd. 356).

Freud hatte sich lang von seiner jüdischen Herkunft distanziert, bekannte sich aber unter dem Druck des Nationalsozialismus wieder als Jude.

Zaretsky (2006, 262ff.) beschreibt, wie es der unnachgiebigen Opposition der katholischen Kirche bis nach dem Zweiten Weltkrieg gelang, eine weitere Verbreitung

der Psychoanalyse in Frankreich, Italien, Spanien, Portugal, Lateinamerika und Teilen Osteuropas zu verhindern. Freuds Auffassung von persönlicher Autonomie und Sexualität stieß auf den Widerstand der katholischen Kirche. Heute gibt es einen intensiven Austausch zwischen Kirche und Psychoanalyse (Bassler 2000). Eine Recherche im Internet (August 2006) ergibt über 900 Eintragungen zu den Stichwörtern „Psychoanalyse und Religion". Im Zentrum dieser Auseinandersetzungen stehen Fragen nach Schuld, Vergebung, Spiritualität, dem Heilungspotential der Religion und ähnliches. Ziel gemeinsamer Tagungen ist es, das nach wie vor bestehende Mißtrauen zwischen Theologen und Psychoanalytikern abzubauen (Mainzer Bistumsnachrichten 2002).

Freuds therapeutisches Verhalten

Freud war nicht der Freudianer, zu dem ihn einige selbsternannte Jünger gemacht haben. So schreibt Manfred Pohlen (2006, 38) verärgert auf der Basis der ihm zur Verfügung gestellten Protokolle der Blum-Analyse bei Freud:

> „Wenn man sich vor Augen hält, wie ungewöhnlich spontan und einfallsreich sein Arbeitsstil war, mit welchem Fundus an Anekdoten und Witzen er treffend die Situation für den Patienten erhellte, immer auch seine persönliche Einstellung zum Ausdruck brachte und sich nicht scheute, sich auch einzumischen, dann muß man staunen, daß sich in der Tradition eine solch rigide Handhabung der psychoanalytischen Situation als Standardtechnik entwickeln konnte."

David J. Lynn und George E. Vaillant (1998) sind der Diskrepanz zwischen dem theoretischen und dem praktischen Freud im Detail nachgegangen. Sie hatten als Quellenmaterial 43 Psychoanalysen, die Freud zwischen 1907 und 1939 durchführte. Das Resultat ihrer Recherchen war, daß sich Freud in keinem der 43 Fälle um Undurchsichtigkeit im Sinn der Spiegelmetapher bemühte. Vielmehr habe er oft von sich selbst erzählt und mit seiner Empathie nicht zurückgehalten. In 37 Fällen habe er sich nicht neutral verhalten. Vielmehr habe er seinen Patienten Ratschläge und Direktiven gegeben. So klärte er etwa einen sexuell verunsicherten jungen Mann über die Unschädlichkeit der Masturbation auf und beriet ihn, wie er bei sexuellen Avancen vorzugehen habe. In 23 Fällen habe er sich nicht an die Schweigepflicht gehalten. Ferner habe Freud mit 31 seiner Analysanden auch außerhalb der Analyse Kontakt gehabt. In Fragen der jeweils für eine Psychoanalyse abgemachten Zeit sei er ebenfalls flexibel gewesen.

Zaretsky (2006, 257) beschreibt Freuds tragischen Versuch, der amerikanischen psychoanalytischen Bewegung Horace Frink als Vorsitzenden aufzuzwingen. Freud soll ihn gedrängt haben, Frau und Kinder zu verlassen und eine reiche verheiratete Frau zu ehelichen. Für den Rest seines Lebens habe Frink unter

psychotischen Anfällen gelitten. Dieser Fall soll Freud zu dem von Abram Kardiner überlieferten Eingeständnis veranlaßt haben, daß die Analyse Psychosen auslösen könne.

Psychoanalyse: Wissenschaft oder/und Kunst?

Die Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Psychoanalyse stellt sich seit der Geburt dieser neuen Zugangsweise. Meinrad Perrez hat zwei ausgewählte Aspekte der Psychoanalyse kritisch und fair analysiert: Freuds Darstellung der Behandlung des sogenannten Wolfsmanns (Perrez 1979) und seine Persönlichkeitstheorie (Perrez 1985). Adolf Grünbaum (1988) unterzieht das gesamte Werk Freuds einer impulsgebenden Kritik.

Freud sagte, daß sich seine Krankengeschichten wie Novellen lesen – eine Formulierung, die natürlich ein Dorn im Auge empirischer Wissenschaftler ist. Für sie haben psychoanalytische Fallgeschichten oft nur anekdotisch-impressionistischen Charakter. Trotzdem hat Freud unbeirrt am naturwissenschaftlichen Status der Psychoanalyse festgehalten, was ihm von Jürgen Habermas (1973, 300ff.) den Vorwurf des „szientistischen Selbstmißverständnisses" einbrachte. Obgleich Freud die Psychoanalyse für wissenschaftlich hielt, lehnte er überraschenderweise die experimentelle Psychologie arrogant ab. So schrieb er 1934 dem Psychologen Saul Rosenzweig, als dieser ihm experimentelle Ergebnisse zur Verdrängungstheorie zusandte: „Sehr hoch kann ich diese Bestätigung nicht einschätzen, denn die Fülle sicherer Beobachtungen, auf denen jene Beobachtungen ruhen, macht sie von der experimentellen Prüfung unabhängig" (Grünbaum 1988, 172).

Auch die akademische Psychologie weiß um die Schwierigkeit, wissenschaftlich fundierte Handlungsempfehlungen im strengen Sinn für die Psychotherapie abzugeben. Daher räumen auch wissenschaftlich arbeitende Verhaltenstherapeuten ein:

> „Zudem wäre es utopisch, von der Wissenschaft eindeutige Regeln zu erwarten, die dem Therapeuten in jeder Situation sagen könnten, was er mit welchem Patienten wann und zu welchem Zweck tun solle – und dies möglichst noch mit Erfolgsgarantie" (Kanfer, Reinecker u. Schmelzer 2000, 95).

Dieses schmerzliche Eingeständnis ist natürlich keine Absage an die empirische Psychotherapieforschung, die in den letzten 20 Jahren eine ausgesprochene Blütezeit erlebt hat. Die Spannung zwischen empirischer Forschung und therapeutischer Kunst wird deutlich bei den Bemühungen, therapeutische Ansätze exakt zu beschreiben und anwendbar zu machen, um aus der therapeutischen Beliebigkeit herauszukommen und den von den Krankenkassen geforderten Qualitätskriterien Genüge zu tun. In diesem Kontext haben John F. Clarkin, Frank E. Yeomans und Otto F. Kernberg (2001) ein Handbuch zur Behandlung von Borderline-Patienten

mit Empfehlungen zum therapeutischen Vorgehen vorgelegt. Die Spannung zwischen Wissenschaft und therapeutischer Kunst drückt der Psychoanalytiker Helmut Thomä ironisch im Geleitwort zu diesem Werk mit den Worten aus: „Dieses Therapiebuch sollte man sich zunächst einprägen und dann auch wieder vergessen." Zum Problem des wissenschaftlichen Status von therapeutischen Methoden, die im Sinn von Mario Bunge als technologische Regeln verstanden werden, sei auf Meinrad Perrez und Urs Baumann (2005, 74ff.) verwiesen.

Weiterentwicklungen und Herausforderungen

Freuds Ansatz führte zu einer Ausdifferenzierung der Persönlichkeitsstrukturen in schizoid, depressiv, narzißtisch, zwanghaft, histrionisch (früher: hysterisch) usw. und zu einer Theorie der therapeutischen Beeinflußbarkeit dieser Strukturen, falls sie sich in ihrer Ausprägung für das Individuum bzw. für die Umwelt ungünstig auswirken (Johnson 1994). Die Psychoanalyse stellt sich schon lange der empirischen Forschung und untersucht die therapeutischen Effekte (Thomä u. Kächele 2006; vgl. auch www.ipa.org.uk). Heute wird auch der Persönlichkeit des Therapeuten große Aufmerksamkeit geschenkt im Bewußtsein, daß der Beruf des Analytikers bzw. des Psychotherapeuten spezifischen Belastungen und Gefährdungen durch das ständig anflutende Leiden der Patienten oder durch sexuelle Verführungssituationen in der Intimität der Einzelpraxis ausgesetzt ist. Freud selbst sprach von einem „unmöglichen" Beruf.

Eine der wichtigsten Weiterentwicklungen der Psychoanalyse besteht in der Rezeption der Neurowissenschaften mit ihren bildgebenden Verfahren. Freud hätte diese Entwicklung als ausgebildeter Neuroanatom mit Sicherheit gefallen. Man besinnt sich darauf, daß die Psychoanalyse ihre historischen Wurzeln in den Neurowissenschaften hat. Diese sollen die Dominanz des Unbewußten und die von Freud vertretene Auffassung bestätigen, daß sich unser Charakter sehr früh, d. h. in den ersten Jahren bildet (Roth 2001, 59f.). Die Einführung der funktionellen Magnetresonanztomographie (fMRT) im Jahr 1992 hat die Psychotherapieforschung auf eine neue Basis gestellt. Die hirnfunktionellen und -metabolischen Korrelate von Psychotherapieeffekten werden an Beispielen von Depressionen, Phobien, Borderlinestörungen und Zwangserkrankungen untersucht (Walter 2005).

David Bienenfeld (2006) gibt einen aktuellen Überblick über psychoanalytische Neuentwicklungen im Bereich von Ich-Psychologie, Objektbeziehungspsychologie und Selbstpsychologie. Ferner vergleicht er psychodynamische mit kognitiven Ansätzen. Eine der wichtigen Weiterentwicklungen der Psychologie nach Freud war die Verhaltenstherapie, die sich zum Teil in polemischer Abgrenzung zu ihm zu profilieren versucht hat. Gewinnbringend war der Versuch, Psychoanalyse und Verhaltenstherapie zu integrieren bzw. sie miteinander in Beziehung zu setzen

(Schattenburg 2000, 2003). Der psychotherapeutische Zeitgeist ist integrativ; ideologische Grabenkämpfe sind ausgefochten, was nicht heißt, daß es keine unterschiedlichen Therapieschulen mehr gibt.

Seit dem deutschen Psychotherapeutengesetz von 1999 gehören Verhaltenstherapie, Tiefenpsychologie und Psychoanalyse zu den anerkannten Verfahren, die von den Krankenkassen abgerechnet werden dürfen. Die Unzulänglichkeiten *einer* einzelnen Psychotherapieschule führte vor allem bei Klaus Grawe (1998) dazu, eine *schulenübergreifende psychologische Psychotherapie* zu entwickeln mit dem Ziel, Psychotherapie an psychologisch fundierte Wirkprinzipien wie etwa die Ressourcenaktivierung zu koppeln. Die empirische Psychotherapieforschung (Wampold 2001) hat herausgearbeitet, daß oft eher unspezifische Wirkfaktoren wie die therapeutische Allianz mit einem robusten Vertrauen in den Therapeuten, das Überzeugtsein des Therapeuten vom eigenen Modell, die Empathie und die Strukturierung durch das therapeutische Setting für die therapeutischen Effekte verantwortlich sind, als spezifische Faktoren. Dies erklärt, warum eine freudianische oder jungianische Psychotherapie, die Gesprächspsychotherapie oder die Verhaltenstherapie Erfolge haben, obwohl die Ansätze unterschiedlich sind.

Freud hat sich nicht mit Musik beschäftigt; trotzdem hat sich erwiesen, daß man die Psychoanalyse gewinnbringend auf die Musik anwenden kann (Rauchfleisch 1990). Ferner war ihm die Gruppentherapie völlig fremd; diese hat aber seine Konzepte produktiv aufgenommen (Schattenburg 2006). Zu den wichtigsten, ebenfalls von Freud inspirierten, aber nicht entwickelten modernen Methoden gehören die Körpertherapie, das mittlerweile eigenständige Verfahren der Tiefenpsychologie (Reimer u. Rüger 2006) und die Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik OPD (Arbeitskreis OPD 2006). Diese wird in einem ausgefeilten Handbuch zur Fokusableitung, Therapieplanung, Veränderungsmessung und Qualitätssicherung dargestellt und hat das geschafft, was die Gründer der verschiedenen Psychotherapie-Richtungen in ihrer Rivalität, ihren Abgrenzungsbedürfnissen und ihrem Beharren auf individuellen Positionen nicht zuwege brachten: eine möglichst große Anzahl von Experten zu einem Arbeitskreis zu bündeln, um eine systematische Arbeit mit einer gemeinsamen Sprache zu ermöglichen und so die Kommunikation unter den Therapeuten zu erleichtern.

Die psychoanalytische Theorienbildung und Therapie sehen sich *sozialpsychologisch* mindestens zwei großen Herausforderungen gegenüber: der veränderten Altersstruktur und der Biotechnologie. Frank Schirrmacher (2004, 41) weist darauf hin, daß die Weichen für die nächsten 50 Jahre in Deutschland unumkehrbar gestellt sind – vorausgesetzt, daß es keinen Krieg gibt. Die deutsche Bevölkerung wird bis ins Jahr 2050 um etwa zwölf bis 17 Millionen abnehmen – ohne Zuwanderung sogar um 23 Millionen. Welche Auswirkung diese Entwicklung auf das psychische Erleben mit möglichen Schuldgefühlen, Unsterblichkeitsphantasien, durch die Gesellschaft möglicherweise ausgelösten erhöhten Selbstmorddruck usw. haben

könnte, ist eine dringende psychoanalytische Forschungsfrage, die Freud natürlich nicht im Blick hatte. Die psychoanalytische Behandlung älterer Patienten wird vor allem von Hartmut Radebold (2005) vertreten. Außerdem wird das psychoanalytische Denken in Zukunft stärker gefordert sein angesichts der möglichen Erfolge der modernen Medizin und der Biowissenschaften und deren Auswirkungen auf das Selbstverständnis des Menschen mit einer ethischen Verunsicherung.

Freuds Leistung

Sigmund Freud war kein Heiliger. Man denke an den zumindest teilweise ausgeübten autoritären Führungsstil, die Differenz zwischen dem theoretischen und praktischen Freud bei der Durchführung von Analysen, die Analyse seiner eigenen Tochter Anna usw. Aber er hat einen neuen Beruf geschaffen, einen neuen Zugang zum dynamischen Unbewußten vorgeschlagen, die Abwehrmechanismen konzeptualisiert und die Beziehung zwischen Therapeuten und Patienten mit ihrer Dynamik von Übertragung und Gegenübertragung neu verstanden (Kernberg 2001). Das Setting der Couch mit der Intervention der freien Assoziation bleibt eine geniale Erfindung, weil sie den körperlichen und mimischen Ausdruck hemmt und dadurch die Innenwelt optimal fördert. Freuds Leistung besteht darin, daß er in erster Linie neue Begriffe und Konzepte und keine empirische Theorie im strengen Sinn vorgelegt hat bzw. auf dem Stand seiner Wissenschaft auch als homme de lettres nicht vorlegen konnte oder wollte. Welcher Psychologe hat es geschafft, eine neue Theorie auf dem von Freud vorgegebenen Niveau zu entwickeln und diese *gleichzeitig* empirisch zu validieren? Freud wurde zu Lebzeiten neben Kritik auch hohe Anerkennung zuteil wie die Verleihung des Goethepreises 1930 und eine mögliche Nominierung für den Nobelpreis (Freud 1996, 73).

Freud bleibt für uns – auch wenn man die Kritik an der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse berücksichtigt – nach wie vor eine sehr wertvolle Quelle: als widersprüchliche Person (intellektuelle Hochbegabung bei gleichzeitig stark erhöhter Kränkbarkeit), als begnadeter Stilist, Psychologe (mit einem – von der Musik abgesehen – universalen und von Größenphantasien gekennzeichneten Erklärungsanspruch), als Psychotherapeut (mit einer neuen Heilmethode und einem neuen Verständnis der Therapeut-Patient-Beziehung) und als Zeitzeuge (als Jude von den Nazis vertrieben).

LITERATUR

M. Bassler, Psychoanalyse u. Religion. Versuch einer Vermittlung (Stuttgart 2000); Bedeutende Psychologinnen. Biographien u. Schriften, hg. v. S. Volkmann-Raue u. H. E. Lück (Weinheim 2002); D. Bienen-

feld, Psychodynamic Theory for Clinicians (Philadelphia 2006); J. Breuer u. S. Freud, Studien über Hysterie (Frankfurt 1996); J. F. Clarkin, F. E.Yeomans u. O. F. Kernberg, Psychotherapie der Borderline-Persönlichkeit. Manual zur psychodynamischen Therapie (Stuttgart 2001); H. F. Ellenberger, Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte u. Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler u. Jung (Zürich 1985); M. Erdheim, Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozeß (Frankfurt 1983); C. Ernst u. N. v. Luckner, Stellt die Frühkindheit die Weichen? Eine Kritik an der Lehre von der schicksalshaften Bedeutung erster Erlebnisse (Stuttgart 1985); S. Freud, Tagebuch 1929–1939. Kürzeste Chronik (Basel 1996); ders., Gesammelte Werke (Frankfurt 1999); ders., Die Höredition. Entdeckungen auf der Couch (Hamburg 2006); Funktionelle Bildgebung in Psychiatrie u. Psychotherapie. Methodische Grundlagen u. klinische Anwendungen, hg. v. H. Walter (Stuttgart 2005); K. Grawe, Psychologische Therapie (Göttingen 1998); K. Grossmann u. K. E. Grossmann, Bindungen – das Gefüge psychischer Sicherheit (Stuttgart 2005); A. Grünbaum, Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik (Stuttgart 1988); J. Habermas, Erkenntnis u. Interesse (Frankfurt 1973); T. Habermas, Der intellektuelle Revolutionär, in: Psychologie heute 33 (2006) H. 5, 36–41; H. Israëls, Der Fall Freud. Die Geburt der Psychoanalyse aus der Lüge (Hamburg 1999); S. M. Johnson, Character Styles (New York 1994); J. Kagan, Die drei Grundirrtümer der Psychologie (Weinheim 2000); F. H. Kanfer, H. Reinecker u. D. Schmelzer, Selbstmanagement-Therapie (Heidelberg 2000); O. F. Kernberg, Freud Conserved and Revised: An Interview with David Scharff, in: The Psychoanalytic Century: Freud's Legacy for the Future, hg. v. D. E. Scharff (New York 2001) 41–60; J. L. Lynn u. G. E. Vaillant, Anonymity, Neutrality, and Confidentiality in the Actual Methods of Sigmund Freud: A Review of 43 Cases, 1907–1939, in: American Journal of Psychiatry 155 (1998) 163–171; Mainzer Bistumsnachrichten (2002): Studientagung über Schuld u. Vergebung in Psychoanalyse u. Religion, Nr. 7, 7.3 (www.Bistummainz.de); Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik OPD-2. Das Manual für Diagnostik u. Therapieplanung, hg. v. Arbeitskreis OPD (Bern 2006); M. Perrez, Ist die Psychoanalyse eine Wissenschaft? (Bern 1979); ders. Sigmund Freud, in: Persönlichkeitspsychologie, hg. v. T. Herrmann u. E.-D. Lantermann (München 1985) 27–34; M. Perrez u. U. Baumann, Lehrbuch Klinische Psychologie-Psychotherapie (Bern 2005); M. Pohlen, Freuds Analyse. Die Sitzungsprotokolle Ernst Blums (Hamburg 2006); H. Radebold, Die dunklen Schatten unserer Vergangenheit. Ältere Menschen in Beratung, Psychotherapie, Seelsorge u. Pflege (Stuttgart 2005); D. Rapaport, Die Struktur der psychoanalytischen Theorie (Stuttgart 1973); U. Rauchfleisch, Psychoanalytische Betrachtungen zur musikalischen Kreativität, in: Psyche 44 (1990) 1113–1140; Ch. Reimer u. U. Rüger, Psychodynamische Psychotherapien. Lehrbuch der tiefenpsychologisch orientierten Psychotherapieverfahren (Heidelberg 2006); G. Roth, Das Unbewußte aus der Sicht der Hirnforschung, in: Psychodynamische Konzepte, hg. v. M. Cierpka u. P. Buchheim (Heidelberg 2001) 43–61; L. Schattenburg, Rezension zu: M. Gauchet u. G. Swain, Le vrai Charcot. Les chemins imprévus de l'inconscient (Paris 1997) sowie zu: M. Picard, Freud à Nancy (Paris 1997), in: Psyche 52 (1998) 1133–1135; ders., Geschlechtsstereotype Attributionen bei Kindern in Leistungssituationen. Experimentelle Studie zum Ost-West-Vergleich (Frankfurt 2000); ders., Ausstellungsbericht. Zur Würdigung Freuds in Wien 1999/2000, in: Psyche 55 (2001) 181–183; ders., Neue Ergebnisse u. Fortentwicklung des Streß-Impfungstrainings nach Meichenbaum, in: Intervention bei Streß. Anwendung u. Wirkung des Streß-Impfungstrainings, hg. v. Meichenbaum (Bern 2003) 133–165; ders., Interventionen in einer tiefenpsychologischen Gruppenpsychotherapie anhand einer videogestützten Analyse (Rhön-Klinikum AG 2006) 148–154; F. Schirrmacher, Das Methusalem-Komplott (München 2004); W. Schmidbauer, Der Mensch Sigmund Freud. Ein seelisch verwundeter Arzt? Ein neuer Ansatz (Stuttgart 2005); F. J. Sulloway, Freud. Biologe der Seele. Jenseits der psychoanalytischen Legende (Köln 1982); H. Thomä u. H. Kächele, Psychoanalytische Therapie. 3 Bde.: Grundlagen, Praxis, Forschung (Heidelberg 2006); B. E. Wampold, The Great Psychotherapy Debate. Models, Methods, and Findings (London 2001); E. Zaretsky, Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse (Wien 2006).

Albert Gerhards

Tradition versus Schrift?

Die Übersetzerinstruktion „Liturgiam authenticam" und die deutsche Einheitsübersetzung

Das diffizile Verhältnis von universalkirchlicher und teilkirchlicher Liturgie in seinen geschichtlichen wie aktuellen Dimensionen zu klären, gehört zu den unerledigten Aufgaben der Liturgiewissenschaft[1]. Um es auf eine Formel zu bringen: Ist in bezug auf den römischen Ritus von Liturgie oder von Liturgien zu reden?[2] Bei der Beantwortung dieser Frage darf nicht das eine gegen das andere ausgespielt werden. Vielmehr geht es um die Achtung lokaler Besonderheiten einerseits und um die Ausrichtung auf das große Gemeinsame andererseits.

