N12<524543683 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

# STIMMEN DER ZEIT

ISSN 0039–1492 6518

# STIMMEN DER ZEIT

225,1
2007

Heft 1
Januar 2007

Bernhard Grom
Eine neue Erinnerungskultur?
Walter Kardinal Kasper
Ökumene im Wandel
Irmtraud Fischer
Bibel in gerechter Sprache
Hubertus Lutterbach
Sexualität macht unrein?
Peter Krämer
Kirchenaustritt – Beweggründe und Rechtsfolgen
Margit Appel
Bedingungsloses Grundeinkommen
Matthias Sellmann
Shell-Jugendstudie 2006

2005 gh 2449

Verlag Herder Freiburg

# INHALT


| | | |
|---|---|---|
| Bernhard Grom SJ | Eine neue Erinnerungskultur? | 1 |
| Walter Kardinal Kasper | Ökumene im Wandel. Einführung bei der Vollversammlung des Päpstlichen Einheitsrates am 13. November 2006 | 3 |
| Irmtraud Fischer | Bibel in gerechter Sprache. Eine notwendige Stimme im Konzert der deutschen Bibelübersetzungen | 19 |
| Hubertus Lutterbach | Sexualität macht unrein? Eine christentumsgeschichtliche Vergewisserung | 31 |
| Peter Krämer | Kirchenaustritt – Beweggründe und Rechtsfolgen | 44 |
| Margit Appel | Bedingungsloses Grundeinkommen | 55 |

UMSCHAU

| | | |
|---|---|---|
| Matthias Sellmann | Shell-Jugendstudie 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck | 65 |

BESPRECHUNGEN

| | |
|---|---|
| Altes Testament | 70 |
| Kirchengeschichte | 71 |

ZU DIESEM HEFT ..... 72


## DIE MITARBEITER DES HEFTS


Kardinal Dr. Walter Kasper, Via dell'Erba 1, I-00120 Vatikanstadt – Prof. Dr. Irmtraud Fischer, Parkstraße 1/II, A-8010 Graz – Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Krumme Straße 36, 48143 Münster – Prof. Dr. Peter Krämer, Universitätsring 19, 54296 Trier – Margit Appel, Schottenring 35/DG, A-1010 Wien – Dr. Matthias Sellmann, Ostenallee 80, 59071 Hamm.



STIMMEN DER ZEIT · 225. BAND · 132. 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 51,– €, für Studenten 38,25 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. inkl. MwSt. zzgl. 4,20 € Versand (D); Einzelheft 10,– € zzgl. 2,90 € Versand – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-422 (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

12/2007 – www.stimmen-der-zeit.de

# STIMMEN DER ZEIT

225. BAND

2007

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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; Friederike Ward. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 35 vom 1.1.1998 – Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 51,– €, für Studenten 38,25 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. inkl. MwSt. zzgl. 4,20 € Versand (D); Einzelheft 10,– € – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-422 (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.

Gh 2449

# INHALT DES 225. BANDS


*Appel, Margit:* Bedingungsloses Grundeinkommen ..... 55
*Batlogg, Andreas R.:* Katholisch und selbstbewußt ..... 145
– Die zweite Meile. Georg Sporschills Leben mit rumänischen Straßenkindern* ..... 352
– Alfred Delp – Märtyrer und Prophet ..... 577
– Die unvollkommenen Heiligen ..... 721
*Beinert, Wolfgang:* Vatikanische Fahrbahnverengungen? Starb Christus „für viele" oder „für alle"? ..... 229
*Böttigheimer, Christoph:* Wahrheit und Toleranz. Gegensätze im interreligiösen Dialog ..... 754
*Braun, Michael:* Stefan Andres – Heimat und Weltbürgertum ..... 119
– „Diener der bessernden Wahrheit". Ein Porträt von Petra Morsbach* ..... 637
*Brieskorn, Norbert:* Die Verstädterung der Weltbevölkerung ..... 433
*Charentenay, Pierre de:* Hat Europa eine Zukunft? Fünfzig Jahre nach den Römischen Verträgen ..... 181
*Esterbauer, Reinhold:* Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. ..... 147
*Fischer, Irmtraud:* Bibel in gerechter Sprache. Eine notwendige Stimme im Konzert der deutschen Bibelübersetzungen ..... 19
*Frühwald, Wolfgang:* Jesuiten in der deutschen Literatur. Bilder und Gegenbilder ..... 330
*Gatt, Monika – Wolf, Christof:* Rückschau auf die documenta 12* ..... 774
*Geißler, Karlheinz A.:* Im Zeitalter der Beschleunigung* ..... 202
*Gellner, Christoph:* Religion im Werk von Martin Walser ..... 265
*Grillo, Andrea:* Ende der Liturgiereform? Das Motuproprio „Summorum pontificum" ..... 730
*Grom, Bernhard:* Eine neue Erinnerungskultur? ..... 1
– Christlicher Zen? ..... 361
– Spirituelle Psychotherapien? ..... 531
– Neuro-Euphorie ..... 793
*Grosse, Sven:* Die Spiritualität der Lieder Paul Gerhardts. Zum 400. Geburtstag des Dichters und Theologen ..... 543
*Gutheinz, Luis:* Ein Blick in die Werkstatt der chinesischen Theologie ..... 619
*Hagedorn, Klaus:* Orte der Ermutigung in der Hochschulpastoral. Der Raum der Stille in Oldenburg ..... 190
*Heimbach-Steins, Marianne – Lienkamp, Andreas:* Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Eine Relecture des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen nach zehn Jahren 457
*Hoffmann, Herbert – Schlögel, Monika:* Passive und aktive Sterbehilfe. Neuere Definitions- und Unterscheidungsprobleme ..... 89
*Hoping, Helmut:* Musik aus der Stille des Schweigens. Die musikalische Theologie des estnischen Komponisten Arvo Pärt ..... 666
*Hurth, Elisabeth:* Neue Sakralthriller* ..... 204
*Jellouschek, Hans:* Paarberatung und Paartherapie – gestern und heute ..... 606
*Kasper, Walter Kardinal:* Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. ..... 219
– Ökumene im Wandel. Einführung bei der Vollversammlung des Päpstlichen Einheitsrates am 13. November 2006 ..... 3
*Kehl, Medard:* Reizwort Gemeindezusammenlegung. Theologische Überlegungen ..... 316

*Keller, Albert:* Geistige Auseinandersetzung oder Toleranz? ... 217
*Khoury, Raif Georges:* Christen im Libanon und die arabische Kultur ... 471
*Kolonko, Petra:* Die Pekinger Olympischen Spiele 2008 und die Menschenrechte ... 435
*Krämer, Peter:* Kirchenaustritt – Beweggründe und Rechtsfolgen ... 44
*Kreutzer, Ansgar:* Die neue Lust am Spiel. Soziologischer Sinn, ethischer Wert und theologisches Potential einer Handlungsform ... 483
*Langenhorst, Georg:* Christliche Literatur in unserer Zeit? Vorschläge für ein zukunftsweisendes Konzept ... 556
– Christine Bustas leiderfahrene Menschlichkeit ... 843
*Leder, Gottfried:* Gemeindezusammenlegung. Anmerkungen zum Diskussionsstand und zu ihrer Praxis ... 809
*Lehmann, Karl Kardinal:* Feldweg und Glockenturm. Martin Heideggers Denken aus der Erfahrung seiner Heimat ... 75
*Leimgruber, Stephan:* Neue Perspektiven interreligiösen Lernens ... 363
*Lienkamp, Andreas – Heimbach-Steins, Marianne:* Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Eine Relecture des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen nach zehn Jahren 457
*Löffler, Winfried:* Wer hat Angst vor analytischer Philosophie? Zu einem immer noch getrübten Verhältnis ... 375
*Luczak-Wild, Jeannine:* Widerstand und Bestand. Zbigniew Herberts Dichtung ... 409
*Lutterbach, Hubertus:* Sexualität macht unrein? Eine christentumsgeschichtliche Vergewisserung ... 31
*Maier, Hans:* Mozart – fraglos und rätselhaft zugleich ... 161
– Alfred Delps Vermächtnis. Glauben über Not und Nacht hinaus ... 795
*Maier, Martin:* Wohin wächst China? ... 73
– Fünfte Generalversammlung des CELAM ... 289
– Inkulturation ... 505
*Mennekes, Friedhelm:* Kunst im Präsenz auf der 52. Biennale in Venedig ... 697
*Meyer, Harding:* Ökumene – Stillstand oder neuer Kairos? Zur Zukunft des evangelisch/katholischen Dialogs ... 687
*Minter, Adam:* Bischof Jins Kampf für die Kirche in China ... 651
*Müller, Johannes – Wallacher, Johannes:* Vierzig Jahre Populorum Progressio. Ein Meilenstein auf dem Weg zu einer weltweiten Soziallehre ... 168
*Müller, Johannes:* Klimawandel und weltweite Armut ... 649
*Müller, Wolfgang:* Dora Maar – mehr als nur Picassos Muse* ... 633
*Neufeld, Karl H.:* Zweite Afrika-Synode* ... 495
*Neuner, Peter:* 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika. Das Problem der Dogmengeschichte ... 579
*O'Donovan, Leo J.:* Im Angesicht von Angst und Wut. Deutsche Porträts im Metropolitan Museum of Art ... 402
*Prokschi, Rudolf:* Die ökumenische Pilgerreise geht weiter. Bericht von der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Hermannstadt (4. bis 9. September 2007)* ... 777
*Reder, Michael:* Reform des Welthandels und der WTO. Ethische und politische Überlegungen 389
*Ruch, Christian:* Buddhismus im deutschsprachigen Raum ... 111
– Das stille Schisma. Was Schweizer Katholiken von katholischen Schweizern trennt ... 520
*Sajak, Clauß Peter:* Kindertheologie. Erläuterungen zu einem aktuellen Ansatz in der Religionspädagogik ... 822
*Sans, Georg:* 200 Jahre Hegels Phänomenologie des Geistes ... 255
*Schaeffler, Richard:* Philosophische Meditationen über das Menschsein. Gerd Haeffners „Wege in die Freiheit"* ... 712

*Schärtl, Thomas:* Gotteserfahrung denken ... 444
*Schavan, Annette:* Der Reichtum Europas ... 723
*Scheuer, Manfred:* Zur Seligsprechung von Franz Jägerstätter ... 675
*Schlögel, Monika – Hoffmann, Herbert:* Passive und aktive Sterbehilfe. Neuere Definitions- und Unterscheidungsprobleme ... 89
*Schockenhoff, Eberhard:* 60 Jahre nach den Nürnberger Prozessen. Zur Entwicklung eines Völkerstrafrechts und zur Bedeutung eines internationalen Strafgerichtshofs ... 304
*Schumacher, Eva:* Montessori-Pädagogik. Biographische Voraussetzungen und didaktische Reichweite ... 593
*Schwens-Harrant, Brigitte:* Kriege, Erinnerungen, Väter und Tod. Romane aus dem Jahr 2007 831
*Sellmann, Matthias:* Shell-Jugendstudie 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck* .. 65
*Sesboüé, Bernard:* Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von Jon Sobrino 240
*Sievernich, Michael:* Alfred Döblins Konversion in Hollywood ... 767
*Steinforth, Thomas:* Armutszeugnis Kinderarmut ... 507
*Terstriep, Dominik:* „Katholische" Poietheologie. Die Poetische Dogmatik von Alex Stock im Rückspiegel* ... 134
*Troll, Christian W.:* Muhammad – Prophet auch für Christen? ... 291
*Wagner, Richard:* Rumänien, Stunde eins. Randlage, Regionalismus, Orthodoxie ... 341
*Waldenfels, Hans:* Verlag der Weltreligionen* ... 855
*Wallacher, Johannes – Müller, Johannes:* Vierzig Jahre Populorum Progressio. Ein Meilenstein auf dem Weg zu einer weltweiten Soziallehre ... 168
*Wiemeyer, Joachim:* Sozialpflichtigkeit internationalen Kapitals ... 100
*Wolf, Christof:* 54. Internationales Filmfestival Donostia* ... 130
*Wolf, Christof – Gatt, Monika:* Rückschau auf die documenta 12* ... 774
*Woll, Helmut:* Ivan Illich – Letzte Gespräche* ... 279
*Zirker, Hans:* Warum ich nicht Muslim bin. Über Identität, Differenz und Respekt ... 741

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

# ÜBERSICHT

## I. KIRCHE

*Andreas R. Batlogg:* Katholisch und selbstbewußt ... 145
– Die unvollkommenen Heiligen ... 721
*Klaus Hagedorn:* Orte der Ermutigung in der Hochschulpastoral. Der Raum der Stille in Oldenburg ... 190
*Walter Kardinal Kasper:* Ökumene im Wandel. Einführung bei der Vollversammlung des Päpstlichen Einheitsrates am 13. November 2006 ... 3
*Peter Krämer:* Kirchenaustritt – Beweggründe und Rechtsfolgen ... 44
*Martin Maier:* Inkulturation ... 505

## II. THEOLOGIE

*Wolfgang Beinert:* Vatikanische Fahrbahnverengungen? Starb Christus „für viele" oder „für alle"? ... 229
*Irmtraud Fischer:* Bibel in gerechter Sprache. Eine notwendige Stimme im Konzert der deutschen Bibelübersetzungen ... 19
*Andrea Grillo:* Ende der Liturgiereform? Das Motuproprio „Summorum pontificum" ... 730
*Medard Kehl:* Reizwort Gemeindezusammenlegung. Theologische Überlegungen ... 316
*Gottfried Leder:* Gemeindezusammenlegung. Anmerkungen zum Diskussionsstand und zu ihrer Praxis ... 809
*Clauß Peter Sajak:* Kindertheologie. Erläuterungen zu einem aktuellen Ansatz in der Religionspädagogik ... 822
*Bernard Sesboüé:* Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von Jon Sobrino 240
*Dominik Terstriep:* „Katholische" Poietheologie. Die Poetische Dogmatik von Alex Stock im Rückspiegel* ... 134

## III. WELTKIRCHE

*Andreas R. Batlogg:* Die zweite Meile. Georg Sporschills Leben mit rumänischen Straßenkindern* 352
*Raif Georges Khoury:* Christen im Libanon und die arabische Kultur ... 471
*Martin Maier:* Fünfte Generalversammlung des CELAM ... 289
*Karl H. Neufeld:* Zweite Afrika-Synode* ... 495
*Christian Ruch:* Das stille Schisma. Was Schweizer Katholiken von katholischen Schweizern trennt ... 520
*Manfred Scheuer:* Zur Seligsprechung von Franz Jägerstätter ... 675

## IV. KIRCHENGESCHICHTE

*Andreas R. Batlogg:* Alfred Delp – Märtyrer und Prophet ... 577
*Hubertus Lutterbach:* Sexualität macht unrein? Eine christentumsgeschichtliche Vergewisserung 31
*Hans Maier:* Alfred Delps Vermächtnis. Glauben über Not und Nacht hinaus ... 795
*Peter Neuner:* 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika. Das Problem der Dogmengeschichte ... 579
*Manfred Scheuer:* Zur Seligsprechung von Franz Jägerstätter ... 675

## V. ÖKUMENE

*Sven Grosse:* Die Spiritualität der Lieder Paul Gerhardts. Zum 400. Geburtstag des Dichters und Theologen ..... 543
*Walter Kardinal Kasper:* Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. ..... 219
*Harding Meyer:* Ökumene – Stillstand oder neuer Kairos? Zur Zukunft des evangelisch-katholischen Dialogs ..... 687
*Rudolf Prokschi:* Die ökumenische Pilgerreise geht weiter. Bericht von der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Hermannstadt (4. bis 9. September 2007)* ..... 777

## VI. INTERRELIGIÖSER DIALOG

*Christoph Böttigheimer:* Wahrheit und Toleranz. Gegensätze im interreligiösen Dialog ..... 754
*Bernhard Grom:* Christlicher Zen? ..... 361
*Stephan Leimgruber:* Neue Perspektiven interreligiösen Lernens ..... 363
*Christian Ruch:* Buddhismus im deutschsprachigen Raum ..... 111
*Christian W. Troll:* Muhammad – Prophet auch für Christen? ..... 291
*Hans Waldenfels:* Verlag der Weltreligionen* ..... 855
*Hans Zirker:* Warum ich nicht Muslim bin. Über Identität, Differenz und Respekt ..... 741

## VII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

*Norbert Brieskorn:* Die Verstädterung der Weltbevölkerung ..... 433
*Karlheinz A. Geißler:* Im Zeitalter der Beschleunigung* ..... 202
*Bernhard Grom:* Eine neue Erinnerungskultur? ..... 1
– Neuro-Euphorie ..... 793
*Albert Keller:* Geistige Auseinandersetzung oder Toleranz? ..... 217
*Matthias Sellmann:* Shell-Jugendstudie 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck* ..... 65

## VIII. SOZIALETHIK

*Margit Appel:* Bedingungsloses Grundeinkommen ..... 55
*Marianne Heimbach-Steins – Andreas Lienkamp:* Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Eine Relecture des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen nach zehn Jahren ..... 457
*Johannes Müller – Johannes Wallacher:* Vierzig Jahre Populorum Progressio. Ein Meilenstein auf dem Weg zu einer weltweiten Soziallehre ..... 168
*Herbert Schlögel – Monika Hoffmann:* ..Passive und aktive Sterbehilfe. Neuere Definitions- und Unterscheidungsprobleme ..... 89
*Thomas Steinforth:* Armutszeugnis Kinderarmut ..... 507

## IX. EUROPA

*Pierre de Charentenay:* Hat Europa eine Zukunft? Fünfzig Jahre nach den Römischen Verträgen 181
*Reinhold Esterbauer:* Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. ..... 147
*Annette Schavan:* Der Reichtum Europas ..... 723
*Richard Wagner:* Rumänien, Stunde eins. Randlage, Regionalismus, Orthodoxie ..... 341

## X. CHINA

*Luis Gutheinz:* Ein Blick in die Werkstatt der chinesischen Theologie ..... 619
*Petra Kolonko:* Die Pekinger Olympischen Spiele 2008 und die Menschenrechte ..... 435
*Martin Maier:* Wohin wächst China? ..... 73
*Adam Minter:* Bischof Jins Kampf für die Kirche in China ..... 651

## XI. GLOBALISIERUNG

*Johannes Müller:* Klimawandel und weltweite Armut ..... 649
*Michael Reder:* Reform des Welthandels und der WTO. Ethische und politische Überlegungen ..... 389
*Eberhard Schockenhoff:* 60 Jahre nach den Nürnberger Prozessen. Zur Entwicklung eines Völkerstrafrechts und zur Bedeutung eines internationalen Strafgerichtshofs ..... 304
*Joachim Wiemeyer:* Sozialpflichtigkeit internationalen Kapitals ..... 100

## XII. PHILOSOPHIE

*Karl Kardinal Lehmann:* Feldweg und Glockenturm. Martin Heideggers Denken aus der Erfahrung seiner Heimat ..... 75
*Winfried Löffler:* Wer hat Angst vor analytischer Philosophie? Zu einem immer noch getrübten Verhältnis ..... 375
*Georg Sans:* 200 Jahre Hegels Phänomenologie des Geistes ..... 255
*Richard Schaeffler:* Philosophische Meditationen über das Menschsein. Gerd Haeffners „Wege in die Freiheit“* ..... 712
*Thomas Schärtl:* Gotteserfahrung denken ..... 444
*Helmut Woll:* Ivan Illich – Letzte Gespräche* ..... 279

## XIII. PSYCHOLOGIE – PÄDAGOGIK

*Bernhard Grom:* Spirituelle Psychotherapien? ..... 531
*Hans Jellouschek:* Paarberatung und Paartherapie – gestern und heute ..... 606
*Ansgar Kreutzer:* Die neue Lust am Spiel. Soziologischer Sinn, ethischer Wert und theologisches Potential einer Handlungsform ..... 483
*Eva Schumacher:* Montessori-Pädagogik. Biographische Voraussetzungen und didaktische Reichweite ..... 593

## XIV. LITERATUR – LYRIK

*Michael Braun:* Stefan Andres – Heimat und Weltbürgertum ..... 119
– „Diener der bessernden Wahrheit“. Ein Porträt von Petra Morsbach* ..... 637
*Wolfgang Frühwald:* Jesuiten in der deutschen Literatur. Bilder und Gegenbilder ..... 330
*Christoph Gellner:* Religion im Werk von Martin Walser ..... 265
*Elisabeth Hurth:* Neue Sakralthriller* ..... 204
*Georg Langenhorst:* Christliche Literatur in unserer Zeit? Vorschläge für ein zukunftsweisendes Konzept ..... 556
– Christine Bustas leiderfahrene Menschlichkeit ..... 843
*Jeannine Luczak-Wild:* Widerstand und Bestand. Zbigniew Herberts Dichtung ..... 409

*Brigitte Schwens-Harrant:* Kriege, Erinnerungen, Väter und Tod. Romane aus dem Jahr 2007 ..... 831
*Michael Sievernich:* Alfred Döblins Konversion in Hollywood ..... 767

## XV. KUNST – MUSIK

*Monika Gatt – Christof Wolf:* Rückschau auf die documenta 12* ..... 774
*Helmut Hoping:* Musik aus der Stille des Schweigens. Die musikalische Theologie des estnischen Komponisten Arvo Pärt ..... 666
*Hans Maier:* Mozart – fraglos und rätselhaft zugleich ..... 161
*Friedhelm Mennekes:* Kunst im Präsenz auf der 52. Biennale in Venedig ..... 697
*Wolfgang Müller:* Dora Maar – mehr als nur Picassos Muse* ..... 633
*Leo J. O'Donovan:* Im Angesicht von Angst und Wut. Deutsche Porträts im Metropolitan Museum of Art ..... 402
*Christof Wolf:* 54. Internationales Filmfestival Donostia* ..... 130

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

## BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Altes Testament 70
Befreiungstheologie 857
Europäische Zeitgeschichte 567
Geschlechterforschung 425
Jesuiten 356
Kirche 429
Kirche und Gesellschaft 212
Kirchengeschichte 71
Konfliktforschung 642
Kunst 501
Literatur 214
Medien 283
Naturwissenschaft und Theologie 209
Pastoraltheologie 142
Philosophie 499
Praktische Theologie 715
Psychologie 861
Recht 645
Religionspsychologie 139
Sozialpolitik 717
Theologie 284
Weltreligionen 781

## ZU DIESEM HEFT

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

# NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS


Abendmahlsverständnis 694
Afrika-Synode 495
Amt, kirchliches 694
Andres, Stefan 119
Antimodernisteneid 583
Apokatastasis-Lehre 229
Arinze, Francis 229
Armut 170, 390, 507, 649
Arrupe, Pedro 505
Aufklärung 150

Beckmann, Max 404
Benedikt XVI. 147, 219, 363, 687, 730
Beschleunigung 202
Bibelübersetzungen 19, 475
Biennale 2007 697
Bildung 459, 509, 724
Brecht, Bert 768
Brown, Dan 204
Buddhismus 111, 620
Busta, Christine 843

CELAM 289
China 73, 435, 619, 651
Christen, aramäische 471
Christliche Literatur 556
Christliche Sozialethik 458
Christlicher Zen 116, 361
Christologie der Befreiung 240
Cusanus, Nikolaus 454
Dalai Lama 113, 440
Daoismus 620

Delp, Alfred 577, 795
Dialog, interreligiöser 367, 754
Dialog, ökumenischer 3, 222, 687
Dix, Otto 403
Döblin, Alfred 767
Doctorow, E. L. 831
Documenta 12 774
Dogmengeschichte 579
Dominus Iesus 691

Eheberatung 607
Eherecht, kirchliches 45
Einkommensarmut 508
Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi 361
Entwicklungsländer 390
Entwicklungspolitik 169, 649
Entwicklungspsychologie 593
Erinnerungskultur 1
Europäische ökumenische Versammlung 777
Europäische Union 107, 186, 347, 723
Europäische Verfassung 184
Euthanasie 89
Evangelien, gnostische 205
Exkommunikation 46

Fairer Handel 399
Familienpolitik 512
Filmfestival Donostia 130
Frisch, Max 337

Gemeindezusammenlegung 316, 809
Gerechtigkeit 392, 457
Gerhardt, Paul 543
Gewalt 684
Glaubensverantwortung 743
Globalisierung 171, 189, 389
Goethe, Johann Wolfgang 330
Gotteserfahrung 444
Gottesmetaphern 26
Grosz, George 403
Grundeinkommen, bedingungsloses 55
Guernica 633

Habermas, Jürgen 392
Haeffner, Gerd SJ 712
Hamid, Mohsin 833
Harnack, Adolf von 222
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 255
Heidegger, Martin 75

Heiligkeit 722
Hellenisierung 149
Herbert, Zbigniew 409
Hermannstadt/Sibiu 341, 777
Hirnforschung 793
Hochschulpastoral 190

Identität Europas 188
Identität, christliche 777
Illich, Ivan 279
Inkulturation 152, 505
Islam 217, 291, 363, 471, 741

Jägerstätter, Franz 675
Jesuiten 330, 797
Jin Luxian, Aloysius 74, 651
Johannes Paul II. 3, 658, 691
Justitia et Pax 172, 398

Kapital, internationales 100
Kasper, Walter 687
Katholische Soziallehre 168
Katholisches Milieu 145
Kinderarmut 507
Kindertheologie 822
Kirchenaustritt 44
Kirchenmusik 165
Kirchenräume 190
Kirchenrecht 522
Kirchenverständnis 695
Klimawandel 649
Konfuzianismus 619
Konsens-Ökumene 689
Kreisauer Kreis 795
Kulturkampf 334

Laien 810
Lateinamerika 240, 289, 505
Lernen, interkulturelles 363
Libanon 471
Liturgie 229, 730
Litzenburger, Roland Peter 196
Lyrik, christliche 852

Maar, Dora 633
Mann, Thomas 335
McCarthy, Cormac 837
Menschenrechte 437
Menschenwürde 173
Metropolitan Museum of Art 402
Mik, Aernout 700
Millenniumsentwicklungsziele 396
Missale Romanum 731
Modernismus 579
Moltke, Helmuth James von 577, 795
Montessori, Maria 593
Morsbach, Petra 637
Mozart, Wolfgang Amadeus 161
Muhammad 291
Musik, liturgische 667
Mutter Teresa 721
Mystik 545

Nachhaltigkeit 463
Nationaler Ethikrat 89
Nationalsozialismus 1, 271, 677, 795
Neuropsychotherapie 793
Nürnberger Prozesse 304