Mit dem Übergang von der exklusiv lateinischen zur volkssprachlichen Liturgie hat die Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils ein neues Kapitel der abendländischen Liturgiegeschichte aufgeschlagen, das von vielen begrüßt, von Kritikern aber als Traditionsbruch beklagt worden ist. Die Meinungen, in welche Richtung die Entwicklung weitergehen soll, sind kontrovers. War in der Liturgiewissenschaft vor noch nicht allzulanger Zeit die Einschätzung vorherrschend, daß die Entwicklung stärker in Richtung regionaler Autonomie gehen würde[3], so hat sich das Blatt aufgrund der liturgischen Gesetzgebung der katholischen Kirche im Lauf des Pontifikats Papst Johannes Pauls II. gewendet. Mit dem daraus resultierenden Konflikt befaßt sich dieser Beitrag.

Kontroversen um die römische Instruktion

Über 30 Jahre nach der ersten Übersetzerinstruktion im Zug der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 25. Januar 1969[4] erschien am 28. März 2001 die Instruktion der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: „Über die Verwendung der Volkssprachen in den herauszugebenden Büchern der römischen Liturgie", die sogenannte „Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie"[5]. Das Dokument löste teilweise heftige Reaktionen aus: „Angriff auf die Liturgiekonstitution?" Mit dieser Frage überschrieb der Münchener Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski in dieser Zeitschrift seine Anmerkungen zu der genannten Instruktion[6]. Dieser provokante Titel des ehemaligen

Mitarbeiters der zuständigen Kongregation kann als symptomatisch für die erste Reaktion der Liturgiewissenschaft auf die Instruktion gelten. Erst beim zweiten und dritten Hinsehen wurden zumindest in einzelnen Teilen positivere Aspekte wahrgenommen. In seiner kritischen Wertung warf Kaczynski der Instruktion folgende, in fünf Punkten gebündelte Sachverhalte vor:

1. Ein falscher Begriff von „Einheit": Die Instruktion unterschlägt die Aussage, daß das Konzil einer „berechtigten Vielfalt" Raum geben wollte und verwechselt Einheit mit Einheitlichkeit.
2. Kein Verständnis für die bisherige Liturgiereform: Gerade auf der Ebene der Übersetzung der liturgischen Bücher wurde äußerste Sorgfalt aufgewendet. Dies war auch dadurch gewährleistet, daß die Verantwortlichen für die muttersprachlichen Bücher bereits in der Kommissionsarbeit vor dem Konzil und während seines Verlaufs engagiert waren.
3. Falsche Kriterien für die Übersetzungen: Die Forderung nach wortwörtlicher Übersetzung, Beibehaltung der grammatikalischen und stilistischen Strukturen usw. sei unsachgemäß und eine nicht hinzunehmende Bevormundung.
4. „Recognitio" (Prüfung) statt „confirmatio" (Bestätigung): Hier handle es sich um die Verfälschung einer Konzilsaussage. Die schon seit dem Motu Proprio „Sacram liturgiam" von 1964 umstrittene Weise der Mitsprache Roms bei den Übersetzungen werde nun einseitig zugunsten Roms gegen die Absicht des Konzils ausgeweitet. Dem stehe schon allein die mangelnde Sachkompetenz in den römischen Behörden entgegen.
5. Erstellung und Approbation von Übersetzungen durch die Kongregation: Dieser wohl folgenschwerste Passus (Nr. 104) sieht die Möglichkeit Roms vor, liturgische Texte in jeder Sprache zu approbieren und den Bischofskonferenzen die Approbation vorzuschreiben.

Am Ende fragt Kaczynski, was nun zu tun sei. Aus seiner Sicht erscheint die Durchführbarkeit der Instruktionen illusorisch. Daher werde sich die Sache über kurz oder lang von selbst erledigen, weshalb man die Instruktion besser ignorieren solle.

Der Rom-erfahrene Liturgiewissenschaftler, der unlängst einen neuen Kommentar zur Liturgiekonstitution vorgelegt hat[7], hat sich in dieser Einschätzung jedoch offensichtlich getäuscht. Eine überaus heftige Reaktion auf den Artikel kam bald nach Erscheinen von Kardinal Joseph Ratzinger, der in derselben Zeitschrift Reiner Kaczynski „gehässige antirömische Stimmungsmache" und eine Verteufelung der Instruktion vorwarf[8]. Offensichtlich hatte die Kritik bei den Verantwortlichen in Rom einen Nerv getroffen.

Die bagatellisierende Einstufung des Dokuments durch den Münchener Theologen scheint allerdings auch deshalb nicht ganz realistisch gewesen zu sein, da die Instruktion in einer Kette von Verlautbarungen steht, die eindeutig eine langfristige Strategie verkörpert und über die Übersetzerinstruktion hinaus fortgesetzt wurde[9].

Der frühere Erzbischof von Milwaukee, Rembert Weakland OSB, brachte dies in einem Beitrag „Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration", der einige Monate später in dieser Zeitschrift erschien, auf den Punkt. Weakland weist in seinem Beitrag auf die Nr. 7 der Instruktion hin:

„Diese Instruktion möchte dafür sorgen und Maßnahmen treffen, daß eine neue Zeit der Erneuerung anbricht, die mit der Eigenart und der Tradition der Teilkirchen übereinstimmt, aber auch den Glauben und die Einheit der gesamten Kirche Gottes sicherstellt."[10]

Wie Weakland ausführt, zeichnet sich hier der Plan einer „Reform der Reform" ab, wie er von einigen Kurialen eifrig betrieben und vom damaligen Kardinal Ratzinger zumindest mit Sympathie betrachtet wurde. Die Liturgie soll in ihrer Erscheinungsweise wieder stärker die Einheit und hierarchische Gliederung der Kirche zum Ausdruck bringen. Auf den oft verkannten engen Zusammenhang von Liturgie und Ekklesiologie aus römischer Sicht hat der Bonner Kirchenrechtler Norbert Lüdecke in einem Betrag „Feiern nach Kirchenrecht" mit aller Deutlichkeit hingewiesen[11].

Folgen der Instruktion für die Einheitsübersetzung

Nun geht es hier nicht um die Gesamtwürdigung der Instruktion und ihres geistigen Umfelds, sondern nur um deren Auswirkungen auf das Projekt Einheitsübersetzung[12]. Der Tübinger Neutestamentler Michael Theobald hat Anfang 2006 in der Zeitschrift „Orientierung" eine ausführliche Darstellung des Gesamtkomplexes vorgelegt. Offensichtlich hatte man sich auch hier in der Durchschlagskraft der Instruktion getäuscht.

Zunächst schien den Mitgliedern der ökumenischen Kommission für die Einheitsübersetzung eine Kollision ausgeschlossen, „weil man sich darin einig war, daß eine ökumenische Kommission weder ‚auf der Basis' noch ‚unter (formeller) Einbeziehung' einer römischen Instruktion arbeiten könne, mag diese noch so wertvolle Anregungen bieten"[13]. Das schließe nicht aus, daß eine Approbation der Revision durch die deutschen Bischöfe unter Berücksichtigung von Liturgiam authenticam erfolgen könnte, nur müßten die Prozesse, die abzulaufen hätten – die Revision durch die Fachleute einerseits und die Anerkennung durch die jeweiligen kirchlichen Autoritäten andererseits – differenziert werden.

Die Deutsche Bischofskonferenz hatte sich jedoch dafür entschieden, die in der Instruktion Liturgiam authenticam festgelegten Regeln für die Übersetzergruppen sowie die Regeln der Übersetzungen selbst auf das Projekt Einheitsübersetzung zu übertragen. Liturgiam authenticam wurde dabei als formale Autorität ins Spiel gebracht und zumindest für die katholischen Teilnehmer als verbindlich erklärt. Dies war für die evangelischen Teilnehmer der Arbeitsgruppe nicht akzeptabel. Die

Folge ist bekannt: der Ausstieg der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) aus der Einheitsübersetzung.

Da Liturgiam authenticam selbst auf die lateinische Bibelübersetzung der „Nova vulgata" als Leitlinie verweist, die bei den Exegeten weitgehend auf Akzeptanz stößt, sah die ökumenische Übersetzerkommission zunächst wohl keine grundsätzliche Schwierigkeit, einen gemeinsamen Text zu erstellen, der für den Gebrauch in der katholischen Liturgie zugelassen werden könne. Die entsprechende Nr. 37 der Übersetzerinstruktion lautet:

„Wenn die Bibelübersetzung, aus der das Lektionar schöpft, Lesarten aufweist, die von denjenigen des lateinischen liturgischen Textes abweichen, ist darauf zu achten, daß sich alles, was die Festlegung des kanonischen Schrifttextes betrifft, nach der Norm der Nova Vulgata richtet. In den deuterokanonischen Texten und anderswo, d.h. wo verschiedene handschriftliche Überlieferungen vorliegen, muß deshalb die liturgische Übersetzung gemäß derselben Tradition erstellt werden, der die Nova Vulgata gefolgt ist. Wenn eine schon erstellte Übersetzung eine der Nova Vulgata entgegengesetzte Option enthält, was die zugrundeliegende Textüberlieferung, die Versfolge und ähnliches betrifft, muß dies bei der Erarbeitung eines Lektionars korrigiert werden, so daß die Übereinstimmung mit dem approbierten liturgischen lateinischen Text bestehen bleibt. Bei neu zu erarbeitenden Übersetzungen wird es nützlich, wenngleich nicht verpflichtend sein, daß die Nummerierung der Verse möglichst eng diesem Text folgt."

Daß es der Instruktion keineswegs um bloß formale Korrektheit gegenüber den kirchlichen Vorgaben angelegen ist, sondern um möglichste Authentizität des heiligen Textes in seiner Übersetzung, mag folgender Passus aus Nr. 42 verdeutlichen:

„Wenn ein Wort oder ein Ausdruck die Wahl zwischen mehreren Übersetzungsmöglichkeiten bietet, soll man sich unter steter Wahrung der Treue gegenüber dem Originaltext darum bemühen, daß die gewählte Variante den Zuhörer befähigt, sich selbst und Züge seines Lebens möglichst lebendig in den Personen und Ereignissen des Textes wiederzuerkennen."[14]

Wie Theobald bemerkt, setzte sich die Linie der Exegeten in der zweiten Vorbereitungsphase nicht durch. Daß in der EKD bereits vorher Rückzugsgedanken gehegt wurden, wurde bereits im Vorfeld des Ökumenischen Kirchentags 2003 in Berlin überdeutlich:

„Der Planungsverlauf der Einheitsübersetzungs-Revision bot ihr (der EKD) schlußendlich die ideale Steilvorlage, in einem Klima ökumenischer Abgrenzung und Verstimmung (Dominus Iesus!) in dem für sie ohnehin schon schwierigen Papst-Jahr ganz aus der Einheitsübersetzung auszusteigen. Man *wollte* nicht mehr!"[15]

Wie Theobald betont, sei das Kind keineswegs in Rom in den Brunnen gefallen, sondern in Deutschland. Tendierte man etwa zu einer rein katholischen Lösung, um die von der Übersetzerinstruktion gestellten Bedingungen leichter erfüllen zu kön-

nen? Vielleicht war es aber auch nur Leichtfertigkeit, weil man die Implikationen einer Anwendung der Übersetzerinstruktion auf das Projekt Einheitsübersetzung nicht im Blick hatte?

Die einzelnen Problemfelder

Um die äußerst komplexe Gemengelage ein wenig zu sondieren, sind folgende Einzelaspekte hervorzuheben:

1. Ein Problem stellt die Verlagerung der Rechtsträgerschaft der Kommissionen und des Approbationsrechts liturgischer Bücher von den Bischofskonferenzen auf den Heiligen Stuhl dar. Dies wurde offensichtlich von den Bischofskonferenzen ohne Einspruch hingenommen. Gerade im Blick auf die Bibelübersetzung hätte man im Land der Reformation eine eigene Position gegenüber der römischen Kurie formulieren müssen.

2. Es gibt unterschiedliche Sichtweisen des Verhältnisses von Schrift und liturgischer Tradition, die offenbar nicht miteinander in Dialog gebracht worden sind. So legt Nr. 38 der Instruktion fest, daß die Aufnahme einer anderen Lesart dann nicht erlaubt ist, „wenn es um Elemente der Lesung geht, die wegen ihres Bezugs zum liturgischen Kontext bedeutsam sind oder wenn sonst gegen die Prinzipien dieser Instruktion verstoßen würde". Es ist naheliegend, daß solche Bestimmungen von evangelischen Partnern kaum akzeptiert werden können.

Dies gilt insbesondere für Nr. 40, wo es heißt, man müsse sich mit ganzer Kraft darum bemühen, „daß nicht ein Wortschatz oder ein Stil übernommen wird, die das katholische Volk mit dem Sprachgebrauch nichtkatholischer kirchlicher Gemeinschaften oder anderer Religionen verwechseln könnte, damit dadurch nicht Verwirrung oder Ärgernis entsteht". Dies hätte im deutschen Sprachgebiet nicht unwidersprochen hingenommen werden dürfen, da ja bekanntlich die ganze deutsche Sprache von der Lutherbibel mitgeprägt ist und alle Bibelübersetzungen, auch die katholischen, in irgendeiner Weise darauf Bezug nehmen. Die Sprache stellt im deutschen Sprachgebiet also traditionell ein konfessionsübergreifendes Moment dar und bildet ein wesentliches Fundament für ökumenische Verständigung.

3. Aus der Instruktion spricht ein problematisches Verständnis von Uniformität gegenüber der faktischen Pluralität von Übersetzungen in der lateinischen liturgischen Tradition. Bekanntlich ist die liturgische Tradition der lateinischen Antiphonie von Tagzeitenliturgie und Messe keineswegs homogen. Die älteren Schichten stammen aus altlateinischen Übersetzungen, die jüngeren in der Regel aus der Vulgata, oder es handelt sich um freie liturgische Adaptionen.

Wie sehr der liturgische Kontext den ursprünglichen „Sitz im Leben" verändern kann, mag das Beispiel des Introitus „Populus Sion" des zweiten Adventssonntags verdeutlichen. Es handelt sich hier um eine Centonisation, eine Zusammenstellung

von Zitaten aus Jes 30, 19. 28. 30: „Volk Zion, siehe der Herr wird kommen, um die Völker zu retten. Und der Herr läßt hören die Stimme seiner Herrlichkeit, zur Freude eures Herzens." Die Liturgie nimmt jedoch eine entscheidende Änderung vor. Die Stelle: „ad salvandas gentes" („um die Völker zu retten"), lautet in der Vulgata: „ad perdendas gentes in nihilum", also: „um die Völker gänzlich zunichte zu machen". Die Liturgie kehrt also die Grundaussage des Bibeltextes in ihr krasses Gegenteil um, in diesem Fall von einer negativen zu einer positiven Aussage![16]

Bei der Auftaktveranstaltung der Kommission „Ecclesia celebrans" gemeinsam mit Beratern und Übersetzern im März 2005 in Bensberg stellte der Münchener Liturgiewissenschaftler und Nachfolger von Reiner Kaczynski, Winfried Haunerland, das Projekt der Übersetzung des Meßbuchs vor. Darin bezog er sich unter anderem auf das Thema Schriftzitate und Intertextualität am Beispiel des Introitus der Marienmesse im Advent „Rorate, caeli, desuper; et nubes pluant iustum": „Ihr Himmel, tauet den Gerechten, ihr Wolken, regnet ihn herab." Hier handelt es sich um ein Zitat aus Jes 45, 8 in der Vulgataversion. Der hebräische Text dagegen, auf den sich die Einheitsübersetzung bezieht, ruft nicht nach dem Gerechten, sondern nach der Gerechtigkeit. Damit ist aber die messianische Sinnspitze des Textes verloren. Haunerland folgerte daraus, daß unter dem Anspruch einer aus dem hebräischen bzw. griechischen Originaltext gewonnenen Bibelübersetzung künftig Spannungen mit der liturgischen Tradition nicht zu vermeiden seien. Denn auch in diesen Fällen bleibe der lateinische Meßbuchtext verbindlich[17].

Wie geht man mit diesem Dilemma um? Man wird diese Spannungen wohl aushalten müssen. So würde wohl niemand die auch in den Kirchenliedern geronnene Tradition auf Grund des wiedergewonnenen biblischen Urtextes revidieren wollen. Vielmehr sollte man sich auf die Vielsprachigkeit besinnen, die in der Tradition bereits zu einem Nebeneinander anderslautender biblischer Antiphonen in ein- und derselben Liturgie geführt hatte, ohne daß dies als Problem empfunden wurde. Es wäre Aufgabe der homiletischen Erschließung, solche Vielsprachigkeit von Traditionen als Reichtum und nicht als Aporie wahrzunehmen.

4. Ein weiteres Problem ist das Verkennen der spezifischen Funktion des Verkündigungsaktes im liturgischen Kontext als doxologisches Geschehen im Unterschied zum historisch-kritischen Vorgehen bei der theologischen Reflexion. Die unterschiedliche Pragmatik kann und muß im einzelnen zu parallelen Formulierungen führen, wie dies bei der vorliegenden Einheitsübersetzung etwa im Bereich der biblischen Cantica schon jetzt der Fall ist. So wurde die Revision der Psalmenübersetzung im Antiphonale des Stundengebets der deutschsprachigen Benediktiner neben dem Kriterium der Treue zum Urtext unter dem Gesichtspunkt der besseren Singbarkeit vorgenommen[18]. Ein liturgisch verwendeter Bibeltext ist also auch unter funktionalen Gesichtspunkten zu bedenken. Dies muß in Zukunft dazu führen, in den Hand- bzw. Studienausgaben entsprechende Kommentare und Paralleltexte mitzuliefern.

5. Die undifferenzierte Rezeption der in der Übersetzerinstruktion aufgestellten Prinzipien führte notgedrungen in Aporien. Vieles in der Instruktion Vorgebrachte ist durchaus dazu geeignet, kritische Fragen an die Einheitsübersetzung der 70er Jahre zu stellen: etwa das Prinzip der größeren Texttreue, der Verzicht auf eine modische „gehobene Alltagssprache", deren Haltbarkeitswert äußerst begrenzt ist, usw. All diese Prinzipien können durchaus befruchtend auf das Projekt der Revision einwirken. Doch ist jedes Übersetzerprojekt genötigt, Spannungen aufrechtzuhalten und Entscheidungen zu treffen, zum Beispiel zwischen wörtlicher Übersetzung und Textverständlichkeit.

Das Problem der Instruktion liegt darin, daß sie die Einheit aus der Perspektive einer römischen Einheitsliturgie auf Kosten der legitimen regionalen Eigenheiten überakzentuiert. Den dort aufgestellten Prinzipien müßten weitere, regional orientierte an die Seite gestellt werden, um eine wirklich ausgewogene Mischung aus Universalität und Partikularität zu erzielen[19]. In den Vorbemerkungen zu seinem Werk über die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche schreibt Andreas Heinz:

„Einheit bedeutet nicht Einförmigkeit. Der eine christliche Glaube ist nicht nur von Anfang an in verschiedenen Sprachen verkündigt und bekannt worden. Er wird auch von jeher in vielfältigen Formen gefeiert. Nach dem zweiten Vatikanischen Konzil haben wir uns wieder neu auf ein Wort Papst Gregors des Großen († 604) besonnen: ‚Wenn der Glaube derselbe ist, schaden unterschiedliche kirchliche Bräuche nicht.' (MGH Ep. 2,57 Ewald)."[20]

6. Im Hintergrund der auf beiden Seiten betriebenen oder wenigstens in Kauf genommenen Aufgabe des gemeinsamen Projekts Einheitsübersetzung steht der angebliche Paradigmenwechsel von der Konvergenz- zu einer Differenzökumene. Offensichtlich will man unterschiedliche Bibelübersetzungen als konfessionsspezifisches Merkmal profilieren. Diese Tendenz spricht aus der erwähnten Nr. 40 der Instruktion wie aus der Vorgabe seitens der Evangelischen Kirche Deutschlands vor dem Ökumenischen Kirchentag 2003 hinsichtlich der ausschließlich zu verwendenden Luther-Übersetzung gleichermaßen. Theobald ordnet diese Frage in die lange Geschichte der Revision der Lutherübersetzung anschaulich ein[21].

Generell gilt: Der Luthertext ist durch zahlreiche gemeinsame Kirchenlieder, durch die Kantaten Johann Sebastian Bachs und viele andere Werke geistlicher Musik auch katholischen Ohren längst vertraut und gemeinsames Kulturgut aller Konfessionen. Es spricht selbstverständlich nichts dagegen, in ökumenischen Gottesdiensten den Luthertext zu verwenden. Daneben aber sollte ein gemeinsamer Text vorhanden sein, der, in exegetischer Verantwortung erstellt, den biblischen Text evangelischen wie katholischen Christen unserer Zeit gemeinsam erschließt. Dies bildet keinen Gegensatz zu dem konfessionsspezifischen Auftrag, einerseits das reformatorische, andererseits das aus der lateinischen Tradition kommende katholische Proprium auf angemessene Weise zu pflegen und in die liturgische Vielstimmigkeit der Ökumene einzubringen.

Dies führt abschließend zu folgender These, die zur Diskussion gestellt wird: In Einzelfällen (und es wird sich wohl nur um solche handeln) ist ein Nebeneinander unterschiedlicher Textvarianten als ökumenischer Einheitstext einerseits und für den liturgischen Gebrauch in der römisch-katholischen Liturgie andererseits auf Grund der unterschiedlichen Pragmatik vertretbar.

Die Revisionsarbeit für die Lektionare gemäß Liturgiam authenticam tangiert also nur bedingt den seinerzeit gefundenen Konsens einer ökumenischen Einheitsbibel. Daher sollte die anstehende Revision der Einheitsübersetzung auf der Basis des längst getroffenen und bewährten Konsenses wieder als ökumenisches Projekt angegangen werden.

ANMERKUNGEN

[1] Diesem Artikel liegt ein Vortrag an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn zugrunde. Er ist dem Andenken von Ludwig Bertsch SJ gewidmet, der am 28. August 2006 gestorben ist. Er hat sich in herausragender Weise für die Kontextualisierung der Liturgie der katholischen Kirche eingesetzt: vgl. Der neue Meßritus von Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie, hg. v. Missionswissenschaftlichen Institut unter der Leitung von Ludwig Bertsch (Freiburg 1993).

[2] Vgl. B. Fischer, Liturgie oder Liturgien?, in: TThZ 90 (1981) 265–275.

[3] Vgl. A. Gerhards, Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Liturgie der Zukunft, in dieser Zs. 207 (1989) 473–484; ders., Die Entwicklung der Gebetssprache als ökumenisches Anliegen, in: Christus Spes. Liturgie u. Glaube im ökumenischen Kontext (FS Sigisbert Kraft, Frankfurt 1994) 129–142.

[4] Consilium, Instruktion Comme le prévoir. 25.1.1969: EDIL/DEL 1200–1242.

[5] Liturgiam Authenticam. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie", VApS 154 (Bonn 2001) Nr. 154.

[6] Vgl. R. Kaczynski, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in dieser Zs. 219 (2001) 651–668.

[7] Vgl. ders., Theologischer Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. P. Hünermann u. B. J. Hilberath, Bd. 2 (Freiburg 2004) 1–227.

[8] J. Kard. Ratzinger, Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski, in dieser Zs. 219 (2001) 837–843.

[9] Vgl. A. Gerhards, Liturgietheologische u. -ästhetische Überlegungen zur Instruktion „Sakrament der Erlösung", in: ZKTh 127 (2005) 253–270.

[10] Zitiert nach R. Weakland, Liturgie zwischen Erneuerung u. Restauration, in dieser Zs. 220 (2002) 475–487, 476.

[11] N. Lüdecke, Feiern nach Kirchenrecht. Kanonistische Bemerkungen zum Verhältnis von Liturgie u. Ekklesiologie, in: JBTh 18 (2003) 395–456.

[12] Vgl. auch D. Böhler, Anmerkungen eines Exegeten zur Instructio quinta „Liturgiam authenticam": LJ 54 (2004) 205–222.

[13] M. Theobald, Eine Partnerschaft zerbricht. Zum Austritt der EKD aus der „Einheitsübersetzung", in: Orien 70 (2006) 18–23, 21.

[14] Vgl. hierzu A. Odenthal, Lebenswelt u. Ritual. Überlegungen zu einem notwendigen Spannungsverhältnis menschlicher Erfahrung u. liturgischen Feierns, in: LJ 54 (2004) 85–103.

[15] Theobald (A. 13) 22.
[16] Vgl. E. Kohlhaas, Musik u. Sprache im Gregorianischen Gesang (Stuttgart 2001) 255f.; vgl. A. Gerhards, Liturgiewissenschaftliche Perspektiven auf den gregorianischen Choral, in: KMJ 85 (2001) 17–30.
[17] Vgl. W. Haunerland, Texttreu u. verständlich. Die Leitlinien der Revision des Meßbuchs, in: Gottesdienst 20 (2005) 153–156.
[18] Vgl. F. Lurz, Die Münsterschwarzacher Psalterübersetzung, in: Übersetzen. Bibel, Spiritualität u. Glaubensästhetik. Zur Aufgabenstellung der Theologie in den säkularisierten Gesellschaften Frankreichs u. Deutschlands, hg. v. A. Gerhards (Münster 2004) 57–62.
[19] Vgl. zu diesem Themenkomplex aus historischer Perspektive: A. Gerhards, Im Spannungsfeld von Ecclesia universalis u. Ecclesia localis. Der Kölner Dom zwischen römischer u. kölnischer Liturgie, in: Dombau u. Theologie im mittelalterlichen Köln (FS zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Domes u. zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner, Köln 1998) 295–307.
[20] A. Heinz, Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land (Trier 1997) XIII.
[21] Vgl. Theobald (A. 13) 19f.

Brigitte Schwens-Harrant

Risse, Reisen, Religionen

Romane aus dem Jahr 2006

Jüngste Ereignisse in der Welt und nicht nur den eigenen Nabel vor Augen, ringen Schriftsteller dieser Tage unter anderem mit der Frage nach der Möglichkeit eines friedlichen Miteinanders von Religionen und Kulturen. Der 11. September 2001, die darauf folgenden Terroranschläge und der Krieg gegen den Irak schlugen sich verständlicherweise zuerst in der angloamerikanischen Literatur nieder[1], haben aber in diesem Jahr auffällig häufig auch die deutschsprachige Literatur tangiert.

Weniger direkt an den weltpolitischen Ereignissen orientiert und diese doch als Aufhänger verwendend, setzen sich viele Texte, die dafür auch in die Vergangenheit zurückgehen, mit den Fragen auseinander, die dahinter liegen: Wie kann das Zusammenleben von verschiedenen Kulturen und Religionen, von Ost und West, von Islam und Christentum, von Extremen und Lauen aussehen? Und darüber hinaus: Welche Risse durchziehen die Gesellschaft im großen wie im kleinen, also auch das persönliche Leben? Diese Risse haben immer schon das Leben wie die Literatur durchzogen. Wer ihnen nachgeht, landet unweigerlich beim Tod. Die Frage: „Was kommt danach?" beschäftigt auch weiterhin die Schriftsteller, die sich ihr entweder mit einer gehörigen Portion Humor nähern – oder todernst. Überhaupt scheint Religion als literarisches „Thema" neu entdeckt zu werden. Die Auswahl der im folgenden besprochenen deutschsprachigen Neuerscheinungen bzw. Übersetzungen aus dem vergangenen Jahr ist nicht das Ergebnis einer Wertung (viele bedeutende Romane können hier nicht erwähnt werden), sondern orientiert sich an dieser thematischen Skizze.

Ilija Trojanow: Der Weltensammler

Der 1965 in Sofia geborene und in Kenia aufgewachsene Autor Ilija Trojanow hat für seinen Roman „Der Weltensammler"[2] im Frühjahr 2006 den Preis der Leipziger Buchmesse in der Kategorie Belletristik erhalten. Der Erfolg des Romans ist symptomatisch für das derzeitige Leserinteresse: „Der Weltensammler" bedient sowohl das Bedürfnis nach Biographien als auch die Nachfrage nach Reiseliteratur, wie es im Vorjahr Daniel Kehlmann mit seinem Roman „Die Vermessung der Welt" gelungen war. Der Autor hat viele Länder bereist, in vielen Ländern gelebt und weiß, wo-

von er schreibt. Schon auf den ersten Seiten gelingt es Trojanow, Farben und Gerüche Indiens an die Leser zu bringen, er läßt sie mit Sir Richard Francis Burton durchs 19. Jahrhundert reisen, nach Mekka und Medina pilgern und in Afrika die Quellen des Nils suchen.

Die Biographie Burtons wird dabei in jedem der drei Romanteile mehrfach und originell gebrochen. Hervorzuheben ist eine Erfindung des Schreibers in Indien, der seine eigene Version zu Papier bringt und nicht die von Burtons Diener erzählte Fassung. Dann erweitern Protokolle und Briefwechsel mit den Behörden die Perspektive, und in Afrika mischt sich mit Sidi Mubarak Bombay ein Mensch ein, dem das Erzählen auch nicht gerade schwerfällt. Auf diese Weise kann Trojanow Burton, der die anderen betrachten, erforschen, kennenlernen will, auch von außen kritisch hinterfragen – und zwar durch die jeweils im Land Lebenden. Mit seinen originellen Figuren bringt er Ironie und Witz ins Spiel, die überdies nötig sind, um die umfangreiche und sehr ausufernde (Lese-)Reise bis zum Ende durchzuhalten. Erzählungen verändern: Das macht dieser Roman mehrfach zum Thema – und ohne Verkleidungen geht gar nichts. Der Ethnologe und Sprachforscher Burton verkleidete sich, um die jeweilige Kultur, die Menschen, Bräuche, Religionen von innen her zu verstehen, und um an der Pilgerfahrt teilnehmen zu können. Gerade dieser Versuch des Zugangs zum anderen wirft genug Fragen auf:

„Du kannst dich verkleiden, soviel du willst, du wirst nie erfahren, wie es ist, einer von uns zu sein. Du kannst jederzeit deine Verkleidung ablegen, dir steht immer dieser letzte Ausweg offen. Wir aber sind in unserer Haut gefangen. Fasten ist nicht dasselbe wie Hungern" (191).

Burtons – für eine Zeit, in der man Länder besetzte und verwaltete – unübliches Interesse am anderen und seine noch unüblichere und diskussionswürdige Weise der Annäherung an fremde Kulturen mag heute noch faszinieren und bietet eine Bühne, auf der sehr gegenwärtige Fragen diskutiert werden können. Darauf verwies auch die Jury, die den Preis der Leipziger Buchmesse verlieh:

„Ilija Trojanows Roman über den britischen Spion, Diplomaten und Entdeckungsreisenden Richard Francis Burton ist eine ebenso spannende wie tiefgründige Annäherung an eine der schillerndsten Gestalten des neunzehnten Jahrhunderts. Mit orientalisch-sinnlicher Fabulierlust und großer Anschaulichkeit erzählt der Roman vom Reiz und vom Abenteuer des Fremden und spiegelt so in einer faszinierenden historischen Gestalt die drängenden Fragen unserer Gegenwart."[3]

„Ortswechsel bedingen Glaubenswechsel", liest man im „Weltensammler, und weiter: „Weil die Anforderungen an den Glauben im Wald anders sind als in der Ebene oder in der Wüste. Weil die Gewürze vor Ort den Geschmack des gesamten Gerichtes verändern" (97).

Dževad Karahasan: Der nächtliche Rat

Daß sich vor allem jene Autoren mit der Frage des Zusammenlebens verschiedenster Kulturen auseinandersetzen, die biographisch besonders „betroffen" sind, liegt auf der Hand. Diese Frage rückte auch der 1953 in Duvno geborene bosnische Schriftsteller Dževad Karahasan in den Mittelpunkt seines Romans „Der nächtliche Rat"[4]. Karahasan lebt seit einigen Jahren sowohl in Graz als auch in Sarajevo. Schauplatz seines Romans ist die bosnische Stadt Foča am Oberlauf der Drina, jenem geschichts-, massaker- und symbolträchtigen Fluß, der sich bereits durch Ivo Andrić und dessen Roman „Die Brücke über die Drina" in die Literaturgeschichte eingegraben hat. In den Jahren 1992 bis 1995 kam es hier zu Vergewaltigungen und Hinrichtungen an muslimischen Bewohnern. Karahasans Roman spielt kurz davor.

Der Arzt Simon Mihailović kehrt nach 25 Jahren in seine Heimatstadt zurück, in der eine Muslimin ermordet wird. Die Muslime wurden nach der Gründung des Ersten Jugoslawiens als „Relikt der türkischen Okkupation" verachtet und wirtschaftlich ruiniert. In Foča fanden bereits vom 17. bis ins 20. Jahrhundert viele Massaker statt, etwa 1942, als Tschetniks einen Massenmord an Muslimen begingen. Titos Jugoslawien verbot die Erinnerung an die Massaker. Um diese vergangenen Katastrophen und Opfer geht es aber, denn „es ist ganz unmöglich, daß etwas einfach spurlos verschwindet" (54), auch die Toten sind noch da – und leiden.

Eingeflochtene Märchen, Legenden, Parabeln und Gleichnisse unterstreichen die Vielstimmigkeit des Textes, die vor allem durch die vielen Gespräche geschaffen wird, die in Gaststuben, auf dem Friedhof, in der Polizeiwachstube, in Träumen stattfinden. Karahasan läßt seine Figuren alle unzensiert sprechen – unterbrochen, korrigiert oder befragt werden sie von ihren Gesprächspartnern: Da gibt es welche, die ausschließlich an die Vernunft glauben, jene, die die Emotionen in der Politik angesprochen wissen wollen, jene, die das Wort „Volksseele" im Mund führen, und die, denen das sehr bedenklich erscheint. Zu Wort kommen Anhänger des serbischen Mannschaftsgedankens, aber eben auch Simon, der sich nicht vereinnahmen lassen will; die Generation, die froh ist, nichts getan und damit auch kein Blut an den Händen zu haben, aber auch jene, die gerade darunter leiden, nichts zu haben als „saubere Hände. Zuwenig für so viele Jahre auf der Welt" (175). Die divergierenden Sichtweisen konkurrieren, sie korrigieren, aber sie ergänzen einander oft auch.

„Man muß die Kette unterbrechen, man muß die Toten retten oder ihnen wenigstens das Leiden erleichtern. Dir zuliebe" (322), schreibt Vater Simon am Ende an den Sohn und damit an die künftige Generation. Er weiß, was er zu tun hat: „Er würde zu ihnen gehen, um mit ihnen zu leiden, lebendig, aber fähig, zu empfinden und zu verstehen" (325). Karahasan vergegenwärtigt in den letzten Kapiteln – in feinen Anklängen an die Passionsgeschichte – unendliches Leid und grausame Folter

an jungen und alten Menschen aus den unterschiedlichsten Zeiten, läßt Simon zur Ruhe kommen – und schließlich das Opfer auf sich nehmen.

Am Ende wird Simons Frau in einem symbolischen Schöpfungsakt – geknetetes Laub – und einer symbolischen Geburt den Roman mit dem hoffnungsvollen Satz schließen: „Die Welt ist wirklich eine Pflaume, eine schöne reife Pflaume!" (333) Ein provokanter Schluß? „Denn ich schwöre, die Welt ist perfekt, es geht nur darum, daß wir es begreifen"[5], äußert sich Karahasan nicht weniger provokant in einem Interview. Die Vielfalt der Gegenüber in Bosnien gelte es als Reichtum zu verstehen und eigene Identität als fließende. Sie kann sich nur durch das Gegenüber schärfen. Ich bin nicht, weil ich denke, so Karahasan gegen René Descartes, sondern solange jemand an mich denkt[6].

Salman Rushdie: Shalimar der Narr

Karahasans Idee der Identitätsfindung findet sich durch seine Romankonstellation ausgedrückt: Da treffen und prallen die verschiedenen Ansichten aufeinander wie Essays über die Lage Europas. Darin unterscheidet er sich vom 1947 in Bombay geborenen Autor Salman Rushdie, der in seinem letzten Roman „Shalimar der Narr"[7] auch den Konflikten zwischen Religionen literarisch nachgespürt hat. Rushdie scheint aber eher von einem vergangenen Paradies zu träumen. Der in seiner Hollywood-Komposition[8] nicht völlig überzeugende Roman blüht dort auf, wo Rushdie von Kaschmir erzählt. Pachigam ist ein gemischtes Dorf; Muslime leben Seite an Seite mit Pandit-Familien, und eine Familie tanzender Juden wohnt ebenfalls hier, jedenfalls solange das Paradies besteht:

„Wer sind heute Abend die Hindus? Wer die Muslime? Hier in Kaschmir werden unsere Geschichten frohgemut Seite an Seite in einer Doppelveranstaltung zur Aufführung gebracht, wir essen aus denselben Töpfen, wir lachen über dieselben Witze" (102).

Kochtöpfe helfen jedoch nicht gegen Waffen, die von außen kommen. Pachigam ist bald nur noch Erinnerung, wenn überhaupt. Vielleicht war die friedliche Koexistenz eine Illusion, läßt Rushdie eine seiner Romanfiguren fragen:

„Er hegte sogar Bedenken gegen die im *Kaschmiriyat* verkörperten Prinzipien der Einheit aller Volksgruppen und begann sich zu fragen, ob das Prinzip Zwietracht nicht mächtiger sei als jenes der Harmonie" (326).

Harmonie? Ein gefährliches Wort. Zwietracht? Sicher nicht die Lösung. Aber vielleicht greift gerade diese Alternative zu kurz. Dazwischen gibt es noch etwas anderes, zum Beispiel die Suche nach der eigenen Identität, etwa in Streitgesprächen, wie sie Karahasan in seiner Literatur inszeniert. Streitgespräche brauchen aber Gegenüber, die – wenn schon nichts vom Gegenüber, so doch wenigstens von sich

selbst – wissen. Den Protagonisten in Ian McEwans Roman „Saturday" (Zürich 2005) etwa beschäftigt die Frage, ob es in Europa vielleicht manchmal weniger um den Gegensatz von Islam und Christentum geht, als vielmehr um den von gelebter Religion und Religionsetikett.

„Denn wenn die christlichen Werte irgendwo in der Welt heute wirklich bedroht sind, so im Westen. Ehrlich gesagt, es sind ganz wenige bei uns bereit, die christliche Lösung, das Vorbild Jesu, anzunehmen und so zu leben."[9]

So lautet jedenfalls die kritische Bestandsaufnahme des Muslimen Karahasan, der ihr in seinem Roman verstörend eine Erlösergestalt, die freiwillig die Opferrolle einnimmt, entgegenstellt: „‚Weil ich unschuldig bin, soll ich mich hier einmischen und eine Lösung finden?' ‚Gerade darum!'" (314).

John Updike: Terrorist

Die Konstellation: gelebte Religion hier, bloßes Religionsetikett dort – und im extremen Fall: fundamentalistische, zur Gewalt neigende Religion hier, Religion als Schall und Rauch dort – greift der 1932 geborene Amerikaner John Updike auf, der seit vielen Jahren in seinen literarischen Werken die soziale und religiöse Lage seines Heimatlandes kritisch durchmißt. In seinem jüngsten Roman „Terrorist"[10] richtet er den Fokus (wieder einmal) auf das Elend einst blühender Industriestädte. Er erklärt den Terrorismus unter anderem mit der sozialen Perspektivenlosigkeit (Was haben Amerika bzw. seine Bewohner der Jugend an Zukunft zu bieten?) und der metaphysischen Obdachlosigkeit (Was haben die Religionen bzw. ihre Vertreter der Jugend zu bieten?). Der Terrorismus islamischer Extremisten wird in Updikes Roman nicht von außen ins Land importiert (Weltpolitik wird hier mehr oder weniger ausgeklammert), sondern stellt ein hausgemachtes amerikanisches Phänomen und Problem dar.

Als Thriller wurde Updikes Roman bezeichnet. Aber dazu fehlen ihm viele Ingredienzien. Statt wilder filmreifer Szenen am Ende, auf der Fahrt durch den zu sprengenden Tunnel, führen ein alter Jude und ein junger Muslim einen Dialog. Updike entwirft mit Ahmed keinen bösen oder radikalen, sondern eher einen nachdenklichen und suchenden Menschen; einen, dessen religiöser Glaube benutzbar wird für politische Zwecke. Ahmed ist ein ganz normaler Jugendlicher, unauffällig und sehr brav: „Diese Teufel wollen mir meinen Gott nehmen." Sex und Konsum sind in Ahmeds Augen das, worum sich alles dreht, und die Lehrer sind „schlaffe Christen oder nichtpraktizierende Juden", „ihre unsteten Augen und leblosen Stimmen verraten ihren fehlenden Glauben" (7). Der Sohn einer irischen Mutter und eines ägyptischen Vaters steht zwischen den Ethnien. Er findet Halt in der Religion des abwesenden Vaters und dessen Ersatz bei Imam Scheich Rashid, der ihn geschickt und unauffällig zum Terroristen deformiert.

Updike vermißt anhand verschiedener Personen und Religionen – Juden, Christen, Muslime – die Welt, in der der Glaube an Gott ebenso verschwunden ist wie jener an den amerikanischen Traum. Kritisch beäugt Ahmed die anderen Religionen:

„Die christliche Sitte, träge aufrecht dazusitzen wie bei einer Unterhaltungsveranstaltung, deutet darauf hin, daß Gott als Unterhaltungskünstler gilt, der von der Bühne entfernt und durch eine andere Nummer ersetzt werden kann, wenn er nicht mehr unterhält" (66).

Die Ehe des 63jährigen jüdischen Lehrers Jack Levy, dem der Glaube längst keine Stütze mehr ist, mit seiner Lutheraner-Frau spiegelt die Gesellschaft:

„Nach sechsunddreißig gemeinsam im Norden von New Jersey verbrachten Jahren haben sich die religiösen und ethnischen Unterschiede zwischen ihnen abgeschliffen und einer glanzlosen Gleichartigkeit Platz gemacht" (33).

In solchen Beziehungen ist dann nicht einmal mehr Sex das, was er bei Updike früher einmal war. Anders ist das bei Ahmeds Mutter, mit der Jack Levy ein Verhältnis hat. Sie wird ihm für kurze Zeit zum Himmel: „So ist das Leben eigentlich gemeint", erinnert er sich in ihrem Bett. „Nur hält es nicht an", erinnert sie ihn. „Was hält schon an?" (203) Ja, was hält denn an? Haben Christen und Juden – nicht nur in Amerika – auf Ahmeds Feststellung, seine Mutter sei ein Opfer der Freiheitsreligion, eine andere Antwort oder müssen sie ihm womöglich recht geben: „Freiheit über alles, doch Freiheit zu welchem Handeln und mit welchem Ziel? Das bleibt völlig offen, da gibt's nur heiße Luft" (215).

Spannender als die Frage, ob der „Terrorist" nun psychologisch glaubwürdig geschildert ist oder nicht – darüber kann man trefflich streiten –, bleibt Updikes Versuch, die religiösen Landschaften seines Landes zu vermessen. Der 11. September 2001 provoziert mit seinen Folgen Schriftsteller, kritisch die eigene Lebensweise, gegen die sich der Angriff ja auch richtete, zu hinterfragen und womöglich – wie Updikes Protagonist Jack Levy – zum Schluß zu kommen: Wir haben – nach dem Verlust des Glaubens – außer „Fett und Teer" (37) nicht viel anzubieten.

Katharina Hacker: Die Habenichtse

Geschichte ist kein Schicksal: So lautet der zugespitzte Negativbefund, und er läßt sich nicht so leicht vom Tisch wischen, womit auch? Soll man Probleme mit Gewalt beheben? Der Irakkrieg hat nun als Thema auch deutschsprachige Publikationen erreicht. Gleich zwei der in der Shortlist für den Deutschen Buchpreis 2006 nominierten Bücher thematisieren ihn: Thomas Hettche in „Woraus wir gemacht sind" und jene 1967 in Frankfurt am Main geborene Schriftstellerin, die mit ihrem Roman „Die Habenichtse"[11] den Buchpreis erhalten hat: Katharina Hacker. Die Jury be-

gründete ihre Entscheidung nicht mit dem Hinweis auf die literarische, sondern die inhaltliche, um nicht zu sagen moralische Qualität:

„Katharina Hackers Roman Die Habenichtse erzählt die Geschichte von Haben und Sein neu. Ihre Protagonisten sind in den Dreißigern, wissen alles und kennen doch eines nicht: sich selbst. Sie lassen sich treiben und sind gleichermaßen Getriebene. In einer flirrenden, atmosphärisch dichten Sprache führt Katharina Hacker ihre Helden durch Geschichtsräume und in Problemfelder der unmittelbarsten Gegenwart, ihre Fragen sind unsere Fragen: Wie willst du leben? Was sind deine Werte? Wie sollst und wie kannst du handeln? Die Qualität des Romans besteht darin, diese Fragen in Geschichten aufzulösen, die sich mit den plakativen Antworten von Politik und Medien nicht zufrieden geben."[12]

Die Entscheidung der Jury schließt damit fast nahtlos an die vom Vorjahr an. Auch in dem damals gewählten Roman ging es um einen orientierungslosen Mittdreißiger. Doch unabhängig von „moralischer" Qualität ist Hackers Roman auch literarisch geglückt. Sie richtet ihren Blick auf viele einzelne Personen, deren Leben zunächst überhaupt nichts miteinander zu tun haben, die sich dann aber nach und nach miteinander verweben. Im Mittelpunkt und dennoch eine seltsame Leerstelle bildend, die für den Leser kaum ergründbar ist, stehen Jakob und Isabelle, die einander – am 11. September 2001 – nach zehn Jahren wieder sehen, aus nicht ganz ersichtlichen Gründen heiraten, nach London ziehen, aber einander sehr fremd sind und bleiben. Weder sie noch die Leser wissen, was sie eigentlich zusammenhält. So erfolgreich Isabelle und Jakob auch in ihren Jobs sein mögen, so leer ist es in ihrem Haus und in ihnen selbst. Sie sind nicht reicher als andere, weder an Erkenntnis noch an Wahrnehmungsvermögen. Dann ist da noch Jim, der Dealer, der seine verschwundene Freundin Mae sucht; Sara, das zurückgebliebene und im Haus eingesperrte Kind; und sein Bruder Dave, der für es sorgen möchte, aber nicht kann.