Ökumene 3, 807
Ökumenischer Rat der Kirchen 367
Olympiade 2008 74, 435
Opfer 240, 683
Option für die Armen 241

Paartherapie 606
Päpstlicher Einheitsrat 3
Pärt, Arvo 666
Partizipation 465
Pascendi dominici gregis 579
Peking 435
Pfarrgemeinde 811
Pfarrverband 318
Phänomenologie des Geistes 255
Philosophie, analytische 375
Philosophiedidaktik 823
Philos. Anthropologie 712
Picasso, Pablo 633
Pius X. 581
Poetische Dogmatik 134
Polen 410
Populorum Progressio 168
Pressefreiheit 435
Propheten 292
Protestantismus 157
Psychotherapie 531

Rechtfertigungslehre 693
Rechtsstaat 438
Reformpädagogik 603
Regensburger Vorlesung 147, 219
Reinheit, kultische 31
Religionspädagogik 822
Religionsphilosophie, analytische 383
Religionstheologie, pluralistische 369, 761
Religionsunterricht 370, 827
Rezeptionsästhetik 560
Romero, Oscar A. 195
Römische Verträge 181, 723
Rosa, Hartmut 202
Rösch, Augustin SJ 798
Rumänien 341, 352
Russell, Bertrand 376

Sakralthriller 204
Saramago, José 841
Schad, Christian 404
Schülerkompetenz 828
Schweiz 520
Seelsorge, therapeutische 532
Seelsorgeeinheiten 812
Sexualität 31
Shanghai 652
Shell-Jugendstudie 2006 65
Sicherungssysteme, soziale 461
Sittlichkeit 259
Sobrino, Jon 240, 290
Sosnowska, Monika 702
Sozialsystem 56
Spielsoziologie 489
Spiritualität 361, 531, 543, 670
Sporschill, Georg 352
Sprache, gerechte 19
Sprachphilosophie 376
Staatskirchenrecht, schweizerisches 520
Stadtentwicklung 433
Sterbehilfe 89
Steuerreform, öko-soziale 63
Stock, Alex 134
Strafrecht, internationales 308
Straßenkinder 352
Strukturreform, pastorale 811
Subsidiarität 175
Summorum pontificum 730
Systemtherapie 609

Terrorismus 217
Theologie der Befreiung 289
Theologie des Spiels 492
Theologie, chinesische 619
Tibet 111
Tridentinischer Ritus 731
Tötungsverbot 679

Unterentwicklung 170
Untergrundkirche 653

Vermögensverteilung 100
Vernunft 147, 219
Verstädterung 433
Verteilungsgerechtigkeit 513
Viola, Bill 709
Völkerstrafrecht 305

Wahrheitsanspruch 158,755
Waldorf-Pädagogik 600
Walser, Martin 265
Welthandelsorganisation 389
Weltreligionen 855
Weltstrafrecht 310
Widerstand 410, 679, 806
Winkler, Josef 839
Wirkkala, Maaria 698
Wirtschaftethos 108
Wittgenstein, Ludwig 452

Yin-Yang-Paradigma 626

Zen-Buddhismus 115
Zivilgesellschaft 517

# VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER


*Adler, Joseph A.:* Chinesische Religion. 790
*Alfred Delp. Im Angesicht des Todes.* Hg. v. Andreas R. Batlogg u. Richard Müller. 795
*Alfred Delp. Mit gefesselten Händen.* Hg. v. Paul Bolkovac. 795
*Alter Text – neuer Kontext.* Hg. v. Felix Körner. 784
*Angenendt, Arnold:* Liudger. 71
*Aslan, Reza:* Kein Gott außer Gott. 782

*Baigent, Michael:* Die Gottes-Macher. 207
*Baur, John:* Christus kommt nach Afrika. 429
*Begegnungen mit Karl Rahner.* Hg. v. Andreas R. Batlogg u. Melvin E. Michalski. 285
*Benedikt XVI.:* Glaube und Vernunft. 147
*Bernhard Moosbrugger.* Hg. v. Nadine Olonetzky. 503
*Bibel in gerechter Sprache.* Hg. v. Ute Bail u. a. 19
*Brakelmann, Günter:* Helmuth James von Moltke 1907–1945. 572, 795
*Brown, Dan:* Sakrileg. 204

*Di Fabio, Udo:* Die Kultur der Freiheit. 212
*Doctorow, E. L.:* Der Marsch. 831
*Döge, Peter:* Männer – Paschas und Nestflüchter. 425

*Endraß, Elke:* Gemeinsam gegen Hitler. 795
*Essler, Wilhelm K. – Mamat, Ulrich:* Die Philosophie des Buddhismus. 787
*Exorzismus oder Therapie?* Hg. v. Ulrich Niemann u. Marion Wagner. 140

*Feneberg, Wolfgang – Sporschill, Georg:* Wie dem Adler wird dir die Jugend erneuert. 352
*Franz Xaver: Briefe und Dokumente 1535–1552.* Hg. v. Michael Sievernich. 356
*Friedländer, Saul:* Die Jahre der Vernichtung. 573

*Gabriel, Karl:* Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck. 717
*Gardner, Laurence:* Hüterin des Heiligen Gral. 207
*Die Gegenwart des Gegenwärtigen.* FS Gerd Haeffner. 712
*Gesichter einer fremden Theologie.* Hg. v. Norbert Kössmeier u. Richard Brosse. 860
*Gierhake, Katrin:* Begründung des Völkerstrafrechts auf der Grundlage der Kantischen Rechtslehre. 645

*Haeffner, Gerd:* Wege in die Freiheit. 712
*Hamid, Mohsin:* Der Fundamentalist, der keiner sein wollte. 833
*Hattrup, Dieter:* Der Traum von der Weltformel oder Warum das Universum schweigt. 209
*Haub, Rita:* Alfred Delp. 795
*Hohlbein, Wolfgang:* Das Paulus-Evangelium. 205
*Hörnle, Tatjana:* Grob anstößiges Verhalten. 646

*Illich, Ivan:* In den Flüssen nördlich der Zukunft. 279

*Jacob Balde im kulturellen Kontext seiner Epoche.* Hg. v. Thorsten Burkard u. a. 357
*Judt, Tony:* Die Geschichte Europas seit dem Zweiten Weltkrieg. 574
*Jugend 2006.* 15. Shell Jugendstudie. 69

*Kaelble, Hartmut:* Sozialgeschichte Europas. 571
*Kehl, Medard:* Und Gott sah, daß es gut war. 287
*Kerschbaumer, Johannes:* 60 Jahre Europäische Sicherheitspolitik. 568
*Khoury, Raymond:* Scriptum. 205
*Knapp, Markus:* Verantwortetes Christsein heute. 284
*Kraus, Heinrich – Küchler, Max:* Erzählungen der Bibel. Bde. 1–3. 70
*Kuczok, Wojciech:* Dreckskerl. 836

*Ley, Michael – Lohrmann, Klaus:* Projekt Europa. 567
*Löffler, Winfried:* Einführung in die Religionsphilosophie. 499

*Maier, Johann:* Judentum. 781
*Mannsbilder.* Hg. v. Marie-Theres Wacker u. Stefanie Rieger-Goertz. 426
*Marianne Hapig.* Hg. v. Elisabeth Prégardier. 805
*Martini, Carlo Maria:* Mein Leben. 430
*Massenmedien, Migration und Integration.* Hg. v. Christoph Butterwegge u. Gudrun Hentges. 283
*Mathar, Helmut:* Wie wir finden, was wir wollen. 861
*Mattioli, Maria:* Mediation und Kirche. 862
*McCarthy, Cormac:* Die Straße. 837
*McGowans, Kathleen:* Das Magdalena-Evangelium. 205
*Mennekes, Friedhelm:* apocalypsis. 501
*Müller, Petro:* Sozialethik für ein neues Deutschland. 800
*Mutter Teresa:* Komm, sei mein Licht. 721

*Niemann, Ulrich – Wagner, Marion:* Visionen – Werk Gottes oder Produkt des Menschen? 139

*Paul Gerhardt:* Geh aus mein Herz. Hg. v. R. Mawick. 543

*Reitzer, Angelika:* Taghelle Gegend. 835
*Die Religionen der Welt.* Hg. v. Hans-Joachim Simm. 855
*Ritter, Werner H. u. a.:* Leid und Gott. 715
*Rosa, Hartmut:* Beschleunigung. 202

*Saramago, José:* Eine Zeit ohne Tod. 841
*Scheidgen, Ilka:* Hilde Domin. 214
*Schlee, Günther:* Wie Feindbilder entstehen. 643
*Schlensog, Stephan:* Der Hinduismus. 786
*Sen Amartya:* Die Identitätsfalle. 642
*Siebert, Harald:* Die große kosmologische Kontroverse. 358
*Sporschill, Georg:* Die zweite Meile. 352
*State of the World's Cities 2006/7.* Hg. v. UN-HABITAT. 433
*Stationen eines Exodus.* Hg. v. Thomas Schreijäck. 857
*Steinke, Johannes Maria:* John Polkinghorne. 210
*Stock, Alex:* Poetische Dogmatik. Gotteslehre. Bde. 1 u. 2. 136

*Teufel, Erwin:* Maß und Mitte. 718

*Uertz, Rudolf:* Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. 213
*Die unbekannte Mehrheit.* Hg. v. Johannes Förster u. Joachim Kügler. 142
*Der unterbrochene Frühling.* Hg. v. Alberto da Silva Moreira, Michael Ramminger u. Afonso M. Ligorio Soares. 858

*Walz, Heike:* „... Nicht mehr männlich und weiblich ...“? 427
*Williams, Paul:* Mein Weg zu Buddha und zurück. 789
*Winkler, Josef:* Roppongi. 839
*Wolf, Kurt:* Philosophie der Gabe. 500
*Wörther, Matthias:* Betrugsache Jesus. 207
*Wrembeck, Christoph:* Quirinius, die Steuer und der Stern. 716

*Zwangsmigration und Vertreibung.* Hg. v. Anja Kruke. 569

Stimmen der Zeit

# Eine neue Erinnerungskultur?

Etwa 7500 pflastersteingroße Betonquader mit Messingplatten, deren Inschriften an Opfer des Nationalsozialismus erinnern, wurden seit dem Jahr 1995 auf Anregung des Künstlers Gunter Demnig in 130 Städten in den Bürgersteig oder die Straße vor der letzten Wohnung von Deportierten eingelassen. Viele Bürger haben diese „Stolpersteine" durch Patenschaften finanziert, weil sie in ihnen eine Alternative zu pompösen Gedenkfeiern sehen. Die Aktion findet jedoch nicht nur Zustimmung. Beispielsweise wurde sie vom Münchener Stadtrat abgelehnt. Oberbürgermeister Christian Ude äußerte die Befürchtung, sie trage zu einer „Inflationierung der Gedenkstätten" bei und verwies auf die jährliche Gedenkfeier für die Opfer der Reichspogromnacht und des KZ Dachau.

Beide Ansichten sind Facetten eines verbreiteten Unbehagens an der öffentlichen Erinnerungskultur in Deutschland. Einerseits betonen Pädagogen, daß die Enttraditionalisierung und Schnellebigkeit der heutigen Gesellschaft verstärkte Anstrengungen erfordern, um der jungen Generation ein Verständnis für die geschichtlichen Voraussetzungen der Gegenwart sowie der nationalen bzw. europäischen Identität zu vermitteln. Anderseits kritisiert man an der herkömmlichen Erinnerungspolitik und -praxis, daß sie sich in mahnendem Gedenken an die Opfer des Naziterrors erschöpfe, formelhaft-rituell Selbstkritik übe, das Verlangen nach einem „neuen Patriotismus" mißachte und zu wenig bewirke. Die Gespräche mit 40 Familien, die Harald Welzer, Sabine Moller und Karoline Tschuggnall in ihrem Buch „Opa war kein Nazi" (2002) ausgewertet haben, lassen vermuten, daß die prägende Erinnerung in der Familie – im Gegensatz zum öffentlichen Gedenken – die Verstrickung von Familienmitgliedern in den Nationalsozialismus verharmlost, eher das im Krieg erfahrene Leid in den Vordergrund rückt und den Überlebenskampf heroisiert. Auch die Fragebogen-Studie von Horst-Alfred Heinrich „Kollektive Erinnerungen der Deutschen" (2003) zeigt, daß die Mehrheit der Deutschen eher sich selbst denn die Juden, Sinti oder Behinderten als Opfer der NS-Diktatur betrachtet, so sehr sie diese auch verurteilt.

Mehr als 60 Jahre nach dem Ende der Naziherrschaft könnte die öffentliche Erinnerungskultur andere Akzente setzen – ohne die Barbarei der NS-Zeit zu vergessen. Freilich: Wenn das neue soziale Gedächtnis nicht das volkserzieherische Ideal einer intellektuellen Elite bleiben, sondern breite Zustimmung finden soll, muß es sich in einem Meinungsbildungsprozeß entwickeln, an dem alle wichtigen gesellschaftlichen Kräfte beteiligt sind. Das braucht Zeit. Zweierlei ist wohl zu bedenken.

Erstens: Die Kernthemen des öffentlichen Opfer-Gedenkens sollten über die Verbrechen der NS-Herrschaft hinaus erweitert werden. Denn gedenkwürdiges

Leid ist in Deutschland und Europa auch nach 1945 geschehen. Und weil die Erinnerungsfähigkeit und -bereitschaft der Bevölkerung begrenzt bleibt, wird man die öffentliche Aufmerksamkeit neu verteilen müssen. Gewiß darf man die Leiden der 15 Millionen Vertriebenen, von denen mehr als zwei Millionen umkamen, nicht vom NS-Unrecht loslösen und auch nicht mit der Ausrottungspolitik gegen die Juden vergleichen. Aber den Opfern der größten Vertreibung der europäischen Geschichte gebührt ein angemessener Platz im Gedächtnis der Gesellschaft, und wenn ein „Zentrum gegen Vertreibungen" die erwähnten Mißdeutungen vermeidet, haben die Betroffenen und ihre Nachkommen ein Recht auf eine Gedenkstätte. Auch das Unrecht, das Menschen vom DDR-Regime zugefügt wurde, gehört zur deutschen Geschichte und ist nicht nur eine regionale, ostdeutsche Angelegenheit. Ist da wirklich eine „Analogisierung und Relativierung von NS-Verbrechen gegenüber denen des Stalinismus und der Staatssicherheit der DDR" zu befürchten, wie Salomon Korn, Vizepräsident des Zentralrats der Juden, meint, wenn die Stiftung Sächsische Gedenkstätten die Verbände der Opfer von zwei Diktaturen zusammenfaßt? Oder geht es nicht einfach darum, den Opfern der DDR-Herrschaft mehr öffentliche Beachtung zu gewähren?

Zweitens: Eine zeitgerechte öffentliche Erinnerungskultur mit breiter Akzeptanz sollte sich nicht nur auf das Opfer-Gedenken und die Warnung vor Diktatur und Fremdenfeindlichkeit beschränken, sondern auch positive Werte und Leistungen bewußtmachen. Die Erinnerung an die Greuel der NS-Zeit hat in Westdeutschland zwar vermutlich rechtsradikale Tendenzen zurückdrängen können. Aber fördert sie auch die Entwicklung eines sozialen Gedächtnisses, das Freude an demokratischer Freiheit und Solidarität freisetzt? „Vielleicht ist das der eigentliche moralpädagogische Skandal in der Aufarbeitung der Vergangenheit: daß das individuelle wie gesellschaftliche Eingedenken fast völlig vom Gedenken an das Leid affiziert wurde – und gelingende, heilende Begegnungen und Begebenheiten in den Schatten gedrängt wurden ... Hilfsbereiter, couragierter und engagierter werden aber Menschen vor allem durch das positive Beispiel, durch Zuspruch und Dank", gibt Thomas Laubach in seiner Abhandlung „Warum sollen wir uns erinnern?" (2006) zu bedenken.

Die nachwachsende Generation kann des geschehenen Unrechts bereitwilliger gedenken, wenn sie auch Gelungenes feiern und daraus Selbstvertrauen schöpfen darf. Vom Krankenversicherungsgesetz von 1883 als erstem Schritt zum Sozialstaat, über die Einführung des Frauenwahlrechts 1918, das Grundgesetz von 1949, die Integration der Heimatvertriebenen und die großzügigen Spenden für Hilfswerke bis zur Bewahrung der Freiheit gegen die kommunistische Bedrohung im Westen und deren friedlicher Erringung durch die Bürgerbewegung von 1989 im Osten bietet die deutsche Geschichte durchaus auch Positives. Vielleicht bildet sich einmal ein konsensfähiger Kanon von Erinnerungs-Schwerpunkten heraus. *Bernhard Grom SJ*



Zh 2449

*Walter Kardinal Kasper*

# Ökumene im Wandel

Einführung bei der Vollversammlung des Päpstlichen Einheitsrates am 13. November 2006

Vor mehr als 40 Jahren ist am 8. Dezember 1965 das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende gegangen mit einer klaren Entscheidung für die ökumenische Annäherung. In dem Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio" hat das Konzil die Wiederherstellung der Einheit aller Christen als eine seiner Hauptaufgaben bezeichnet. Das Ökumenismusdekret beginnt mit den Worten: „Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen, ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils" (UR 1). Das Konzilsdekret machte freilich klar, daß es mit dieser Aussage nicht irgendeine Ökumene im Sinn hatte, sondern Ökumene in der Wahrheit und in der Liebe mit dem Ziel der sichtbaren Einheit Kirche (vgl. UR 2f.).

## Unser bleibender Auftrag

Papst Johannes Paul II. hat die ökumenische Entscheidung in der Enzyklika „Ut unum sint" (1995) als irreversibel bezeichnet (UUS 3) und hinzugefügt, das ökumenische Anliegen sei nicht bloß irgendein Anhängsel der pastoralen Tätigkeit der Kirche (UUS 20); er bezeichnete es vielmehr als „eine der pastoralen Prioritäten" seines Pontifikats (UUS 99). Papst Benedikt XVI. hat die Einheit der Kirche bereits einen Tag nach seiner Wahl in einer programmatischen Rede vor den versammelten Kardinälen sowie bei seiner Amtseinführung auf dem Petersplatz am 24. April 2005 als ein grundlegendes Anliegen bezeichnet.

Auch wenn aus begreiflichen Gründen in letzter Zeit der interreligiöse Dialog (theologisch unterschieden vom ökumenischen Dialog) mehr in den Vordergrund des allgemeinen Interesses getreten ist, so ist Ökumene nach wie vor kein geschmäcklerisches Unternehmen einiger Enthusiasten; es ist der Auftrag, den die Kirche von Jesus Christus selbst übernommen und den sie sich durch das Zweite Vatikanische Konzil irreversibel zu eigen gemacht hat. Diesen Auftrag hat die katholische Kirche in ihren beiden Rechtsbüchern festgeschrieben und ihn besonders den Bischöfen ans Herz gelegt (CIC c. 364 n. 6; 387 § 3; 755; CCEO cc. 902–908). Wir können deshalb feststellen: Bei allem Wandel der ökumenischen Situation, von

dem gleich die Rede sein wird, steht der ökumenische Auftrag als solcher nicht in Frage; er ist uns von unserem Herrn selbst aufgetragen (vgl. Joh 17, 21) und durch die Kirche mehrfach ausdrücklich bestätigt.

## Wandel der ökumenischen Situation

Zum 40. Jubiläum des Ökumenismusdekrets veranstaltete der Päpstliche Einheitsrat vom 11. bis 13. November 2004 in Rocca di Papa einen Kongreß, zu dem Vertreter aller Bischofskonferenzen der Welt und aller Kirchen, mit denen wir im Dialog stehen, eingeladen waren[1]. Wir haben das Konzilsdekret analysiert und auf seiner Grundlage den weiteren Weg konzipiert. Besonders wertvoll waren uns die Worte, die Papst Johannes Paul II. bei einem Vespergottesdienst am 13. November in der Basilika Sankt Peter an uns gerichtet hat; es war seine letzte, mit letzter Kraft vorgetragene Rede zur ökumenischen Aufgabe, gleichsam sein ökumenisches Testament. Von einem Jammern über den schlechten Zustand der Dinge war dort nichts zu hören; es waren mutige und ermutigende Worte, welche hoffnungsvoll in die Zukunft blickten.

Bei diesem Kongreß haben wir Licht und Schatten der gegenwärtigen Situation herausgestellt. Die wichtigste positive Frucht der Ökumene der letzten 40 Jahre sind nicht die Dokumente, sondern der neue Geist, der fast überall in der Kirche eingezogen ist. Johannes Paul II. hat von einer Neuentdeckung der christlichen Brüderlichkeit gesprochen und sie als die wichtigste Frucht der Ökumene bezeichnet (UUS 42). Wir betrachten die anderen Christen nicht mehr als Gegner oder als Konkurrenten, sondern als Brüder und Schwestern in Christus. Fast selbstverständlich beten (von einigen Ausnahmen abgesehen) und arbeiten wir mit ihnen zusammen und geben vor allem in sozialen Fragen gemeinsam Zeugnis. In vielen ökumenischen Dokumenten haben wir auch theologisch ein gutes Stück Weg zurückgelegt.

Natürlich sind die Schattenseiten ebensowenig zu übersehen. Dazu gehören Mißverständnisse und Mißbräuche des ökumenischen Anliegens, ökumenische Ungeduld ebenso wie Bequemlichkeit und Status quo-Denken; der verstorbene Papst hat von Trägheit und Enge des Herzens gesprochen (Novo millennio ineunte, 48). Die eigentliche Schattenseite, um nicht zu sagen: die Dunkelseite, ist die Tatsache, daß wir zwar Fortschritte auf dem Weg zum ökumenischen Ziel gemacht, dieses selbst aber nicht erreicht haben. Inzwischen sind sogar neue Schwierigkeiten unübersehbar, und der Weg zum Ziel erscheint uns heute weiter und mühsamer, als anfangs viele dachten. Auch dies hat Johannes Paul II. gegen Ende deutlich gesehen (ebd. 12).

Seit Rocca di Papa ist die Entwicklung nicht stehen geblieben. Ich spreche zuerst von den Bewegungen innerhalb des gewohnten ökumenischen Rahmens und dann

von der Entwicklung der ökumenischen Szene selbst. Dabei beschränke ich mich – dem Auftrag des Päpstlichen Einheitsrates entsprechend – auf die universale Dimension, wobei ich selbstverständlich weiß, daß Ökumene auch und sogar vor allem auf der ortskirchlichen Ebene geschieht.

Ich nenne nur einige jüngere Entwicklungen. Nach einer bedauerlichen längeren Unterbrechung konnte zunächst die Arbeit in der Gemischten theologischen Kommission mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen (Kopten, Syrer, Armenier, Malankara und andere) neu aufgenommen werden. Mit ihnen konnten schon früher die christologischen Differenzen, die seit dem fünften Jahrhundert bestanden, überwunden werden. Mit den orthodoxen Kirchen konnten wir den internationalen Dialog nach dem Stillstand seit der Vollversammlung in Emmitsburg/Baltimore (2000) im September 2006 in Belgrad wieder aufnehmen[2]. Das Gesamtthema lautet „communio" (koinonia); in diesem Gesamtrahmen wollen wir uns der entscheidenden Kontroversfrage, dem Petrusamt[3], wie der sensiblen Frage des sogenannten Uniatismus zuwenden. Die Arbeit der Kommission hat in einem guten Geist in konstruktiver Weise begonnen. Von der Begegnung des Papstes mit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. im Fanar versprechen wir uns weitere wichtige Impulse. Gott sei Dank können wir sagen, daß die positive Entwicklung und die Verbesserung unserer Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen die verheißungsvollste Veränderung der ökumenischen Beziehungen ist. Es ist interessant festzustellen, daß auch der Weltrat der Kirchen seine Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen nach der Krise bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare (1998) verbessern konnte.

Mit der anglikanischen Gemeinschaft und den Kirchen der Reformation[4] konnten einige wichtige Dialogdokumente verabschiedet werden[5]. Schon allein die Zahl dieser Dialoge und Dokumente zeigt, daß das Gerücht, die katholische Kirche habe den Dialog mit den Kirchen der Reformation „abgeschrieben", jeder Grundlage entbehrt. Von besonderer Bedeutung ist, daß der Weltrat der methodistischen Kirchen im Juni 2006 in Seoul seinen Beitritt zu der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (1999) erklärt hat. Die Zusammenarbeit mit dem Weltrat der Kirchen ist nach dessen Vollversammlung in Porto Alegre (Februar 2006) in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe neu aufgenommen worden[6]. Gemeinsam mit dem Weltrat bereiten wir seit 1968 die „Gebetswoche für die Einheit der Christen" vor. Dazu kommen unzählige, fast tägliche Begegnungen mit Vertretern anderer Kirchen in unserem Büro, sowie viele Reisen buchstäblich rund um die Welt. Auch bei diesen Gelegenheiten ist das Wehen des Heiligen Geistes zu spüren.

Es gibt kaum ein wichtiges kirchliches Ereignis, bei dem nicht offizielle Vertreter anderer Kirchen zugegen sind. Das gilt etwa von der Bischofssynode 2005, dem Symposium aus Anlaß des 40. Jahrestags der Konzilskonstitution „Dei Verbum" (2005) und vollends vom Begräbnis von Papst Johannes Paul II. und von der Amtseinführung von Papst Benedikt XVI. Zu diesen beiden Ereignissen haben fast alle

Kirchen hochrangige Vertreter entsandt. Das hat es in der gesamten Kirchengeschichte noch nie gegeben. Damit befinden wir uns zu Beginn des 21. Jahrhunderts in einer Situation, von der man zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht einmal zu träumen gewagt hätte.

Wer darum einfachhin und undifferenziert von Rückschritt, von Stillstand oder gar von einer ökumenischen Eiszeit und dergleichen redet, verrät Unkenntnis der Situation. Zu einem Lamento oder gar zu Panik ist kein Anlaß. Vielmehr haben wir Grund, unsere Dankbarkeit gegenüber Gott wie gegenüber vielen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen zum Ausdruck zu bringen.