Die Autorin kommentiert nicht, das überläßt sie ihren Figuren. Zunächst verwirrend nebeneinander, verzahnen sich nach und nach die Lebensläufe, greifen ineinander oder auch nicht. Die zwar nicht direkt ausgesprochene, aber nicht zu überlesende Botschaft dieses Romanaufbaus: Jedes Leben hat mit dem Leben des anderen zu tun, auch wenn man es nicht weiß, auch wenn man den anderen nicht kennt. Das Motiv des Risses zieht sich durch den Text. Gewalt und mit ihr Schuld schleichen sich ein: nicht immer so deutlich wahrzunehmen (und auch nicht wahrgenommen), wie im Haus der kleinen Sara in Form des väterlichen Gürtels, der auf das Kind herunterknallt; oder noch deutlicher in der Kriegserklärung Großbritanniens an den Irak. Es beginnt viel unscheinbarer: mit dem Unrecht an einer Katze, sexuellen Übergriffen unter Freunden, mit dem Wegschauen und gar nicht erst Wahrnehmen. Geschichte ist nicht Schicksal, so die dann doch deutlich formulierte Überzeugung, zu der Jakob kommt, die er aber für sein eigenes Leben noch nicht so recht zu begreifen scheint, sondern „Politik, Handlung, Willen" (182).

Marlene Streeruwitz: Entfernung.

Hackers Roman spielt nur anfangs in Berlin, dann überwiegend in London – in der Zeit vor den U-Bahn-Anschlägen am 7. Juli 2005, also in einer unsicheren und auch schon bedrohten Welt. Die Protagonistin Isabelle irrt mit verstaubten Turnschuhen durch die Stadt. London dient hier wieder einmal als sowohl faszinierende wie unheimliche Stadt. Schon vor Jahrhunderten haben sich im Gewirr der Gassen, des Nebels und der Nacht die Menschen verlaufen, bot die Topographie im Großstadtroman die perfekte Möglichkeit der Darstellung von Desorientierung. Nachts geschahen die Verbrechen, und die Verlorenheit des einzelnen war auch tagsüber angesichts der anonymen Masse eindrücklich darstellbar.

Auch die Protagonisten des 21. Jahrhunderts irren wieder zu Fuß und per U-Bahn durch die Stadt, auf der Suche nach oder eher auf der Flucht vor etwas. Zu Fuß und ziemlich langsam unterwegs ist auch Selma, die Protagonistin in „Entfernung."[13], dem neuen Roman der 1950 in Wien geborenen Marlene Streeruwitz. Auch er spielt in London – kurz vor dem Terroranschlag. Dem äußeren Durchstreifen der Stadt entspricht das innere Herumirren oder besser: das Auf-der-Stelle-Treten. Denn die Protagonistin kommt nicht so recht aus ihrem Selbstmitleid heraus, so sehr sie auch unterwegs ist und in ihrer Tasche kramt.

„Entfernung." – so der Titel mit dem bei Streeruwitz unvermeidlichen Punkt, und dem ersten Satz: „Was sollte sie tun", folgt wenig später die vermeintliche Lösung: „Und weg. Zum Auto. Zum Flughafen. Und weg" (7). Weglaufen aus dem eigenen Leben, das zu einem Scherbenhaufen geworden ist: Job weg, Mann weg, Selbstwertgefühl weg – natürlich funktioniert das nicht, denn frau selbst kommt ja immer mit. Streeruwitz versieht ihre Protagonistin mit den Kennzeichen zeitgenössischen Frauenunglücks: Selma verliert ihren bedeutenden Job als Chefdramaturgin bei den Wiener Festspielen (weil sie nicht gefügig war), und sie verliert den Lebenspartner. Sie wird also sowohl aus ihrer beruflichen wie auch aus ihrer privaten Rolle verdrängt – durch zwei Frauen aus dem „Osten". Einst sehr erfolgreich, nun ein Nichts – so weit, so schlecht. Der Versuch, in London zu einem Projekt zu kommen, scheitert.

Der Sinn der Zerstückelung der Sätze durch die vielen Punkte erschließt sich in diesem Roman nicht wirklich. Interessanterweise durchsetzt Streeruwitz ihren Roman mit zahlreichen religiösen Verweisen oder vielmehr Versatzstücken. Da kommt es zu einer Art Beichte, Selma trifft auf einen Priester in einem Nachtclub, in dem ein Pornofilm gezeigt wird. Schließlich bleibt ihr auch die Erfahrung der Hölle nicht erspart: Am 7. Juli gehen die Bomben hoch. Selma ist mittendrin, doch sie überlebt. Daß dann am Ende der Sternenhimmel – „Es war um den Sternenhimmel gegangen. Was sonst" (475) – auf einem Stein funkelt, ist dann schon ein bißchen viel.

Christoph Ransmayr: Der fliegende Berg

Zwischen Himmel und Erde, genauer zwischen Meer und Berg, spannt der 1954 im oberösterreichischen Wels geborene Christoph Ransmayr seinen neuen Roman „Der fliegende Berg“[14]. Er durchschreitet also genau jene Spanne Welt, die der Zweifüßler Mensch selbst begehen kann. Ransmayr, der seit seinem großem Erfolg „Die letzte Welt“ immer ein paar Jahre „verschwindet“, um zu wandern, zu reisen und zu schreiben, hat sich für diesen Roman viele Jahre Zeit gelassen.

Die Rezensenten verstörte zunächst einmal der Flattersatz, der die Prosa, so der Schriftsteller-Dichter in Interviews, besser lesbar machen sollte, der aber die Prosa erhebt, nämlich ins Erhabene, fast in den Rang eines gesungenen Epos. So neu ist diese Form in Ransmayrs Schreiben allerdings nicht. Auch seine die Selbstabschaffung des Menschen thematisierende Prosa „Strahlender Untergang“ war im Flattersatz geschrieben[15]. Von diesen ersten menschenleeren Werken wie „Strahlender Untergang“ scheint es thematisch ein sehr großer Bogen bis zum jüngsten Roman. Dennoch lassen sich hier sofort bekannte Motive erkennen. Ovids in den „Metamorphosen“ und von Ransmayr in „Die letzte Welt“ festgehaltene Erkenntnis: „Keinem bleibt seine Gestalt“ begegnet auch hier, in der Erfahrung des Vergehens, des Verschwindens – und dann der Verwandlung:

> „*Phur-Ri*, sagte Nyema, *a mountain that flies*,
> dieser Berg, der strahlendste und größte von allen,
> sollte jeden, der aufrecht gehen und sprechen konnte,
> daran erinnern, daß nichts, nichts!,
> und sei es noch so mächtig, so schwer,
> eisgepanzert, unbetretbar, unbesiegbar,
> für immer bleiben durfte,
> sondern daß alles davonmußte,
> verfliegen!, irgendwann auf und davon,
> daß dann aber auch das Verschwundene
> nicht für immer verschwunden blieb,
> sondern nach dem Stillstand und Neubeginn
> selbst der allerfernsten Zeit und,
> wenn auch verwandelt,
>
> zersprungen zu tausend neuen Formen und Gestalten,
> wiederkehrte und ein Rad oder ein Stern
> oder bloß eine Gebetsmühle, eine Wollspindel
> sich von neuem zu drehen begann“ (155f.).

Bekannt ist Ransmayr-Lesern auch die Sehnsucht nach unentdecktem Land, nach der Leerstelle, dem weißen Fleck. Liam erinnert sehr an den Träumer Mazzini aus „Die Schrecken des Eises und der Finsternis“, der einst ins ewige Eis marschierte und darin verschwand. „Typisch Ransmayr“ sind auch die Schriftzeichen in der Natur: Sie flattern im Wind oder werden auf den Körper geschrieben.

Was allerdings dieses Buch von den eben genannten unterscheidet, ist die (nahe am Kitsch balancierende) Liebesbeziehung, die schließlich aus der Erfahrung des Todes des Bruders und der damit verbundenen Schuld rettet. Denn bisher sind die Ransmayrschen Helden meist verschwunden: im Eis oder anderswo. Jedenfalls blieben leere Landschaften zurück. Dieses Mal aber gibt es zwar einen toten Bruder, aber auch eine Liebende, die wartet – und diesen Bruder, der trauert.

Es menschelt ins Ransmayrs Gebirgslandschaften. Auch die Spiritualität der tibetischen Berge, der sich wohl keiner entziehen kann, der sie selbst einmal erlebt hat, hat ihren literarischen Niederschlag gefunden. Das „über einen Grat ins Tal einfallende / Morgenlicht" kann „zugleich den Sonnenstand *und* / den Lidschlag eines Gottes anzeigen" (198). Daß Berge bestens geeignet sind, menschlichen Hochmut zu thematisieren, versteht sich von selbst; auch daß das Besteigen der Berge geeignete Metaphern bereitstellt für das Erleben des Grauens, der Angst und der Vorahnung des eigenen Todes. Vielleicht aber werden diese Metaphern schon zu überdeutlich erklärt. Daß Ransmayr nicht nur biblische Themen – wie etwa das Kain-und-Abel-Motiv (und zwar sowohl individuell als auch politisch) – einflicht, sondern sich auch am Katholischen reibt, ist – auch wenn es sich hier um die irisch-katholische Variante handelt – nicht weiter verwunderlich. Das hat in Österreich gute Tradition.

Sibylle Lewitscharoff: Consummatus

„Ich starb / 6840 Meter über dem Meeresspiegel / am vierten Mai im Jahr des Pferdes" (9), beginnt Ransmayrs Roman ganz großartig. Tod und Auferstehung umklammern seinen Roman. „*Steh auf!* / Es war die Stimme meines Bruders" (11). Fast gestorben und wieder auferstanden ist auch einer in Sibylle Lewitscharoffs Roman „Consummatus"[16]. Die Autorin serviert diesen Roman über einen, der im Reich der Toten war, schon an der Schraube gedreht hat, aber wieder ins Leben zurückgekommen ist, mit vielen literarischen Anspielungen und nicht ohne wichtige Portionen Humor. Schon die alten Griechen ließen ihre Protagonisten ab und zu in die Unterwelt absteigen, die Toten besuchen und zurück ans Tageslicht kommen. Kombiniert mit dem christlichen Glauben ist die Idee vielleicht schon etwas merkwürdiger. Erst recht, wenn die Toten sich ihre Ewigkeit nicht nur im Jenseits, sondern auch im Kaffeehaus totschlagen. Lewitscharoff plaziert ihren Helden nämlich ganz diesseitig. Da sitzt an einem Samstag Vormittag Ralph Zimmermann (welch sprechender Name, und man denkt nicht nur an Josef und Jesus, sondern auch an Bob Dylan, dessen „Desolation Row" den Roman begleitet!), Mitte fünfzig, Lehrer für Deutsch und Geschichte, „eine flaue Christenseele, die alles schluckt und gegen alle Erfahrung hofft und hofft und hofft" (96), erinnert sich und hört die Stimmen der Toten.

So wie einst der böszüngige Lukian schon parodierend die Toten hat sprechen lassen, so ist auch in Lewitscharoffs Roman eine gehörige Prise Ironie und Augenzwinkern dabei, wenn die meist berühmten Toten sich einmischen, kommentieren, tuscheln, kurz: Kaffeehaustratsch betreiben. Die Stimmen drängen sich auch in den Text, und der Leser darf sie in Grau lesen, während Ralph Zimmermann sich geradlinig in einen mächtigen Rausch trinkt:

„Es ist weniger der unbegreifliche christliche Gott, es sind Sprengsel eines schwer auszujätenden Heidentums, die uns verläßlich zu den Toten zurückbringen. Die Menschen wollen einander wieder sehen und haben am Schauen Gottes nicht genug."[17]

Der Wunsch, jene, die man geliebt hat – Joey, die toten Eltern – oder die man verehrt hat – wie die Popstars Andy Warhol und Jim Morrison – wiederzusehen, wird hier erfüllt. Das erklärt, warum die „bösen" Toten eher fehlen. Dieses harmlose Geplänkel der Toten, die da an der Decke des Kaffeehauses schweben und tuscheln, spart die Schattenseiten der Geschichte und den verständlichen Wunsch nach ausgleichender Gerechtigkeit im Jenseits – wenigstens dort – aus! Doch das ist auch nicht das Thema von Ralph Zimmermann, sein Thema ist in erster Linie Verlust. Da oben finden sich die wieder, an die er denkt: die verlorenen Geliebten und Verehrten. Etwaige Schuldfragen lösen sich in diesem Roman ohnehin in Alkohol auf.

Ralphs Leben birgt einige Tragödien: Die Eltern hat er früh verloren und dann auch noch seine große Liebe Joey. Ein Mensch in Trauer, ein Mensch mit Schuld, der sich besäuft: ein trauriges Thema. Doch Lewitscharoff nimmt die Perspektive ihrer Toten ein. Die sind eher respektlos und können sich auch über Tragödien köstlich amüsieren. Das tragische Schicksal löst sich im Vollrausch auf, der Text in Schneeflocken. Die zunehmende Alkoholisierung erlaubt allerlei theologische Reflexionen und der in den Schneefall Torkelnde ist dann noch zu Gedanken wie folgendem fähig:

„Die Selbsterschließung Gottes in *Ich bin der ich bin* ist der schönste aller Kurzmonologe, in endloser Wortfolge zieht er durchs Universum. Auch die Triangel aus Vater, Sohn, Geist hat ihre Reize" (220).

Selbst der Titel erinnert dann nicht mehr nur an Jesu letzte Worte am Kreuz, sondern eher an das letzte Glas, das schon mehr als ein Wodka zuviel war: „Jungejunge, es ist vollbracht. Der letzte Schluck intus. Jetzt aber marschmarsch raus aus diesem Totenpensionat" (205). Consummatus: *Er* ist vollbracht.

Philip Roth: Jedermann

Vom Tod als Tod und zwar als endgültigem schreibt Philip Roth in seinem „Jedermann"[18]. Der Wunsch, geliebte Verstorbene wiederzusehen, wird nicht gewährt. Hier dürfen keine Toten mehr den Lebenden begegnen, geschweige denn kichern

und blödeln. Auf diesen Jedermann wartet am Ende nicht Erlösung, sondern Auflösung – in der Vollnarkose.

Roths „Prolog" findet nicht im Himmel statt, sondern am Grab: Die Hinterbliebenen sind es, die ein Urteil über den Verstorbenen abgeben. „Nichts Besonderes war gesagt worden" (20). Abgang. Dann kommen der Verstorbene und sein Leben in den Blick. Ein erfolgreicher Werbefachmann Anfang der Siebzig hadert mit seinem Alter: dreimal verheiratet, zwei Söhne aus erster Ehe, eine Tochter, finanziell keine Sorgen. Ein Jedermann muß sich – so kennt man es von den literarischen Vorbildern – verteidigen. Kein Gottesgericht aber verlangt hier Rechenschaft über das Leben. Dieser Jedermann ringt mit den abwesenden, schweigenden Anklägern, seinen Söhnen, um sein „Recht" als Durchschnittsmensch, Verzeihung zu erlangen: „Er hatte die hilfsbereiteste Frau, die man sich vorstellen konnte, gegen eine Frau eingetauscht, die unter dem leisesten Druck zusammenbrach" (119). Ist das nun ein Schuldeingeständnis? Oder ganz und gar egoistisch?

„Um das Grab": Mit diesen Worten beginnt der Roman. Ein Grab wirft für die, die davor stehen, die Frage aller Fragen auf: Ist das nun alles gewesen? Ein Totengräber erklärt dem Namenlosen kurz vor dessen Tod, wie ein Grab zu schaufeln ist, das am Grund so flach ist, daß man ein Bett darin aufschlagen kann. Der bald selbst darin liegen wird, er weiß es nur noch nicht, bezahlt den Totengräber für seine ausführliche Auskunft.

Diese Jedermann-Version reduziert den Menschen auf seinen Körper – und macht damit die Erfahrung seiner Gebrechlichkeit im Alter um so schlimmer. Was vom Menschen bleibt, sind Knochen – und diese Knochen sind der einzige Trost für einen, der nicht an Gott glaubt und nicht an ein Leben nach dem Tod. Würde er eine Autobiographie schreiben, so würde er sie „Leben und Tod eines männlichen Körpers" (54) nennen. Was bleibt einem solchen Jedermann, als im Alter und bei nachlassender Manneskraft zu sagen: „Es war einmal, da war ich ein ganzer Mensch" (124)? Ein ganzer Mensch – das hieß damals auch: schneller Sex mit der Sekretärin im Büro.

„Nicht einmal auf dem Anmeldeformular des Krankenhauses hatte er unter Religion etwas eingetragen, damit das Wort ‚jüdisch' nicht etwa dazu führte, daß plötzlich ein Rabbiner bei ihm im Zimmer stand und zu ihm sprach, wie Rabbiner eben sprachen. Religion war eine Lüge, die er schon früh im Leben durchschaut hatte, er nahm Anstoß an allen Religionen, ihr abergläubisches Getue schien ihm sinnlos und kindisch; was er nicht ausstehen konnte, war ihre komplette Unerwachsenheit – die Babysprache, die Rechtschaffenheit und die Schafe, die eifrigen Gläubigen. Mit Hokuspokus über Tod und Gott und obsoleten Himmelsphantasien hatte er nichts zu schaffen. Es gab nur unsere Körper, geboren, um zu leben und zu sterben nach Bedingungen, geschaffen von Körpern, die vor uns gelebt hatten und gestorben waren" (53f.):

So spricht Jedermann, der Zeitgenosse! „An dem Tag jedoch, da sein Vater neben seiner Mutter auf dem heruntergekommen Friedhof am Jersey Turnpike begraben

wurde, zählte das, was er glaubte oder nicht glaubte, gar nichts mehr" (54). Der Vater hat ein traditionelles jüdisches Ritual bestellt, die Trauergäste schaufeln das Grab selbst zu: „Er hatte zugesehen wie sein Vater Zentimeter für Zentimeter aus der Welt verschwunden war. Er war gezwungen gewesen, sich das bis zum Ende anzusehen" (62).

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. B. Schwens-Harrant, Erzählen nach dem Entsetzen. Literatur über den 11. September 2001 u. seine Folgen, in dieser Zs. 224 (2006) 125–137.
[2] I. Trojanow, Der Weltensammler (München 2006).
[3] Zit. nach: www.preis-der-leipziger-buchmesse.de
[4] D. Karahasan, Der nächtliche Rat (Frankfurt 2006).
[5] „Bitte konkreter, konkreter!" Der bosnische, in Graz und Sarajevo lebende Schriftsteller Dževad Karahasan im „Furche"-Gespräch: über die Vorzüge des bosnischen Kulturmodells, das christliche Angebot radikaler Freiheit, die tödliche Gefahr von Vereinfachungen und die Nutzlosigkeit von Literatur, in: Die Furche, 15.6.2006, 9.
[6] Ebd.
[7] S. Rushdie, Shalimar der Narr (Reinbek 2006).
[8] Vgl. B. Schwens-Harrant, Was zusammen war, wächst auseinander. Salman Rushdies Roman über das verlorene Paradies, in dem Menschen u. Religionen friedlich miteinander lebten, in: Die Furche, 2.2.2006, 20.
[9] „Bitte konkreter, konkreter!" (A. 5).
[10] J. Updike, Terrorist (Rowohlt 2006).
[11] K. Hacker, Die Habenichtse (Frankfurt 2006).
[12] Vgl. www.deutscherbuchpreis.de
[13] M. Streeruwitz, Entfernung. (Frankfurt 2006).
[14] Ch. Ransmayr, Der fliegende Berg (Frankfurt 2006).
[15] Ch. Ransmayr, Strahlender Untergang. Ein Entwässerungsprojekt oder Die Entdeckung des Wesentlichen (Frankfurt 2000).
[16] S. Lewitscharoff, Consummatus (München 2006).
[17] S. Lewitscharoff, Stirb und werde nichts, in: VOLLTEXT, Nr. 5, 2005, 13.
[18] Ph. Roth, Jedermann (München 2006).

UMSCHAU

Dietrich Bonhoeffer – Literatur zum 100. Geburtstag

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) kann auf eine erstaunliche postume Karriere zurückblicken: Nach der anfangs eher zaghaften Rezeption ist er spätestens seit den 70er Jahren außerordentlich populär geworden. Zu seinem 60. Todestag bzw. 100. Geburtstag ist neuerlich eine Fülle von Literatur erschienen, die ihn einem noch breiteren Kreis bekannt machen möchte. Daneben zeigt auch die Fachdiskussion neue, für aktuelle Problemstellungen relevante Facetten.

„Bonhoeffer wollte nicht verehrt, sondern gehört werden": Dieses Anliegen prägt *Ferdinand Schlingensiepens* höchst gelungene Biographie, die, 2005 erschienenen, zweifellos die maßgebliche Biographie der nächsten Jahre sein wird. Unter Einbeziehung einer Fülle neueren Materials und aus profunder Kenntnis von Bonhoeffers Theologie entwirft Schlingensiepen ein differenziertes und dennoch überschaubares Gesamtbild, das allerdings beim Leser eine gewisse theologische Kompetenz voraussetzt. Wer dagegen eine Biographie sucht, die sich auf das Historische beschränkt, wird bei *Josef Ackermann* fündig. Hier gewinnt Bonhoeffer vor dem Hintergrund des Dritten Reichs Gestalt; die historische Einbettung ist vor allem für jüngere Leserinnen und Leser hilfreich, doch bleibt das Gesamtbild ohne Bezug zum theologischen Denken unvollständig. Aus dem Vergleich beider Werke wird deutlich, daß sowohl Bonhoeffers Theologie von seiner Biographie her verstanden werden muß, als auch umgekehrt seine Biographie sich nicht ohne die Theologie erschließt. Eben dies ist auch das größte Manko der Romanbiographie von *Paul Barz*, die weder biographisch noch literarisch befriedigt und in ihrer Konzentration auf Stimmungen bestenfalls als erste Annäherung für Jugendliche interessant sein dürfte. Aber auch für Jugendliche empfiehlt sich viel eher die lebendige und auch bibliophil höchst ansprechend gestaltete „Skizze" von *Renate Bethge*, die prägnant und kurz, wohl ausgestattet mit Photos und Originalzitaten, Bonhoeffers Lebensweg als Konsequenz seines Glaubens nahezubringen versteht.

Daneben seien noch zwei Studien zu Bonhoeffers Tätigkeit im Widerstand erwähnt: *Sabine Dramm* entwirft auf der Basis von erst in den letzten Jahren aufgearbeiteten Dokumenten – unter anderem Prozeß- und Gestapo-Akten – zusammen mit gelungenen Porträts einzelner Schlüsselgestalten, ein ausgezeichnetes Gesamtbild der täglichen Praxis der Widerstandskämpfer, das deren Risiken und Verdienste aufzeigt und zugleich falsche Legendenbildung zurückweist: Für den politischen und militärischen Widerstand war Bonhoeffer ja tatsächlich nur von mittlerer Bedeutung; unersetzlich aber war und ist er für die Kirchen als Vorbild eines Christen und Theologen, der seinen Glauben konsequent in Praxis umsetzte und stellvertretend Verantwortung wahrnahm. Tiefergehende Einzelstudien zum politischen Widerstand bietet ein von *Günter Brakelmann* und *Traugott Jähnichen* herausgegebener Sammelband, der den inneren Zusammenhang von Theologie und Praxis als Herausforderung für heute deutlich macht und aufzeigt, was Bonhoeffers Praxis theologisch fundiert und motiviert hat.

Wer einen ersten Einstieg in das theologische Denken Dietrich Bonhoeffers sucht, kann auf die vorbildliche Einführung von

Sabine Dramm zurückgreifen. Grundfragen und Sachthemen aus Bonhoeffers Theologie werden in ihrer inneren Entwicklung vorgestellt, verortet und stets mit aktuellen Problemstellungen vernetzt. So erschließt Dramm organisch Bonhoeffers Glaubensverständnis, das aus der Sperrigkeit eines zu paradoxen Formulierungen neigenden „theologischen Expressionismus" zu einer umso eindeutigeren Praxis fand. Bonhoeffers Theologie erweist sich als Reflexion eines Christusglaubens, der eine Einheit von Kontemplation und Aktion darstellt und sich in dialektischen Spannungsmomenten verdichtet, so zum Beispiel im Gottesverständnis („Nähe und Ferne"), in der Christologie („Inkarnation und Inkognito") oder im Weltbezug („tiefe Diesseitigkeit" nicht als Anpassung, sondern als widerständige Praxis). Besonders bedenkenswert ist das Schlußkapitel, das unter dem Titel „Die Zukunft der Erinnerung" die „Nachgeschichte" Bonhoeffers skizziert und die darin liegenden Herausforderungen für die heutige Theologie vorstellt – nicht von ungefähr unter einem Motto des Märtyrerbischofs Oscar A. Romero: „Wir sind Arbeiter, nicht Bauherren, Diener, nicht Messiasse. Wir sind Propheten einer Zukunft, die nicht uns gehört." Dramms stilistisch ansprechende, leicht lesbare und dennoch auf der Höhe der theologischen Diskussion stehende Einführung macht Lust, sich näher mit Dietrich Bonhoeffers Theologie zu beschäftigen und stellt zugleich das nötige Rüstzeug dafür bereit.

Unerläßlich für Theologen bleibt das schon 35 Jahre alte Standardwerk zur Theologie Dietrich Bonhoeffers von *Ernst Feil*, das zum Jubiläumsjahr in erweiterter fünfter Auflage vorliegt. Als Ergänzung dazu empfiehlt sich das ebenfalls schon 1972 verfaßte und 1999 um einen Abschnitt zur „Ethik" erweiterte Werk von *Clifford J. Green*, das 2004 auf deutsch veröffentlicht wurde. Anders als Feil, der Hermeneutik, Christologie und Weltverständnis behandelt, konzentriert sich Green auf die „Theologie der Sozialität", wobei er besonders die frühen Schriften Bonhoeffers untersucht und im Grundgedanken des personalen Mit- und Füreinanderseins den ethischen Grundzug von Bonhoeffers Theologie herausarbeitet.

Es sei noch auf zwei neuere Sammelbände hingewiesen: „Dietrich Bonhoeffer aktuell" vereint Beiträge vor allem aus den 90er Jahren zu Biographie, Theologie und Spiritualität Bonhoeffers mit bemerkenswerten Einzelstudien, etwa zur Ermordung Bonhoeffers oder zum Verständnis der Nachfolge Christi als „teure Gnade". „Religion im Erbe", ein Kongreßband, ist dem gegenüber umfassender und vor allem für jene interessant, die sich schon intensiver mit Bonhoeffer befaßt haben. Von besonderer Aktualität sind in beiden Bänden die Gedanken zur Diesseitsbezogenheit des christlichen Glaubens in einer mündigen Welt: Das Grundanliegen, Gott in der Welt präsent zu halten (gegen eine Spiritualität der Weltflucht) ohne dabei die Welt „verchristlichen" oder gar „verkirchlichen" zu wollen (gegen integralistische Strömungen) stellt auch heute eine der größten Herausforderungen für Theologie und Kirche dar.

Die Einzelstudien der letzten Jahre zeigen ein vermehrtes Interesse an der „Ethik", einer Sammlung von Entwürfen und Fragmenten, die Bonhoeffer nicht mehr fertigstellen konnte. Lange Zeit wenig beachtet, wird sie nun wohl auch aufgrund des allgemeinen Ethikbooms theologisch bearbeitet. Möglich wurde das erst durch die vielen Studien zu den ethisch relevanten theologischen Kernthemen Bonhoeffers: seine inkarnatorische Christologie, das Konzept einer Kirche der Nachfolge im Dienst für die anderen, die Betonung der Diesseitigkeit des Christentums usw. sind für das Verständnis von Bonhoeffers Verantwortungsethik unerläßlich.

Als erste Annäherung empfiehlt sich „Dietrich Bonhoeffers Ethik" von *Reinhold Mokrosch*, *Friedrich Johannsen* und *Christian Gremmels*. Zwar keine Einführung im engeren Sinn, sondern ein „Arbeitsbuch", bereitet es in vorbildlicher Weise Bonhoeffers Ethikkonzept für heute auf. Die drei Abschnitte „Verantwortung übernehmen", „Leben schützen" und „Frieden stiften" entfalten nicht nur Bonhoeffers Gedanken, sondern fordern auf der Basis sorgfältig ausgewählter Quellentexte und Materialien zur eigenständigen Weiterarbeit auf.

Einen deutlich anderen Zugang wählt *Wolfgang Hartmann*, der Bonhoeffer ins Gespräch mit Karl Rahners Entwurf einer Existenzialethik bringt. Beide versuchen eine konkrete Ethik aus dem Glauben heraus zu entwickeln, vom „Ruf in die Nachfolge" bzw. der „Berufung" her, wo der Wille Gottes für „heute und hier" (Bonhoeffer) bzw. „für mich" (Rahner) konkret wird. Auch wenn Hartmanns katholische Herkunft deutlich erkennbar ist, so gleitet die Arbeit weder ins Kontroverstheologische noch in harmonisierende Konsens-Ökumene ab. Vielmehr entfaltet Hartmann für Rahner wie für Bonhoeffer die Wurzel der Ethik als „existentielles Beziehungsgeschehen". Das Verdienst Hartmanns ist der Aufweis, wie die beiden Ansätze einander befruchten können, wenn man in beiden die anthropologische Wende aufgrund des unbedingten Ja Gottes zum Menschen wahrnimmt. Für den ökumenischen Dialog ist doppelt spannend, daß der Lutheraner Bonhoeffer die ekklesiale Gebundenheit und damit die Objektivität stark macht, während der Katholik Rahner die existentielle Eigenverantwortung und damit die subjektive Seite betont – beide in fruchtbarer Spannung zu ihren Traditionen. Bei beiden zeigt sich somit eine „Polyphonie" (292) von Verantwortung und Freiheit, Norm- und Situationsbezogenheit – eine im besten Sinn ökumenische Arbeit.

Ebenfalls ethisch relevant ist die philosophische Studie zum Einfluß von Friedrich Nietzsche auf Bonhoeffers Denken von *Nicoletta Capozza*. Wurde Nietzsche bisher eher als Antipode Bonhoeffers gesehen – Bonhoeffer setzt sich in seiner Ethik mit Nietzsches Konzept des Übermenschentums auseinander, um damit zugleich dessen Vulgärform im Nationalsozialismus zu bekämpfen –, so arbeitet Capozza heraus, wie Bonhoeffer Nietzsches Denken bzw. dessen Religionskritik für seine eigene Theologie fruchtbar gemacht hat. Nietzsche ist auch Ideengeber, etwa im Hinblick auf die „Mündigkeit der Welt" und die „Diesseitigkeit des Christentums". Im Zug ihrer minutiösen Studien zeigt Capozza jedoch eine ganz grundlegende Differenz: Während Nietzsche in seinem theoretisch-analytischen Ansatz das Paradox der „ewigen Wiederkehr des Gleichen" postulieren muß und letztlich an der Welt scheitert, entwickelt Bonhoeffer in praktisch-personalen Kategorien eine Anthropologie des „Daseins-für-andere". Darin erscheint die Weltgeschichte als „Vorletztes", das von der eschatologischen Wirklichkeit des „Letzten" umfangen und getragen ist. So entscheidet sich in der Praxis ethischer Verantwortungsübernahme das Dilemma zwischen Sinnhaftigkeit des Daseins oder Nihilismus – eine bedenkenswerte Mahnung für kirchliche Moralverkündigung, die „Treue zur Erde" ernst zu nehmen.

Noch eine eindeutige Empfehlung für Theologinnen und Theologen aller Arbeitsbereiche: *Peter Zimmerlings* hochinteressante Monographie „Bonhoeffer als Praktischer Theologe", die eine bislang weitgehend unbeachtete Dimension in Bonhoeffers Denken behandelt: detailreich, aber stets auch für Nicht-Bonhoeffer-Experten gut lesbar entfaltet, konzentriert um die Bereiche Homiletik, Liturgik, Seelsorge und Gemeindeaufbau. In allen diesen Dimensionen geht es Bon-

hoeffer darum, in Wort und Tat das Evangelium Christi unter den Menschen präsent zu machen, was die heutigen Kirchen dazu herausfordert, prophetisch und konkret Gottes Willen für hier und heute zu verkünden und sich nicht auf „unverbindliche Resolutionen" zurückzuziehen. Für die Gemeinden aber gilt es, sich nicht selbstgenügsam auf die Binnenräume zu beschränken, sondern als Gemeinschaft derer, die Christus konkret nachfolgen, den Menschen von heute zu dienen – explizit auch denen, die nicht zur Kirche gehören.

„Bonhoeffer weiterdenken": So lautet der programmatische Titel eines Sammelbandes, in dem junge Theologinnen und Theologen die Impulse Bonhoeffers aufgreifen, um sich aktuellen Fragen anzunähern, wobei die Palette vom Verhältnis von Religion und Politik über Militärethik im Zeitalter des globalen Terrorismus bis hin zur Geschlechterdifferenz reicht. Die Herausforderung sollte nicht nur in Jubiläumsjahren wahrgenommen werden, denn „Bonhoeffers Gedanken ... sind als Schlußfolgerungen seines ureigenen Glaubens und seiner Theologie, seiner persönlichen und politischen Existenz zu verstehen. Als Folgerungen haben sie zugleich Modellcharakter für die Zukunft des Christseins" (Dramm 2001, 272).

Gunter Prüller-Jagenteufel

Literatur: Ackermann, Josef: Dietrich Bonhoeffer – Freiheit hat offene Augen. Eine Biographie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 320 S. Gb. 22,95; Barz, Paul: Ich bin Bonhoeffer. Roman eines glaubwürdigen Lebens. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006. 319 S. Gb. 19,95; Bethge, Renate: Dietrich Bonhoeffer. Eine Skizze seines Lebens. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ^{2}2004. 88 S. Gb. 12,95; Dietrich Bonhoeffer – Stationen und Motive auf dem Weg in den politischen Widerstand Hg. v. Günter Brakelmann u. Traugott Jähnichen. Münster: LIT-Verlag 2005. 208 S. Gb. 19,90; Capozza, Nicoletta: Im Namen der Treue zur Erde. Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken. Münster 2003: LIT-Verlag. 334 S. Br. 29,90; Dramm, Sabine: Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 288 S. Br. 19,95; dies.: V-Mann Gottes oder der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. 303 S. Gb. 22,95; Feil, Ernst: Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. Münster: LIT-Verlag ^{5}2005. 464 S. Br. 39,90; Green, Clifford J.: Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 372 S. Br. 19,95; Religion im Erbe. Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums, hg. v. Christian Gremmels u. Wolfgang Huber. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 343 S. Br. 34,95; Hartmann, Wolfgang: Existenzielle Verantwortungsethik. Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer. Münster: LIT-Verlag 2005. 320 S. Br. 29,90; „Bonhoeffer weiterdenken ...". Zur theologischen Relevanz Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) für die Gegenwart. Mit einem Exposé von Ulrich H. J. Körtner, hg. v. Andreas Klein u. Matthias Geist. Münster: LIT-Verlag 2006. 187 S. Br. 19,90; Dietrich Bonhoeffer aktuell. Biographie – Theologie – Spiritualität, hg. v. Rainer Mayer u. Peter Zimmerling. Gießen: Brunnen-Verlag 2001. 272 S. Br. 16,90; Mokrosch, Reinhold – Johannsen, Friedrich – Gremmels, Christian: Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003. 256 S. Br. 29,9; Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: Befreit zur Verantwortung. Sünde und Vergebung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers. Münster: LIT-Verlag 2004. 608 S. Br. 49,90; Schlingensiepen, Ferdinand: Dietrich Bonhoeffer. 1906–1945. Eine Biographie. München: Beck ^{3}2006. 432 S. Gb. 24,90; Zimmerling, Peter: Bonhoeffer als Praktischer Theologe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 232 S. Gb. 29,90.

In den Konfessionskirchen und Konfessionsstaaten der alteuropäischen Welt war Bücherzensur der Normalfall[1]. Katholiken sollten nicht die Schriften Martin Luthers lesen, protestantischen Christen war es verboten, sich mit Büchern katholischer Autoren zu befassen. Die von kirchlicher und staatlicher Seite ausgeübte Zensur sollte die Geltungskraft jener Heils-, Kultur- und Rechtsgüter sichern, denen Staat und Kirche ihren Bestand und ihre Handlungsfähigkeit verdankten. Erst in den seit dem 18. Jahrhundert geführten Freiheitsdebatten aufgeklärter Bürger nahm die Zensur den Charakter einer Institution an, die Christen und Bürger daran hindert, von ihrer Vernunft selbständigen Gebrauch zu machen. Auf Kritik stieß insbesondere die „Undurchsichtigkeit römischer Buchzensur, das mangelnde Verteidigungsrecht der Angezeigten und die dort herrschende Geheimiskrämerei" (44).

Der erste päpstliche Index der verbotenen Bücher stammt von 1559. Er bedrohte mit Exkommunikation jeden, der irgendeines der indizierten Bücher kaufte, verkaufte und verschenkte. Zu den verbotenen Büchern zählten nicht nur Traktate über die Wahrsagerei, sondern auch die Werke von Martin Luther und Erasmus von Rotterdam sowie von Päpsten, die, ehe sie den Stuhl Petri bestiegen, über die Glaubens- und Sittenlehre ihrer Kirche Unorthodoxes geschrieben hatten. Verboten wurden auch der Druck und die Lektüre von Bibeln in der Volkssprache. Papst Gregor XIII. errichtete 1572 die Indexkongregation, die (gestützt auf die Autorität des Heiligen Geistes) beanspruchte, das gesamte Heils-, Bildungs- und Herrschaftswissen, welches das neue Kommunikationsmedium Buch öffentlich machte, zu kontrollieren.

Aus der Vielzahl römischer Zensurverfahren hat der Münsteraner Kirchengeschichtler Hubert Wolf neun Fälle herausgegriffen, anhand derer er beispielhaft Prozeßverläufe kenntlich macht, die darüber zu befinden hatten, ob ein Buch verboten werden sollte oder nicht. Weil er die seit 1998 der Forschung zugänglichen Archive der Indexkongregation und der Römischen Inquisition genauestens kennt, ist er in der Lage, die von ihm behandelten Indizierungsfälle sach- und wirklichkeitsgetreu in den Blick zu bringen.

Für die schöngeistige und unterhaltsame Literatur stehen Heinrich Heine, Karl May und die amerikanische Autorin Harriet Beecher-Stowe, die Verfasserin von „Onkel Toms Hütte". Im Bereich der Theologie sind es Johann Sebastian Drey, Johann Michael Sailer und Augustin Theiner, drei herausragende deutsche Theologen des 19. Jahrhunderts, gegen welche das Heilige Offizium und die Indexkongregation Indizierungsverfahren in Gang brachten. Leopold von Ranke und Franz Heinrich Reusch zogen als Historiker den Unwillen der Indexkongregation auf sich. Gegen Adolph Freiherr von Knigge wurde ein Prozeß angestrengt, weil sein Ratgeber für gutes Benehmen Verhaltensregeln empfahl, die angeblich mit der christlichen Sittenlehre nicht in Einklang zu bringen waren. In die schwarze Liste der von der Kirche verbotenen Bücher wurden nur die Werke von Heine, Ranke und Theiner aufgenommen. Die übrigen sechs Autoren entgingen einer offiziellen Verurteilung.

Heines poetisches Werk, so der Vorwurf der Indexkongregation, könne „mit vollem Recht als ein Gewebe von gottlosen, antireligiösen und revolutionären Grundsätzen" bezeichnet werden. Als Prediger der Weltrevolution hege er abgrundtiefen Haß auf „die bestehende Ordnung", insbesondere auf den „katholischen Klerus und den Adel" (98). Des Dichters Denken sei bestimmt von den

„verwerflichen ‚Prinzipien des Liberalismus'" (103).

Der schlesische Oratorianerpater Augustin Theiner (1804–1874) war, was die Zensur anlangt, gleichermaßen Opfer und Täter: sowohl „censuratus" wie auch „censor". Der Zensur verfiel er, weil er 1828 gemeinsam mit seinem Bruder Anton eine Schrift gegen den Zölibat verfaßt hatte. Seit April 1840 gehörte Theiner zu den Konsultoren der Indexkongregation. In dieser Eigenschaft war er insbesondere für deutsche Indizierungsfälle zuständig. Ausschlagebendes Motiv für die im September 1841 erfolgte Indizierung von Rankes Buch über „Die römischen Päpste" war zum einen dessen Historisierung des Papsttums, zum andern seine negative Darstellung des Jesuitenordens. Der päpstliche Primat, so das maßgebliche Argument der von der Indexkongregation getroffenen Entscheidung, verdanke sich nicht, wie Ranke behauptete, geschichtlichen Entwicklungen, sondern sei von Christus selbst eingesetzt worden.

Mangelnde Übereinstimmung mit der „Moral der Evangelien" (78), „Tolerantismus" (80) und die Forderung nach völliger Religionsfreiheit in Glaubensangelegenheiten machten Adolph Freiherr von Knigge (1751–1796) zu einem untersuchungswürdigen Fall der Indexkongregation. Der Tübinger Theologe Johann Sebastian Drey (1777–1853) konnte nicht Bischof von Rottenburg werden, weil er in einer kleinen lateinischen Schrift angeblich „Irrtümer gegen die Ohrenbeichte" vertreten hatte und deshalb in Rom ein Zensurverfahren gegen ihn anhängig war.

Der Verfasserin von „Onkel Toms Hütte" wiederum wurde nicht nur ein pantheistisches Gottesbild und ein falsches Bibelverständnis vorgeworfen; ihr wurde auch unterstellt, daß sie zu Revolution und Befreiung aufrufe. Wer Umsturz predigt, irre auch theologisch, weil die katholische Glaubenslehre eine Grundfeste der bestehenden sozialen und politischen Ordnung sei. Verhindern konnte die Indizierung des Buchs ein Gutachter, der den Nachweis führte, daß sich die Verfasserin in ihrem Werk für eine grundsätzliche Ablehnung der Sklaverei aussprach, die in Amerika zu einer menschenunwürdigen Versklavung der Indios und Schwarzafrikaner geführt habe. In ihrer entscheidenden Verurteilung der Sklaverei folge sie genuinen Grundsätzen der katholischen Kirche.

Der Regensburger Bischof Ignatius von Senestrey machte seinen Vorgänger Johann Michael Sailer zum „Erzvater der modernen, häretischen deutschen Theologie". Er tat dies, nachdem Sailer bereits 40 Jahre zuvor das Zeitliche gesegnet hatte! Ein geistig hellwacher Gutachter konnte jedoch verhindern, daß Sailers Werk „verdammt" („damnatur") und „verboten" („prohibeatur") wurde. Wolf betont deshalb zu Recht: das Sanctum Offizium trete im Fall Sailer nicht als „allmächtiges Repressionsorgan" und auch nicht als „gleichgeschaltete Verdammungsmaschinerie" auf. Dies nicht zuletzt deshalb, weil in kontrovers geführten Debatten „juristisch genau festgelegte Verfahrensordnungen, theologisches Expertenwissen, institutionelle und persönliche Erfahrung" dem „Schutz des Individuums" (201f.) zugute kamen.

Die Anklagepunkte gegen Karl May, den ein deutscher Anonymus bei der Indexkongregation denunziert hatte, lauteten: „dogmenloses Christentum, Kritik an jeder Art von konfessionellem Christentum, besonders am Katholizismus, religiöse Gleichgültigkeit, spiritistische Lehren über Blicke ins Jenseits, Monismus und Pantheismus" (207). Es waren letzlich pragmatische Gründe, die Karl May vor einer Indizierung seines Werks bewahrten: Weil Verbotenes als das Interessantere zur Lektüre reize und einlade, sei von einer Indizierung zu erwarten, daß sie

das Interesse an Karl Mays Werk eher vergrößere als verringere. Ein Verbot durch die römische Indexkongregation wäre für seine ausnehmend weite Leserschaft „ein Skandal gewesen und hätte das Image der katholischen Kirche in der hitzigen Atmosphäre des beginnenden 20. Jahrhunderts weiter beschädigt" (218).

Im Fall von Franz Heinrich Reusch (1825–1900), des altkatholisch gewordenen Bonner Professors für alttestamentliche Exegese, fand das Indizierungsverfahren ein Ende, noch ehe es überhaupt richtig begonnen hatte. Der Hauptgutachter war nämlich der Überzeugung, daß das von Reusch verfaßte Werk mit dem Titel „Der Index der verbotenen Bücher" – der eigentliche Grund für das gegen seinen Autor eröffnete Verfahren – eine hervorragende Arbeit und ein sehr nützliches Buch sei.