Wir wären freilich blind, würden wir nicht auch die rasanten und tiefgreifenden Veränderungen sehen, die sich seit dem Konzil in den letzten 40 Jahren allgemeinpolitisch wie geistespolitisch überall in der Welt und auf praktisch allen Lebensgebieten ereignet haben. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, diese komplexen Prozesse im einzelnen zu beschreiben. Es muß genügen, die Globalisierung, den internationalen Terrorismus und die Zunahme der Gewalt in der Welt zu nennen und festzustellen, daß die fortgeschrittene Säkularisierung in der westlichen Welt, der Geist des ethischen Relativismus, des religiösen Indifferentismus und alles, was man als Postmoderne bezeichnen kann, auch Auswirkungen im Bereich der Ökumene haben. Der ökumenische Wandel betrifft jedoch nicht nur die Rahmenbedingungen der Ökumene, vielmehr sind die ökumenische Szene und die ökumenische Gesamtkonstellation selbst gegenwärtig in einem rapiden Wandel begriffen.

Um die gegenwärtige ökumenische Situation zu verstehen, genügt es darum nicht, nur die klassischen Formen der Ökumene und den Fortschritt in einzelnen ökumenischen Dialogen in den Blick zu nehmen. Man muß die veränderte ökumenische Gesamtkonstellation sehen und daraus praktische Folgerungen für die Zukunft der Ökumene ziehen.

## Ein Klimawandel – die neue Frage nach der eigenen Identität

An erster Stelle ist ein deutlicher Klimawandel im Dialog mit den historischen Kirchen in Ost wie in West festzustellen. In allen Dialogen ist ein relativ neues Element in den Vordergrund getreten: Die Frage nach der eigenen Identität, die manchmal auch als „Ökumene der Profile" (Bischof Wolfgang Huber) bezeichnet wird.

Schon länger befürchten manche, Ökumene würde zur Auflösung der jeweiligen konfessionellen Identität führen. Die einen haben Angst vor einer Protestantisierung der katholischen Kirche, während andere umgekehrt einen Katholisierungsverdacht äußern und fürchten, die evangelischen Partner ließen sich über den Tisch ziehen und katholische Fragestellungen aufzwingen. So ist an die Stelle einer Hermeneutik des Vertrauens oft eine Hermeneutik des Verdachts getreten.

Doch grundsätzlich ist die Sorge um die eigene Identität ein berechtigtes Anlie-

gen. Jeder Dialog, auch der ökumenische Dialog, setzt Partner voraus, welche ihre jeweils eigene Identität haben, sie schätzen, sie artikulieren und zur Geltung bringen. Verharmlosung, Verschleierung, oder – wie man gelegentlich sagt: „Schummelei" (Eberhard Jüngel) – nützen niemandem, am wenigsten dem ökumenischen Anliegen selbst.

Die Frage ist freilich, was man mit Identität meint: eine ängstlich in sich verschlossene, defensive, auf Abgrenzung bedachte Einstellung oder eine offene Identität, die sich bewußt ist, daß man Identität grundsätzlich nur in Kommunikation, Begegnung, Austausch und d. h. im Dialog mit anderen haben kann. Dialog heißt ja nicht, die eigene Position aufzugeben, sich auf dem niedrigsten gemeinsamen Nenner zu treffen und so ärmer zu werden, sondern die eigene Identität im Austausch mit anderen bereichern, wachsen und reifen zu lassen. In diesem Sinn hat Johannes Paul II. den Dialog als „unerläßlichen Durchgang auf dem Weg zur Selbsterfüllung des Menschen, des Individuums wie auch jeder menschlichen Gemeinschaft" bezeichnet und den Dialog entsprechend als „Austausch von Gaben" definiert (UUS 28; vgl. 57). Dialog will also nicht verarmen, er kann und will bereichern.

Auf dieser Grundlage muß man sich mit der ökumenischen Totalkritik in manchen orthodoxen und leider auch in manchen katholischen Kreisen, ebenso in vielen evangelikalen und pentekostalen Gruppierungen auseinandersetzen. Sie meinen, Ökumene führe zu dogmatischem Relativismus, Synkretismus und Indifferentismus. Für manche ist Ökumene geradezu zu einem Reizwort geworden, zum Inbegriff aller Häresien und zum Ausdruck des apokalyptischen Versuchs einer antichristlichen Welteinheits-Kirche, vor der bereits die Johannesapokalypse gewarnt haben soll. Diese Kritik eines falsch verstandenen Ökumenismus kann man schon in Wladimir Solowjows (1853–1900) eindrucksvollem Essay „Der Antichrist" nachlesen. In den historischen Kirchen findet sich eine solche Total- und Frontalkritik offiziell nicht; in deren offiziellen Äußerungen wird die Kritik wesentlich differenzierter und seriöser vorgetragen.

In der katholischen Kirche steht die Sorge um die Identität hinter dem „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio" („Communionis notio", 1992), der Erklärung über den Begriff Schwesterkirche (2000) und vor allem der Erklärung „Dominus Iesus" (2000), die aufgrund der Konzilsaussage „subsistit in" zwischen „Kirche" und „kirchlicher Gemeinschaft" unterschied und somit die Identität der katholischen Kirche bekräftigte und die fortdauernde Verwirklichung der Kirche Christi in ihr (vgl. LG 8; UR 4).

Auf evangelischer Seite haben diese Dokumente Reaktionen ausgelöst, welche die evangelische Kirche wieder stärker als „protestantisch" erscheinen ließen. Schon gegenüber der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999) wurde von evangelischen Theologen teilweise herbe Kritik laut, gegenüber der Erklärung Dominus Iesus schwoll sie zu einem mächtigen Chor an, der bis heute nicht verstummt ist. Umgekehrt wurden von katholischer Seite einige harsche Töne in einigen jün-

geren Stellungnahmen aus der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)[7] sowie der Rückzug der EKD aus der gemeinsamen Arbeit an der „Einheitsübersetzung" der Bibel mit Bedauern zur Kenntnis genommen. Die Vorbereitung eines Papiers über „Amt und Ordination" in der VELKD und der EKD erfüllt nicht nur Katholiken sondern auch nicht wenige Lutheraner mit einiger Sorge, die sich durch den endgültigen Text „Ordnungsgemäß berufen" (2006) bestätigt haben. Dieser Text geht nicht nur hinter bisherige ökumenische Abmachungen zurück; er ist einseitig auf Abgrenzung bedacht. Von den bei allen Unterschieden gegebenen größeren Gemeinsamkeiten ist nicht mehr die Rede.

Einige evangelische Theologen gehen so weit, daß sie sich von der sogenannten Konsensökumene verabschieden und eine Differenzökumene propagieren (Ulrich H. J. Körtner); andere sprechen von einer heilsamen Enttäuschung und meinen damit, daß die bisherigen Konsens- und Konvergenzdokumente nicht tragfähig seien und darum verdientermaßen enttäuschen mußten (Wilfried Härle). Für sie stehen alle bisherigen sogenannten Konsens- bzw. Konvergenzdokumente auf dem Prüfstand. Das Klima ist insgesamt rauher geworden.

Das neue Klima war auch bei den jüngsten Gesprächen mit den orthodoxen Kirchen deutlich zu spüren. Sie verliefen in einer guten und konstruktiven geistlichen Atmosphäre. Bei der Diskussion eines bereits am Ende der 80er und zu Anfang der 90er Jahre vorbereiteten Textes zeigte sich jedoch, daß manche etwas harmonisierende Formulierungen von damals sowohl auf orthodoxer wie auf katholischer Seite auf Bedenken stießen; von beiden Seiten wurde Wert auf größere Präzisierung gelegt. Die Arbeit ging dadurch langsamer als ursprünglich erwartet, aber dafür wesentlich solider voran.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Betonung der eigenen Identität bzw. eine Ökumene der Profile ist ökumenisch dann legitim und auch weiterführend, wenn sie zum einen die bestehenden Unterschiede auf der Grundlage und im Rahmen des größeren gemeinsamen Glaubens benennen, und wenn dies zum anderen nicht mit dem Ziel der Abgrenzung oder der Eigenprofilierung geschieht, sondern in dem Bemühen die Unterschiede in einem wahrheitsorientierten Dialog zu überwinden.

## Strittige Fragen über Grundlagen und Ziel der Ökumene

Der Wandel des Klimas und der Atmosphäre hat selbstverständlich tiefere Ursachen; es geht nicht nur um Stimmungen, sondern um tieferliegende Probleme, die in der „Sache" selbst begründet sind. Sowohl hinsichtlich der Grundlagen wie des Ziels der Ökumene gibt es gegenwärtig alte und teilweise auch neue Probleme.

Die Grundlagen der Ökumene sind nicht ein sentimentaler Irenismus, für den die Wahrheitsfrage gleichgültig geworden ist, nicht ein vages Zusammengehörigkeits-

gefühl, ein diffuser Humanismus oder eine Allerweltsreligion. Nach katholischem Verständnis bestehen die Grundlagen der Ökumene in dem gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus und zum dreifaltigen Gott, wie es auch in der Basisformel des Weltrates der Kirchen zum Ausdruck kommt, die vom Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils ausdrücklich zitiert wird (UR 1). Es heißt dort, die ökumenische Bewegung werde von Menschen getragen, welche den dreieinigen Gott anrufen und Jesus als Herrn und Erlöser bekennen. In der Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen über das nikaia-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis „Confessing the one Faith" („Gemeinsam den einen Glauben bekennen", 1991) wurde diese gemeinsame Glaubensgrundlage ausführlich kommentiert und in ihrer Bedeutung für heute ausgelegt.

Leider ist diese Studie kaum rezipiert. In dieser faktischen Nichtrezeption zeigt sich ein grundsätzliches Problem. Das christologische und trinitätstheologische Bekenntnis steht zwar in den Bekenntnisschriften aller historischen Kirchen, die Frage ist aber, ob es auch überall wirklich anerkannt ist. Das Problem wird schlaglichtartig offenkundig, wenn man die Diskussion in einigen reformierten Kirchen verfolgt, welche die trinitarische Taufformel durch andere, sogenannte inklusive Formeln zu ersetzen erlauben. Auch in anderen Fragen, vor allem denen des Lebensschutzes, der Familie, der Sexualmoral, der Bioethik, der Frauenordination, sind im Verhältnis zu einigen Kirchen leider neue, bisher nicht gegebene Unterschiede deutlich geworden, welche auf tieferliegende Probleme der Anthropologie und der Bibelhermeneutik hindeuten. Diese neuen Unterschiede erschweren das gemeinsame Zeugnis der Kirchen in der Welt und schwächen es erheblich.

Während zu Beginn der ökumenischen Bewegung auf evangelischer Seite die Luther-Renaissance und die Wort-Gottes-Theologie von Karl Barth (1886–1968) führend waren, erleben wir gegenwärtig eine Renaissance des liberal-individualistischen Protestantismus und des Kulturprotestantismus. So treten Motive wie Individualität, Innerlichkeit, individuelles Gewissen – alles zentrale Inhalte der Vorlesungen, welche Adolf Harnack über das „Wesen des Christentum" 1899/1900 hielt – wieder in den Vordergrund. Das hat zur Folge, daß die sichtbare Einheit der Kirche nicht länger ein vordringliches Problem darstellt. Im Vordergrund des Interesses stehen Probleme der Begegnung mit der gegenwärtigen Kultur oder mit anderen Kulturen.

Letztlich geht es um die Frage, ob und inwiefern uns Gott nicht nur „in", sondern auch „durch" die Kirche begegnet. Man kann diese Frage nach der heilsvermittelnden Funktion der Kirche auch so formulieren: Ist der einzelne Christ unmittelbar zu Gott, oder ist sein persönliches Gottesverhältnis durch die Kirche vermittelt? In der Antwort stehen sich ein mehr individualistisches protestantisches und ein mehr gemeinschaftsbezogenes katholisches Kirchenverständnis gegenüber.

Es ist deshalb allzu vereinfacht, das ökumenische Problem auf die Amtsfrage zu reduzieren. Die Amtsfrage stellt sozusagen nur die Spitze des Eisbergs dar. Das

grundlegendere Problem ist das Verhältnis von Wort Gottes und Kirche und in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Schrift und Tradition sowie von Schrift und kirchlichem Lehramt. So sind trotz mancher Annäherungen grundlegende Fragen des Kirchenverständnisses und der damit verbundenen Marien- und Heiligenverehrung noch offen (vgl. UR 20; UUS 79). Es ist bezeichnend, daß das in diesem Zusammenhang wichtige Dokument der bilateralen lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe in Deutschland „Communio sanctorum" (2000) bisher von evangelischer Seite offiziell nicht formell rezipiert, inoffiziell aber harscher Kritik unterzogen wurde.

Die offenen ekklesiologischen Grundlagenfragen führen zu einer unterschiedlichen ökumenischen Zielbestimmung. Die Basisformel des Weltrats der Kirchen definiert dieses Ziel als sichtbare Einheit. Darin stimmt sie grundsätzlich mit der katholischen Position überein. Die Vollversammlung von Porto Alegre (2006) hat diese Aussage nochmals bestätigt[8]. Die vorhergehende Vollversammlung in Harare (1998) hat freilich eingeräumt, daß gegenwärtig kein voller Konsens darüber besteht, was mit sichtbarer Einheit konkret gemeint wird. Es wird eingeräumt, daß wir kein gemeinsames Verständnis der Einheit und keine gemeinsame Vision („common vision") haben[9].

Der Mangel einer gemeinsamen Zielvorstellung ist neben der Unklarheit in den Grundlagen das wohl schwerwiegendste Problem der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Denn hat man kein gemeinsames Ziel, besteht die Gefahr, daß man sich, ohne es zu wollen, in verschiedene Richtungen bewegt und am Ende weiter auseinander ist als zuvor.

Übereinstimmung besteht darüber, daß Einheit nicht Uniformität bedeutet. Was wir suchen, ist volle sichtbare Gemeinschaft (communio) als „Einheit in der Vielfalt und der Vielfalt in der Einheit". Doch bei genauerem Zusehen ist diese Formel alles andere als eindeutig[10].

Die katholische Kirche versteht darunter – und dabei stimmt sie mit der orthodoxen Position grundsätzlich überein – eine Einheit im *einen* Glauben, in *denselben* Sakramenten und im *einen* apostolisch begründeten Bischofsamt. Verschiedenheit dagegen ist möglich in den Ausdrucksformen des einen Glaubens, in den sakramentalen Riten sowie in der konkreten kanonischen Ausgestaltung der hierarchischen Struktur (vgl. LG 13; 15; UR 2f.) und auch in der von Papst Johannes Paul II. aufgeworfenen Frage, wie das Petrusamt in Zukunft bei Wahrung seines Wesens konkret ausgeübt werden soll (UUS 95). In diesem Sinn hat die katholische Kirche etwa in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre eine legitime Einheit in der Vielfalt anerkannt.

Auf evangelischer Seite hat sich in den letzten Jahrzehnten in weiten Teilen ein anderes Verständnis der Einheit in der Vielfalt durchgesetzt. Man beruft sich dafür auf den berühmten Art. 7 der Confessio Augustana, der besagt, daß es zur Einheit der Kirche genügt (satis est), in der Lehre des Evangeliums und in der evangeliums-

gemäßen Verwaltung der Sakramente übereinzustimmen. Das bedeutet nach einer heute oft vertretenen Auffassung, daß zur Einheit ein Grundkonsens hinsichtlich des Evangeliums und der evangeliumsgemäßen Spendung von Taufe und Abendmahl genügt, daß aber etwa im Verständnis und in der Gestalt der kirchlichen Ämter wesentliche Unterschiede möglich sind.

Auf dieser Grundlage haben die Kirchen lutherischer und reformierter Tradition 1973 in der Leuenberger Konkordie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und damit Kirchengemeinschaft aufgenommen; sie taten dies, obwohl zwischen ihnen im Eucharistieverständnis wie im Kirchen- und Amtsverständnis weiterhin lehrmäßige Unterschiede bestehen. Auf dieser Grundlage ist es in jüngerer Zeit zu weiteren Zusammenschlüssen auf evangelischer Seite gekommen, etwa der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa. Ebenfalls auf dieser Grundlage wird von der katholischen Kirche sehr oft die Zulassung zur Kommunion bzw. sogenannte eucharistische Gastfreundschaft erwartet. Doch für uns (wie mit den orthodoxen Kirchen) ist Kirchen- und Kommuniongemeinschaft nicht ohne Einheit im Kirchen- und Amtsverständnis möglich. Ähnliche Bedenken werden auch von einigen der Porvoo-Erklärung (1992) verpflichteten evangelischen Kirchen Skandinaviens erhoben.

Es bestehen also unterschiedliche ökumenische Konzepte von der anzustrebenden Einheit der Kirche; wir sind uns nicht einig, wohin die ökumenische Reise gehen soll. Um in dieser Frage weiterzukommen, hat das Dokument der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Porto Alegre „Called to be One Church" gemeinsam mit dem Dokument der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung" des Weltrats der Kirchen „Nature and Mission of the Church" (2005) für uns eine große Bedeutung. Diese beiden Dokumente sind positive Zeichen. Wir hoffen, daß die Kommission Glaube und Kirchenverfassung an den dort behandelten Fragen energisch weiterarbeitet. Denn nur auf dem Weg einer Klärung des Kirchenverständnisses können wir in den Fragen der Eucharistiegemeinschaft weiterkommen und eine gemeinsame ökumenische Vision entwickeln.

## Neue Herausforderung durch die Evangelikalen und die Pfingstkirchen

Während die historischen Kirchen über ihre geschichtlich ererbten Probleme diskutieren und teilweise leider auch neue Gräben aufwerfen, ziehen bereits neue Formationen kirchlicher Gemeinschaften herauf. Man spricht von einer dritten Welle in der Christentumsgeschichte: nach den auf das erste Jahrtausend zurückgehenden Kirchen (alt-orientalische, orthodoxe Kirchen und katholische Kirche), den Kirchen, welche direkt oder indirekt (Freikirchen) auf die Reformation zurückgehen, jetzt die evangelikalen, charismatischen Gemeinschaften und vor allem die Pfingstkirchen. Ihre Ausbreitung und ihr Einfluß nehmen rasant zu. Dazu kommen viele neue christliche, nichtchristliche und synkretistische sektenhafte Bewegungen und

Gruppierungen, zu denen auch eine Vielzahl von sogenannten autonomen afrikanischen Kirchen gehören.

Evangelikale Strömungen und Gemeinschaften gab es innerhalb des Protestantismus schon in der Vergangenheit in den verschiedenen Erweckungsbewegungen, besonders im Pietismus. Heute sind sie weithin als Reaktion auf liberal-modernistische Tendenzen in manchen historischen Kirchen auf dem Vormarsch. Evangelikal ist deshalb oft geradezu zu einem kirchenpolitischen Kampfbegriff geworden. Öfters (freilich nicht immer) sind damit fundamentalistische Tendenzen verbunden. Die Evangelikalen betonen die wörtliche Inspiration und unbedingte Autorität der Schrift, halten an der unverkürzten Christologie des Apostolikums fest, legen Wert auf persönliche Bekehrung und Heiligung, sie geben der Mission den Vorrang vor der sozialen Aktion und vertreten eine eschatologische Naherwartung. Teilweise kommt es auch zu einer Neu- bzw. Wiederentdeckung der Tradition.

Im einzelnen gibt es eine große Bandbreite. Manche dieser Gemeinschaften sind kirchenähnlich organisiert (Missouri-Synod, Southern Baptist); sie sind neuerdings wieder am Gespräch mit der katholischen Kirche interessiert. Daneben gibt es parakirchliche Strukturen in charismatischen Gruppen, Bekenntnisbewegungen und Bekenntniskongressen, Gemeindetagen, Arbeitskreisen usw.; auch mit ihnen gibt es in letzter Zeit zunehmend Kontakte[11]. Organisatorisch zusammengeschlossen ist die Bewegung in der „World Evangelical Alliance".

In ekklesiologischen und sakramententheologischen Fragen sind die Evangelikalen meist recht verschieden von uns; sie stehen uns aber in christologischen und vor allem in ethischen Fragen oft wesentlich näher als manche historische protestantische Kirchen. So sind praktische Koalitionen, man kann auch sagen: strategische Allianzen möglich[12].

Davon sind die Pfingstkirchen zu unterscheiden. Sie sind zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Milieu der methodistischen Erweckungsbewegung entstanden; sie haben aber keine direkten Wurzeln in der Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern sind nach eigener Überzeugung durch eine unmittelbare neue Ausgießung des Heiligen Geistes ins Leben gerufen worden. Seit ihrem ersten Auftreten expandieren sie in einer atemberaubenden, bisher nie dagewesenen Weise vor allem in der südlichen Hemisphäre; inzwischen schwappt die Bewegung auch auf Europa über. Schon spricht man vom „Christentum der Zukunft" (Philip Jenkins).

Man kann fragen, ob man dabei von einem neuen Typus von Kirchen sprechen kann. Denn es handelt sich um eine Vielzahl von Gemeinden, bei denen jede autonom und nur locker mit anderen Gemeinden verbunden ist. Gemeinsam ist ihnen die unmittelbare Geisterfahrung (Geisttaufe), eine emotionale und spontane Spiritualität, welche die Erfahrung der Zugehörigkeit zu einer großen Gruppe vermittelt. Inzwischen unterscheidet man drei Wellen: der klassische Pentekostalismus, wobei mit einzelnen Gruppen gute Dialoge möglich waren[13] – die charismatische Bewegung innerhalb der traditionellen Kirchen, auch in der katholischen Kirche –

und der Neopentekostalismus, der oft zu einer Religion rein innerweltlicher Prosperitätsversprechung wird. Er verhält sich zu den traditionellen Kirchen meist recht aggressiv und proselytistisch; ein Dialog des Lebens ist selbstverständlich möglich, ein Dialog im eigentlichen und gewohnten Sinn dagegen bisher kaum.

Doch was dann? Eine Herausforderung ist der Pentekostalismus in jedem Fall. Das Problem wird von vielen Bischöfen anläßlich ihrer Ad-limina-Besuche artikuliert, und auch Papst Johannes Paul II. wie Benedikt XVI. haben ihre Sorge wiederholt zum Ausdruck gebracht. Wie sollen wir dieser Herausforderung begegnen? Wir sind der Meinung: in erster Linie selbstkritisch. Wir müssen uns fragen: Was macht diese Bewegung so anziehend? Warum verlassen so viele Gläubige unsere Kirche? Was versprechen sie sich von den Pfingstgemeinden? Was fehlt ihnen bei uns? Was können und was müssen wir pastoral ändern, um dem geistlichen Durst und dem Hunger nach konkreter Erfahrung wie den konkreten sozialen Notlagen gerecht zu werden? In diesem Sinn hat der Päpstliche Einheitsrat im Jahr 2005 vier größere Seminare mit Bischöfen und Theologen veranstaltet: eines im anglophonen Afrika (Nairobi), eines im frankophonen Afrika (Dakar), eines in Lateinamerika (São Paulo) und eines in Korea (Seoul); im Februar 2007 ist ein solches Seminar auf den Philippinen (Manila) geplant.

## Fragmentierung und neue Vernetzung der Ökumene

Das relativ lockere protestantische Verständnis der Einheit der Kirche und die neueren evangelikalen und charismatischen Gruppierungen haben einerseits zu einer Fragmentierung der ökumenischen Szene und andererseits zu neuen Formen ökumenischer Vernetzung und Zusammenarbeit geführt.

Die protestantischen Kirchen sind landeskirchlich oder national strukturiert; erst seit Anfang des 20. Jahrhunderts kam es zu weltweiten konfessionellen Kirchenbünden, die sich freilich nicht als Kirche sondern als Kirchenbünde oder als Gemeinschaft von Kirchen verstehen. Die universale ökumenische Einheit kann nach diesem Verständnis nur in einem Netzwerk wechselseitiger Beziehungen und gegenseitiger Anerkennung als Kirchen bestehen.

So gab es schon bisher eine ausgesprochene ökumenische Asymmetrie hinsichtlich der Entscheidungsstrukturen. Sie wird gegenwärtig durch eine dem protestantischen Modell offensichtlich immanente Tendenz zur Fragmentierung wie durch die evangelikalen Gruppierungen verstärkt. Das Problem zeigt sich in allen konfessionellen Weltbünden, am deutlichsten in der anglikanischen Gemeinschaft, welche aus verschiedenen Gründen, auch wegen des Fehlens einer zentralen Autorität, derzeit einen eher diffusen Eindruck erweckt.

In der Folge dieser Fragmentierung gibt es auf der einen Seite ausgesprochen liberale Tendenzen und Gruppierungen, auf der anderen Seite Klöster, Kommunitä-

ten, hochkirchliche Gemeinschaften (Michaelsbruderschaft, Jakobusbruderschaft, Hochkirchliche Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses und andere), Anglo-Catholics, auch einzelne freikirchliche Gruppen, welche vor allem in der Liturgie wie in der Ausgestaltung der Ämter das katholische Erbe im Protestantismus stärker zur Geltung bringen wollen. Sie schließen sich in letzter Zeit oft mit entsprechenden katholischen Partnern (Orden und Kongregationen, einzelne Klöster, geistliche Bewegungen, Werken usw.) zu Netzwerken zusammen. So haben sich im Mai 2004 in Stuttgart etwa 10000 meist jüngere Leute aus den verschiedenen Kirchen versammelt; über Satellit waren europaweit etwa 100000 an der Begegnung beteiligt. Für April 2007 ist ein „Stuttgart II" geplant. Daneben gibt es viele regionale und nationale Treffen dieser Art. Man kann in diesem Zusammenhang auch an die Ausstrahlung von Klöstern wie Taizé, Bose, Chevetogne und andere oder an ökumenische Gemeinschaften etwa innerhalb der Focolare-Bewegung, Sant'Egidio oder Chemin neuf denken.

Im Augenblick kann man noch nicht sehen, wohin uns der Geist Gottes mit dieser Entwicklung führen wird. Grundsätzlich verbinde ich damit große Hoffnungen. Andererseits ist die ökumenische Situation dadurch unübersichtlich geworden; sie paßt nicht mehr in die herkömmlichen ökumenischen Strukturen. Dieses Problem wird auch im Weltrat der Kirchen gesehen und mit Hilfe der Idee eines globalen ökumenischen Forums diskutiert, bei dem auch Kirchen, Gemeinschaften und Gruppen teilnehmen können, die nicht Mitglied im Weltrat der Kirchen sind. In dieselbe Richtung geht die neue Organisation „Christian Churches together" in den Vereinigten Staaten.

Für uns stellt sich angesichts dieser Entwicklung die Frage: Wer ist unser Partner, und wie verhalten wir uns zu den verschiedenen, sehr verschiedenartigen Partnern? Bisher war diese Frage eindeutig entschieden. Es galt der Grundsatz: Wir sprechen mit den Kirchen, auf der universalen Ebene mit den konfessionellen Kirchenbünden. Das werden wir selbstverständlich auch weiterhin tun. Die Frage ist jedoch: Ist die damit gegebene Selbstbeschränkung noch realistisch? In welcher Weise sollen und können wir in Dialog mit einzelnen Gruppierungen eintreten, die an unsere Tür klopfen und das Gespräch mit uns suchen?