Das Heilige Offizium und die Indexkongregation mögen – im Licht theologischer Grundüberzeugungen von heute betrachtet – manche Torheit begangen haben. Erfahrungen, die sie als Einrichtungen einer modernisierungsfeindlichen Kirche erscheinen ließen, haben sie über die Jahre hin lernfähig gemacht. Durch eine Verlautbarung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre vom 14. Juni 1966 wurde klargestellt, daß der Index der verbotenen Bücher keinen verbindlichen Charakter mehr besitzt. Die katholischen Christen sollen selber entscheiden, welche Bücher ihnen helfen, ihre Bildung zu erweitern und ihr Christsein gedanklich zu vertiefen und praktisch zu verwirklichen. Diese Einsicht trug der Tatsache Rechnung, daß sich das Verlangen der römischen Kirche nach „Totalkontrolle des Buchmarktes" als Illusion erwiesen hatte.

In seinen Untersuchungen stützt sich Wolf auf Akten, die Prozeßverläufe und deren Träger in den Blick bringen. Die Erträge seines Quellenstudiums überzeugen durch faszinierende Gegenstandsnähe, analytische Schärfe und die griffige Prägnanz sprachlicher Formgebung. Mit professioneller Souveränität hat er damit ein neues Kapitel neuzeitlicher Kirchengeschichte aufgearbeitet. Er tut es mit intellektueller Neugierde und wissenschaftlicher Leidenschaft. Er belehrt, gestützt auf umfassende Kenntnisse der einschlägigen Akten, eingehend über die Tätigkeit der Indexkongregation und des Heiligen Offiziums. Die in Rom über sitten- und glaubensgefährende Literatur geführten Debatten, wie sie Wolf mit Kennerschaft und Kompetenz rekonstruiert, geben sich nicht als tiefdringende Reflexionen theologischer Intellektueller zu erkennen, sondern unterrichten über die Mentalität einer um Glaube und Sitte besorgten kirchlichen Elite, die nicht fähig und willens war, Herausforderungen ihrer Zeit im Geist weltoffener Christlichkeit zu begegnen.

Ein Anhang, der über „Römische Index-Ausgaben" (225–257), „Verbotene Bücher" (258–269) und über „Verhandelte, aber nicht verbotene Bücher" (270–281) unterrichtet, runden das Buch ab. *Klaus Schreiner*

[1] Wolf, Hubert: Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher. München: Beck 2006. 303 S. Gb. 22,90.

BESPRECHUNGEN

Globale Gerechtigkeit

Weltentwicklungsbericht 2006. Chancengerechtigkeit und Entwicklung. Hg. v. d. WELTBANK. Droste: Düsseldorf 2006. 376 S. Br. 39,95.

Die Entwicklungspolitik großer Organisationen wie der Weltbank war lange Zeit von der Vorstellung geprägt, daß wirtschaftliches Wachstum die aussichtsreichste Strategie zur Überwindung von Armut und Unterentwicklung sei. Dafür seien die notwendigen makroökonomischen Voraussetzungen zu schaffen („Washington Consensus"), was damit begründet wurde, daß gesamtwirtschaftliches Wachstum automatisch auch den Armen zugute komme („trickle-down"-Argument), weil Wachstum Arbeitsplätze und mehr Spielräume zur Finanzierung sozialer Grunddienste wie Bildung oder Gesundheit schaffe. Die Erfahrung hat allerdings gezeigt, daß Wachstum bestenfalls eine notwendige, keinesfalls aber eine hinreichende Bedingung für eine wirksame Bekämpfung der Armut ist. Ursache der Armut sind vor allem die Ausgangschancen der Menschen, die in den Entwicklungsländern und im globalen Maßstab äußerst ungleich verteilt sind.

Aus diesem Grund rückt der Zusammenhang zwischen Ungleichheit, Wachstum und Entwicklung in den letzten Jahren immer stärker in den Vordergrund der entwicklungspolitischen Diskussion, was vor allem ein Verdienst des Nobelpreisträgers für Ökonomie von 1998, Amartya Sen, ist. Auch die Weltbank widmet sich in ihrem Weltentwicklungsbericht 2006 „Chancengerechtigkeit und Entwicklung" diesem Thema. Gerechtigkeit wird dabei als Chancengleichheit definiert, was durchaus anschlußfähig an die derzeitige sozialethische Debatte über globale Gerechtigkeit ist. Chancengleichheit im Zugang zu Bildung und Gesundheitsversorgung, zu Märkten, Rechtssicherheit und gesellschaftliche Teilhabe sind für die Weltbank nicht nur ein Gebot der Gerechtigkeit und damit ein Wert an sich. Der Abbau sozialer, wirtschaftlicher und politischer Ungleichheiten ist vielmehr auch eine wichtige Grundlage für breitenwirksames gesamtwirtschaftliches Wachstum, da die bestehenden Ungleichheiten die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit eines Landes verringern. Die Auswirkungen solcher ungleicher Verteilung von Chancen sind besonders negativ, wenn sie über Generationen hinweg tradiert werden („Ungleichheitsfallen"). Daraus folgt für die Weltbank, daß mehr Chancengleichheit besonders durch gleiche Zugangschancen zu entwicklungsrelevanten Institutionen zu realisieren ist, und weniger durch Umverteilung von Einkommen.

Diese Grundargumentation wird in den drei Teilen des Weltentwicklungsberichts ausführlich entfaltet. Der erste Teil gibt einen umfassenden Überblick über die ungleiche Verteilung von Entwicklungschancen im nationalen wie im globalen Kontext. Die Ungleichheit wird dabei differenziert sowohl nach verschiedenen Bevölkerungsgruppen (Parameter dafür sind v.a. Geschlecht und Ethnie) wie nach verschiedenen Dimensionen (v. a. Bildung, Gesundheitsversorgung, Marktchancen). Im zweiten Teil legt der Bericht die Bedeutung der Gerechtigkeit im Kontext von Entwicklung dar. Mehr Chancengerechtigkeit hat für die

betroffenen Menschen einen hohen Eigenwert; sie hat aber auch einen hohen instrumentellen Wert, da durch die Reduzierung von Ungleichheiten ökonomisches Potential gefördert wird, das für den Prozeß der Entwicklung genutzt werden kann. Der abschließende dritte Teil skizziert den politischen Handlungsbedarf. Die Grundlagen für mehr Chancengleichheit sind zunächst in den einzelnen Ländern zu schaffen durch Investitionen in Menschen und ihre Fähigkeiten, eine gute Regierungsführung, d.h. die Förderung von Menschenrechten, einer verläßlichen Rechtsordnung und der politischen Teilhabemöglichkeiten, sowie faire Marktchancen etwa durch Zugang zu angemessenen Spar- und Kreditmöglichkeiten. Darüber hinaus braucht es allerdings auch Reformen in der Weltwirtschaft wie der weltweiten Entwicklungszusammenarbeit, damit die ärmeren Länder von der weltweiten Arbeitsteilung profitieren können.

Mit diesem Weltentwicklungsbericht nähert sich die Weltbank inhaltlich an das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen an, das mit seinem Konzept der menschlichen Entwicklung bereits seit Anfang der 1990er Jahre auf ein umfassenderes Verständnis von Entwicklung und die Einbeziehung von Fragen der Ungleichheit und Gerechtigkeit setzt. Es bleibt zu hoffen, daß sich diese Richtungsänderung zukünftig auch in der konkreten Projektarbeit der Weltbank niederschlägt.

Johannes Wallacher

KLASEN, Stephan u.a.: *Globalisierung und Armut.* Wie realistisch sind die Millenniums-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen? Hg. v. Johannes WALLACHER u. Mattias KIEFER. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 141 S. (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur. 13.) Br. 25,–.

Der Band dokumentiert die Referate und die sich anschließenden Diskussionen einer Tagung des Rottendorf-Projekts der Hochschule für Philosophie in München. Die Diskussionen wurden jeweils eingeleitet von Thomas Fues vom Deutschen Institut für Entwicklungspolitik, der als spezieller Diskussionspartner eingeladen war. Anlaß der Tagung waren die von den Vereinten Nationen im Jahr 2000 proklamierten Millenniums-Entwicklungsziele, in der sich die internationale Staatengemeinschaft verpflichtet, die weltweite absolute Armut bis 2015 zu halbieren.

In seinem Eingangsreferat weist der Göttinger Volkswirt Stephan Klasen darauf hin, daß es innerhalb der Liste der 40 ärmsten Länder der Erde in den letzten Jahren erhebliche Wandlungsprozesse gegeben hat, weil vor allem asiatische Länder aufgestiegen, hingegen afrikanische Länder südlich der Sahara arm geblieben oder in die Riege der ärmsten abgestiegen sind. Die erfolgreichen Länder konnten sich durch den Handel mit Industrieprodukten in den Weltmarkt integrieren, während Exporteure von mineralischen und agrarischen Rohstoffen arm geblieben sind. Vor allem in Afrika sind bisher keine Fortschritte in der Armutsreduktion erreicht worden. Unter der Voraussetzung eines Endes bewaffneter Konflikte und dem Aufbau funktionsfähiger staatlicher Institutionen schlägt Klasen als neues Instrument der Entwicklungszusammenarbeit die Subvention von Industriegüterimporten aus ärmsten Entwicklungsländern durch Industrieländer vor, bis deren Industrie selbst wettbewerbsfähig ist.

Der Münchener Sozialwissenschaftler Johannes Müller SJ befaßt sich mit der Frage, inwieweit sich eine „Kultur der Armut" als Hindernis für die Armutsüberwindung erweist. Das Verhalten der Armen erscheint manchmal aus rein externer Perspektive irrational, ist allerdings in ihrer Innensicht vernünftig. Angesichts von rund 100 Millionen Frauen (vor allem in Indien

und China), die durch Abtreibung, Kindstötung und Vernachlässigung in Ernährung und Gesundheit direkt oder indirekt getötet wurden, ist eine Wandlung des Geschlechterverhältnisses in vielen Entwicklungsländern unabdingbar. Die Rolle der Religion, die einerseits eine Flucht aus der Armut, anderseits eine Motivation zur Armutsüberwindung sein kann, wird ebenso thematisiert. Eine Partizipation der Armen an den Entwicklungsprozessen ist unverzichtbar. Durch den kulturellen Einfluß des Westens werden in der Globalisierung Lebensstile und Verhaltensmuster weltweit verbreitet, die die ökologische Tragfähigkeit der Erde überschreiten.

Der Saarbrücker Philosoph Markus Stepanians setzt sich mit philosophischen Argumenten auseinander, die in der Tradition des angelsächsischen „Common Law" eine Hilfspflicht für fremde Personen und damit die Grundlage für Entwicklungshilfe bestreiten. Weitere Probleme einer globalen Hilfsverpflichtung wie die räumliche Distanz, die große Anzahl hilfsbedürftiger Personen bei geringen Hilfsmöglichkeiten, die Notwendigkeit institutionalisierter Hilfe usw. werden aufgegriffen. In der folgenden Diskussion wird vor allem die Frage erörtert, ob das ethische Postulat, nicht in absoluter Armut leben zu müssen, als Menschenrecht proklamiert werden sollte und wie gegebenenfalls ein solches durchgesetzt werden könnte. Zu Recht wurde angefragt, ob es nicht andere sozialphilosophische Ansätze gibt, die eine Begründung und die Implementationsprobleme von Entwicklungshilfe überzeugender thematisieren können.

Im Abschlußreferat schildert der frühere Millenniumsbeauftragte des deutschen Entwicklungsministeriums Klemens van de Sand die Konzeptionen und Instrumente, mit deren Hilfe Deutschland seinen Beitrag zur Erreichung der Millenniumsziele leisten will. Die Millenniumsziele haben bereits dazu geführt, daß der Trend der relativen Abnahme staatlicher Entwicklungshilfe gestoppt und sich innerhalb der Europäischen Union die Bundesrepublik verpflichtet hat, das 0,7-Prozent-Ziel bis zum Jahr 2015 zu erreichen. Neben der Steigerung der Mittel ist auch eine bessere Ergebnisorientierung der Entwicklungszusammenarbeit erforderlich. Van de Sand weist auf die Notwendigkeit der Kohärenz der verschiedenen Politikbereiche hin, die auf die Situation in den Entwicklungsländern einwirken und für diese die weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen bestimmen.

Der Band enthält fundierte und informative Beiträge zu einer zentralen Herausforderungen der Weltgesellschaft. Auch aufgrund des Einsatzes der Kirchen und anderer zivilgesellschaftlicher Organisationen für die Erreichung der Millenniumsziele kann man optimistischer in die Zukunft sehen, nachdem sich in der Entwicklungspolitik in den 90er Jahren eher resignative Perspektiven verstärkt hatten.

Joachim Wiemeyer

Fair Future. Begrenzte Ressourcen und globale Gerechtigkeit. Ein Report. Hg. v. Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie. München: Beck ²2005. 278 S. Br. 19,90.

Auf eine „gerechte Zukunft" zielt diese engagierte, mit Zahlenmaterial gespickte Studie. Inhalt und Anliegen lassen sich kurz so zusammenfassen: In den ersten drei Kapiteln (13–124) geht es um eine Bestandsaufnahme unserer sich vernetzenden Welt. Sie ist (1. Kap.) vielfach verflochten, von Ungleichheit zwischen den Völkern und innerhalb der Völker gekennzeichnet und wird zunehmend als eine endliche Welt erfahren. Erdöl und Wasser werden knapp, Klimaveränderungen gefährden ganze

Landstriche, Wälder, Böden und Feuchtgebiete stehen manchmal bereits am Rand der Überbelastung. In einer Zeit, wo immer weniger an lebenswichtigen Gütern zur Verfügung steht, melden sich zugleich immer mehr Nachzügler und brechen zu einer Aufholjagd auf – eine Verzweiflungstat. Das zweite Kapitel zeigt anhand zahlreicher Statistiken, wer was in seinen Besitz gebracht hat und wer wen vom Zugang fernhält. Den Methoden, wie die sogenannte Triade – USA, Europa, Japan – und einige andere Länder solche Asymmetrien oder Barrieren aufrechterhalten, ist das dritte Kapitel gewidmet.

Die Kapitel vier, fünf und sechs (125–232) versuchen eine Ethik für diese vernetzte Welt zu entwickeln, eine „Ethik der Ressourcengerechtigkeit". Zum Prinzip hat sie (4. Kap.) die (nie genannte, aber immer gegenwärtige) „Goldene Regel" bzw. den Imperativ, der den einzelnen Menschen, den Unternehmen, den staatlichen und internationalen Institutionen gebietet, sich nur an solchen Grundsätzen auszurichten, welche von ausnahmslos allen Betroffenen bei Wahrung ihrer gerechten Interessen akzeptiert werden können (145, 159). Von diesem Grundsatz aus geht die Studie dann Schritt für Schritt immer mehr ins Konkrete (5. Kap.). So müssen allen Betroffenen Grundrechte und überlebensnotwendige Güter zustehen und Chancengleichheit garantiert sein. Sie tritt nicht für den Egalitarismus ein, der verlangen würde, daß jedes Volk den gleichen Anteil an dem erhält, was die Zukunft an Ressourcen verteilbar macht. Sie verlangt den Rückbau in den Industrieländern in Nord und Süd, und den Aufbau in den Ländern des Südens (165), dies jedoch (6. Kap.) immer – auf beiden Seiten! – unter Beachtung der Menschenrechte (189), der Fairneß (197), der Naturverträglichkeit (und doch wohl des Marktes!), eines schonenden Umgangs mit den Naturgütern und der Steigerung der Ressourcenproduktivität (10). Das siebte Kapitel arbeitet abschließend die Verantwortung und die Aufgabe Europas für eine gerechte Zukunft heraus.

Die Studie warnt gleich zu Beginn davor, die Knappheit der Ressourcen nur als Gefährdung der Weltsicherheit anzusehen (19), und betont, daß es ihr vorrangig um Feststellung weltweiter Ungerechtigkeit und um Behebung oder den Abbau dieser Ungerechtigkeit gehe. Diese arbeitet sie auch Seite für Seite heraus und entwickelt Modelle zu deren Behebung. Am Scheideweg zwischen „globaler Apartheid oder globaler Demokratie" (10) nimmt die Studie Partei für eine „demokratische weltbürgerliche Ökologie". Die Zukunft kann nur in einer gerechten Ordnung (11) liegen, nur „Fair Future" sein.

Kritisch ist zu dieser lehrreichen Studie zu bemerken, daß eine letzte Harmonisierung der Kapitel unterblieb: Wie soll man es zum Beispiel verstehen, daß der Leser zuerst präzis über Gerechtigkeit unterrichtet wird (37), und es dann heißt, man wisse im Grund nur, was ungerecht sei (125)? Da zu fast allen Themen der Entwicklungspolitik Stellung bezogen wird, fällt einiges zu kurz und nicht immer verständlich aus, so etwa die Ausführungen zu TRIPS, dem „Übereinkommen über handelsbezogene Aspekte der Rechte am geistigen Eigentum" (120–122). Manche höchst problematische Materie wird nur auszugsweise vorgeführt, geschweige denn gründlich diskutiert, so die „Menschenpflichten" (139). Alles Lebendige wird großzügig zu Rechtsträgern erklärt, jeder Strauch und jeder Virus inbegriffen (38).

Ist das Konzept der Studie durchdacht? Für John Rawls, der mehrfach herangezogen wird, werden alle Entwürfe, auch die für eine „demokratische weltbürgerliche Ökologie", erst dann legitim, wenn die

Betroffenen sie bejahen. Die Studie übersieht dies nicht, nennt sie doch ihren Entwurf einen „Vorschlag" an die Gesellschaften der Welt (235) und will ihn in den globalen Dialog einbringen (236). Diesem Versuch muß man vollen Erfolg wünschen.

Norbert Brieskorn SJ

Schmidt, Walter: *Option für die Armen?* Erkenntnistheoretische, sozialwissenschaftliche und sozialethische Überlegungen zur Armutsbekämpfung. München: Rainer Hampp Verlag 2005. 383 S. (Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik. 13.) Br. 32,80.

Warum äußert sich die Theologie nicht kritischer zur himmelschreienden Armut und Ungerechtigkeit? Was sind die strukturellen Ursachen dieser Zustände und wie muß eine Gesellschaft gestaltet sein, die die Armen aus ihrem Elend befreit? Walter Schmidt, derzeit wissenschaftlicher Koordinator am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften in Tübingen, geht in seiner Dissertation diesen klassischen Fragen der Befreiungstheologie in vier Kapiteln nach.

Wir erkennen ungerechte Strukturen oft deshalb nicht, weil wir selbst von ihnen geprägt sind, sie uns selbstverständlich scheinen. Insofern bedarf es eines Abstands, eines Bruchs mit dem Umfeld, der uns ermöglicht, die Realität kritisch wahrzunehmen. Der Ort, von dem aus man Theologie betreibt, ist folglich wichtig für das Erkennen. Diese Einsicht kommt methodisch im Begriff der „Option für die Armen" zum Ausdruck. Bedeutet dies nun aber, daß radikal, zum Beispiel mit den vorherrschenden kapitalistischen Strukturen, gebrochen werden muß? Schmidt schlägt nach einem einführenden Kapitel zur Geschichte und Methode der Befreiungstheologie im umfangreichen zweiten Kapitel vor, die Option für die Armen als erkenntnisermöglichende „Kontrasterfahrung" (Dietmar Mieth) zu verstehen. Somit „rettet" er deren kritischen Kern, ohne radikale Folgen akzeptieren zu müssen. Abstand zu Strukturen ist notwenig, aber kein Bruch. Zur Begründung greift er auf den spanischen Philosophen Xavier Zubiri und dessen Schüler, den salvadorianischen Befreiungstheologen Ignacio Ellacuría zurück.

Wenn Armut beseitigt werden soll, muß nach ihren Ursachen gefragt werden. Dies tat die Befreiungstheologie mit Hilfe der marxistische Gesellschaftsanalyse. Schmidt zeigt deren Einseitigkeiten und Unvereinbarkeiten mit christlichen Vorstellungen auf und schlägt im dritten Kapitel vor, stattdessen die „Theorie der Strukturierung" des englischen Soziologen Anthony Giddens anzuwenden. Diese untersucht das menschliche Handeln und dessen Wechselwirkung mit Strukturen. Unser Handeln ist durch Strukturen beeinflußt und vollzieht sich nie völlig losgelöst von deren Vorgaben, hat jedoch auch die Fähigkeit die Strukturen seinerseits zu verändern. Da Strukturen mit dem Handeln der Menschen eng verwoben sind, lassen sich die Ursachen von Armut folglich nicht einfach durch einen „Austausch" von Strukturen beheben, sondern es muß untersucht werden, welche konkreten Handlungsmöglichkeiten in den vorgegebenen Strukturen bestehen. Ungleichheiten und somit Machtgefälle sind unvermeidlich, insofern wird es nach Giddens nie eine „herrschaftsfreie Gesellschaft" geben können. Herrschaft wird erst zum Problem, wenn sich Macht mit Interesse verbindet und somit zur Ideologie wird, die zum Beispiel erkannte Ursachen von Armut verdecken oder legitimieren will.

Mit der Theorie Giddens' antwortet Schmidt auf die Frage, wie man die strukturellen Rahmenbedingungen für eine Armutsbekämpfung und die Handlungsmöglichkeiten der einzelnen erfassen kann.

Befreiung von Armut geschieht nicht durch einen abrupten Austausch von Strukturen, sondern eher in einem Strukturwandel, der die enge Verknüpfung von Strukturen und alltäglichem Handeln berücksichtigt.

Wer aber ist arm und welche wirtschaftspolitischen Maßnahmen müssen ergriffen werden, um Armut zu bekämpfen? Im vierten und letzten Kapitel verweist Schmidt auf den indischen Ökonomie-Nobelpreisträger Amartya Sen, um unter Berücksichtigung ökonomischer Grundsatzdebatten diese sozialethische Frage zu beantworten.

Laut Sen reichen die klassischen Indikatoren für Wohlstand und Armut (z.B. durchschnittliches Einkommen, Höhe des Bruttosozialprodukts) nicht aus, da sie nicht erfassen, was die konkrete Person wirklich zum Beispiel mit einer bestimmten Geldmenge ausrichten kann. Bekämpfung von Armut kann demnach nicht einseitig auf Wirtschaftswachstum aufgebaut sein, sondern bedarf flankierender sozialpolitischer Maßnahmen, die die Lebensqualität der Benachteiligten erhöhen, indem sie Ungleichheiten berücksichtigen.