Die Antwort ist delikat. Selbstverständlich wollen wir kein unehrliches Doppelspiel treiben; vollends liegt uns jede Form von Proselytismus und jede Art eines neuen Uniatismus fern. Jede Antwort verlangt darum ein hohes Maß an Transparenz gegenüber unseren Partnern in den anderen Kirchen.

## Neue wichtige Aufgaben: Säkular- und Fundamentalökumene

Als letztes Phänomen einer sich wandelnden Ökumene möchte ich das Phänomen der Säkularökumene und das der Fundamentalökumene ansprechen. Der Begriff

Säkularökumene stammt vom ehemaligen Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen Konrad Raiser. Er meinte, daß sich die Kirchen in Zukunft nicht durch weiteren theologischen Dialog, sondern durch Zusammenarbeit für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit in der Welt zusammenfinden. Dies war für ihn das neue Paradigma der Ökumene.

Ich denke, daß daran etwas Wahres ist, aber nur eine Teilwahrheit. In der Tat, die Christen haben allen Grund, schon heute zusammenzuarbeiten und gemeinsam Zeugnis zu geben. Das gilt nicht nur in bezug auf die armen Länder der sogenannten Dritten Welt, auf die Menschenrechte, auf Frieden und Gerechtigkeit in der Welt, sondern auch für Europa, wo es darum geht, gemeinsam die christlichen Wurzeln und Werte wieder bewußter zu machen. Entsprechende Angebote und Anregungen dazu gehen gegenwärtig vor allem von orthodoxer Seite aus. Diese Angebote verdienen es, aufgegriffen zu werden.

Doch die theologischen Fragen können dadurch nicht gelöst werden; sie melden sich nicht zuletzt in den Fragen nach der rechten Praxis (Orthopraxis). Denn es ist nicht wahr, wie manche meinten, daß die Lehre trennt, während die Praxis eint. Es waren und sind vielmehr auch unterschiedliche, ja gegensätzliche Kriterien und politische Optionen (etwa in der Einstellung zum früheren Ostblock, zu manchen Befreiungsbewegungen, zur Krise im Nahen und Mittleren Osten usw.), welche zu Spannungen und Spaltungen geführt haben. Orthopraxis läßt sich nicht von Orthodoxie trennen.

Die Tatsache, daß viele Menschen inzwischen nicht mehr an den alten Kontroversen und ihrer Überwindung interessiert sind, kann darum nicht dadurch gelöst werden, daß man diese Fragen überspringt, sondern dadurch, daß man sie neu erschließt. Die Ignoranz, oft auch Indifferenz betrifft nicht nur die Kontroversfragen, sondern auch die gemeinsamen Grundlagen, von denen die Kirchen ausgehen. So können viele und vor allem junge Menschen die traditionellen Unterscheidungslehren bei bestem Willen nicht mehr verstehen. Sie brauchen elementare Kost, es muß ihnen die zentrale und fundamentale christliche Botschaft in einer Sprache, die sie verstehen, neu zugänglich gemacht werden. Wo diese Fundamentalvermittlung geschieht, da entsteht eine neue Art der Ökumene auf der Grundlage des christlichen Glaubens. Daher kann man von einer Art Fundamentalökumene sprechen, die dann wachsen und reifen muß zur vollen sichtbaren Einheit als letztem Ziel der Ökumene.

Ich habe dieses Phänomen beim Erscheinen der Enzyklika „Deus caritas est" beobachten können. Es waren nicht nur Katholiken, es waren auch Protestanten und Orthodoxe, und es waren nicht zuletzt viele, die man oft etwas vorschnell als Fernstehende bezeichnet, die man jedoch besser als Pilger, Fragende und Suchende bezeichnen sollte, die sich angesprochen fühlten und die neu aufhorchten. Dasselbe gilt von der Predigt, welche Papst Benedikt XVI. beim ökumenischen Gottesdienst in Regensburg am 12. September 2006 gehalten hat. Diese Predigt wurde gelegentlich kritisiert, weil sie angeblich keinen ökumenischen Fortschritt und nichts Neues

gebracht hat. Sie hat aber auf die tieferen Verstehensprobleme hingewiesen, die heute viele etwa mit der Rechtfertigungslehre haben. „Im letzten", so hat der Papst gesagt, „steht eine Abschwächung unseres Gottesverhältnisses hinter diesem Verblassen des Themas der Rechtfertigung und der Vergebung der Sünden. So wird es wohl unser aller erste Aufgabe sein, den lebendigen Gott wieder in unserem Leben und in unserer Zeit und Gesellschaft neu zu entdecken."

Die Aufgabe einer Fundamentalökumene nimmt uns ökumenisch gemeinsam in Pflicht. Indem wir uns dieser Aufgabe widmen, gewinnen wir auch wieder etwas Abstand von einer akademisch gewordenen Ökumene, welche sicherlich auch in Zukunft notwendig und unverzichtbar ist, die aber, wenn sie einseitig vorherrschend wird, die „normalen" Gläubigen der ökumenischen Sache mehr entfremdet, als daß sie diese ihnen nahebringt.

Diese Überlegungen führen uns zurück zur letzten Vollversammlung im Jahr 2003, deren Thema der geistliche Ökumenismus war[14]. Denn letztlich ist die Fundamentalökumene eine geistliche Aufgabe. Sie rückt damit wieder neu in den Mittelpunkt, daß Ökumene zutiefst und in ihrer Herzmitte geistliche Ökumene ist, d.h. eine Ökumene, welche nach all den sündhaften Spaltungen, den Sünden gegen die Liebe und gegen die Wahrheit, den Vorurteilen und Bosheiten gegeneinander dem Geist Christi, der ein Geist der Versöhnung und der Liebe ist, Raum gibt (UR 8; UUS 21–27). Bezeichnenderweise ist das Wort Jesu, „daß alle eins seien" (Joh 17, 21) kein Auftrag und schon gar kein Befehl; es ist ein Gebet, und Ökumene heißt nichts anderes, als sich diesem Gebet des Herrn anzuschließen und es sich zu eigen machen. So hat es der große Meister des geistlichen Ökumenismus Jean Paul Couturier (1881–1953) gelehrt.

## Worauf es in nächster Zeit ankommt

Darum freue ich mich, daß ich bei dieser Vollversammlung endlich das „Vademecum" für den geistlichen Ökumenismus vorlegen kann, das die letzte Vollversammlung angeregt hat[15]. Ich bin überzeugt: Gerade in dieser Zeit eines rasanten Wandels auf allen Gebieten, auch in der ökumenischen Szene, wird die Ökumene der Zukunft geistliche Ökumene sein, oder sie wird nicht mehr sein. In diesem Sinn sollten wir während dieser Vollversammlung die folgenden Fragen beantworten, die sich aus dieser Einführung für die Diskussion ergeben.

1. In der gegenwärtigen Situation muß der Dialog der Liebe dem Dialog der Wahrheit neu den Weg bereiten. Denn der Dialog der Wahrheit setzt eine Atmosphäre des Vertrauens voraus. Welche neuen vertrauensbildende Maßnahmen und welche konkreten Zeichen und Gesten sind nötig, welche wünschenswert?

2. Ökumene ist Ökumene in der Wahrheit. Dabei müssen wir zurück zu den Quellen, vor allem zur Heiligen Schrift und zur Liturgie. Wir müssen das, was die

gemeinsame Basis ist, neu vermitteln und die Unterschiede vom gemeinsamen Grund her neu verständlich machen. Wie kann solche ökumenische Bildung geschehen in den Gemeinden, im Presbyterium, an den Universitäten usw?

3. Spirituelle Ökumene ist das Herz der Ökumene. In welcher Weise kann deren Anliegen gefördert und wie können die Anregungen des Vademecum konkret umgesetzt werden, im Leben des einzelnen (Laien, Ordensleute, Priester), in den Gemeinden und Gemeinschaften, in den ökumenischen Netzwerken?

4. Die ökumenische Situation ist durch neue Fragmentierungen und zugleich durch neue konfessionsübergreifende Gruppierungen und Netzwerke gekennzeichnet. Wie sollen und können wir uns in der Frage neuer Partnerschaften verhalten? Wie können wir vor allem dem Phänomen des Pentekostalismus und der vielen neuen Sekten begegnen?

5. Praktische Zusammenarbeit ist schon heute auf vielen Gebieten möglich und als gemeinsames Zeugnis auch nötig: im sozialen und karitativen Bereich, in ethischen Fragen, im Bereich der Kultur, in der Friedensarbeit und vor allem in der Ökumene des alltäglichen Lebens. Wie können wir diese Zusammenarbeit ermutigen und fördern? Inwiefern sind sogenannte strategische Partnerschaften hilfreich?

Dies sind Fragen, die uns während dieser Vollversammlung beschäftigen werden; sie werden für die ökumenische Arbeit der nächsten Jahre und für die Zukunft der Ökumene von entscheidender Bedeutung sein. Dabei sind wir uns bewußt, daß man die Einheit der Kirche nicht „machen" und nicht organisieren kann. Sie ist ein Geschenk des Geistes Gottes; er ist der eigentliche Akteur der ökumenischen Bewegung. Er hat sie angestoßen (UR 1; 4); so dürfen wir zuversichtlich darauf vertauen, daß er sein Werk auch fortsetzen und zu Ende führen wird. Wann, wo und wie dies geschieht, ist seine und nicht unsere Sache. Doch hier und heute müssen wir das Unsrige tun. In diesem Sinn hofft der Päpstliche Einheitsrat, daß diese Vollversammlung mithilft, den gegenwärtigen ökumenischen Wandel fruchtbar und segensreich zu machen für das Leben und die Einheit der Kirche.

## ANMERKUNGEN

[1] Jean Paul II, Cardinal Walter Kasper u. a., Rechercher l'Unité des Chrétiens. Actes de la Conférence Internationale organisée à l'occasion du 40e anniversaire de la promulgation du Décret *Unitatis redintegratio* du Concile Vatican II, 11–13 novembre 2004 (Montrouge 2006).

[2] In der Zwischenzeit fanden viele Begegnungen mit einzelnen orthodoxen Kirchen, Besuche des Papstes in Ägypten (Kopten), Damaskus, Griechenland, Bulgarien, Armenien, auch Besuche des Ökumenischen Patriarchen, des Patriarchen von Antiochien und des rumänisch-orthodoxen Patriarchen in Rom statt. Auch der theologische Dialog ging auf lokaler Ebene weiter, vor allem in der North American Orthodox-Catholic Theological Consultation (seit 1965), welche 2003 das Dokument „The Filioque: A Church-Dividing Issue?" veröffentlichen konnte. Gegenwärtig arbeitet diese Gruppe an dem Thema „Primacies and Conciliarity".

[3] Der Päpstliche Einheitsrat hat zu diesem Thema vom 21. bis 24. Mai 2003 ein Symposium veranstaltet: Il ministero Petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo, hg. v. W. Kasper (Rom 2004).

[4] In diesem deskriptiven Text wird auch der Begriff „Kirche" in einem deskriptiven Sinn verwandt und die theologische Unterscheidung zwischen Kirche im eigentlichen Sinn und Kirchengemeinschaft übergangen.

[5] Mit der Anglikanischen Gemeinschaft: „Maria: Gnade und Hoffnung in Christus" (2005) sowie die noch nicht veröffentlichte Zusammenfassung der Ergebnisse der ersten und zweiten Phase von ARCIC durch JARCCUM (Joint Anglican Roman Catholic Commission on Unity and Mission): „Growing Together in Unity and Mission" (2006). Mit dem Lutherischen Weltbund: das ebenfalls noch nicht veröffentlichte Dokument über die „Apostolizität der Kirche" (2006). Aus dem katholisch-reformierten Dialog: „The Church as Community of Common Witness to the Kingdom of God" (2006). Zu erwähnen ist auch das Bemühen einer presbyterianischen Kirche, die antikatholischen Aussagen des 16. Jahrhunderts in ihren Bekenntnisschriften zu korrigieren. Mit dem Methodistischen Weltrat: „The Grace Given You in Christ. Catholics and Methodists Reflect Further on the Church" (2006). Die neue Dialogkommission mit den Baptisten befaßt sich mit dem Thema „Christus in Schrift und Tradition"; die Dialogkommission mit den Mennoniten mit dem Thema „Gemeinsamer Aufruf, Friedensstifter zu sein".

[6] Vgl. den Bericht über die Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, Achter Bericht 1999–2005 (Genf/Rom 2005).

[7] Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Text 69) 2001; Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (VELKD Text 123) 2004; Allgemeines Priestertum, Ordination u. Beauftragung nach evangelischem Verständnis (EKD-VELKD Text 130) 2004, in überarbeiteter endgültiger Fassung: „Ordnungsgemäß berufen" (VELKD Informationen Nr. 118 vom 26. September 2006).

[8] Vgl. das Dokument der Generalversammlung: „Called to be the One Church. An invitation to the churches to renew their commitment to the search fir unity and to deepen their dialogue."

[9] „Together on the Way", Official Report of the eighth Assembly of the World Council of Churches (Harare), World Council of Churches Publications, hg. v. D. Kessler (Genf 1999).

[10] Mit diesem Problem hat sich die Vollversammlung 2001 ausführlich befaßt: vgl. Service d'information, nr. 109 (2002/I-III), 12–90.

[11] Vgl. die Grußworte verschiedener Kardinäle zum VIII. Europäischen Bekenntniskongreß in Bad Blankenburg, Oktober 2006.

[12] Vgl. die Erklärung „That They May Have Life. A Statement of Evangelicals and Catholics together", in: First Things, October 2006, Nr. 166, 18–27.

[13] Zur Zeit ist ein neues Dokument in Vorbereitung unter dem Arbeitstitel: „On Becoming a Christian. Insights from Scripture and Patristic Era". Es ist interessant, daß dieses Dokument die patristische Tradition wiederentdeckt.

[14] Vgl. Service d'information, nr. 115 (2004/I-II), 24–81.

[15] Die Veröffentlichung in deutscher Sprache unter dem Titel „Wegweiser. Ökumene u. Spiritualität" ist für das Frühjahr 2007 beim Verlag Herder vorgesehen.

*Irmtraud Fischer*

# Bibel in gerechter Sprache

## Eine notwendige Stimme im Konzert der deutschen Bibelübersetzungen

Wer hätte das gedacht: Eine neue Bibelübersetzung schafft es mühelos, Schlagzeilen in großen deutschsprachigen Tageszeitungen zu provozieren[1]! Die im Oktober 2006 auf der Frankfurter Buchmesse präsentierte „Bibel in gerechter Sprache"[2] wurde von bekannten deutschen evangelischen Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftlern wie Luise Schottroff, Jürgen Ebach und Frank Crüsemann herausgegeben, die bereits seit langem gemeinsam Übersetzungen von biblischen Texten für die evangelischen Kirchentage erstellten. Über 50 evangelische und katholische Theologinnen und Theologen haben mehrere Jahre daran gearbeitet, durch Übersetzungen eingetragene Diskriminierungen zu vermeiden und mißverständliche Stellen erhellend wiederzugeben. Dieser Übersetzungskreis, in dem – erstmals bei einer deutschsprachigen Bibelübersetzung – Frauen deutlich überwogen, legt damit eine zeitgemäße Übertragung der Bibel ins Deutsche vor, die dem lutherischen Diktum gerecht zu werden versucht, daß man „dem Volk aufs Maul schauen" müsse, um die rechte Sprache zu finden. Wohltuend ist zu vermerken, daß dabei selten banale Alltagssprache verwendet wurde, sondern viele Stellen durchaus literarischen Wert bekommen haben.

### Eine notwendige Ergänzung: geschlechtergereche Sprache – gerechte Sprache

Bibelübersetzungen sind Großprojekte. Daß eine komplette Neuübersetzung, wie die Bibel in gerechter Sprache sie darstellt, in so kurzer Zeit verwirklicht werden konnte, ist nicht nur der Leidenschaft der Herausgebenden und einer finanziellen, organisatorischen und ideellen Unterstützung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und nicht zuletzt vielen privaten Einzelspenderinnen und Spendern zu verdanken, sondern auch dem Kreis von großteils sehr jungen und hochmotivierten weiblichen Übersetzenden sowie Fundraiserinnen und Fundraiserern. Im Normalfall dauern Revisionen bestehender Übersetzungen so lange wie die Entstehung dieser Bibel – oder gar noch länger.

1. *Geschlechtergerechte Sprache.* Sieht man die drei großen kirchlichen Bibelübersetzungen an, so haben zwar alle versucht, in manchen Bereichen eine zeitgemäße Sprache zu verwenden – eine geschlechterfaire Sprache schien jedoch kei-

ner der Bibeln angemessen. So hat man etwa in der in den 70er Jahren entstandenen Einheitsübersetzung gemeint, daß niemand mehr das Wort „selig" verstünde und in einer falsch verstandenen Aktualisierung der Sprache, die theologische Grundbegriffe vermeidet, die Seligkeit zur „Wohligkeit" verkommen lassen[3]. Die Tatsache, daß sowohl die hebräischen *benej* nicht allein die Söhne, sondern alle Kinder, und die *abot* in sehr vielen Fällen nicht nur die Väter, sondern die Eltern bezeichnen, als auch die neutestamentlichen *adelphoi* nicht nur auf die Brüder, sondern die Geschwister verweisen, wurde jedoch noch nicht berücksichtigt. Auch die Revision der Lutherbibel wurde im Jahr 1984 zu einem Zeitpunkt abgeschlossen, an dem die Zeit vielleicht wirklich noch nicht reif, wenngleich die Diskussion um androzentrische Sprache bereits voll im Gang war[4].

Die neue „Zürcher Bibel" hat zwar aufgrund großen Drucks von Frauen von der Basis her versucht, Ergebnisse feministischer Theologie bei der Übersetzung zu berücksichtigen, sich jedoch ausschließlich dazu durchgerungen, grobe Fehlübersetzungen zu vermeiden. Die Israeliten werden auch in der noch nicht abgeschlossenen Neurevision Israeliten ohne Israelitinnen bleiben, und die Wiedergabe des göttlichen Eigennamens JHWH mit „HERR" wird nur dadurch in ihrer Androzentrik gemildert, daß dies wenigstens durch Kleindruck in Kapitälchen sichtbar gemacht wird.

Von der nunmehr anlaufenden Revision der Einheitsübersetzung kann man sich bis zum jetzigen Zeitpunkt eine größere Öffnung auf geschlechtergerechte Sprache hin erhoffen. Man sollte allerdings aufgrund der vielfältigen Instanzen, die bei dieser nun ausschließlich von der katholischen Kirche getragenen Revision mitreden und entscheiden, nicht enttäuscht sein, wenn dies nicht geschehen sollte. Eine korrekte Wiedergabe des Gottesnamens darf man sich auch bei ihr nicht erwarten. Auch dort wird der HERR wohl der Herr bleiben.

Die Bibel in gerechter Sprache ist auf dem Hintergrund dieser Problemlage einer in Bezug auf Judentum, Frauen und Diskriminierte recht unbeweglichen Übersetzungslandschaft kirchlich gebundener deutscher Bibeln zu verstehen. Daß sie als Gegengewicht dazu nicht eine „behutsame" Annäherung an eine gerechte Sprache versucht, sondern dies als explizite Option formuliert, ist daher aus ihrem historischen Kontext einsichtig zu machen.

2. *Gerechte Sprache.* Die neue Bibelübersetzung hat es sich nicht nur zum Ziel gesetzt, eine geschlechtergerechte Sprache zu verwenden, sondern auch auf alle anderen marginalisierten und diskriminierten Gruppen sensibel zu achten. Sie wendet sich damit gegen eine Verschleierung von unrechten Herrschaftsverhältnissen, wie sie etwa durch die Übersetzung von „Knecht" und „Magd" für unfreie Personen gegeben ist. Unfreie haben keine Personenrechte. Ihre Rechte fallen unter die Besitzrechte ihrer Herrschaft. Sklaven und Sklavinnen sind damit keine minderbezahlten Landarbeiter und -arbeiterinnen, sondern Menschen ohne Menschenrechte und damit in allem, selbst bis in die Sexualität hinein, ihren Herren und Herrinnen weisungsgebunden.

Die konsequente Übersetzung der *'abdim* mit „Sklavinnen und Sklaven" wird jedoch dort verlassen, wo es sich um das Gottesverhältnis handelt. Dann wird der „Gottessklave", der „Gottesknecht" plötzlich zum Menschen, der im Dienst Gottes steht (Jes 42,1; 49,3; 52,13) oder „mein Sklave David" zu „meinem Getreuen David" (2 Sam 7,5) und Mose, der Knecht, der Sklave, zu dem, „der für mich arbeitet" (Dtn 3,24). Selbst wenn deutlich ist, daß es sich bei Gottes Sklaven um ehrenvolle Bezeichnungen handelt, die auf die Gottesnähe verweisen, täuscht dies über eine Kultur hinweg, die die Verpflichtungen innerhalb der Gottesbeziehung für ebenso zwingend ansah wie die Fesseln der Sklaverei.

Auch der „sprachliche Opferschutz" ist nicht immer gelungen, wenn das Verbrechen, das die Männer von Gibea an der Nebenfrau des Leviten begehen, indem sie sie eine ganze Nacht lang kollektiv vergewaltigen, beschönigend übersetzt wird: „Sie wurden mit ihr intim und trieben mit ihr ihren Mutwillen die ganze Nacht bis zum Morgen" (Ri 19,25). Hier müßte wahrhaft das geschehen, was die Bibel in gerechter Sprache selber anregt, nämlich eine Revision[5].

3. *Gottesbezeichnungen.* Gab es vor dem Erscheinen der Einheitsübersetzung noch katholische Übertragungen, die den Gottesnamen vokalisiert[6] ausschrieben – was freilich in Anbetracht des jüdischen Verbots, den Gottesnamen auszusprechen, problematisch ist –, so ist der Gottesname seither aus den deutschen Bibeln verschwunden. Den wenigsten Bibelleserinnen und -lesern ist aber bewußt, daß dort, wo „Herr" in ihrer Übersetzung steht, in den wenigsten Fällen „Herr"[7] im Originaltext steht. Vor allem die Praxis, ein typographisch nicht eigens gekennzeichnetes „Herr" als Platzhalter für den Namen der Gottheit Israels zu verwenden, ist aus mehreren Gründen problematisch. Zum einen erfährt das Gottesbild damit eine androzentrische Engführung, die gerade in der Hebräischen Bibel nicht gegeben ist. Der Gottesname JHWH wird ja in der Geschichte der Namensoffenbarung (Ex 3,14) mit einer dynamischen Deutung versehen und dadurch, daß die Ätiologie in der ersten Person Singular formuliert ist, noch dazu geschlechtsneutral: „Ich bin, der/die ich bin" oder besser noch „ich werde sein, die/der ich sein werde". Die geschlechtlich nicht festgelegte Gottheit wird bereits in Gen 1,26 als Männliches wie Weibliches in sich einschließend vorgestellt. Es ist daher kein Zufall, daß die Auslegung zum Bilderverbot an erster Stelle das männliche Gottesbild verbietet (Dtn 4,16), da die Festlegung auf ein einziges Bild für die alles einschließende und zugleich übersteigende Gottheit der biblischen Gottesvorstellung widerspricht.

Die Bibel in gerechter Sprache legt sich nicht auf eine einzige Wiedergabe des Gottesnamens fest, sondern geht von der These aus, daß Gottes Name unübersetzbar ist und die „Möglichkeiten der Sprache" übersteigt[8]. Sie verwendet daher eine Reihe von theologisch verantwortbaren Bezeichnungen zur Umschreibung, die auf jeder linken Druckseite als Kopftext mitlaufen. Die Umschreibungen des Namens sind durch graue Unterlegung hervorgehoben und im Text zudem typographisch durch zwei hebräische *jod,* die wie ein Anführungszeichen gesetzt sind, jedoch an

die Abkürzung des Gottesnamens durch yy erinnern, gekennzeichnet. Dies hat den unbestreitbaren Vorteil, daß die Platzhalterfunktion dadurch unmißverständlich hervorgehoben wird. Vorgeschlagen werden folgende Umschreibungen:

„Der Ewige, die Ewige, Schechina, Adonaj, ha-Schem, der Name, GOTT, die Lebendige, der Lebendige, Ich-bin-da, ha-Makom, DU, ER SIE, SIE ER, die Eine, der Eine, die Heilige, der Heilige."[9]

Einige der vorgeschlagenen Umschreibungen haben eine lange Tradition im Judentum, die Personalpronomina sind von der Verdeutschung der Schrift von Martin Buber und Franz Rosenzweig inspiriert. Die Einführung dieser Bezeichnungen, die allesamt erklärt werden, haben den Nebeneffekt, daß die Lesenden auf diese Weise mit dem Judentum in Dialog treten – eine Sache, die Christgläubigen nie schaden kann!

Wenn auch jeweils die weibliche Form vorgeschlagen wird, so ist dies keine inhaltliche Verfälschung der Heiligen Schrift (das wäre es nur bei *ausschließlich* weiblichen Bezeichnungen!), sondern ein berechtigter Reflex auf das Bilderverbot, das die eine und einzige Gottheit von jeglicher geschlechtlicher Fixierung freihalten will (vgl. Dtn 4, 16ff.). Da das Hebräische nur zwei grammatikalische Geschlechter und kein Neutrum kennt, vereindeutigt die grammatikalisch männliche Rede von JHWH nicht das Geschlecht, sondern benützt jenes Genus, das in patriarchalen Gesellschaften mit der höher bewerteten Gendervorstellung verbunden ist.

Die Bibel in gerechter Sprache geht dabei jedoch nicht dogmatisch vor: Im Buch Judit, wo die Hauptfigur in manchen Reden dadurch, daß sie vom Kyrios spricht, eine doppelte Sinndimension aufbaut, die der selbstsichere Feldherr nicht als solche wahrzunehmen imstande ist, ist unprätentiös mit „Herr" übersetzt. So bleibt das Schillernde in Judits Rede, die mit dem Herrn eigentlich Gott und nicht Holofernes meint, erhalten.

Die Wahl der Gottesbezeichnung wurde offenkundig den einzelnen Übersetzenden überlassen. Beim ersten Lesen entsteht der Eindruck, daß Adonaj bei weitem überwiegt. Nun mag man argumentieren, daß die von *'adon* („Herr") hergeleitete Bezeichnung nur für die Gottesanrede verwendet wird[10]. Aber man bekommt dennoch den Eindruck, daß sich auf diese Weise der „Herr" wieder von hinten in die Texte hineinschleicht.

Die vielfältigen Umschreibungen des göttlichen Namens haben einerseits den zweifelsfreien Vorteil, den durch den Platzhalter „Herr" in die Bibel erst durch die Übersetzung eingetragenen Androzentrismus zu vermeiden und anderseits gegen eine unverantwortbare Trivialisierung der Gottesvorstellung anzugehen. Denn ein „Herr" ist im heutigen Sprachgebrauch schlicht und einfach ein Mann, bezeichnet im heutigen Deutsch also das Geschlecht eines Menschen, während der Herr/Kyrios in der Bibel die Herrschaft bezeichnet und daher sowohl für menschliche als auch für göttliche unumschränkte Macht steht.

Wenn man also schon nicht den Frauen zuliebe auf die Umschreibung mit „Herr" verzichten will, dann sollte man es wenigstens tun, um die Heiligkeit Gottes vor trivialer Profanierung zu bewahren[11].

## Das Kanonprofil der neuen Übersetzung

Bei einer ersten Benutzung wird christlichen Menschen vorerst auffallen, daß die biblischen Bücher nicht an ihrem „gewohnten" Platz stehen, manche Bücher doppelt abgedruckt sind und über den katholischen Kanon hinaus auch noch der Jeremiabrief und das Gebet des Manasse aufgenommen sind.

1. *Die Kanonanordnung – den jüdischen Ursprüngen gerecht.* Es ist überaus erfreulich, daß sich diese neue Bibelübersetzung dazu durchgerungen hat, die Anordnung der Hebräischen Bibel zu übernehmen. Während bislang in den Kirchen der Reformation zwar der Umfang der Hebräischen Bibel, nicht jedoch deren Kanoneinteilung übernommen wurde, bricht diese Übertragung mit einer inkonsequenten Tradition, die sich in fast allen christlichen Bibelausgaben findet. Im Gegensatz zur Lutherbibel, die die fünf Bücher Mose zusammen mit den Büchern Josua – 2 Könige sowie 1–2 Chronik, Esra, Nehemia und Ester zu „Geschichtsbüchern" zusammenfaßt, grenzt diese Übersetzung die Kanonteile der Tora (1–5 Mose), der Prophetie (Jos – 2 Kön; Jes – Mal) und der Schriften (Ps, Spr, Ijob, Hld, Rut, Klgld, Koh, Est, Dan, Esr, Neh, 1–2 Chr) ab. Sie übernimmt damit sowohl die jüdische Kanongliederung als auch die Zusammenstellung der Megillot (Hld – Est), jener Schriftrollen, die nach der Anordnung des Jahreskreises an den jüdischen Hauptfesten gelesen werden. So finden Christinnen und Christen ihr Prophetenbuch Daniel unter den Schriften und die Klagelieder nicht mehr bei Jeremia, dem sie ja in pseudepigraphischer Tradition zugeschrieben werden.

Für theologisch Ungeschulte mag dies eine unbequeme Neuerung darstellen, die das Auffinden der Bücher erschwert. Aber die Entscheidung für diese Kanongestalt ist keine Äußerlichkeit, sondern kommt dem Anliegen der Gerechtigkeit nach. Das sogenannte Alte Testament entspricht im Kanonumfang der reformierten Kirchen der Hebräischen Bibel, die zuallererst – sowohl historisch als auch theologisch – die Heilige Schrift des Judentums ist.

Die Kanonwerdung, d.h. der Abschluß der Schriften und deren Zusammenstellung als für eine religiöse Gemeinschaft relevante Bücher, war längst abgeschlossen, als das Christentum über sein Verzeichnis Heiliger Schriften zu diskutieren begann. Die Anordnung der alttestamentlichen Schriften in die drei Kanonteile „Tora, Prophetie und die anderen Schriften" ist bereits vorchristlich im Vorwort zur griechischen Ausgabe des Sirachbuches belegt. Sie ist zudem kein beliebiges Merkmal der Bibel, sondern resultiert aus einem theologischen Konzept, das dem Gesetz, der Tora, als zu erfüllende Weisung Gottes eine klare Dominanz verleiht.

Die Prophetie wird der Tora insofern zugereiht, als sie die Aufgabe der aktualisierenden Vermittlung der Weisung übernimmt. Das Vermittlungsamt der Prophetie wird nach Dtn 5 und Ex 20 am Berg der Offenbarung als einziges der altisraelitischen Ämter von Gott selber gestiftet. Es ist dazu da, die Kommunikation zwischen Gott und seinem Volk sowohl in Richtung Offenbarung als auch in jene der Antwort Israels nach dem Tod Moses, des Mittlers par excellence, zu gewährleisten (vgl. Dtn 18, 14–22)[12]. Dieses theologische Konzept des Deuteronomium versteht die Prophetie insofern als Auslegung der Tora, als sie das Gesetz an unterschiedliche Situationen adaptiert und in geänderte Zeiten aktualisiert.

Die Schriften stehen bereits in einem doppelten Dialog, sowohl mit der Tora als auch mit der Prophetie, und versuchen in ihrem Spätstadium so etwas wie eine „Systematisierung der Offenbarung" unter der Figur der Frau Weisheit, die prophetische Züge bekommt[13], und durch die Identifizierung der Tora-Unterweisung mit der weisheitlichen Lehre der Eltern[14].

Die jüdische Kanonanordnung ist also keinesfalls beliebig, sondern entspricht einem theologischen Konzept, das der Tora den Vorrang sowohl in der Positionierung als auch in der Bedeutung vor allen anderen Schriften verleiht. Gerade in einer Kanontradition wie der lutherischen, die die Tora nicht einmal als eigenen Textkomplex wahrnimmt, sondern unter die historischen Schriften subsumiert, ist diese neue Anordnung eine notwendige Bewußtseinserweiterung, die freilich auch das historische Verständnis der betreffenden Schriften hinterfragt. Es macht einen Unterschied, ob Texte unter dem Blickwinkel der Prophetie, der Aktualisierung, gelesen werden oder ob dazu angeregt wird, sie als Zeugnisse historischer Ereignisse zu verstehen. Die hebräische Kanonanordnung schiebt einem fundamentalistischen Verständnis von vornherein den Riegel vor.

Aber auch die christliche Anordnung der biblischen Bücher[15] ist nicht planlos: Durch die Schlußstellung in den christlichen Gesamtbibelausgaben wird Prophetie unmittelbar vor den Evangelien gelesen. So kommt etwa der Spruch Maleachis von der Wiederkunft Elijas (3,23) unmittelbar vor den Evangelien und ihrer Frage, ob denn nicht Johannes der Täufer (Mt 11,14; 17,10–13; Lk 1,17) oder sogar Jesus (Mt 16,14; Mk 6,15; 8,28; Lk 9,19) der wiedergekommene Elija sei, zu stehen. Diese durch das Schema „Verheißung – Erfüllung" geprägte Kanonanordnung, die historisch Jesus von Nazareth durch die Texte der damaligen einzigen Bibel, dem späteren Alten Testament, zu deuten versuchte, wurde in der Christentumsgeschichte jedoch häufig theologische Relevanz zugeschrieben und antijüdisch gedeutet. Die von der Bibel in gerechter Sprache gewählte Kanonanordnung vermeidet dies von vornherein und wird damit auch den jüdischen Schriften, die das Alte Testament bilden, gerecht.

2. *Zwei Versionen ein- und desselben Buches.* Auch bei den deuterokanonischen Schriften finden sich Neuerungen: So finden sich die Bücher Daniel und Ester zweimal in dieser Bibel, einmal in der hebräischen Textversion unter den Schriften und

das andere Mal in der griechischen unter den in den reformierten Kirchen als Apokryphen bezeichneten deuterokanonischen Büchern. Diese Entscheidung mag zwar für katholische Lesende gewöhnungsbedürftig sein, sie ist jedoch die einzig konsequente Möglichkeit gegen die Unsitte, Texte zu kreieren, die in den Ursprachen nicht existent sind. Sowohl Ester als auch Daniel haben eine längere griechische Version, die jedoch nicht bloß durch „Zusätze“[16] zum hebräischen Text zustande kommt, wie etwa die Einheitsübersetzung dies glauben machen will. Die griechischen Textversionen haben eine andere theologische Aussage als die hebräischen.

Schade ist freilich, daß man sich beim Danielbuch nicht konsequent für die Septuagintafassung entschieden hat, sondern die Susannaerzählung (Dan 13) wiederum in der jüngeren Theodotionfassung präsentiert wird. Durch die Wahl der wesentlich theologischeren Septuagintafassung[17] hätte man nicht nur dem Anliegen, Mischtexte zu vermeiden, gedient, sondern auch der Geschlechtergerechtigkeit. Denn die Theodotionfassung wirft in der Gartenszene einen voyeuristischen Blick auf die nackt vorgestellte, zu Unrecht des Ehebruchs angeklagte Frau, während die Septuaginta Susanna als gerechte „Tochter Juda“ darstellt, die sich dem gewalttätigen Ansinnen einer gottlos gewordenen, rein männlichen religiösen Führungsschicht nicht beugt. Die Bibel in gerechter Sprache wäre gut beraten, diese gesellschaftskritische Version, die insbesondere den in patriarchaler Gesellschaft marginalisierten Jungen und Frauen gerecht wird, zu übersetzen und die dem antiken Roman nahestehende, freilich wesentlich bekanntere Theodotionversion als Variante abzudrucken.

3. *Ein Bibeltext wie er ist – ohne aufgesetzte Brille.* Die Bibel in gerechter Sprache verzichtet zur Gänze auf eine Gliederung durch Überschriften. Nicht einmal direkt vor den einzelnen Büchern kommen Überschriften zu stehen, da alle mit einer kurzen historischen und literarischen Einleitung beginnen. Es ist den Herausgeberinnen und Herausgebern für diesen Purismus nicht genügend Respekt zu zollen, da sie damit auch auf eine überaus gute Gelegenheit, eine „gerechte“ Deutung der Bibel zu verankern, verzichtet haben. Die Bibel selber hat in den wenigsten Büchern Überschriften[18]. Ihr Gliederungssystem war vermutlich von Anfang an durch visuell sichtbare Sinnabsätze im geschriebenen Text gegeben. Wo jedoch Überschriften gesetzt werden, wie sie formuliert werden und wie stark ein Text durch Überschriften gegliedert wird, ist eine Sache des Ermessens von Übersetzenden.

Gerade die kirchlichen Bibelübersetzungen, die derzeit in deutscher Sprache verfügbar sind, zeichnen sich durch ein häufig androzentrisches Überschriftensystem aus, das Frauen weitgehend unsichtbar macht. So hat etwa die 67 Verse umfassende Rebekka-Erzählung von Gen 24 in der Zürcher Bibel von 1978 eine einzige Überschrift, die da lautet: „Brautwerbung für Isaak“ – und dies, obwohl Isaak als handelnde Figur erst ab Vers 62 vorkommt. Rebekka – in der Überschrift unsichtbar gemacht – tritt jedoch bereits ab Vers 15 auf, und die Verse vorher handeln bereits von einer Frau wie ihr.

Überschriften sind Leseleitlinien. Sie prägen das Vorverständnis der Texte bei den Lesenden und lassen diese den folgenden Text nicht mehr neutral wahrnehmen. Da vielen der kirchlichen Bibelleser und -leserinnen nicht klar ist, daß der ursprüngliche Bibeltext keine Überschriften hat, ist das Fehlen von Überschriften in dieser Übertragung ein Akt der Gerechtigkeit – für die Lesenden und für den Text.

## Intellektuelle Wortspiele – Gottesmetaphern – weibliche Rede von Gott

Bevor hier einige Textbeispiele kritisch gesichtet und mit anderen Bibelübersetzungen verglichen werden, sei gesagt, daß man an allen Übersetzungen etwas auszusetzen haben kann. Übersetzen ist ein schöpferischer Akt des Aktualisierens in eine andere Sprach- und Denkwelt. Es kann einerseits deswegen nicht wortwörtlich erfolgen, weil durch den unterschiedlichen semantischen Bestand zweier Sprachen der Sinn erst recht verfälscht würde, andererseits sind Hinzufügungen von Wörtern zur Verdeutlichung immer bereits Deutungen in nur eine der möglichen Richtungen.

1. *Intellektuelle Wortspiele im sprachlichen Code der Umgangssprache.* Die Bibel in gerechter Sprache versucht, möglichst textnahe zu übersetzen und ist dabei durchaus sprachschöpferisch, wenn es gilt, die Sinndimensionen des Hebräischen zu erschließen. So wird die Vorstellung der Schlange in Gen 3,1 folgendermaßen wiedergegeben: „Die Schlange hatte weniger an, aber mehr drauf als alle anderen Tiere des Feldes, die Adonaj, also Gott, gemacht hatte."

Der Ton dieser Wiedergabe ist zweifelsfrei umgangssprachlich, in gehobener Sprache redet man nicht davon, daß jemand etwas „drauf hat". Dennoch ist völlig eindeutig, daß alle Menschen deutscher Muttersprache die damit verknüpfte Bedeutung kennen. Man hat also hier – gut lutherisch – „dem Volk aufs Maul geschaut". Allerdings wäre eine wortwörtliche Übersetzung wesentlich kürzer: „Aber die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der HERR gemacht hatte" (Luther) – „Die Schlange war schlauer als alle Tiere des Feldes, die Gott, der Herr, gemacht hatte" (Einheitsübersetzung).

Die übrigen deutschsprachigen Übersetzungen geben das hebräische Wort *'arum* mit einem einzigen Wort, das auf geistige Überlegenheit verweist, wieder. Die Bibel in gerechter Sprache geht hier einen anderen Weg, indem sie der Wiedergabe des hebräischen Wortspiels von *'arum*, „schlau", mit *'ejrom*, „nackt", zwei Wörtern mit derselben Konsonantenfolge (*ajin – resch – mem*) in einer eher vulgären Umschreibung den Vorzug gibt. Die Übersetzung von Gen 3,1 gibt also in einem Deutsch, das auf den Straßen gesprochen wird, ein intellektuelles, ohne hebräisches Wissen nicht zu erkennendes Wortspiel wieder – eine gewagte Kombination, auch wenn die Zweideutigkeit im Anmerkungsteil erklärt wird.

In bezug auf die verwendete Gottesbezeichnung übersetzt die neue Bibelausgabe jedoch wortwörtlich und gibt damit den hebräischen Text besser wieder als die an-

deren Übersetzungen: JHWH Elohim, wortwörtlich „JHWH, die Gottheit" oder „die Gottheit JHWH", wird als Erklärung verstanden: „Adonaj, also Gott".

2. *Un-verschämte Gottesmetaphern und weibliche Rede von Gott.* Die Hebräische Bibel hat keine Scheu, Vorgänge weiblicher Biologie für die Rede von Gottes Zuwendung und auch von Gottesvorstellungen heranzuziehen. Herkömmliche Bibelübersetzungen haben mit solcher Metaphorik manchmal ihre liebe Not, da einerseits danach getrachtet wird, Sexualität in der Bibel durch „keusche Wortwahl" möglichst unsichtbar zu machen und andererseits weibliche Gottesbilder zu vermeiden.

Die Bibel in gerechter Sprache hat damit keine Probleme. Sie betont in der Gottesrede von Jes 42,14 gezielt die Atemtechnik einer Gebärenden: „Ich habe geschwiegen seit ewig, soll ich weiter still sein, mich zurückhalten? Wie eine Gebärende will ich stöhnen, hecheln und dabei nach Luft schnappen." Die revidierte Lutherbibel übersetzt zwar die Gebärende korrekt; das, was diese tut, unterstützt den Gebärvorgang jedoch nicht, sondern sind eher Äußerungen des Schreckens: „Ich schwieg wohl eine lange Zeit, war still und hielt an mich. Nun aber will ich schreien wie eine Gebärende, ich will laut rufen und schreien."

Da die Metaphorik in der Gottesrede jedoch deswegen gewählt wird, um das nun kraftvoll anbrechende Neue, das Gott für sein Volk tun wird, zu illustrieren, nimmt die Lutherbibel dem ins Bild gesetzten Vorgang die Dynamik und entzieht der Metapher den zentralen Aspekt der Vitalität.

Ebenso verschämt wird von anderen deutschen Bibelübersetzungen die bewußt erotisch gestaltete nächtliche Szene auf der Tenne in Rut 3,14 wiedergegeben:

| *Bibel in gerechter Sprache* | *Einheitsübersetzung* | *Elberfelder* |
|---|---|---|
| So lag sie an seinen Beinen bis zum Morgen. | Sie blieb zu seinen Füßen liegen bis zum Morgen. | Da blieb sie an seinem Fußende liegen bis zum Morgen. |

Während die neue Bibel den Text wortwörtlich übersetzt und damit die Zweideutigkeit des Hebräischen nicht hinausübersetzt, läßt die Elberfelder Übersetzung Rut am Fußende des Boas schlafen – möglichst weit weg von den zweideutigen Beinen. Die Einheitsübersetzung versetzt Rut zu Füßen des Boas und macht damit aus der gemeinsam verbrachten Nacht einen Demutsakt für die Frau. Was die Hebräische Bibel bewußt offen läßt, wird hier mit den Seilen christlicher Sexualmoral festgezurrt – es war an der Zeit, daß eine deutsche Übersetzung solche „Verschlimmbesserungen" beseitigt.

Während die weiblichen Bilder für Gott in der Hebräischen Bibel offensichtlich ab dem Zeitpunkt, ab dem die Gottheit JHWH als die eine und einzige bekannt wurde, eine Notwendigkeit werden, da alles und jedes für die Gottesmetaphorik

verwendet werden kann, stellt sich das Problem im Neuen Testament komplizierter dar. Die Vaterbeziehung Jesu dominiert die Gottesvorstellung und hat im Lauf der Christentumsgeschichte zu einer androzentrischen Engführung geführt. Die Bibel in gerechter Sprache überträgt die neutestamentliche Rede vom „Vater" mit „Gott, Vater und Mutter" und transzendiert damit die durch die Kindheitsgeschichten aufgesetzte Brille des göttlichen Sohnes mit einer menschlichen Mutter und einem göttlichen Vater. So wird zwar die Anrede im christlichen Hauptgebet mit „Du, Gott, bist uns Vater und Mutter im Himmel" für manche gewöhnungsbedürftig sein (Mt 6,9), sie trägt aber gewiß zu einer notwendigen Weitung der Gottesvorstellung bei.

3. *Frauen auch dort, wo der Bibeltext es offen läßt.* In einer Art kreativer Rekonstruktion und Aktualisierung[19] fügt die Bibel in gerechter Sprache Frauen auch dort ein, wo das Hebräische und Griechische die für beide Geschlechter stehende Maskulinform haben, es jedoch Belege gibt, daß Frauen mitgemeint sein können.

So wird *benej Jisrael* nicht wie in der revidierten Luther- und in der Zürcherbibel mit Israeliten übersetzt, sondern wechselweise nur mit „Israel" oder mit „Israelitinnen und Israeliten" (vgl. z.B. Ex 19,1.3.6). Allerdings wird hier die unterschiedliche Übersetzungspraxis nicht erklärt und den Lesenden daher keine Handhabe zum Rückschluß auf den hebräischen Text gegeben. Aber auch geschlechtsneutrale Wortwahl findet sich häufig: So werden „Männer" mit „Leute" (vgl. z.B. Dtn 1,13.15.22) oder mit „Personen" (z.B. Dtn 1,23) übersetzt, wenn es darum geht, eine Gruppe aus dem israelitischen Volk zu einer bestimmten Funktion auszusondern. In Rechtstexten wird teils auch die neutrale Bezeichnung „Partei" gewählt (z.B. Dtn 25,1).

Im Neuen Testament werden jene, die Jesus nachfolgen, als „Jünger und Jüngerinnen" (z.B. Lk 6,13.17.20), prophetisch Begabte als „Prophetinnen und Propheten" (z.B. Lk 11,50) und die Unfreien als „Sklavinnen und Sklaven" (z.B. 1 Kor 1,11) benannt. Aber auch die pharisäische Gruppe wird mit „Pharisäer und Pharisäerinnen" bezeichnet. Wenn auch in negativ konnotierten Gruppen geschlechtsneutral formuliert wird (z.B. „Gewalttätige", „Hinterhältige" Spr 3,31f.), erweist die neue Bibel, daß sie eben nicht nur frauengerecht, sondern gerecht ist. Bei den Aposteln wird dies für die Evangelien und die Apostelgeschichte nicht so gehalten; wohl aber steht „Apostelinnen und Aposteln" in der Briefliteratur, da dort ja explizit von einer Apostelin die Rede ist (Röm 16,7).

Wo es allerdings im Deutschen geschlechtsneutrale Bezeichnungen gibt, verwendet die neue Bibel diese auch: Die im Griechischen beide Geschlechter meinende Anrede „Brüder" ist semantisch korrekt mit „Geschwister" (z.B. 1 Kor 1,10f.) oder mit „Schwestern und Brüder" (z.B. Jak 2,14f.) wiedergegeben, wobei jeweils bei Verwendung der weiblichen und männlichen Form die Reihenfolge innerhalb desselben Textes gewechselt wird. Ebenso werden die *'abot* mit „Vorfahren" übersetzt (z.B. Dtn 4,37), wenn es sich um die Erzeltern Israels handelt.

## Eine pastorale Notwendigkeit

Wer sich an die Übersetzung der Bibel wagt, wird immer Kritik ernten. Zu emotional beladen ist der Umgang mit diesem bedeutendsten Buch der abendländischen Kulturgeschichte, das seit Jahrtausenden als heilig geachtet wird. Über Einzelfragen werden sich Exegetinnen und Exegeten immer streiten. Wer diese Bibelübersetzung jedoch kategorisch ablehnt, sollte sich zuvor über die Alternativen im klaren sein.

Diese Bibelübersetzung deklariert ausdrücklich ihre hermeneutischen Voraussetzungen und gibt gar nicht vor, *keine* Interessen zu haben. Sie richtet sich an eine keineswegs vernachlässigbar kleine Gruppe von überaus wachen Menschen, die sowohl ihre Menschenrechte als auch ihre Menschenwürde nicht an den Pforten religiöser Einrichtungen abzugeben bereit sind. Nicht nur die einzelnen deutschsprachigen Staaten, sondern alle westlich orientierten Demokratien haben inzwischen Richtlinien gegen Diskriminierung erlassen, an die sich die Bürgerinnen und Bürger zu halten haben. Gerade in Zeiten, in denen gern auf die islamische Glaubensgemeinschaft mit Fingern gezeigt wird, da sie Frauen diskriminiere, muß uns Christinnen und Christen bewußt sein, daß sich dieser Finger auch gegen uns richtet, wenn solche Versuche einer gerechten Übersetzung der Heiligen Schriften lächerlich gemacht oder verworfen werden.

Die Bibel in gerechter Sprache richtet sich an jene engagierten Christinnen und Christen, die nicht mehr länger bereit sind, zu Ungerechtigkeit und Unrecht zu schweigen. Wer meint, diese viele Gemeinden tragende Gruppe in ihrem Anliegen einer zeitgemäßen Alternative zu den vor allem in bezug auf die Geschlechtergerechtigkeit beharrenden kirchlichen Bibelübersetzungen desavouieren zu müssen, sollte sich der Folgen bewußt sein. Sehr viele kirchliche Gemeinschaften werden überwiegend von tatkräftigen, in ihrem Glauben starken Frauen getragen, die mit beiden Beinen im Leben stehen. Sie haben ein Anrecht darauf, wenigstens eine deutsche Übersetzung zu haben, die sie nicht marginalisiert. Die Bibel in gerechter Sprache ist nicht die einzige deutsche Übertragung, und wenige Menschen werden sie als die einzige verwenden. Sie ist damit als notwendige Stimme im derzeitigen Konzert deutscher Bibelübersetzungen anzusehen, die androzentrische Übersetzung vermeidet und die unentbehrliche Breite der Basis jeglicher Verkündigung endlich herstellt.

### ANMERKUNGEN

[1] Vgl. z.B. Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 8.10.2006, 16; Die Welt, 6.10.2006; Der Standard, 11.10.2006.

[2] Bibel in gerechter Sprache, hg. v. U. Bail, F. Crüsemann, M. Crüsemann, E. Domay, J. Ebach, C. Janssen, H. Köhler, H. Kuhlmann, M. Leutzsch u. L Schottroff (Gütersloh 2006) mit einer Erstauflage von 10000 Exemplaren.

[3] Die Bibel in gerechter Sprache hat selbstverständlich *Selig*preisungen, vgl. jedoch die Einheitsübersetzung zu Ps 1,1.

[4] Vgl. etwa S. Tremel-Plötz, Frauensprache – Sprache der Veränderung (Frankfurt 1982) oder L. F. Pusch, Das Deutsche als Männersprache (Frankfurt 1984).
[5] Vgl. dazu in der Einleitung zur Bibel in gerechter Sprache, 26.
[6] Bei allen Vokalisierungen des als Tetragramm JHWH geschriebenen Namens Gottes handelt es sich um Rekonstruktionen. Es ist nicht gesichert, wie der göttliche Eigenname ausgesprochen wurde.
[7] *Adonaj* (hebr.), *Kyrios* (griech.) wurde in der Antike als Umschreibung des als Tetragramm geschriebenen, jedoch unaussprechbaren göttlichen Namens verwendet.
[8] Vgl. Bibel in gerechter Sprache, 16–18, hier 17.
[9] Ebd.
[10] Vgl. ebd.
[11] Eine solche zeigt sich häufig in der Liturgie, wenn vom „Herrn Jesus" mit derselben Betonung gesprochen wird wie vom „Herrn Müller".
[12] Siehe dazu I. Fischer, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie u. der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel (Stuttgart 2002) 51–62.
[13] Vgl. dazu ausführlicher I. Fischer, Gotteslehrerinnen. Weise Frauen u. Frau Weisheit im Alten Testament (Stuttgart 2006) 179–216.
[14] Ch. Maier (Die „fremde Frau" in Proverbien 1–9, Fribourg 1995, 153–166) hat aufgezeigt, daß Spr 6, 20f. der von Mose nach Dtn 6, 8 und 11, 18 geforderten Unterweisung der Kinder durch die Eltern entspricht.
[15] Zu den zahllosen, historisch belegten unterschiedlichen Reihenfolgen der Bücher in den einzelnen Traditionen, die jedoch auch eine überwiegend bezeugte Hauptform erkennen lassen vgl. P. Brandt, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen u. christlichen Bibel (Berlin 2001).
[16] Diese sogenannten Zusätze sind im fortlaufenden Bibeltext mit jenem Vers gekennzeichnet, auf den die Erweiterung folgt. Die Verszählung erfolgt durch Buchstaben.
[17] Dies hat die Arbeit von H. Engel (Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung u. Kommentar zum Septuaginta-Text u. zur Theodotion-Bearbeitung, Fribourg 1985) deutlich gemacht.
[18] Eine nennenswerte Ausnahme bildet hier das Psalmenbuch.
[19] Siehe dazu E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (Mainz 1988), die von der Notwendigkeit einer „intellektuellen Neuschöpfung" von Geschichte ausgeht (106).