Neben der ersten deutschen Darstellung der einflußreichen Erkenntnistheorie Zubiris gelingt es dem Werk, das Grundanliegen der Befreiungstheologie in einer überzeugenden Verknüpfung von philosophischen, soziologischen und sozialethischen Gedankengängen zu aktualisieren. Es stellt insofern ein Beispiel gelungener interdisziplinärer Wissenschaft dar, dem zu wünschen bleibt, daß seine Rezeption zur erfolgreichen Bekämpfung von Armut beiträgt. *Patrick Zoll SJ*

Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften. Hg. v. Clemens Sedmak. Freiburg: Herder 2005. 629 S. Gb. 45,–.

Armut ist eines der drängendsten globalen Probleme, denn noch immer ist die Zahl der Menschen, die weniger als einen US-Dollar Einkommen pro Tag haben, mit über einer Milliarde erschreckend groß. Auch wenn die UNO mit unterschiedlichen Strategien versucht, dagegen anzugehen (z.B. mit den Millenniums-Entwicklungszielen), ist es nach wie vor eines der größten Probleme der Weltgesellschaft. „Option für die Armen" ist ein theologischer Begriff, der darauf reagiert. Er wurde zuerst in der Theologie der Befreiung Lateinamerikas verwendet, ist mittlerweile aber zu einem Grundparadigma der Katholischen Soziallehre geworden. „Option für die Armen" besagt, daß sich menschliches Handeln zuerst an den Bedürfnissen der Ärmsten zu orientieren hat, um deren Situation zu verbessern. Ist nun aber diese Option für die Armen nur ein Spezialdiskurs der katholischen Theologie, oder kann sie als eine allgemeine Forderung aufgestellt werden? Kann – und wenn ja, wie – diese Option für die Armen aus der Perspektive der verschiedenen Wissenschaften wie Philosophie, Sozialwissenschaften, aber auch Kultur- oder Rechtswissenschaften begründet werden?

Clemens Sedmak ist Leiter des Zentrums für Ethik und Armutsforschung an der Universität Salzburg. In diesem sehr umfangreichen Sammelband mit insgesamt 32 Beiträgen bieten Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen eine Stellungnahme zu dieser Frage. Einige Aspekte dieser reichhaltigen Darlegungen seien genannt: Manfred Kienpointer zeigt auf, daß in der sprachwissenschaftlichen Forschung bereits Strömungen existieren (z.B. feministische Linguistik, Diskursanalyse), die auf Armutserfahrungen in literarischen Werken aufmerksam machen. Hans Lenk und Matthias Maring legen dar, wie die Option für die Armen aus philosophischer Sicht begründet werden kann und skizzieren, welche politischen Konsequenzen daraus

zu ziehen sind. Sabine Kunrath und Urs Baumann zeigen, welche psychischen Folgen Armut für die Betroffen haben kann. Franz Nuscheler betont aus politologischer Sicht, daß Armut gemindert werden kann, wenn Frieden und Rechtssicherheit gestärkt werden. Norbert Brieskorn argumentiert als Rechtsphilosoph, daß schon der Einsatz für Recht als solches positive Auswirkungen für die Ausgeschlossenen einer Gesellschaft haben kann. Darüber hinaus finden sich Beiträge aus der Perspektive der Volkswirtschaft (Gerhard Kirchgässner), der Wald- und Bodenwissenschaften (Franz Andrae) oder der Afrikanistik (Walter Schicho) und anderer Disziplinen.

Die Beiträge dieses Sammelbands verfolgen mehr oder weniger alle ein Ziel: Sie wollen darlegen, daß in den jeweiligen Fachrichtungen Ansätze für eine Option für die Armen zu finden sind. In unterschiedlicher Weise argumentieren die Autoren, daß die einzelnen Disziplinen nicht nur aufzeigen können, welche Ursachen und Auswirkungen Armut hat, sondern daß sich an diese Analysen eine normativ ausgerichtete Armutsforschung anschließen läßt, die im Sinn des Paradigmas „Option für die Armen" auf eine Überwindung von Armut hinarbeitet. Die Beiträge zeigen, welche Erkenntnisse die einzelnen Fachdisziplinen zu einer solchen normativ ausgerichteten Armutsforschung beisteuern können, ohne dabei den Anspruch auf Neutralität der Wissenschaft zu verlieren.

Der Band stellt einen überaus gelungenen, facettenreichen und gut zu lesenden Beitrag für ein zentrales globales Problem dar. Es wird überzeugend dargelegt, daß unterschiedliche Wissenschaften sich nicht in den Elfenbeinturm der rein deskriptiven Beschreibung zurückziehen können, sondern daß dort, wo sie soziale Aspekte berühren, immer auch notwendigerweise normative Aspekte ins Spiel kommen. Die einzelnen Artikel des Bands sind dabei sowohl wissenschaftlich überzeugend ausgearbeitet als auch sprachlich so formuliert, daß sie für ein breites Publikum gut zugänglich sind. Beim Vergleich der einzelnen Beiträge bzw. einer übergreifenden systematischen Reflexion der vielen Artikel ist der Leser allerdings ein wenig auf sich allein gestellt. Zudem wäre es sicherlich interessant, auch die Kritiker einer solchen normativ ausgerichteten Armutsforschung zu Wort kommen zu lassen. Doch auch so stellt der Band sowohl für Wissenschaftler wie auch Nichtfachleute ein überaus lesenswertes Buch dar, das sich auf umfassende und engagierte Weise dem drängenden Armutsproblem widmet. *Michael Reder*

Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung. Hg. v. Martin Joe Ibeh u. Joachim Wiemeyer, Paderborn: Schöningh 2006. 302 S. Kart. 39,90.

Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit befinden sich seit einigen Jahren in einer Phase der Neuorientierung: Die hohen Erwartungen vom Anfang der 1990er Jahre an eine verstärkte wirtschaftliche und soziale Entwicklung benachteiligter Weltregionen haben sich nicht erfüllt. Spätestens mit dem Terroranschlag vom 9. September 2001 wurde deutlich, daß die Welt weder an einem friedlichen Zustand am Ende der Geschichte angelangt ist, noch, daß Globalisierung automatisch die Welt zum Besseren führt. Sozialphilosophie und Sozialethik sehen es als einen ihrer Gegenstandsbereiche, die Verortung von Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit in diesem sich permanent verschiebenden Koordinatensystem kritisch zu begleiten. So will auch der vorliegende Sammelband aus der Perspektive christlicher Sozialethik „einerseits grundlegende ethische Perspektiven der Weiter-

entwicklung der globalen Wirtschaftsordnung entfalten, andererseits auch für viele zentrale Teilprobleme von Weltwirtschaft und Entwicklungszusammenarbeit Lösungsansätze aufzeigen" (9).

Die Beiträge sind von einem sehr heterogenen Autorenkreis aus Wissenschaft und Praxis verfaßt und in vier Teilabschnitte gegliedert: 1. Sozialethische Grundlagen, 2. Finanzierung, Verschuldung und Entwicklung, 3. Handel und Ernährung sowie 4. Hilfe zur Entwicklung. Damit haben sich die Herausgeber entschieden, den Schwerpunkt auf die ökonomische Dimension von Globalisierung zu legen, was zumindest in Spannung zum umfassenderen Titel des Bandes steht. So heterogen wie die Verfasser ist die Qualität der Beiträge; dennoch lohnen viele der Artikel die Lektüre. Sie bieten einen guten Überblick des Diskussionsstands zu einzelnen entwicklungspolitischen Themen (u.a. R. Marx über ethische Herausforderungen der Globalisierung, J. Wallacher zu Entwicklungsfinanzierung, M. Darbrowski über das Insolvenzrecht von Staaten, M. Vogt zu globaler Agrarpolitik), weil sie eher seltene Einblicke in die Praxis erlauben, oder weil sie originelle, neue Sichtweisen eröffnen.

Ludger Reuke zeigt in einem historischen Abriß des Zusammenhangs zwischen deutscher Entwicklungsspolitik und Entwicklungsfinanzierung auf, daß sich die wesentlichen Themen, Motive und Argumente zwischen Entwicklungs-, Außen-, Finanz- und Wirtschaftspolitikern seit 1956, dem Jahr der ersten entwicklungspolitischen Debatte im Bundestag, bis heute kaum verändert haben. Nach wie vor gilt, daß Entwicklungspolitik sowohl der inhaltlichen Reflexion wie der Mittel aus dem Haushalt bedarf. In den letzten Jahren sind zwar ein neues Selbstbewußtsein der Entwicklungspolitiker und größere Resonanz bei anderen Ressorts festzustellen; allerdings wird auch im Jahr 2006 Deutschland – allen internationalen Verpflichtungen zum Trotz – die 1970 gegebene Zusage, 0,7 Prozent seines Bruttosozialprodukts für die Entwicklungsfinanzierung zu verwenden, um mehr als die Hälfte verfehlen.

Hubert Tintelott konfrontiert den Leser mit den praktischen Herausforderungen, die die Umsetzung des in der Theorie hochgelobten Konzepts der internationalen Zivilgesellschaft in der Zusammenarbeit zwischen Nichtregierungsorganisationen im Norden und im Süden mit sich bringt. Bei allen Schwierigkeiten, die benannt werden, ist für ihn dennoch klar: Für die Projektarbeit als notwendige Ergänzung staatlicher Entwicklungszusammenarbeit sind Nichtregierungsorganisationen im Süden „geborene Partner" der Nichtregierungsorganisationen des Nordens und erst in ihrem Kontext machen Begriffe wie Empowerment, Ownership, und Partizipation Sinn.

Der Beitrag Hans-Gerd Angels zielt auf eine religionssoziologische Verortung kirchlicher Hilfswerke. Sie sind für ihn „zivilgesellschaftliche Fenster" von nach außen eher hierarchisch verfaßten Großkirchen, wirken aber auch binnenkirchlich integrativ, indem sie unterschiedlichste innerkirchliche Milieus hinter dem gemeinsamen Ziel gesteigerter Solidaritätspraxis vereinen. Gesamtgesellschaftlich können sie damit als Modell dienen, um „die gravierend unterschiedlichen Akzeptanzwerte zwischen der Gesamtgröße Kirche und der Teilgröße Caritas ... nach oben anzugleichen" (64).

Vor allem aufgrund der genannten Beiträge ist der Sammelband trotz einiger inhaltlicher Schwächen und etlicher formaler Nachlässigkeiten insgesamt ein ernst zu nehmender Beitrag an der Schnittstelle zwischen christlicher Sozialethik, Entwicklungspolitik und praktischer Entwicklungszusammenarbeit. *Mattias Kiefer*

Wolff, Jürgen H.: *Entwicklungshilfe: Ein hilfreiches Gewerbe?* Versuch einer Bilanz. Münster: LIT 2005. 298 S. (Politik. Forschung und Wissenschaft. 18.) Br. 19,90.

In den aktuellen Diskussionen um die entwicklungspolitischen Millenniumsziele der UNO wird viel über Entwicklungshilfe diskutiert. 0,7 Prozent ihres Bruttonationaleinkommens wollen die reichen Industrieländer des Westens (über kurz oder lang) für Entwicklungsaufgaben investieren. Die Frage, die Jürgen H. Wolff stellt, mutet vor diesem Horizont provokant an: Ist die Situation in den armen Ländern wirklich so schlecht, wie viele Befürworter von Entwicklungshilfe behaupten? Und ist Entwicklungshilfe wirklich ein hilfreiches Gewerbe, um die Situation der ärmsten Menschen zu verbessern?

Wolff bürstet in seiner kritischen Analyse gegenwärtiger Entwicklungshilfe viele gängige Einschätzungen gegen den Strich und eröffnet damit eine abwechslungsreiche und anregende Auseinandersetzung mit dem Thema. In einem ersten Schritt dekonstruiert er gängige Argumente aus der „entwicklungspolitischen Szene". Tenor: „Die edlen Seelen" – wie er Entwicklungspolitiker und Vertreter entwicklungspolitischer Nichtregierungsorganisationen nennt – zeichnen mit einem „propagandistischen Trommelfeuer das Bild einer Welt im Niedergang" (53). Diese Darstellungen stimmen seiner Ansicht nach in weiten Teilen jedoch nicht, weil falsche Zahlen verwendet und Momentaufnahmen geliefert werden, anstatt langfristige Perspektiven zu entwickeln und realistische Ziele zu setzen.

Demgegenüber zeigt Wolff auf, daß sich die Situation in allen Regionen der Welt – mit Ausnahme Schwarzafrikas – in den vergangenen Jahrzehnten beispiellos verbessert hat. Dies betrifft sowohl Einkommen, Erziehung, Lebenserwartung oder Ernährung. Wolff geht noch weiter und argumentiert, daß die meisten in der Entwicklungshilfe tätigen Organisationen zwar oft Erfolgsberichte verkünden, diese aber alles andere als die tatsächlichen Auswirkungen der Entwicklungshilfe widerspiegeln. Als Gründe nennt er zum Beispiel, daß fundierte Informationen meist nicht in den Organisationszentralen ankommen und Projekte nur unzureichend evaluiert werden. Ein Problem dabei ist vor allem, daß der Zusammenhang zwischen den Auswirkungen einzelner Projekte und den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen nur schwer untersucht werden kann.

Die abschließenden Forderungen an die Entwicklungshilfe sind denn auch sehr deutlich: Erstens würde eine Privatisierung der Entwicklungshilfe seiner Ansicht nach diese effizienter machen; zweitens sollte sie auf Länder konzentriert werden, die reformwillig sind, weil nur so spürbare Entwicklungserfolge erzielt werden können; und drittens sollte von vielen Einzelprojekten auf koordinierte strukturelle Beratung umgestellt werden.

Das Buch ist ein provokanter Versuch, Entwicklungshilfe aus einer neuen Perspektive heraus zu betrachten. Man ist am Ende freilich verwirrt, was schlußendlich von Entwicklungshilfe zu halten ist. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß einige Fragen offen bleiben: Wenn die Darstellungen der globalen Situation von den entwicklungspolitischen Organisationen künstlich dramatisiert werden, wieso weisen dann renommierte Institutionen (wie z. B. die Weltbank) nach wie vor eine große Anzahl von Menschen aus, die extrem arm sind? Sicherlich ist der Hinweis auf mangelhafte Analysen und überzogene Ziele ein richtiger und wichtiger Hinweis. Doch die Argumentation suggeriert an einigen Stellen, daß Armut kein wirklich ernsthaftes globales Problem mehr sei. Gerade mit Blick auf die

aktuellen Diskussionen in der UNO erscheint dies weniger überzeugend.

Unklar ist auch, woraus sich die entwicklungspolitischen Empfehlungen am Ende ableiten. Ob eine Privatisierung der Projekte die Entwicklungshilfe wirklich effizienter macht oder nicht auch eine zu starke Fixierung auf Einzelprojekte mit sich bringt, die Wolff kritisiert, bleibt offen. Natürlich lebt Entwicklungshilfe auch und wahrscheinlich sogar zu einem großen Teil von der Bereitschaft der jeweiligen Länder, Entwicklung nachhaltig zu fördern. Ob aber ein Rückzug aus den Ländern, die dies nicht tun, der einzig sinnvolle Weg ist, muß fraglich bleiben. Das äußerst anregende Buch eröffnet viele neue provozierende Perspektiven auf Entwicklungshilfe.

Michael Reder

Sachs, Jeffrey D.: *Das Ende der Armut.* Ein ökonomisches Programm für eine gerechtere Welt. München: Siedler 2005. 476 S. Gb. 24,90.

„Arme habt ihr allezeit bei euch!" – Selten hat die liberale Wochenzeitschrift „The Economist" Jesus mit solch beherzter Zustimmung zitiert. Jede Gesellschaft habe ihre Armen, ja brauche sie sogar. Den Armen müsse man vielleicht helfen, aber die Armut abschaffen – das gehe nicht! So wurde Jesus zum Kronzeugen gegen jene „linken" Weltverbesserer aufgeboten, die mit großem moralischem Aufwand wenig und meist auch noch das Falsche bewirkten. Muß da nicht ein Programm, das die weltweite Armut bekämpfen will, wie eine ehrbare, aber doch hysterische Forderung klingen?

Jeffrey D. Sachs, berühmter amerikanischer Ökonom, Direktor des interdisziplinär über globale Probleme forschenden Earth Institutes der Columbia Universität in New York sowie federführend beim Millennium-Projekt der Vereinten Nationen, verkündet in seinem neuen Buch das Ende der Armut. Die Entwicklungshilfe der vergangenen Jahre könne beachtliche Erfolge vorweisen, es werde aber zu wenig in die Entwicklungshilfe investiert: Haben wir nicht gelehrte Abhandlungen gelesen, wonach der reiche Norden gar nicht zu Lasten des Südens lebt? Haben uns nicht die großen Essayisten in den deutschen Feuilletons darüber belehrt, daß Entwicklungshilfe sogar schädlich sei? Schlechte Institutionen und die Korruption der Eliten, sowie ein unzulänglich funktionierender Finanzsektor wurden als die wichtigsten Gründe für die Unterentwicklung identifiziert. Diese Gründe spielen auch bei Sachs eine Rolle, aber die hauptsächlichen Ursachen für die gegenwärtige Unterentwicklung sieht er in den schlechteren geographischen Bedingungen des Südens und der unzureichenden Finanzausstattung der Entwicklungshilfe.

Die gegenwärtige wirtschaftliche Lage der Welt skizziert Sachs folgendermaßen: Rund eine Milliarde Menschen, ein Sechstel der Weltbevölkerung, lebt in extremer Armut, d. h. von weniger als einem Dollar Einkommen pro Tag. Diese unter ständigem Hunger und Krankheit leidenden Menschen können sich nicht aus eigener Kraft auf ein wirtschaftliches Niveau emporarbeiten, das ihnen eine Grundversorgung über dem Subsistenzniveau ermöglicht. Weitere 1,5 Milliarden Menschen leben von einem bis zwei Dollar pro Tag, und erwirtschaften mehr als sie für ihren dringenden Eigenbedarf benötigen; doch auch diese Menschen müssen in Städten und Dörfern um ihr Auskommen kämpfen; darüber hinaus sind sie besonders verletzbar gegenüber Dürren und Überflutungen, die durch den Klimawandel gehäuft auftreten. Über ein mittleres Einkommen und damit einen bescheidenen Wohlstand verfügen 2,5 Milliarden Menschen. Eine weitere Milliarde,

die in den OECD-Ländern leben, kann als reich bezeichnet werden.

Sachs interessiert sich in seiner Analyse für die erste Milliarde, die Ärmsten der Armen, die keine Hoffnung auf eine Verbesserung ihrer Lage haben können, weil ihre Gesellschaften aus einer Vielzahl von Gründen in der Armutsfalle gefangen sind. Entwicklungshilfe müsse darauf abzielen, dieser Gruppe von Menschen die Möglichkeiten zu geben, ihre hoffnungslose Situation zu überwinden und ein sich selbst tragendes Wirtschaftswachstum zu erzeugen. Die historischen Erfahrungen zeigten, daß dies erst ab einem bestimmten Niveau wirtschaftlicher Entwicklung aus eigener Kraft erreicht werden kann – China oder Indien sind hierfür beredte Beispiele.

Wodurch aber ist die Armutsfalle charakterisiert, und wo müssen die entwicklungspolitischen Hebel angesetzt werden, um sie zu öffnen? In seinem Kapitel „Mythen und Zauberformeln" zeigt Sachs, daß es nicht die korrupten Regierungen sein können, die den wirtschaftlichen Erfolgs hauptsächlich verhindern – es gibt auch hochgradig korrupte Länder mit hohen wirtschaftlichen Wachstumsraten. Auch die rassistische These, die kulturell bedingte Faulheit bestimmter Volksgruppen sei für ihre selbstverschuldete Armut verantwortlich, weist er zurück – immer wieder haben Nationen den „take-off" zu anhaltendem Wirtschaftswachstum geschafft, die an politischen Stammtischen im Ruf standen, „faul" und zu unternehmerischer Tätigkeit unfähig zu sein: Indien kann hierfür als Beispiel gelten. Das weltweite Wohlstandsgefälle kann ebensowenig durch das Argument erklärt werden, die Herstellung einer marktwirtschaftlichen Ordnung sei nur unvollständig gelungen: Das Beispiel China zeigt, daß mit einem nahezu lupenreinen marktsozialistischen Kapitalismus ein hohes Wirtschaftswachstum erzielt und die extreme Armut weitgehend überwunden werden kann.

Die entscheidenden Gründe für extreme Armut sind die geographischen Bedingungen: So treibt etwa Boliviens Topographie als gebirgiges Binnenland die Transportkosten seiner Wirtschaft in die Höhe. Die an den Küsten gelegenen Wirtschaftszentren Chinas und Indiens dagegen konnten sich aufgrund ihrer günstigen maritimen Lage zu Zentren der neuen globalen Ökonomie entwickeln, während die ländlichen Regionen teilweise immer noch unter Armut leiden. Rußland verfügt über keine großen Häfen und ist daher von den Zentren der Weltwirtschaft abgeschnitten. Der Erreger von Malaria findet vor allem in Afrika günstige Bedingungen, mit verheerenden sozialen Folgen.

Der Autor wird nicht müde zu betonen, daß die Krankheit Armut heilbar ist. Dabei gibt es nicht die eine Zauberformel, die alle Probleme beseitigt: Nur mit einem Bündel von Investitionen läßt sich die Armutsfalle öffnen. Sachs fordert Investitionen in die „big five" der Entwicklungshilfe: die Landwirtschaft (u. a. Kunstdünger, agrartechnisches Wissen), das Gesundheitswesen (Ausbildung von Ärzten und lokalen Pflegern, angemessene Bezahlung, Medikamente, Krankenhäuser, Forschung usw.), den Bildungssektor, die Infrastruktur (Elektrizität, Transport, Telekommunikation sowie lokale Ausbildung von Technikern) und die Trinkwasserver- und Abwasserentsorgung. Spare man einen oder gar mehrere dieser Bereiche aus dem Investitionsprogramm aus, wie in der Vergangenheit immer wieder geschehen, seien die entwicklungspolitischen Anstrengungen zum Scheitern verurteilt.

Entscheidend für die Implementierung dieses Programms, das für die Vereinten Nationen ausgearbeitet wurde, sei der politische Wille in den reichen Ländern:

Investierten diese nur 0,5 Prozent ihres jährlichen Bruttosozialprodukts für die Entwicklungshilfe, könnte die extreme Armut weltweit bis 2015 halbiert und bis 2025 abgeschafft werden. Zugesagt haben die reichen Nationen jährlich 0,7 Prozent ihres BIP; ihre tatsächlichen Entwicklungsausgaben belaufen sich derzeit jedoch auf nur 0,25 Prozent. Die USA als größte Wirtschaftsnation der Erde etwa stellen nur 0,15 Prozent ihres BIP zur Verfügung. Dabei standen 2004 den 15 Milliarden Dollar Auslandshilfe der Vereinigten Staaten rund 450 Milliarden Dollar an Militärausgaben gegenüber.