*Hubertus Lutterbach*

# Sexualität macht unrein?

## Eine christentumsgeschichtliche Vergewisserung

Während der 2000 Jahre christlicher Geschichte wurde die Frage: „Macht Sexualität unrein?" von altkirchlicher Zeit an bis hinein in die Moderne zumeist mit „Ja" beantwortet. Einerlei ob man sich an den vor 15 Jahren noch umstrittenen Einsatz von Meßdienerinnen erinnert oder an die Abwertung der Frauen gegenüber den Männern als inferior (aufgrund ihrer Menstruation) zurückdenkt; egal ob man sich den Erziehungszielen christlicher Jugendarbeit in der Neuzeit bis hinein in die Moderne zuwendet oder die entsprechenden Internatsordnungen durchmustert – im Hintergrund steht jeweils die negativ-abwertende Sicht auf die Sexualität.

Die einleitenden Schlaglichter zur Frage, ob Sexualität verunreinigt oder nicht – sie ließen sich leicht durch Erfahrungen vieler Priester in der (Beicht-)Seelsorge oder durch die Erfahrungen von (Psycho-)Therapeuten und Therapeutinnen in der Einzel- und Gruppenbegleitung vervielfachen – mögen den aktuellen Hintergrund der zu thematisierenden Problemstellung verdeutlichen. Mit Blick auf Antwortperspektiven für diese offenbar auch in der Gegenwart relevante Frage soll einleitend die religionsgeschichtliche Unterscheidung zwischen dem kultischen, eher „äußerlichen" Verständnis der Reinheit einerseits und der ethisch-gesinnungsorientierten Auffassung von Reinheit anderseits getroffen werden.

### Grundunterscheidung: Kultische Reinheit und ethische Reinheit

Angesichts der zu erläuternden Dominanz der ethischen Reinheit im Neuen Testament – ihrerseits Ausdruck der Abkehr von der kultischen Reinheit vor allem im alttestamentlichen Heiligkeitsgesetz – erhebt sich die Frage, warum die christliche Geschichte trotz dieser neutestamentlichen Option in so weitreichender Hinsicht – in Teilbereichen bis heute – vom Paradigma der kultischen Reinheit bestimmt wurde. In einem Ausblick soll der seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts zu beobachtende Trend einer zunehmenden Abkehr vom kultischen Paradigma hin zur ethisch-gesinnungsorientierten Reinheit neutestamentlicher Provenienz anhand von Ansätzen aus dem Bereich der Moral- und Pastoraltheologie aufgedeckt und in seiner Relevanz für heutiges Leben in Kirche und Gesellschaft ausgeleuchtet werden.

Auf die Religionsgeschichte geht die Unterscheidung zwischen einem Verständnis von Sünde als kultischer Befleckung einerseits und Sünde als ethisch-gesinnungsorientierter Verstoß anderseits zurück. Im Vergleich zu neutestamentlichem und altkirchlichem „Bewußtsein" gewinnt im Mittelalter die schon im antiken Griechenland oder im alten Israel bedeutsame, religionsgeschichtlich urtümlichere Kategorie der kultischen Befleckung an Bedeutung:

„Der Begriff der speziell kultischen Reinheit wird definiert, indem gewisse mehr oder weniger gravierende Störungen des normalen Lebens als ‚miasma' (also als Befleckung) aufgefaßt werden. Solche Störungen sind Geschlechtsverkehr, Geburt, Tod und insbesondere Mord. ‚Hagnos' (rein) im exemplarischen Sinne ist darum, wer den Kontakt mit Blut und Tod vermeidet"[1], so Walter Burkert in seinem Standardwerk zur griechischen Religionsgeschichte.

Im Blick auf das alte Israel gilt:

„Nur im Zustand der kultischen Reinheit konnte man mit Gott in Beziehung treten, weshalb die Begriffe Rein und Unrein im Alten Testament eine große Rolle spielen; die Gesetze (bes. die Reinheitsgesetze) berücksichtigen jene Faktoren (Sexualleben, manche Krankheiten, Leichenberührung, Nahrung), durch welche kultische Reinheit verloren ging und ordnen Maßnahmen zu ihrer Wiederherstellung an."[2]

Im Unterschied dazu wurzelt die Idee der ethisch-gesinnungsorientierten Reinheit, die unter den griechischen Philosophen ebenso anzutreffen ist wie unter den Propheten Israels oder im Rahmen der Botschaft Jesu, in der Wahrung des reinen Herzens, näherhin: in der Verwirklichung der Gottes- und Nächstenliebe[3].

Der Theologe und Philosoph Paul Ricœur hat gezeigt, wie hilfreich die Unterscheidung zwischen der kultischen und der ethisch-gesinnungsorientierten Reinheit für das Verständnis der christlichen Bußgeschichte ist. Er greift auf entsprechende Erkenntnisse von Anthropologen und Religionshistorikern zurück, wenn er zwischen den Ursymbolen „Makel", „Sünde" und „Schuld" differenziert[4]. Die Befleckung falle unter die Kategorie des Makels; ihr „irrationaler Charakter" verschließe sich unserem aufgeklärten Bewußtsein und lasse sich vor allem über den Umweg ethnologischer Forschungen besser verstehen:

„Wir müssen in ein Bewußtsein auswandern, für welches das Unreine nicht nach der Zurechnung eines verantwortlichen Urhebers, sondern nach der objektiven Verletzung eines Verbots bemessen wird ... Wir wundern uns, was da alles Befleckung heißt, unfreiwillige oder unbewußte menschliche Handlungen, tierische Betätigungen und sogar einfache menschliche Vorkommnisse."[5]

In besonderer Weise hat die Kategorie der Befleckung seit jeher auf den Bereich der Sexualität eingewirkt: „So ist man verblüfft über die Tragweite und Schwere, die in der Ökonomie der Befleckung des im Sexualbereich Verbotenen beigemessen wird." Ricœur spricht sogar von einer „unlösbaren Schuldgemeinschaft zwischen

Sexualität und Befleckung", die sich in undenklicher Zeit geknüpft habe[6]. Kultische Unreinheit läßt sich allein durch entsprechende Reinigungsriten beheben:

„Diese Interpretation, die den sexuellen Makel aus einer materiellen Unreinheit ableitet, wird noch verstärkt durch das Schauspiel der Reinigungsriten, die hier wie überall die negative Bedeutung des Loskaufs von der Befleckung haben."[7]

Während das Paradigma der kultischen Reinheit das Alte Testament – abgesehen von den Propheten – dominiert und sich das Neue Testament bis hinein in die altkirchlichen Schriften von dieser Option zugunsten der ethisch-gesinnungsorientierten Reinheit absetzt, erfolgte im Westen seit dem 6. Jahrhundert eine folgenschwere Rückkehr zum Paradigma der kultischen Reinheit: So stand zum einen die während des Mittelalters omnipräsente Fastenbuße als „Reinigungsritus" im Dienst der kultischen Reinheit[8]. Zum zweiten suchte man die kultische Reinheit mit Hilfe der mittelalterlichen Liturgie- und Speisetabus zu gewährleisten; die kultisch „reinen Hände" galten als Bedingung für die Begegnung mit dem Heiligen[9], überdies sollten Reinheitsvorschriften die Menschen vor kultischer Befleckung durch unreine Speisen bewahren[10]. Drittens macht besonders die akribische Analyse der zeitgenössischen Sexualtabus die Schlüsselrolle der kultischen Reinheit für das Verständnis der Sexualität im Christentum über anderthalb Jahrtausende hinweg deutlich[11].

## Sexualität und ethische Reinheit im Neuen Testament

Etwa im 6. Jahrhundert v. Chr. stellten sich die israelitischen Propheten der Sorge um die Wahrung der kultischen Reinheit im Bereich der Sexualität entgegen. In ihren Büchern geht es allein um das ethisch einwandfreie Verhalten im Sinn der Gottes- und Nächstenliebe. „Reine Hände" verstehen sie nicht als Ergebnis kultischer Waschungen vor der Berührung mit dem Heiligen, sondern als metaphorisches Bild für den Einsatz im Dienst des Nächsten sowie für das innere Engagement beim Gotteslob[12]. So tritt in den alttestamentlichen Prophetenbüchern die Forderung nach sittlicher Reinheit bei der Verehrung der Gottheit in den Vordergrund (Jes 49,3); die Unterscheidung zwischen der kultisch verstandenen Reinheit des Körpers und der Befleckung des Geistes sehen sie eindeutig zugunsten der inneren Reinheit verschoben. Entsprechend meint der Ausdruck „ein reines Herz haben" für die Propheten nichts anderes, als einen sittlich guten Lebenswandel an den Tag zu legen: „Lauter Güte ist Gott für Israel, für alle Menschen mit reinem Herzen (Ps 73,1)"; „reine Lippen haben" verstehen die Propheten als eine metaphorische Mahnung, nichts Unrechtes zu reden: „Gerechte Lippen gefallen dem König, wer aufrichtig redet, den liebt er (Spr 16,13)."

Auf der ethisch-gesinnungsorientierten Linie der Propheten, nicht aber auf dem

kultisch-rituellen Traditionsstrang, ist auch das Reinheitsverständnis des Neuen Testaments angesiedelt. Die wahrscheinlich als *ipsissima vox* Jesu zu kennzeichnende Rede, derzufolge nicht dasjenige verunreinigt, was der Mensch berührt oder zu sich nimmt, sondern dasjenige, was aus seinem Herzen an lebensverachtenden Intentionen hervorgeht (Mk 7, 14–15), hebt den Unterschied zwischen dem kultischen und dem ethisch-gesinnungsorientierten Reinheitsparadigma trefflich ins Wort: „Die scharfe Ablehnung Jesu mit Blick auf unmoralische Absichten als Grund für Verunreinigung war sein einzigartiger Beitrag."[13] Indem Jesus allein um die Wahrung der reinen Absicht besorgt war, ging es ihm nicht um eine grundsätzliche Ablehnung der Kategorien „Reinheit/Unreinheit", sondern vielmehr um „neue Paradigmen der Unreinheit"[14].

In prägnanter Weise läßt sich diese Behauptung anhand der paulinischen Lasterkataloge verifizieren. Die vom Apostel beispielsweise in Gal 5, 19–21 angeführten „Werke des Fleisches" beziehen sich allesamt auf ethische Verfehlungen: Unzucht (Septuaginta: „porneia"; Vulgata: „fornicatio"), Unreinheit (Septuaginta: „akartasia"; Vulgata: „immunditia"), Götzendienst, Zauberei, Feindschaften usw. Es kommt Paulus in diesem Zusammenhang allein darauf an, „das heidnische Leben als verwerflich zu charakterisieren"[15]. Das Laster der „Unzucht" bezieht er auf „geschlechtliche Ausschweifung im umfassenden Sinne"[16]; der Terminus „Unreinheit", in der Septuaginta noch Spezialbegriff für Tatbestände der „kultischen Unreinheit", charakterisiert ebenso bei den Propheten den Tatbestand des „sittlich-religiösen Ungenügens" wie später im gesamten Neuen Testament[17].

Kurzum: Dem Neuen Testament geht es allein um die Wahrung der ethisch-gesinnungsorientierten Reinheit. Konsequent schweigt es zu der traditionell als kultisch verunreinigend eingestuften weiblichen Menstruation, übergeht die nächtliche Pollution des Mannes und verzichtet schließlich sowohl auf die Abwertung der Sexualität als auch auf die Geringschätzung der Leiblichkeit.

## Die Rückkehr zur kultischen Reinheit seit dem 6. Jahrhundert

Angesichts dieses maßgeblichen ethisch-gesinnungsorientierten Reinheitsverständnisses erhebt sich die Frage, warum diese Grundoption der Jesus-Botschaft im Frühmittelalter unter anderem hinsichtlich der drei oben schon angedeuteten Bereiche (Liturgie, Ernährung, Sexualität) weitgehend außer Kraft gesetzt wurde. Immerhin: In nicht wenigen Quellen der Christentumsgeschichte seit dem ausgehenden 5. Jahrhundert findet sich die neuerliche Wichtigkeit von Liturgietabus, Ernährungstabus und Sexualtabus im Dienst der kultischen Reinheit dokumentiert, insofern die Übertretung dieser Weisungen als bußwürdige Verfehlungen überliefert sind. Mehr noch: Obgleich die Ausübung der Sexualität dem Neuen Testament zufolge vor allem im Dienst der Gottes- und Nächstenliebe zu stehen

hat, reklamieren seit dem 6. Jahrhundert zahlreiche Belege die Befleckung („pollutio") als die entscheidende Leitkategorie für Sexualität[18].

1. *Die kultische „Um-Interpretation" des Neuen Testaments.* Der Paradigmenwechsel vom neutestamentlich-gesinnungsethischen zum religionsgeschichtlich ursprünglicheren und in der Christentumsgeschichte seit mittelalterlicher Zeit dominanten kultischen Reinheitsverständnis ruft die Frage nach den Ursachen dieser – alle Bereiche des alltäglichen Lebens umfassenden – Veränderung wach. Insgesamt ist diese Umorientierung als Ausdruck eines Inkulturationsprozesses zu verstehen: Nach dem militärischen und zivilisatorischen Zusammenbruch des Imperium Romanum im Westen, in dessen Gefolge auch die antiken Schulen und Universitäten ihren Betrieb aufgeben mußten, gelangten weithin schriftlose Germanenvölker in diese „aufgelassenen" Regionen, um das Christentum von dort schließlich bis in die gleichermaßen „barbarischen" Völkerschaften rechts des Rheins zu verbreiten[19]. In puncto „Reinheitsvorstellungen" korrespondierten deren Ideale menschlichen Zusammenlebens weitgehend mit den kultischen Reinheitsvorstellungen, wie sie in der jüdisch-christlichen Tradition vor allem im alttestamentlichen Heiligkeitsgesetz zusammengefaßt sind. Dagegen blieb den Einfachkulturen der Völkerwanderung die neutestamentliche Intentionsethik fremd, war sie doch ihrerseits Ausdruck einer ehedem hochstehenden Reflexionstheologie und -philosophie, hingegen ohne die zivilisatorischen Voraussetzungen einer schulisch-universitär rückgebundenen Hochkultur kaum länger vermittelbar. In der Folge sollte es zu einer über anderthalb Jahrtausende hinweg wirksamen Dominanz des kultischen Reinheitsparadigmas kommen; dessen sprachgeschichtlich-interpretatorische Durchsetzung verlangt zumindest eine knappe Rekonstruktion.

Die Abkehr vom neutestamentlich-ethischen zum frühmittelalterlich-kultischen Reinheitsverdikt läßt sich wortgenau nachvollziehen. Obgleich im Neuen Testament, in altkirchlichen sowie in (früh-)mittelalterlichen Belegen hinsichtlich der „Sexualdelikt-Sprache" mitunter identische Termini benutzt werden, konnte sich deren Bedeutungsgehalt im genannten Zeitraum grundlegend wandeln. So folgte die kultische Umwertung der Sexualvergehen – übrigens der in den frühmittelalterlichen Dokumenten durchschnittlich am intensivsten berücksichtigte Delinquenzbereich – einer Grundüberzeugung, die man auf die vermeintliche Autorität des Apostels Paulus zurückführte:

> „Der Apostel Paulus sagt: ‚Jede unreine Befleckung (*immunda pollutio*) bedeutet zugleich eine Schuld (*iniquitas*) und wird Unzucht (*fornicatio*) genannt' ", wie es in einer Beichtanleitung für Priester aus dem 9. Jahrhundert heißt[20].

Diese Gleichsetzung scheint im Frühmittelalter geographisch durchaus weit verbreitet gewesen zu sein: Unter anderem findet sie sich in den Sentenzen des spanischen Theologen Isidor von Sevilla († 633), im Werk des am Oberrhein klostergründend tätig gewordenen Missionars Pirmin († 753), in den Aufzeichnungen des

Thomas von Froidmont oder im Rahmen der Predigtlehre des Pariser Philosophen Alanus ab Insulis († 1202). Die Einzelanalyse der in der zitierten Bestimmung aufgegriffenen und einander gleichgestellten Termini fördert eine im Unterschied zum Neuen Testament kultische Konnotation der Begriffe klar zutage: Der Begriff „pollutio" dient im alttestamentlichen Heiligkeitsgesetz als Schlüsselterminus zur Beschreibung der kultischen Unreinheit (Lev 18,24.25.27.30), wohingegen er im Neuen Testament aufgrund der hier omnipräsenten Bedeutung der ethisch-gesinnungsorientierten Reinheit folgenlos ist. Daß der in der zitierten Beichtanleitung angeführte Terminus „Unzucht" („fornicatio") entgegen der im Neuen Testament bestimmenden ethischen Konnotation (Gal 5,19) gleichfalls im Sinn der kultischen Unreinheit verstanden wird, leitet sich vor allem von der in (früh-)mittelalterlichen Quellen oftmals rezitierten neutestamentlichen Jakobusklausel (Apg 15,20.29; 21,25) her; diese verlangt den Heidenchristen als Konzession an die Judenchristen das Verbot von Götzenopfern, von Blut und von Erstickтem sowie schließlich von jeder Unzucht („fornicatio") ab. Obwohl das Neue Testament die Unzucht mit der Ausnahme der Jakobusklausel stets im Sinn der ethisch-gesinnungsorientierten Reinheit versteht, bezog man sich im Frühmittelalter „zielsicher" auf das neutestamentlich-singuläre – eben kultische – Verständnis der Unzucht. So gesehen führte die um der Einheit der Christen willen von Paulus auf dem Apostelkonzil übernommene Konzession der Heidenchristen an die Judenchristen, die man rückblickend tatsächlich als eine „theologische Positionsverschiebung ersten Ranges" betrachten muß[21], noch nicht eigentlich in der Alten Kirche zu einer spürbar-praktischen Einschränkung des Evangeliums Jesu Christi, sondern vielmehr erst in (früh-)mittelalterlicher Zeit. Kultischer Hintergrund ist auch für den im Neuen Testament ethisch verstandenen Terminus „Schuld" („iniquitas") zu konstatieren; während er im Neuen Testament als Schlüsselbegriff einer Intentionsethik begegnet, griff man im Frühmittelalter auf die ältere Bedeutung von „Schuld" zurück, wie sie in Lev 19,8 oder Lev 17,6 in der hebräischen Wurzel „awon" zum Tragen kommt: „awon", ein im Dienst der kultischen Reinheit stehender Terminus[22], dessen Urgehalt durch die Gleichsetzung mit „pollutio" und „immunditia" nachhaltig unterstrichen wird.

Umfassender noch konnten im Frühmittelalter das Nomen „Unzucht" („fornicatio") und der Terminus „Befleckung" („pollutio") jeweils sowohl zur Bezeichnung von sexuellen Klein- als auch von Kapitaldelikten herangezogen werden: Unter der Rubrik „Unzucht" ließen sich nicht allein die bekannten „crimina capitalia", sondern auch Vorkommnisse wie die Masturbation oder die nächtliche Ejakulation zusammenfassen. Umgekehrt bezeichnet manche Beichtanleitung als „Befleckung" sowohl die freiwillige und unfreiwillige Ejakulation als auch den Geschlechtsverkehr mit einer Nonne oder das sexuelle Zusammengehen eines Ehemannes mit einer fremden Ehefrau[23]. Die nicht zuletzt durch mittelalterliche Beichtanleitungen popularisierte Bezeichnung von Kapitaldelikten als „Befleckung" war übrigens von derartiger Prägekraft, daß noch einer lehramtlichen Entscheidung aus dem Jahr

1665 zufolge diejenigen, die Geschlechtsverkehr unter Männern oder mit Tieren gehabt hätten, in der Beichte lediglich summarisch angeben sollten, daß sie sich eine „Befleckung" verschafft hätten („se procurasse pollutionem")[24]!

2. *Das Ideal des Mittelalters: Ein Leben ohne Sexualität.* Angesichts der aufgezeigten kultischen Prämisse im Umgang mit der Sexualität, wie sie in zahlreiche Quellen seit dem 6. Jahrhundert eingegangen ist, galt als Leitbild ein Leben unter möglichst weitreichendem – idealiter vollständigem – Verzicht auf die Ausübung der Sexualität; das Optimum sah man in einer von Sexualität „unkorrumpierten" Lebensweise: Allein wer in seinem irdischen Leben derart „unirdisch", gewissermaßen engelgleich-„weltabgehoben" lebte, durfte berechtigt darauf hoffen, daß sein Leib nach dem irdischen Tod nicht verwese. Dieses in vielen Religionen anzutreffende Ideal der Unverweslichkeit des irdischen Leibes band man innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition an das Psalmwort zurück: „Gott läßt seine Heiligen die Verwesung nicht schauen" (Ps 15, 10). Viele in edle Stoffe gehüllte und mit Pretiosen reich geschmückte Heiligenleiber in Glasschreinen – besonders in Bayern – künden noch heute von der Wirkkraft dieser die Sexualität negierenden, die Naturgegebenheit der Verwesung außer Kraft setzenden Grundvorstellung.

Konkret bedeutete die kultisch bedingte Abwertung der Sexualität, daß das Baden eines Mannes mit einer Frau[25] ebenso untersagt war wie sogar ein Ehemann dem Verbot unterlag, sich gemeinsam mit seiner Ehefrau zu waschen[26]; ein Klosterbruder darf sich – so eine Beichtanleitung des 7. Jahrhunderts – weder „solus absolute" waschen noch seine Knie und Arme unbedeckt lassen, wenn er in der Wanne sitzt[27]. Weiterhin erforderte das Betreten heiliger Orte die Abstinenz von der Sexualität ebenso wie die Vorbereitung auf heilige Zeiten: Wer zur Wallfahrt aufbrach oder zu den Kreuzzügen, wer einem christlichen Hochfest entgegenging oder dem Empfang der Kommunion – immer war die zeitlich befristete Enthaltsamkeit von der Sexualität als Ausdruck eines zumindest temporär mönchischen Lebenswandels angezeigt[28].

Gewiß wurde bisweilen darüber gestritten, ob ein Mann angesichts einer unfreiwilligen nächtlichen Pollution oder eine Frau angesichts ihrer Menstruation „kommunionfähig" seien; doch kann kein Zweifel daran bleiben, daß die Notwendigkeit der kultischen Reinheit grundsätzlich von höchster Bedeutung war, wird sie doch hinsichtlich der Frau als „persona impura" selbst noch von dem ansonsten „aufgeklärten" und gewöhnlich zugunsten des neutestamentlichen Reinheitsparadigmas optierenden Peter Abaelard († 1142) ausgesprochen. Diesem scholastischen Pariser Theologen und Philosophen zufolge dürfen nicht einmal Nonnen – offenbar aufgrund der ihnen wegen der Menstruation grundsätzlich anhaftenden Unreinheit – die für die Feier der Eucharistie notwendigen heiligen Geräte berühren:

„Weder die Mesnerin noch sonst eine Nonne soll die Reliquien oder die Altargefäße oder die Altardecken berühren dürfen, außer sie sind ihnen zur Reinigung übergeben ... Die Mesnerin soll die Schränke öffnen, die Mönche werden die heiligen Gefäße aus den Schränken nehmen und sie wieder einstellen."[29]

3. *Die gesellschaftsprägenden Folgen des kultischen Paradigmas.* Die in ihren Ursachen analysierte und in ihrer alltagspraktischen Umsetzung exemplarisch rekonstruierte Abkehr von der ethisch-gesinnungsorientierten Reinheitsauffassung zur Dominanz des kultischen Reinheitsparadigmas seit frühmittelalterlicher Zeit wirft die Frage auf, welche Bedeutung den im Kontext einer Reflexionstheologie und -philosophie wurzelnden ethischen Weisungen des Neuen Testaments unter den Lebens- und Sozialverhältnissen einer weithin barbarischen Kultur fortan zukommen konnte. Reicht es aus, mit Uta Ranke-Heinemann auf die „Steinzeit des religiösen Bewußtseins" hinzuweisen, aus der das kultische Reinheitsideal herstamme und in die dessen Einhaltung neuerlich führen müsse[30]? Muß eine an der Bewahrung der kultischen Reinheit orientierte Praxis der Sexualität zu Lebensverhältnissen führen, die den Vorgaben des Neuen Testaments notwendig zuwiderlaufen?

Bemerkenswerterweise läßt sich herausstellen, daß im Kontext der frühmittelalterlichen Einfachgesellschaft zwar die ursprünglichere kultische Logik maßgeblich war, allerdings mittels deren Befolgung die Anforderungen der neutestamentlichen Ethik in vieler Hinsicht dennoch erfüllt wurden. Diese Feststellung impliziert, daß die Forderungen des kultischen Reinheitsdenkens – im Unterschied zur Hochreligiosität des Neuen Testaments – innerhalb des damals einfachreligiösen Horizonts verständlich waren: Indem man sich dem Ideal der kultischen Reinheit beugte, hielt man „indirekt" auch die Weisungen zur Gottes- und Nächstenliebe ein, wie anhand einiger Beispiele aus dem Lebensbereich der Sexualität aufgewiesen werden soll.

So lehnt das Neue Testament den Ehebruch ab, weil er sich gegen das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe richtet. Dagegen galt der Ehebruch gemäß der kultisch-frühmittelalterlichen Vorstellung vor allem deshalb als obsolet, weil er eine weitere Befleckung des per se bereits polluierten „einen Fleisches" der Eheleute (Stichwort: Ehe als „Sünde") nach sich zieht[31]. Anders gesagt: Im Horizont der frühmittelalterlichen Einfachgesellschaft gelangte man weithin erst über den „Umweg" der Befolgung kultischer Plausibilitäten zu einer Einhaltung des neutestamentlichen Unzuchtsverbots.

In gleicher Weise ist exemplarisch hinzuweisen auf die in zahlreichen Beichtanleitungen geahndeten Verletzungs- und Tötungsdelikte, besonders auf die Verbote der Kinderprostitution und der Abtreibung[32]. Nachdem die Christen die Norm des Kinderschutzes als Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe ein erstes Mal in der griechisch-römischen Welt eingepflanzt hatten, weil dort entsprechende Grundsätze unbekannt waren, sahen sie sich im Frühmittelalter den heidnischen Germanenvölkern gegenüber, unter denen der Kinderschutz gleichfalls ohne Tradition war[33]. Das Verdikt der kultischen Reinheit spielte auch bei dieser neuerlichen Durchsetzung des Kinderschutzes eine prägende Rolle – eben bis hin zu dem in der paganen Antike keineswegs selbstverständlichen Schutz der Kinder vor sexuellen Übergriffen von Seiten der Erwachsenen[34]. In einer fränkischen Beichtanleitung

aus dem 8. Jahrhundert heißt es exemplarisch, daß Gott nichts so sehr suche wie das durch Tötung verlorengegangene oder durch Sexualität „verschmutzte" Blut eines Menschen, eben weil der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen sei[35].

Offensichtlich deutet Entscheidendes darauf hin, daß die „Bluthaftung" als Ausdruck des kultischen Reinheitsverdikts auch im Fall der Ausübung von Sexualität maßgeblich war und man über diesen „Umweg" zugleich dem neutestamentlichen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe Geltung verschaffte. Es verdient Beachtung, daß nicht die weltlichen Rechtssatzungen, sondern die kirchlichen (Rechts-)Quellen, allen voran die frühmittelalterlichen Beichtanleitungen, die Durchsetzung dieser Normen einschärften[36]. Gleichwohl darf kein Weg an der Feststellung vorbeiführen, daß die frühmittelalterliche Hinkehr zum Paradigma der kultischen Reinheit – in grundlegender Abweichung vom Neuen Testament und für die Dauer von fast 15 Jahrhunderten – sowohl der umfassenden Abwertung der Sexualität den Weg ebnete als auch die (nicht allein mit Blick auf die Liturgie) inferiore Stellung der Frau mitbewirkte. Insofern sind die gesellschaftsprägenden Folgen des kultischen Reinheitsparadigmas für die Geschichte des Christentums rückblickend als ambivalent zu bewerten.

## Gesinnungsethisch-aktueller Neuansatz in der Pastoraltheologie: „Sexualität macht nicht unrein"

Die langsame Abkehr vom Paradigma der kultischen zugunsten der ethisch-gesinnungsorientierten Reinheit verlief in der Pastoraltheologie parallel zum „Einbruch" des katholischen Milieus seit den 50er Jahren. Die somit gegebene zeitliche „Vorreiterschaft" dieser Disziplin gegenüber der Moraltheologie läßt sich anhand der entsprechenden Artikel zum Verständnis und zur Einübung der Sexualität in der religionspädagogischen Zeitschrift „Katechetische Blätter" klar belegen[37].

Ein Aufsatz von 1948 formuliert unter der Kapitelüberschrift „Die Freiheit der Kinder Gottes" programmatisch: „Das Ziel der Reinheitserziehung ist der saubere, anständige Junge. Reinheitserziehung kann nur im Rahmen der Gesamterziehung geleistet werden." Nachdrücklich optiert der Autor für eine Stärkung der Selbstverantwortung der Jugendlichen, um diese zur Selbstsorge für ihre kultische Reinheit zu befähigen. Der Artikel mündet in ein Gebet für Jugendliche, das die kultische Reinheit als wohl entscheidendes Erziehungsziel innerhalb des katholischen Milieus zum Ausdruck bringt:

„‚Mein Herr und mein Gott! Du hast mir einen Leib geschenkt in Kraft und Schönheit. Du willst, daß ich ihn stähle und in Ehren halte, weil er ein Tempel des Heiligen Geistes ist, den ich nicht schänden darf ... Nur der reine Junge kann dir Freund sein, nur der kämpfende Junge ist froh ... Gib, daß mir im Herzen, ob in Lust und Schmerzen, starke Reinheit wache, und von meiner Stirne, strahlend gleich dem Firne, reine Freude lache. Amen.'"[38]

Im Rahmen der Diskussion um die Selbstbefriedigung läßt sich für den Zeitschriften-Jahrgang 1951 ein erstes Aufbegehren gegen die Überschätzung der kultischen auf Kosten der ethisch-gesinnungsorientierten Reinheit festhalten:

„Es gibt so wenig und so viel Reinheit in der Welt wie wirkliche Aufrichtigkeit, wirkliche Gerechtigkeit, wirkliche Liebe. Und es ist wahr, gäbe es von denen mehr, dann gäbe es auch mehr Reinheit."[39]

Schonungsloser noch bilanziert 1969 Otto Betz, wenn er als „die größte negative Leistung des Christentums" herausstellt, „die Sexualität zu einem Problem gemacht zu haben"[40]. Ein Neuanfang im Bereich der christlichen Sexualethik müßte vor allem von zwei Grundprämissen ausgehen: Erstens sei dafür Sorge zu tragen, daß „die negativ abgestempelten Worte ‚Lust', ‚Geschlechtsgenuß', ‚Sinnlichkeit' wieder rehabilitiert werden"; denn: „Diese Worte signalisieren nicht die verbotene Zone sündhafter Befleckung, sondern kennzeichnen einen menschlicher Verantwortung übergebenen Bereich."[41] Zweitens stellt er als „entscheidende Maxime moralischen Verhaltens" eine grundlegende „Rücksichtnahme auf den anderen Menschen" heraus[42]. Vor diesem Hintergrund vermag er – unter Berufung auf einen zeitgenössischen Psychologen – sogar die „Fraglichkeit absoluter Enthaltsamkeit" zu postulieren:

„‚Unser geschärfter Blick kann nicht die höllische Gloriole übersehen, welche diese (asexuelle) Heiligkeit ausstrahlt. Wir erkennen als zugehörigen Rand dieser leuchtend reinen Mitte den Kranz perverser Sexualphantasien, die der Teufel als Versuchung schickt …' Wir mögen erschrecken bei einer so radikal mythenzerstörenden Analyse hergebrachter Ideale, aber es geht nicht an, brüchig und unglaubwürdig gewordene Vorstellungen in der gleichen Weise weiterzugeben, als hätte es nie eine psychoanalytische und historisch-kritische Betrachtungsweise gegeben."[43]

Eindrucksvoll und exemplarisch markiert diese grundlegende Aussage die um 1970 weithin vollzogene Abkehr der Religionspädagogik vom kultischen hin zum ethisch-gesinnungsorientierten Reinheitsparadigma im Bereich des Sexuellen.

## Ausblick

Im Anschluß an die etwa 1500jährige Dominanz des kultischen Reinheitsparadigmas erstreckt sich der aktuelle, neutestamentlich rückgebundene „Siegeszug" der ethisch-gesinnungsorientierten Reinheitsauffassung für das Verständnis der Sexualität innerhalb der christlichen Theologien im Westen über höchstens 50 Jahre. Trotz dieses epochalen Einschnitts im Reinheitsverständnis widmet eine aktuell vorgelegte wissenschaftliche Studie zum „Sexualleben der Deutschen" der (auch) religiös fundierten Frage nach Reinheit/Unreinheit im Bereich des Sexuellen nicht einmal mehr eine einzige Zeile: „Die Menschen von heute orientieren sich zuneh-

mend an intellektuell nachvollziehbaren Handlungsmaximen, die auch einer kritischen Selbstprüfung standhalten", wie die Studie hinsichtlich religiöser Normen für die Gestaltung des Sexuallebens unter Deutschen knapp resümiert[44]. Dieses Fazit, das auf ein weitgehendes Vergessen jahrhundertelang maßgeblicher – freilich vorwissenschaftlicher – Paradigmen hinzudeuten scheint, mag seine Wurzeln in der „Verwissenschaftlichung" all dessen haben, was mit der menschlichen Sexualität zusammenhängt; die aktuelle Forschung spricht hier vom „Sex als Gegenstand wissenschaftlicher Methode"[45]. Vielleicht steht hier auch eine „sexualtherapeutische Durchdringung des Beichtdiskurses" ursächlich im Hintergrund[46], die sich gleichfalls von der empirisch betriebenen Psychologie herleitet und vorrationale Weltdeutungsmuster zugunsten naturwissenschaftlicher Erklärungskategorien von vornherein geringschätzt oder ausschließt. Gunter Schmidt ordnet diese Veränderungen in den Modernisierungsschub seit den 60er Jahren ein: „Die sexuelle Modernisierung der späten 60er und 70er Jahre, die bei aller Begrenzung und ‚Systemimmanenz' Ketten sprengte, war ... schicht-, generations- und vorliebenübergreifend."[47] Mit Blick auf die Gegenwart spricht der Sexualwissenschaftler von einem „neuen Sexualcode", der die alten Verbote nicht wiederbeleben, sondern den sexuellen Umgang friedlicher, ziviler, ja kommunikativer und herrschaftsfreier gestalten wolle:

„Das Ergebnis ist die Verhandlungsmoral. Beurteilte die alte Moral sexuelle Akte – Masturbation, nichtehelichen Sex, Homosexualität usw. – weitgehend unabhängig vom Kontext als ‚böse', so kommt es heute nicht mehr darauf an, *was* zwei (oder auch mehr) Partner miteinander machen, sondern *wie* es zustande kommt. Ob hetero-, bi- oder homosexuell, oral, zart, ruppig, bieder oder raffiniert, normal oder pervers, von hinten oder von vorne, ist moralisch ohne Belang. Von Belang ist, daß es vereinbart wird."[48]

Schmidt rühmt in diesem Zusammenhang den „entmystifizierten, entdramatisierten Sex":

„Es scheint, als sei die Sexualität zu Beginn des Jahrhunderts gründlich entrümpelt – vom Katholizismus, vom Patriarchat ... Das ist nicht wenig für 50 Jahre, fast schon eine Erfolgsgeschichte."[49]

Der im modernen Westen atemberaubend zügig bewältigte Wandel hinsichtlich des maßgeblichen Reinheitsparadigmas kann gewiß in zweierlei Hinsicht als Erfolg herausgestellt werden: Zum einen – auch unter Rückgriff auf das Neue Testament – ist Sexualität nicht *per se* schlecht oder verunreinigend; zum andern darf die Frau nicht länger mit dem Unreinheitsverdikt in Verbindung gebracht werden, das ihre vermeintliche Inferiorität entgegen aller urchristlichen „Durchbrüche" allzu lang untermauert hat. Gleichwohl ist zu fragen, ob die durch verabsolutiertes Empiriestreben gespeiste Arroganz, mit der heute auf die abendländische Geschichte der Sexualität in Mittelalter und (Früh-)Neuzeit herabgeschaut wird, bzw. die natur-

wissenschaftlich rückgebundene Ignoranz, mit der diese jahrhundertealte Geschichte ausgeblendet wird, womöglich doch ein Hindernis darstellt für das Verstehen und die Toleranz innerhalb einer multi-kulturellen Gesellschaft. Allein die aktuell beinahe wöchentlich in den Zeitungen vorfindlichen Thematiken wie „Ehrenmord" oder Aufklärungs- bzw. Schwimm- und Sportunterricht für Immigrantenkinder vermögen die fortdauernde Bedeutung der Kategorie „Reinheit/Unreinheit" für das Verstehen und den Vollzug der Sexualität immerhin eindringlich zu verdeutlichen. Für viele – auch in den heutigen, multi-ethnisch zusammengesetzten westlichen Gesellschaften – ist Sexualität eben noch immer etwas anderes als allein das „Salz in der Suppe, die Sahne im Kaffee"[50], und das ist gut so, ja verlangt die Einübung von Verstehen und von Respekt, nicht zuletzt unter Rückgriff auf die kulturgeschichtliche Kenntnis christlich-abendländischer Traditionen und Normen.

## ANMERKUNGEN

[1] W. Burkert, Griechische Religion der archaischen u. klassischen Epoche (Stuttgart 1977). Ähnlich J. J. Preston, Art. Purification, in: Encyclopedia of Religion 12 (1987) 91–100, bes. 91–31; zu den unterschiedlichen Ursachen der Befleckung vgl. ebd. 93–94; A. Bendlin, Art. Reinheit/Unreinheit, in: HRPG 4 (1998) 412–416.

[2] K. van der Toorn, Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study (The Hague 1985) bes. 94–99.

[3] Vgl. K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1994) 81: „Die äußere Reinheit bzw. ihre Herstellung ist nur eine Metapher für die allein wichtige innere."

[4] P. Ricœur, Symbolik des Bösen, Bd. 2 (Freiburg 1971) 5. [5] Ebd.

[6] Ebd. 36 (beide Zitate). [7] Ebd. 37.

[8] Vgl. H. Lutterbach, Die Fastenbuße im Mittelalter, in: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. v. K. Schreiner (München 2002) 399–437.

[9] Vgl. H. Lutterbach, The Mass and Holy Communion in the Medieval Penitentials (600–1200). Liturgical and Religio-Historical Perspectives, in: Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion, ed. by Ch. Caspers et al. (Kampen/NL 1995) 61–82; grundlegend auch A. Angenendt, Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter (München 2003) 102f.

[10] Vgl. H. Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern, in: Archiv für Kulturgeschichte 80 (1998) 1–37.

[11] Dazu umfassend H. Lutterbach, Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts (Köln 1999); ders., Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten – Ein Tabu zwischen Spätantike u. früher Neuzeit?, in: HZ 267 (1998) 281–310.

[12] Vgl. K. Gross, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum (Stuttgart 1985) 146–151, 150.

[13] E. Ottenheijm, Impurity between Intention and Deed. Purity Disputes in the First Century Judaism and in the New Testament, in: Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus, ed. by M. J. H. M. Poorthuis and J. Schwarz (Leiden 2000)129–147, 146f.

[14] Ebd. 147; vgl. auch W. Countryman, Dirt, Greed and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their Implication for Today (Philadelphia 1989) 138–141.

[15] F. Mußner, Der Galaterbrief (Freiburg 1974) 381. [16] Ebd. [17] Ebd. 381f.
[18] Zur Vorgeschichte dieser Umwertung in altkirchlicher Zeit vgl. D. Wendebourg, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 95 (1984) 149–170.
[19] Vgl. Angenendt (A. 9) 87–91.
[20] Paenitentiale Pseudo-Theodori 13,1, hg. v. F. W. H. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche (Halle 1851, Nachdruck 1958) 598.
[21] A. Strobel, Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites, in: Kontinuität u. Einheit (FS F. Mußner, Freiburg 1981) 81–104, 102.
[22] K. Koch, Art. awon, in: ThWAT, Bd. 5 (1986) 1160–1177, 1174.
[23] Vgl. Lutterbach, Sexualität (A. 11) 70–76; vgl. A. Diem, Das monastische Experiment (Münster 2005) 208 ff.
[24] 28 Sätze, verurteilt in den Dekreten des Heiligen Offiziums vom 24. September 1665, in: DH 2044 (Nr. 24).
[25] Vgl. Panitentiale Hubertense 47, ed. R. Kottje, Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX (CC, SL 156) (Turnhout 1994) 113; Paenitentiale Merseburgense b 5, in: ebd. 173.
[26] Vgl. Burkhard von Worms, Decretum XIX (o. Kap.), in: PL 140, 969B.
[27] Vgl. Paenitentiale Columbani B27–28, ed. G. S. M. Walker, Sancti Columbani Opera (Dublin 1957) 180.
[28] Lutterbach, Sexualität (A. 11) 76–96.
[29] Abaelard, Ep. 8, ed. T. P. McLaughlin, Abelard's Rule for Religious Women, in: Medieval Studies 18 (1956) 241–292, 260.
[30] U. Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche u. Sexualität (Hamburg 1990) 105.
[31] Lutterbach, Sexualität (A. 11) 139. [32] Vgl. ebd. 198–208.
[33] Vgl. dazu H. Lutterbach, Gotteskindschaft. Kultur- u. Sozialgeschichte eines christlichen Ideals (Freiburg 2003) 176–191.
[34] H. Lutterbach, Der sexuelle Mißbrauch von Kindern – Ein Verstoß gegen die christliche Tradition des Kinderschutzes, in: Sexuelle Gewalt hinter Kirchenmauern, hg. v. H. Ulonska (Münster [2]2006) 67–79.
[35] Paenitentiale Oxoniense II 6, ed. Kottje, Paenitentialia minora (A. 25) 192.
[36] Vgl. dazu hinsichtlich des im (Früh-)Mittelalter gleichfalls kultisch rückgebundenen Abtreibungsverbots G. Jerouschek, Lebensschutz u. Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots (Stuttgart 1988) 62–66.
[37] Lutterbach (A. 33) 423–428.
[38] K. Buerschaper, Die Erziehung der Jungen zur sittlichen Reinheit, in: KatBl 73 (1948) 176–183, 183.
[39] A. Gügler, Die erziehliche Behandlung jugendlicher männlicher Onanisten, in: ebd. 76 (1951) 243–245, 245.
[40] O. Betz, Auf der Suche nach einer neuen Geschlechtsmoral, in: ebd. 94 (1969) 385–392, 385 (unter Berufung auf Alex Comfort).
[41] Ebd. 389. [42] Ebd. 390. [43] Ebd. 391.
[44] N. Kluge u. M. Sonnenmoser, Sexualleben der Deutschen. Eine repräsentative Momentaufnahme zu Beginn des neuen Jahrtausends (Frankfurt 2002) 210. [45] Ebd. 131 und 139. [46] Ebd. 134.
[47] G. Schmidt, Aus der Zauber? Eine kurze Geschichte der Sexualität in der BRD, in: Kinder der sexuellen Revolution. Kontinuität u. Wandel studentischer Sexualität 1966–1996. Eine empirische Untersuchung, hg. v. dems. (Gießen 2000) 9–15, 11. [48] Ebd. 13. [49] Ebd. 14.
[50] Vgl. S. Matthiesen u. a., Salz in der Suppe, Sahne im Kaffee. Eine kommentierte Auswahl studentischer Geschichten zur Sexualität, in: Kinder der sexuellen Revolution (A. 47) 257–281, 257.

*Peter Krämer*

# Kirchenaustritt – Beweggründe und Rechtsfolgen

Zu Irritationen und unterschiedlichen Interpretationen hat ein Rundschreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte vom 13. März 2006 geführt, das vom Papst genehmigt und vom Präsidenten dieses Rates im Auftrag des Papstes an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen versandt worden ist[1]. Das Rundschreiben bezieht sich auf den formalen Akt des Abfalls von der katholischen Kirche, der im kirchlichen Eherecht des geltenden kirchlichen Gesetzbuches an einigen Stellen genannt wird (vgl. cc. 1086 § 1, 1117, 1124 CIC) und der zur Folge hat, daß katholische Christen nicht mehr an die kanonische Eheschließungsform gebunden sind; außerdem werden sie nicht mehr vom Ehehindernis der Religionsverschiedenheit erfaßt sowie von den Auflagen, die den Abschluß einer bekenntnisverschiedenen Ehe näher regeln. In bezug auf die Eheschließungsform bedeutet dies konkret, daß der aus der Kirche ausgetretene Katholik die Ehe nicht mehr vor einem trauungsberechtigten Geistlichen und zwei Zeugen schließen muß. Seine standesamtliche Trauung mit einer ungetauften Person wird von der katholischen Kirche als gültige Ehe, seine Ehe mit einem nichtkatholischen Christen sogar als eine sakramentale Ehe anerkannt. Wenn zwei aus der katholischen Kirche Ausgetretene miteinander die Ehe schließen, wird auch diese Ehe als gültig und sakramental betrachtet. Diese Regelungen stoßen immer wieder auf Unverständnis.

## Römisches Rundschreiben

In dem Schreiben geht es nun darum, den formalen Akt präziser zu fassen. Er ist nur dann gegeben, wenn drei Aspekte zusammenkommen: 1. Die innere Entscheidung, die katholische Kirche zu verlassen, 2. die äußere Kundgabe dieser Entscheidung, 3. die Annahme einer solchen Entscheidung durch die zuständige kirchliche Behörde. In dem formalen Akt ist demzufolge ein Bruch mit der kirchlichen Gemeinschaft angezielt; es werden bewußt die Bande zerschnitten, die für die volle Kirchenzugehörigkeit konstitutiv sind, nämlich die Bande des Glaubens, der Sakramente und der pastoralen Leitung. Mit anderen Worten: Der formale Akt, der die Befreiung von den genannten eherechtlichen Bestimmungen zur Folge hat, liegt nur dann vor, wenn eine mögliche Trennung von den konstitutiven Elementen des kirchlichen Lebens angestrebt wird und setzt daher einen Akt der Apostasie, der Häresie oder des Schismas voraus (vgl. c. 751 CIC). Außerdem

ist gefordert, daß der formale Akt persönlich, bewußt und frei erfolgt und gegenüber der zuständigen kirchlichen Autorität (Bischof, Pfarrer) gesetzt wird, der es zukommt, zu prüfen, ob alle Bedingungen, die an den formalen Akt gestellt werden, erfüllt sind, also eine tatsächliche Trennung von der katholischen Kirche angestrebt wird.

Mit den dargelegten Kriterien grenzt das Rundschreiben den formalen Akt nach zwei Seiten hin ab. Er wird einerseits unterschieden von den anderen Formen einer offenkundigen oder öffentlichen Aufgabe des Glaubens, die aus dem praktischen Verhalten der Gläubigen ersichtlich ist, aber nicht in formaler Weise vor der zuständigen kirchlichen Autorität erfolgt; eine solche Aufgabe des Glaubens hat bestimmte Rechtswirkungen im kirchlichen Leben zur Folge[2], aber nicht die Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform und den anderen eherechtlichen Bestimmungen. Andererseits wird der formale Akt abgehoben von einer juristisch-administrativen Handlung, durch die jemand nach außen hin erklärt, die Kirche zu verlassen bzw. den Glauben aufzugeben, ohne einen wirklichen Bruch mit der Gemeinschaft des Glaubens anzustreben; dies kann der Fall sein, wenn die Streichung des eigenen Namens aus einer vom Staat geführten Liste der Kirchenmitgliedschaft vorgenommen wird, um bestimmte zivilrechtliche Konsequenzen zu erzielen, ohne sich wirklich von der Kirche trennen zu wollen.

Mit dem Schreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte drängt sich die Frage auf, wie der nach staatlichem Recht geregelte Kirchenaustritt zu bewerten ist. Hat er ohne weiteres die Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform zur Folge, zieht er in jedem Fall die Tatstrafe der Exkommunikation gemäß c. 1364 CIC nach sich? Nach dem Rundschreiben ist dies nur der Fall, wenn der Kirchenaustritt von der zuständigen kirchlichen Autorität entgegengenommen wird und tatsächlich eine Trennung von der katholischen Kirche erfolgt. Hiermit ist eine Spannung, wenn nicht sogar ein Gegensatz zur deutschen Rechtstradition gegeben.

## Bischöfliche Erklärung

Die Deutsche Bischofskonferenz hat am 24. April 2006 eine „Erklärung zum Austritt aus der katholischen Kirche“[3] veröffentlicht, die kein neues Recht schaffen will, sondern das Ziel verfolgt, die universalkirchlichen Bestimmungen auf die Situation im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz anzuwenden und die bewährte Praxis zu bestätigen, indem sie an der geltenden Rechtslage festhält. In aller Deutlichkeit betont die Erklärung, daß der Kirchenaustritt den öffentlich erklärten und amtlich bekundeten Abfall von der Kirche darstellt und deshalb den Tatbestand des Schismas im Sinn des c. 751 CIC erfüllt. Mit der Zuleitung der Austrittserklärung, die vor der staatlichen Behörde vorgenommen wurde, an die zuständige kirchliche Autorität wird diese auch kirchlich wirksam, weshalb sie durch einen

Eintrag in das Taufbuch zu dokumentieren ist. Die Austrittserklärung hat, wie die Bischöfe hervorheben, eine strafrechtliche und eine eherechtliche Wirkung:

„Wer – aus welchen Gründen auch immer – den Austritt aus der katholischen Kirche erklärt, zieht sich die Tatstrafe der Exkommunikation zu, d.h. er verliert die mit der Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft (Communio) verbundenen Gliedschaftsrechte, insbesondere zum Empfang der Sakramente und zur Mitwirkung in der Kirche. Ebenso treten die im kirchlichen Eherecht vorgesehenen Rechtsfolgen ein" (Nr. 3).

Eine Minderung der Rechtsfolgen tritt nach der Erklärung der Bischofskonferenz auch dann nicht ein, wenn der Austritt allein wegen der Kirchensteuer vorgenommen wurde; denn als „Verweigerung der solidarischen Beitragspflicht für die Erfordernisse der Kirche", die das kirchliche Gesetzbuch in den cc. 222 § 1, 1262 CIC urgiert, stellt ein solcher Austritt eine „schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Communio"[4] dar. Zu den Rechtsfolgen gehört freilich auch, daß derjenige, der den Austritt aus der katholischen Kirche erklärt, nicht in einem kirchlichen Dienst- bzw. Arbeitsverhältnis stehen kann (vgl. Nr. 4). Über die kirchenrechtlichen Folgen hinaus behält die Erklärung im Blick, daß die Exkommunikation auf die Umkehr des aus der Kirche Ausgetretenen hinzielt: „Nach dem Austritt wird sich die Kirche durch den zuständigen Seelsorger um eine Versöhnung mit der betreffenden Person und um eine Wiederherstellung ihrer vollen Gemeinschaft mit der Kirche bemühen" (Nr. 5). Die Exkommunikation hat daher niemals endgültigen Charakter. Sie muß vielmehr aufgehoben werden, wenn sich der betreffende Gläubige wieder der Kirche zuwendet und die Austrittserklärung rückgängig macht (vgl. c. 1358 § 1 CIC).