Jeffrey Sachs plädiert für eine gerechte Globalisierung. „Das Ende der Armut" wurde auch als Kampfansage gegen die Neokonservativen geschrieben, die ein amerikanisches Imperium predigen, das sich nach dem 11. September 2001 in einer kriegerischen Hobbes'schen Welt behaupten müsse. Für die Überwindung weltweiter Armut, den globalen Klimaschutz und die kollektive Sicherheit ist in diesem Denken wenig Platz. Diesen Kantischen Idealismus, so die Neokonservativen, könnten sich die Europäer leisten, weil sie von einem Amerika beschützt werden, das die kriegerischen Realitäten dieser Welt fest im Blick habe. Heute, da der neokonservative Traum ausgeträumt ist, wirkt das neue Buch von Sachs trotz seines ungestümen Idealismus und seines Eifers fast schon wieder abgeklärt und weise.

Ottmar Edenhofer

ZIEGLER, Jean: *Das Imperium der Schande.* Der Kampf gegen Armut und Unterdrückung. München: Bertelsmann 2005. 315 S. Gb. 19,90.

Die zentrale These dieses Buchs läßt sich kurz umreißen: Die Welt heute wird beherrscht von transkontinentalen kapitalistischen Privatgesellschaften. Im Dienst der Profitmaximierung setzen diese neuen „Feudalherren" bewußt die Mittel der Verschuldung und des künstlich erzeugten Mangels ein, um Menschen und Völker in ihrer Abhängigkeit zu halten. „Das Massaker an Millionen Menschen durch Unterernährung und Hunger" wird dabei bewußt in Kauf genommen. Die neuen Feudalherren sind verantwortlich für den Zustand des permanenten Kriegs, in dem sich die Welt heute befindet. Sie sind die zynischen Profiteure der Gewalt und des „Weltkriegs gegen den Terrorismus", dessen Kosten ein Vielfaches der Mittel verschlingen, die nötig wären, um die schlimmsten Plagen der Armen dieser Welt aus der Welt zu schaffen, und der selbst den Terrorismus erzeugt, auf den er zu antworten vorgibt.

Das wichtigste Glied in der Kausalkette, die zu Verelendung und zum Hunger von Millionen von Menschen unserer Welt führt, ist für Ziegler die internationale Verschuldung, deren Analyse er deshalb ein ausführliches Kapitel widmet und auf deren Bedeutung er immer wieder zurückkommt. In dem sich anschließenden Kapitel zum Phänomen des Hungers gelingt es ihm, durch die Verbindung wissenschaftlicher und statistischer Fakten mit der Schilderung von persönlichen Begegnungen ein eindrückliches und konkretes Bild des Leidens hungernder Menschen entstehen zu lassen.

Zwei Teile des Buchs sind den Erfahrungen Äthiopiens und Brasiliens gewidmet. Die je besondere Form, in der Hunger und Elend dort in den unterschiedlichen historischen und politischen Kontexten auftreten, ihre spezifischen Ursachen und auch der Kampf um ihre Überwindung – mit seinen Grenzen und kleinen Erfolgen – werden vor den Augen des Lesers lebendig. Im abschließenden Teil des Buchs beschäftigt sich Ziegler im Detail mit den menschenverachtenden Mitteln, die die transnationa-

len Konzerne zur Erhaltung ihrer Macht und ihres Profits einsetzen.

Das Buch durchzieht die Überzeugung, daß Hunger und Elend keine Naturtatsachen sind, auch nicht Ergebnis eherner Gesetze des Marktes, sondern menschengemacht und überwindbar. Durch die lebendige Schilderung der Konsequenzen des Elends versucht Ziegler seine Leser für den Einsatz gegen Hunger und seine Verursacher wachzurütteln. Hier liegen auch die Stärken seines Buchs.

Leider schreckt Ziegler zum Teil vor billiger Rhetorik nicht zurück und nimmt es an einigen Stellen im Eifer des Gefechts mit den Fakten und ihrer präzisen Darstellung nicht allzu genau, etwa wenn er schreibt, daß in „allen Megapolen der südlichen Erdhälfte ... hunderttausende Kinder ohne Familie und Obdach auf den Straßen" umherirren. Dennoch wäre es schade, wenn aus diesen Gründen Leser, die nicht von vornherein Zieglers Standpunkt in groben Zügen teilen, das Buch nach dem Lesen der ersten Seiten aus der Hand legten.

Andreas Gösele SJ

George, Susan: *Change it!* Anleitung zum politischen Ungehorsam. München: Droemer 2006. 287 S. Br. 16,90.

Susan George hat dieses Buch in der Hoffnung geschrieben, „Anfänger" über die negativen Folgen der Globalisierung aufzuklären und ihnen die Analysen, Ziele und Strategien der „Bewegung für globale Gerechtigkeit" zu erläutern. Im ersten Teil werden fünf Bedingungen dafür genannt, daß die Hoffnung auf eine andere Welt tatsächlich möglich ist. Die erste Bedingung ist erfüllt, „wenn wir wissen, wovon wir reden". Das verwirrende und mehrdeutige Wort der Globalisierung, das Halbwahrheiten und Legenden verschleiert, sollte präzisiert werden. Es steht für den Komplex aus Konzernen, Finanzmärkten, marktradikalen und wirtschaftsliberalen Parolen sowie Regierungen, die wirtschaftlichen Interessen dienen. Der sogenannte „Washington Consensus" ist das Credo einer solchen Globalisierung, die eine wachsende Ungleichheit unter den Menschen erzeugt hat.

Die zweite Bedingung besteht darin, die Ökonomie in die Ökologie einzubetten und die Zerstörung der Umwelt als Folge eines entfesselten Wirtschaftswachstums aufzuhalten. Als dritte Bedingung wird die Identifizierung der öffentlichen und privaten Akteure angegeben. Weltbank und Internationaler Währungsfonds werden als die „schrecklichen Zwillinge" vorgestellt, die für maßlose Entwicklungsprojekte, eine extrem hohe Auslandsverschuldung und die nachfolgende Finanzkrise der Schwellenländer verantwortlich gemacht werden. Ihnen folgen die Welthandelsorganisation und das „Schlimmste": das Allgemeine Abkommen über den Handel mit Dienstleistungen. Zum öffentlichen Club gehören die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) und die Gruppe der Acht (G 8). Die private Sphäre wird von den Großkonzernen und mächtigen Finanzinstituten angeführt. Schädlicher sind jedoch die Lobbyisten, die national und international agieren sowie in den verschiedenen Sektoren der Umwelt, des Marktes, der Arbeitsbeziehungen und der Sozialpolitik die politischen Entscheidungen beeinflussen.

Unter den genannten Akteuren werden im Kontext einer vierten Bedingung öffentliche und private „Widersacher" auf nationaler, supranationaler, internationaler und globaler Ebene ausgefiltert, die sich als besonders rücksichtslos bei der Durchsetzung maßloser Ansprüche, in der Ausbeutung der Armen und der Zerstörung der Umwelt hervorgetan haben. Die fünfte Bedingung einer anderen Welt, die möglich ist, hängt

ab von der Entschlossenheit der Europäer, dem imperialen Anspruch der gegenwärtigen US-Administration entgegenzutreten und das eigene Profil einer Marktwirtschaft mit sozialem Ausgleich offensiv zu behaupten. Deren Stärke ist die solidarische Kranken- und Rentenversicherung, während zahlreiche öffentliche Güter den Bürgern unabhängig von deren Kaufkraft verfügbar sind.

Zwischen diesem ersten und einem zweiten Hauptteil des Buchs beschreibt Susan George die von verhaltener Hoffnung getragenen Visionen einer Bewegung für globale Gerechtigkeit: Sie gründen in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, dem Recht auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, sauberes Wasser, medizinische Versorgung, Zugang zur Bildung und soziale Sicherheit und entfalten sich in einer ehrgeizigen ökologischen Umsteuerung, einem allgemeinen Schuldenerlaß für die extrem verschuldeten Länder, einer elastischen Geldversorgung durch Mikrobanken, dem Nahrungsmittelanbau dort, wo die Menschen leben, in kleinen und mittleren Unternehmen, einer ausgewogenen Einkommensverteilung und mehr finanzieller Autonomie auf lokaler Ebene.

Im zweiten Teil werden vier Bedingungen skizziert, die solche Visionen in unmittelbare Reichweite rücken lassen: Politische Aktionen müssen wohlinformiert sein, sonst sind sie erfolglos. Kritische Wissenschaftler müssen standfest sein, um sich gegen das herrschende Wissen zu behaupten. Sie müssen organischer Teil der Bewegung sein. Die Mitglieder der Bewegung müssen illusionslos sowohl über ihre Gegner als auch über sich selbst urteilen. Sie müssen sich zur Gewaltlosigkeit bekennen.

Das Buch beeindruckt durch die detaillierte und kompetente Beschreibung der Funktionsregeln, Hauptakteure und Auswirkungen eines globalen, hochkonzentrierten Finanzkapitalismus, der mit dem falschen Etikett einer freien Marktwirtschaft versehen wird. Susan George stellt der Reflexion über eine andere mögliche Welt eine Analyse der asymmetrischen Machtverhältnisse voran. Sie trifft damit die erste Frage der Gerechtigkeit, nämlich wie wirtschaftliche und gesellschaftliche Machtverhältnisse sich gegenüber den davon Betroffenen und in erster Linie gegenüber den sozial Benachteiligten rechtfertigen lassen. Sie sucht die Ursachen der Krisen nicht bei den Opfern, sondern deckt sie bei den Verursachern auf.

Allerdings sind Bruchlinien in der Diagnose unvermeidbar. Je globaler die Ebene ist, auf der Widersacher ausgemacht werden, um so pauschaler klingt das Urteil. Die Autorin spricht vom Staat, von den USA – und zugleich differenziert von einer bestimmten Regierung, von einer spezifischen Politik, von Teilen der Europäischen Kommission. Sie baut Antinomien auf, etwa zwischen der real existierenden US-Administration und dem wirtschaftlichen und sozialen Modell der Europäer; zugleich bestreitet sie nicht, daß die Kommission, der Ministerrat und das Parlament in Europa sich keineswegs einmütig für ein europäisches Sozialmodell engagieren.

Die Textabschnitte verraten unterschiedliche Anlässe, Sprachspiele und Argumentationsweisen. Erfrischend wirkt der unmittelbare Wechsel von beißender Kritik, charmanter Ironie, scharfer Analyse, bewegenden Appellen, apokalyptischer Prophetie und einfühlsamer Reportage. Außerordentlich bewegend ist Susan Georges Engagement für radikale Gewaltlosigkeit aus grundsätzlicher Option und taktischer Klugheit. Ziviler Ungehorsam ist gerechtfertigt angesichts alltäglicher systemischer Gewalt, für die reiche und mächtige Akteure die Verantwortung tragen.

Friedhelm Hengsbach SJ

ZU DIESEM HEFT

Das Zusammenleben zwischen Mitgliedern verschiedener Religionen erfordert von allen Betroffenen zunehmend ein hohes Maß an Dialogbereitschaft und Kompetenz. Christian Rutishauser, Leiter des Bildungsbereichs des Lassalle-Hauses in Bad Schönbrunn, stellt eine Reihe interreligiöser Initiativen vor, die in der Schweiz seit Jahren bestehen bzw. als Neugründungen auf aktuelle Problemstellungen reagieren.

Im Mai dieses Jahres wurde des 150. Geburtstags von Sigmund Freud gedacht. Lothar Schattenburg, Leitender Psychologe der Psychosomatischen Klinik in Bad Neustadt/Saale, wirft einen Blick auf Leben und Werk des Begründers der Psychoanalyse und benennt wichtige Entwicklungen der Psychologie sowie Herausforderungen, die sich heute an diese Disziplin richten.

Albert Gerhards, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Bonn, untersucht das komplexe Verhältnis von universalkirchlicher und teilkirchlicher Liturgie. Er resümiert die wichtigsten liturgiewissenschaftlichen Reaktionen auf die vatikanische Instruktion „Liturgiam authenticam" und plädiert für eine Wiederbelebung der ökumenischen Kommission zur Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift.

Brigitte Schwens-Harrant, Ressortleiterin „Literatur" der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche", gibt einen Überblick über die literarische Saison 2006. Sie bespricht Romane von Ilija Trojanow, Dzevad Karahasan, Salman Rushdie, John Updike, Katharina Hacker, Marlene Streeruwitz, Christoph Ransmayr, Sibylle Lewitscharoff und Philip Roth.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Benedikt XVI.: Gott ist die Liebe. Die Enzyklika „Deus caritas est". Ökumenisch kommentiert v. Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augoustinos Labardakis, Karl Kardinal Lehmann. Freiburg: Herder 2006. 138 S. Gb. 9,90.

Benedikt XVI.: Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz. Mit Beiträgen v. Elie Wiesel, Wladyslaw Bartoszewski u. Johann Baptist Metz. Freiburg: Herder 2006. 63 S. Gb. 9,90.

Gewissen. Gedanken, die zu denken geben. Hg. v. Bernhard Sill. Paderborn: Bonifatius 2006. 514 S. (Quellenbände zur christlichen Ethik. 1.) Gb. 34,90.

Hellgermann, Andreas: Vom Design zur Sache. Eine fundamentaltheologische Untersuchung zum Umgang mit den Dingen. Berlin: LIT 2006. 268 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien. 39.) Br. 24,90.

Hellinger, Bert: Erfülltes Dasein. Weg zur Mitte. Freiburg: Herder 2006. 159 S. Gb. 16,90.

Im Anfang ein Wort. Das Johannesevangelium als Jahresbegleiter. Hg. v. Wolfgang Huber u. Karl Lehmann. Freiburg: Herder 2006. 175 S. Gb. 24,90.

Keller, Christoph: Alles will verstanden sein. Durchleuchtung christlicher Botschaften. Münster: LIT 2006. 182 S. (Bibel konkret. 1.) Br. 14,90.

Kempis, Stefan v.: Benedetto. Die Biographie. Mit Hörbuch „Joseph Ratzinger erzählt persönlich aus seinem Leben". Leipzig: Benno 2006. 275 S. Gb. 14,50.

Keyserlingk, Linde von: Die schönsten Geschichten für die Kinderseele. Freiburg: Herder 2006. 160 S. (Herder spektrum. 5799.) Br. 9,90.

Khoury, Adel Theodor – Hagemann, Ludwig – Heine, Peter: Islam-Lexikon. A-Z. Geschichte – Ideen – Gestalten. Freiburg: Herder 2006. 768 S. (Herder spektrum. 5780.) Br. 24,90.

Khoury, Adel Theodor: Die Weisheit des Islam. Gebete und koranische Texte. Freiburg: Herder 2006. 158 S. (Herder spektrum. 5807.) Br. 8,90.

Kissler, Alexander: Der geklonte Mensch. Das Spiel mit Technik, Träumen und Geld. Freiburg: Herder 2006. 224 S. Gb. 19,90.

Knapp, Andreas: Die Ikone des Kaisers. Die letzten Tage von Konstantinopel. Historischer Roman. Leipzig: Benno 2006. 350 S. Gb. 9,90.

Konnerth, Tania: Kleine Wunder warten überall. Lebensfreude für den Alltag. Freiburg: Herder 2006. 189 S. (Herder spektrum. 7054.) Br. 6,–.

Kopp, Matthias – Mari, Arturo – Ring-Eifel, Ludwig: Der Papst in Bayern. Tagebuch einer unvergeßlichen Reise. Freiburg: Herder 2006. 91 S. Gb. 9,95.

Kunzler, Michael: Meß-Elemente 2. Einführungen, Kyrierufe, Tagesgebete, Fürbitten und Kommuniongebete für die Hochfeste, Feste und Gedenktage der Heiligen und Seligen des deutschen Sprachgebietes im Herrenjahr. Paderborn: Bonifatius 2006. 620 S. Gb. 44,90.

Langenstein, Bernhard: Das Leben kann unglaublich sein. Wunderbare Geschichten. Freiburg: Herder 2006. 189 S. Gb. 14,90.

Lexikon für Theologie und Kirche. 10 Bde. u. Registerbd., Sonderausgabe. Hg. v. Walter Kasper. Freiburg: Herder 2006. 8292 S. Gb. 398,–.

Lüke, Ulrich: Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewußtsein, Freiheit. Freiburg: Herder 2006. 336 S. Gb. 19,90.

Nijhuis, Minka: Khalas Haus. Eine Familie überlebt in Bagdad. Freiburg: Herder 2006. 221 S. Gb. 19,90.

Obermayer, Bastian – Schwenke, Philipp: Das Allerneueste von Knigge. Darf ich Thomas Gottschalk duzen und andere Stilfragen. Freiburg: Herder 2006. 157 S. (Herder spektrum. 5740.) Br. 7,–.

Papst Benedikt XVI. in Deutschland. Hg. v. Gerhard Fuchs. Augsburg: Weltbild 2006. 119 S. Gb. 9,95.

Park, Hyun-Chang: Laien auf dem Weg der Evangelisation. Die „Gemeinschaften Christlichen Lebens" als geistliche Bewegung. Würzburg: Echter 2006. X, 309 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge. 66.) Br. 30,–.

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: Credo für heute. Was Christen glauben. Freiburg: Herder 2006. 222 S. (Herder spektrum. 5683.) Br. 9,90.

Repraesentatio. Mapping a Keyword for Churches and Governance. Proceedings of the San Miniato International Workshop, October 13–16, 2004. Hg. v. Massimo Faggioli u. Alberto Melloni. Berlin: LIT 2006. 203 S. (Christianity and History. 3.) Br. 29,90.

Rey, Karl Guido: Wenn ein Mann trauert. Der Weg der Liebe durch Abschied und Tod. Freiburg: Herder 2006. 192 S. (Herder spektrum. 5739.) Br. 9,90.

Rogoll, Rüdiger: Nimm dich, wie du bist. Mit sich selber einig werden. Freiburg: Herder 2006. 160 S. (Herder spektrum. 5764.) Br. 8,90.

Schaufelberger, Benedikt: Wie die Freiburger ihr Münster bauten. Eine Zeitreise in historisch präzisen Zeichnungen. Freiburg: Herder 2006. 166 S. Gb. 24,90.

Schiffer, Eckhard: Reise zur Gelassenheit. Den sicheren Ort in sich entdecken. Freiburg: Herder 2006. 158 S. (Herder spektrum. 5781.) Br. 8,90.

Schönborn-Aich, Stefanie: Auf den Spuren der Pilger. Mein Weg nach Santiago. Freiburg: Herder 2006. 192 S. (Herder spektrum. 5811.) Br. 9,90.

Schwarz, Andrea: Propheten sind wir alle. Die Botschaft des Buches Jona. Freiburg: Herder 2006. 139 S. Br. 9,90.

Sembdner, Johannes: Georg von Sachsen. Heiligenstadt: F. W. Cordier 2006. 150 S. Br.

Stein, Edith: Endliches und ewiges Sein. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Eingeführt u. bearbeitet v. Andreas Uwe Müller. Freiburg: Herder 2006. XLII, 531 S. (Edith Stein Gesamtausgabe. B. Philosophische Schriften. Abt. 2. Phänomenologie und Ontologie.11./12.) Gb. 50,–.

Der Streit um die iranische Atompolitik. Völkerrechtliche, politische und friedensethische Reflexionen. Hg. v. Gerhard Beestermöller u. Heinz-Gerhard Justenhoven. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 149 S. (Beiträge zur Friedensethik. 40.) Br. 16,–.

Tudor-Sandahl, Patricia: Finde zu dir selbst. Vom Sinn im Leben und von der Weisheit des eigenen Wegs. Freiburg: Herder 2006. 191 S. Gb. 18,90.

Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Hg. v. Johannes Först u. Joachim Kügler. Berlin: LIT 2006. 144 S. (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse. 6.) Br. 19,90.

Von Sonnenlicht und Schaukel. Kinder erzählen vom Glück. Hg. v. Thomas Schmitz. Freiburg: Herder 2006. 160 S. (Herder spektrum. 7060.) Br. 6,–.

Von Träumen und Tränen. Kinder erzählen vom Leben. Hg. v. Thomas Schmitz. Freiburg: Herder 2006. 160 S. (Herder spektrum. 7061.) Br. 6,–.

Vorgrimler, Herbert: Theologie ist Biographie. Erinnerungen und Notizen. Münster: Aschendorff 2006. 400 S. Gb. 12,80.

Was macht uns gesund? Heilung zwischen Medizin und Spiritualität. Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg. Hg. v. Verena Wetzstein. Freiburg: Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 2006. 103 S. Br. 8,50.

„What we're fighing for ..." – Friedensethik in der transatlantischen Debatte. Hg. v. Gerhard Beestermöller, Michael Haspel u. Uwe Trittmann. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 156 S. (Beiträge zur Friedensethik. 37.) Br. 16,80.

Welte, Bernhard: Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit. Eingeführt u. bearbeitet v. Elke Kirsten. Freiburg: Herder 2006. 234 S. (Bernhard Welte. Gesammelte Schriften. I. Grundfragen des Menschseins. 3.) Gb. 35,–.

Welte, Bernhard: Mensch und Geschichte. Eingeführt u. bearbeitet v. Ingeborg Feige. Freiburg: Herder 2006. 391 S. (Bernhard Welte. Gesammelte Schriften. I. Grundfragen des Menschseins. 2.) Gb. 40,–.

Willeke, Michaela: Lev Sestov: Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle. Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion. Berlin: LIT 2006. 345 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien. 37.) Br. 29,90.

Windheuser, Iris: Unterwegs zur Erstkommunion. Spiele, Rätsel und Bastelanleitungen. Freiburg: Herder 2006. 71 S. Br. 9,90.

Wir Nachbarn des Himmels. Erfahrungen und Begegnungen mit Karl Kardinal Lehmann. Mit Beiträgen v. Kurt Beck, Gundula Gause, Wolfgang Huber u.a. Freiburg: Herder 2006. 192 S. Gb. 19,90.

Witschen, Dieter: Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen. Freiburg: Herder 2006. 216 S. (Studien zur theologischen Ethik. 114.) Br. 30,–.

Wolf, Notker: Worauf warten wir? Ketzerische Gedanken zu Deutschland. Reinbek: rororo 2006. 218 S. Br. 12,–.

Zsifkovits, Valentin: Was wir brauchen ... Zur Ethik im Alltag. Wien: LIT 2006. 131 S. (Ethik aktuell. 4.) Br. 9,80.

Zulehner, Paul M. – Renner, Katharina: Ortssuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum. Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 202 S. Br. 25,–.

Zwischen Himmel und Erde. Kinder erzählen, woran sie glauben. Hg. v. Thomas Schmitz. Freiburg: Herder 2006. 160 S. (Herder spektrum. 7062.) Br. 6,–.