Man darf davon ausgehen, daß die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz im Einvernehmen mit dem Apostolischen Stuhl herausgegeben worden ist. Dies geht aus der Tatsache hervor, daß bereits am 13. Januar 2006 Gespräche zwischen Vertretern der Deutschen wie der Österreichischen Bischofskonferenz mit dem Apostolischen Stuhl stattgefunden haben, die die Problematik des formalen Aktes des Abfalls von der katholischen Kirche betrafen[5]. Bei diesen Gesprächen wurde von der deutschen und der österreichischen Seite geltend gemacht, daß die Kriterien, die vom Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte im Hinblick auf den Formalakt unter eherechtlichem Aspekt festgelegt wurden, „die in langer Tradition bewährte Rechtspraxis der Kirche in Deutschland und Österreich nicht unwirksam machen, nach der ein vor der staatlichen Autorität vollzogener Austritt aus der Katholischen Kirche die rechtswirksame Trennung von der Kirche bewirkt und die entsprechenden Konsequenzen im weltlichen und ekklesialen Bereich nach sich zieht"[6]. Gegen diese Auffassung wurden von den Vertretern des Apostolischen Stuhles keine prinzipiellen Einwände erhoben; vielmehr wurde die Empfehlung ausgesprochen, die vorgetragene Position in einem allgemeinen Dekret oder in einer Erklärung der Deutschen und der Österreichischen Bischofskonferenz noch einmal rechts-

förmig zum Ausdruck zu bringen. Dies hat die Deutsche Bischofskonferenz dann in der Erklärung vom 24. April 2006 getan, wobei bemerkenswert ist, daß nach Ausweis des Protokolls vom 23. Januar 2006 der endgültige Text der Erklärung vor seiner Veröffentlichung mit dem Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte abzustimmen war.

## Rückgriff auf frühere Stellungnahmen

Um die Übereinstimmung mit der bewährten Praxis aufzuzeigen, nimmt die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz Bezug auf zwei Dokumente, die in unterschiedlichen historischen Kontexten zum Kirchenaustritt veröffentlicht wurden[7]. Es handelt sich zunächst um eine Kanzelverkündigung der Konferenz der Westdeutschen Bischöfe vom 15. Februar 1937[8]. In dieser Kanzelverkündigung wenden sich die Bischöfe mit deutlichen Worten gegen den Kirchenaustritt, der von den nationalsozialistischen Machthabern propagiert wurde:

„Angesichts der starken Propaganda für den Austritt aus der Kirche erachten die Bischöfe es für ihre Pflicht, die Gläubigen nochmals mit allem Ernst zu warnen und über die Schwere des Vergehens zu belehren, dessen sich die aus der Kirche Austretenden schuldig machen."[9]

Dabei sind sich die Bischöfe durchaus der Tatsache bewußt, daß es einen Kirchenaustritt geben kann, der nicht ohne weiteres mit der Aufgabe des Glaubens oder der kirchlichen Gemeinschaft verbunden sein muß. Allerdings lassen die Bischöfe keinen Zweifel daran, daß der Kirchenaustritt, aus welchen Gründen auch immer er erfolgt, keineswegs zu rechtfertigen oder zu billigen ist:

„Der Kirchenaustritt ist, auch wenn er unter äußerem Druck und nur zum Schein erfolgt und nicht die innere Leugnung der Glaubenslehre oder die Loslösung von der kirchlichen Gemeinschaft in sich schließt, doch immer eine schwere Sünde. Wer aus der Kirche austritt, verliert das Recht auf den Empfang der Sakramente, das kirchliche Begräbnis, die Gewinnung von Ablässen und die Segnungen und Fürbitten der Kirche."[10]

Außerdem wird in der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. April 2006 auf die Erklärung der Diözesanbischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens vom 22. Dezember 1969 verwiesen[11]. Auch in dieser Erklärung wird der Kirchenaustritt als schwerwiegende Verletzung der kirchlichen Rechtsordnung bewertet, da er sich gegen die gebotene Solidarität in der Kirche richtet. Dies kann die kirchliche Gemeinschaft unter keinen Umständen hinnehmen, auch wenn der Kirchenaustritt nur aus dem Grund vorgenommen wird, daß sich jemand der Kirchensteuerpflicht entziehen will. Wörtlich heißt es in der Erklärung:

„Der Austritt hat nicht nur Wirkungen im staatlichen Bereich, sondern auch in der Kirche. Die Ausübung der Grundrechte eines katholischen Christen ist untrennbar von der Erfül-

lung seiner Grundpflichten. Wenn also ein Katholik seinen Austritt aus der Kirche erklärt – aus welchen Gründen auch immer –, so stellt dies eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft dar. Er kann daher am sakramentalen Leben erst wieder teilnehmen, wenn er bereit ist, seine Austrittserklärung rückgängig zu machen und seinen Pflichten auch in Bezug auf die Kirchensteuer wieder nachzukommen. Das für Härtefälle vorgesehene Recht, Stundung oder Erlaß zu beantragen, bleibt selbstverständlich unberührt."

Den Dokumenten von 1937, 1969 und 2006 ist das Bestreben gemeinsam, daß der Kirchenaustritt keineswegs bagatellisiert werden darf. Insofern kann man sagen, daß hier eine Tradition in der Rechtspraxis vorliegt. Gemeinsam ist auch die Tatsache, daß die innerkirchlichen Rechtsfolgen des Kirchenaustritts nachdrücklich herausgestellt werden. Wer aus der Kirche austritt, verliert vor allem das Recht, am sakramentalen Leben der Kirche teilzunehmen. Doch wird nur in der Erklärung von 2006 ausdrücklich gesagt, daß der Kirchenaustritt, aus welchen Gründen auch immer er vorgenommen wird, die Exkommunikation zur Folge hat. Hierzu ist anzumerken, daß in den früheren Dokumenten der Begriff der Exkommunikation wohl fehlt, die Sache aber selbst durchaus gegeben ist, da die entscheidende Rechtsfolge der Exkommunikation genannt wird, nämlich der Ausschluß vom sakramentalen Leben der Kirche.

Es bleibt allerdings die Frage, wie die Spannung zwischen der bischöflichen Erklärung und dem römischen Schreiben zu beurteilen ist. Zwei Positionen werden hier vertreten. Nach der einen ist ein unüberbrückbarer Gegensatz gegeben, nach der anderen ist es jedoch durchaus berechtigt, an der Regelung, die in der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz von 2006 zum Ausdruck kommt, festzuhalten.

## Kirchenaustritt als rein staatliches Rechtsinstitut

Die erste Position wird unter anderem von Georg Bier vertreten, der in dem Beitrag „Was ist ein Kirchenaustritt?"[12] darauf hinweist, daß eine Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform nach dem römischen Schreiben nur dann gegeben ist, wenn der aus der Kirche Ausgetretene auch innerlich von der Kirche als einer Glaubensgemeinschaft abgefallen ist. Hierzu bedarf es, wie Bier betont, des qualifizierten Urteils der kirchlichen Autorität, die zu prüfen hat, ob tatsächlich ein formaler Akt des Abfalls von der katholischen Kirche vorliegt[13]. Daher genügt nicht, wovon die bischöfliche Erklärung ausgeht, die bloße Zuleitung des gegenüber der staatlichen Autorität vorgenommenen Kirchenaustritts an die zuständige kirchliche Autorität. Mit anderen Worten: Es muß der Einzelfall geprüft werden, um hinreichende Klarheit darüber zu erlangen, ob der aus der katholischen Kirche Ausgetretene tatsächlich nicht mehr an die kanonische Eheschließungsform gebunden ist.

Auch bezüglich der Exkommunikation ist Bier der Ansicht, daß die bischöfliche Erklärung nicht den römischen Vorgaben entspricht. Denn nach der bischöflichen

Erklärung hat der Kirchenaustritt in jedem Fall die Exkommunikation zur Folge, während sich dies nicht unbedingt aus dem römischen Schreiben ableiten läßt. Wer aus der Kirche austritt, um sich der Kirchensteuer zu entziehen, sich aber nicht von der Kirche und ihrem Glaubensverständnis innerlich trennen will, begeht, wie Bier betont, keinen schismatischen Akt, auch wenn er gegen kirchliche Rechtsvorschriften verstößt, insbesondere gegen die Pflicht, die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (vgl. c. 209 CIC) und die Aufgaben der Kirche durch eigene Beiträge zu unterstützen (vgl. c. 222 § 1 CIC). Aber nicht jeder Ungehorsam stellt einen schismatischen Akt dar, was Bier mit einigen Beispielen belegt:

„Nicht gehorsam gegen die kirchlichen Hirten sind beispielsweise Gläubige, die ohne triftigen Grund der Sonntagsmesse fernbleiben, Laien, die in der Eucharistiefeier predigen oder Priester, die Nicht-Katholiken zum Kommunionempfang einladen. ... Nicht jede Verletzung der Gemeinschaft mit der Kirche ist ein Schisma. Dann aber läßt sich die Identität von ‚Kirchenaustritt' und Schisma ... nicht begründen."[14]

Hiernach ist es also notwendig, daß im Einzelfall geprüft wird, ob dem Kirchenaustritt ein schismatischer Akt zugrunde liegt und die Exkommunikation gemäß cc. 751, 1364 CIC eingetreten ist:

„Ob der ‚Kirchenaustritt' eines Katholiken ein schismatischer Akt ist oder nicht, kann die kirchliche Autorität nur im Einzelfall und nur bei persönlicher Entgegennahme der Austrittserklärung entscheiden."[15]

Mit der Auffassung Georg Biers stimmt weitgehend Heribert Hallermann überein, der schon vor dem römischen Schreiben klar die Ansicht vertreten hat, daß die staatliche Regelung des Kirchenaustritts lediglich eine Wirkung in den weltlichen Rechtsbereich hinein entfaltet und zwar mit der ausschließlichen Folge, daß die betreffende Person vom Staat nicht mehr als Mitglied einer bestimmten Religionsgemeinschaft betrachtet wird[16]. Mit Nachdruck wendet sich Hallermann gegen die Meinung, der Kirchenaustritt erfülle in jedem Fall den Tatbestand der Apostasie, der Häresie oder des Schismas. Dagegen hebt Hallermann hervor, daß der vor der zuständigen staatlichen Behörde erklärte Kirchenaustritt als rein staatliches Rechtsinstitut aufgrund der von der Verfassung gebotenen Neutralität des Staates sowie des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen keine unmittelbare Wirkung im kirchlichen Rechtsbereich nach sich zieht. Vielmehr erfolge der Austritt aus der Religionsgemeinschaft nur mit bürgerlicher Wirkung[17]. Hiernach muß in jedem Einzelfall durch die zuständige kirchliche Autorität geprüft werden, ob der Kirchenaustritt als Ausdruck des Glaubensabfalls oder der Trennung von der Kirche zu bewerten ist. Nur dann könne er die entsprechenden kirchenrechtlichen Wirkungen zur Folge haben. Dies gelte um so mehr, als der Kirchenaustritt normalerweise in einem anonymen Rahmen abgegeben werde, so daß er nur wenigen bekannt werde und gesellschaftlich irrelevant sei[18]. Zusammenfassend stellt Hallermann fest:

„Wenn die deutschen Bischöfe einerseits den schwierigen Weg der Einzelfallprüfung vermeiden und andererseits nicht klaglos hinnehmen wollen, daß Gläubige durch den Kirchenaustritt sich ohne weiteres ihrer Kirchensteuerpflicht entziehen wollen ..., dann bleibt im Interesse der Rechtssicherheit und der Gerechtigkeit gegenüber dem einzelnen Gläubigen auf der Ebene des Strafrechts kaum ein anderer Ausweg, als daß durch partikularkirchliche Gesetzgebung ein Straftatbestand der Verweigerung der gesetzlich geregelten Kirchensteuerpflicht eingeführt und mit entsprechenden Sanktionen versehen wird."[19]

Es drängt sich allerdings die Frage auf, ob mit der vorgetragenen Position nicht eine große Verharmlosung des Kirchenaustritts verbunden ist. Warum kann der Kirchenaustritt keine unmittelbaren Wirkungen in den kirchlichen Bereich hinein entfalten? Wie läßt sich begründen, daß kirchlicherseits der Einzelfall zu prüfen ist? Erfolgt der Kirchenaustritt tatsächlich so anonym, daß durch ihn die kirchliche Öffentlichkeit nicht betroffen ist? Kann für die Kirche maßgeblich sein, daß der Kirchenaustritt gesellschaftlich irrelevant ist? Muß sie sich selbst nicht von anderen Kriterien leiten lassen? Und schließlich: Ist der Kirchenaustritt qualitativ nicht anders zu bewerten als Verhaltensweisen, aus denen hervorgeht, daß der Gläubige sich innerlich von der Kirche distanziert hat oder einzelnen Bestimmungen ihrer Rechtsordnung bewußt zuwiderhandelt?

## Kirchenaustritt als Trennung von der Kirche

Die aufgeworfenen Fragen führen zur zweiten Position, die beispielsweise von Heribert Schmitz vertreten wird[20]. Er weist auf ein vom 14. März 2006 datiertes Schreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz hin, in welchem ausdrücklich festgestellt wird, daß die in der Bundesrepublik Deutschland und in anderen Nationen bestehende Rechtslage bezüglich des Kirchenaustritts durch das römische Rundschreiben vom 13. März 2006 nicht berührt wird[21]. Außerdem ist nach Schmitz die strafrechtliche Bestimmung bezüglich der Zurechenbarkeit einer Handlung zu berücksichtigen (vgl. c. 1321 § 3 CIC). Bei der äußeren Verletzung eines Gesetzes oder Verwaltungsbefehls wird demgemäß die Zurechenbarkeit vermutet, sofern nichts anderes offenkundig ist. Da es sich um eine Rechtsvermutung handelt, kann diese natürlich im Einzelfall durch Gegenbeweis widerlegt werden. Es kann also nicht darum gehen, bei der äußeren Verletzung eines Gesetzes im Einzelfall den Eintritt der kirchenrechtlichen Sanktion zu beweisen. Das Gegenteil ist vielmehr richtig: Es muß im Einzelfall bewiesen werden, daß wegen besonderer Gründe oder Umstände die Sanktion nicht eingetreten ist. Diese Regelung gilt auch im Hinblick auf den Kirchenaustritt, in welchem ein katholischer Christ öffentlich erklärt, daß er sich von der Kirche lossagen will. Sie ist, wie Schmitz betont, in analoger Weise auch für die Zuordnung nichtstrafrechtlicher Sachverhalte

anzuwenden, also etwa im Hinblick auf die Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform.

Dabei ist nunmehr die eingrenzende Interpretation des Rates für die Gesetzestexte verbindlich, nach der der formale Akt des Abfalls von der Kirche bestimmte Kriterien erfüllen muß, um rechtswirksam zu sein: innere Willenseinstellung und äußere Kundgabe des Abfalls von der Kirche. Die vom Päpstlichen Rat geforderte Annahme durch die zuständige kirchliche Autorität ist, wie die bischöfliche Erklärung nach Absprache mit dem Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte feststellt, hinreichend dadurch gewährleistet, daß die vor der staatlichen Behörde abgegebene Austrittserklärung der zuständigen kirchlichen Autorität weitergeleitet wird. Die Spannungen, die hiermit gegeben sind, wären nach Schmitz besser zu beheben gewesen, wenn sich der kirchliche Gesetzgeber entschlossen hätte, die in das Gesetzbuch von 1983 neu aufgenommenen Klauseln bezüglich des formalen Aktes eines Abfalls von der Kirche in cc. 1086 § 1, 1117, 1124 CIC ersatzlos zu streichen[22]. Tatsächlich würde hierdurch eine größere Rechtssicherheit erzielt[23].

Entscheidend für die dargelegte Position ist, daß sich der Kirchenaustritt, auch wenn er nur vor einer staatlichen Behörde erklärt wird, zutiefst gegen die Einheit der Kirche richtet. In diesem Sinn stellt Joseph Listl SJ unmißverständlich fest:

„Die Erklärung des Kirchenaustritts ist ... die in öffentlich-rechtlicher Form beurkundete intensivste Form der Abwendung des katholischen Christen von seiner Kirche und eine Verletzung der obersten Grundpflicht eines katholischen Christen, ‚immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren' (c. 209 § 1 CIC). Das katholische Kirchenrecht betrachtet somit die Erklärung des Kirchenaustritts als einen formellen Akt des Abfalls von der katholischen Kirche." [24]

Es betrachtet den Kirchenaustritt, auch wenn er nur vorgenommen wird, um sich der Steuerpflicht zu entziehen, immer als schismatischen Akt, also als kirchliche Straftat, die zu den Straftaten gegen die Einheit der Kirche zu rechnen ist[25]. Es mag sein, daß der aus der Kirche Austretende grundsätzlich die Autorität des Papstes und der Bischöfe anerkennt[26]. Gleichwohl zerschneidet er durch sein Verhalten das Band der pastoralen Leitung, in dem er sich öffentlich von der Kirche lossagt und nicht bereit ist, diese in ihren konkreten Anliegen und Aufgaben zu unterstützen.

Die zweite Position nimmt ernst, was der Kirchenaustritt in Wirklichkeit ist: Trennung von der Kirche. Im äußeren Rechtsbereich ist daher beim Kirchenaustritt von der Exkommunikation auszugehen, die nur dann nicht eintritt, wenn ein Strafausschließungsgrund nach c. 1323 CIC oder ein Strafmilderungsgrund nach c. 1324 CIC vorliegt. So tritt zum Beispiel die Tatstrafe der Exkommunikation nicht ein, wenn der katholische Christ, der aus der Kirche austritt, das 18. Lebensjahr noch nicht vollendet hat (vgl. cc. 1323 n. 1, 1324 § 1 n. 4 und § 3 CIC). Sie tritt auch dann nicht ein, wenn der aus der Kirche Austretende durch schwere Furcht gezwungen

oder aufgrund einer Notlage oder erheblichen Beschwernis gehandelt hat (vgl. c. 1324 § 1 n. 5 und § 3 CIC). Mit dieser Sichtweise stimmt überein, wenn in diözesanrechtlichen Bestimmungen zur Rekonziliation betont wird, daß der Kirchenaustritt die Tatstrafe der Exkommunikation zur Folge hat. So heißt es in den für das Bistum Trier geltenden Diözesanbestimmungen:

„Wenn ein Katholik vor einer staatlichen Behörde seinen Austritt aus der katholischen Kirche erklärt, wird angenommen, daß er sich von der Gemeinschaft mit dem Papst und den Gliedern der Kirche lossagt. Damit begeht er die Straftat des Schismas (c. 751 CIC) und zieht sich gemäß c. 1364 § 1 die Exkommunikation als Tatstrafe zu. Der Eintritt der Strafe wird im äußeren Rechtsbereich vermutet." [27]

Es bleibt also dabei: Solange das Gegenteil nicht bewiesen ist, besteht bei der Kirchenaustrittserklärung die Vermutung dafür, daß die äußere Willenskundgabe mit dem inneren Willen übereinstimmt. Wenn die Trennung von der Kirche tatsächlich nicht angestrebt war, muß dies im äußeren Rechtsbereich bewiesen werden[28]. Gelegentlich wird argumentiert, es sei doch zu unterscheiden zwischen der katholischen Kirche nach ihrem eigenen Selbstverständnis und einem von diesem verschiedenen staatskirchenrechtlichen Gebilde, der öffentlich-rechtlichen Körperschaft nach Maßgabe des staatlichen Rechts. Eine solche Unterscheidung ist nicht zulässig, wenn man die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ernstnimmt, daß die Kirche eine einzige komplexe Wirklichkeit darstellt, die aus einem inneren und einem äußeren Element zusammenwächst[29]. Nun wird derjenige, der vor der zuständigen staatlichen Behörde seinen Austritt aus der Kirche erklärt, um sich der Kirchensteuer- bzw. Beitragspflicht zu entziehen, geltend machen können, daß sein Austritt nichts mit seiner Glaubenshaltung zu tun habe; er verstehe sich weiterhin als katholischer Christ und sei auch bereit, kirchliche Projekte nach eigenem Ermessen zu unterstützen.

Nach Bruno Primetshofer „reicht indes eine solche Erklärung, selbst wenn sie glaubwürdig vorgebracht wird, nicht aus, das schwere Ärgernis zu beseitigen, das durch den Kirchenaustritt gegeben wird. Nicht die Weigerung, finanzielle Beiträge in der vom (staatlichen) Recht vorgeschriebenen Form zu leisten, ist, für sich genommen, entscheidend, wohl aber der Umstand, daß diese Weigerung durch ein Mittel erreicht wird, das seinem äußeren Erscheinungsbild nach sich nicht von der Willenshaltung dessen unterscheidet, der durch die Austrittserklärung die Verbindung mit seiner Kirche abbrechen will (Apostasie, Häresie) oder jedenfalls die Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie und die Gemeinschaft mit der Kirche verweigert (Schisma)." [30]

Vielleicht ist noch deutlicher zu sagen, daß derjenige, der allein deshalb aus der Kirche austritt, um sich der Kirchensteuer zu entziehen, bereits durch dieses Verhalten die Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie verweigert und dadurch das Band der pastoralen Leitung zerschneidet. Um aber die Zahl der Austrittserklärungen allein wegen der Kirchensteuer zu verringern, ist Glaubwürdigkeit und

Transparenz in der kirchlichen Vermögensverwaltung gefordert. Außerdem sollte dafür Sorge getragen werden, daß die Gläubigen ihre Verantwortung und Mitwirkungsmöglichkeiten im Bereich der kirchlichen Vermögensverwaltung auf der pfarrlichen und diözesanen Ebene erkennen und wahrnehmen. Obgleich die Kirchensteuer sozial verträglich gestaltet ist, wäre darüber hinaus zu prüfen, ob und in welchem Umfang von der Möglichkeit der Stundung oder des (Teil-)Erlasses in einem stärkeren Maß als bisher Gebrauch gemacht werden kann, was auch auf Ausländer und Ausländerinnen zu beziehen ist, die in Deutschland einer Beschäftigung nachgehen und steuerpflichtig sind, aber aus Ländern mit ganz anderen Regelungen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat stammen.

Kirchenrechtliche Normierungen bringen notwendigerweise Grenzziehungen mit sich und stecken einen Rahmen ab, der von den Gliedern der Gemeinschaft zu beachten ist. Gleichwohl ist mit der Exkommunikation niemals ein Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft gemeint, insofern die durch die Taufe gewirkte Kirchengliedschaft nicht verlorengehen kann. Es geht vielmehr darum, daß derjenige, der sich die Exkommunikation zugezogen hat, bestimmte Rechte und Aufgaben in der Kirche nicht mehr wahrnehmen kann. Die Seelsorge vor Ort muß eine Pastoral der ausgestreckten Hand betreiben; sie darf diejenigen, die den Austritt aus der Kirche erklärt haben, nicht aus dem Blick verlieren und muß sich darum bemühen, sie zur Rückkehr in die volle Kirchengemeinschaft einzuladen.

## ANMERKUNGEN

[1] Der entsprechende Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, ist nicht veröffentlicht. Eine englische Fassung ist zu finden unter www.wir-sind-kirche.de/files/145_herranz-original.pdf (Stand: 31.10.2006). Bereits am 3. Mai 2005 hat der Präsident des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte ein inhaltlich gleichlautendes Schreiben auf eine Anfrage hin an den Bischof von Rottenburg-Stuttgart gesandt; vgl. K. Lüdicke, in: Münsterischer Kommentar zum CIC, c. 1086, Rdnr. 4 (Stand Februar 2006).

[2] Vgl. c. 171 § 1 n. 4 CIC (kein kirchliches Wahlrecht); c. 194 § 1 n. 2 CIC (Amtsenthebung von Rechts wegen); c. 316 § 1 (keine Mitgliedschaft in einem öffentlichen kanonischen Verein); c. 694 § 1 n. 1 CIC (Entlassung aus einem Institut des geweihten Lebens); c. 1071 § 1 n. 4 u. § 2 CIC (Trauungsverbot).

[3] Kirchliches Amtsblatt des Bistums Trier Nr. 98, 1.6.2006, 118. Die Erklärung ist, wie aus der Einführung hervorgeht, vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz beschlossen worden.

[4] Ebd. Nr. 3, A. 3.

[5] Auszug aus dem Protokoll des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz am 23. Januar 2006 in Würzburg-Himmelspforten (unveröffentlicht). [6] Ebd.

[7] Vgl. Erklärung zum Austritt (A. 3) A. 1.

[8] Akten der deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 4, hg. v. L. Volk (Mainz 1981) 175. [9] Ebd. [10] Ebd.

[11] Vgl. Archiv für katholisches Kirchenrecht 138 (1969) 557.

[12] G. Bier, Was ist ein Kirchenaustritt? Neue Entwicklungen in einer altbekannten Frage, in: HerKorr 60 (2006) 348–352.

[13] Vgl. ebd. 350. [14] Ebd. 350f. [15] Ebd. 351.

[16] Vgl. H. Hallermann, Zu Fragen der Kirchengliedschaft, des Kirchenaustritts u. des sogenannten Übertritts aus der Sicht des Katholischen Kirchenrechts, in: Una sancta 1 (2002) 84–96, 93f. In diesem Zusammenhang weist Hallermann darauf hin, daß nach evangelischem Kirchenrecht dem Kirchenaustritt auch eine die Mitgliedschaft beendende Wirkung im innerkirchlichen Rechtsbereich zukommt.

[17] Vgl. H. Hallermann, Der nach staatlichem Recht geregelte Kirchenaustritt – Apostasie, Häresie oder Schisma? Fragwürdige Schlußfolgerungen aus dem Kirchenaustritt von Katholiken, in: Una sancta 3 (1998) 226–240, 233f. [18] Vgl. ebd. 235–239. [19] Ebd. 240.

[20] Vgl. H. Schmitz, Rundschreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte vom 13. März 2006 u. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. April 2006. Kanonistische Streiflichter u. Erläuterungen (unveröffentlichtes Manuskript).

[21] Pontificium Consilium de Legum Textibus, Schreiben (ital.) vom 14.3.2006 an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz.

[22] Vgl. hierzu W. Aymans, Die Defektionsklauseln im kanonischen Eherecht. Plädoyer für die Tilgung des Befreiungstatbestandes eines ‚actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica' in den cc. 1086 § 1, 1117 und 1124, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 170 (2002) 402–440.

[23] Allerdings soll in diesem Zusammenhang nicht näher das Pro und Kontra des formalen Aktes in den cc. 1086 § 1, 1117, 1124 CIC geprüft werden; vgl. hierzu S. Demel, Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen? (Stuttgart 1993) 153–155.

[24] J. Listl, Die Erklärung des Kirchenaustritts, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts (Regensburg [2]1999) 209–219, 212.

[25] Vgl. ebd. 216–219. Dabei stützt sich Listl vor allem auch auf K. Mörsdorf, der den Kirchenaustritt in jedem Fall als Trennung von der Kirche und daher als Schisma bewertet: vgl. K. Mörsdorf, Kirchenrecht, Bd. III (Paderborn [11]1979).

[26] Wenn der aus der Kirche Austretende die Autorität des Papstes oder des Bischofs grundsätzlich nicht anerkennt, ist er nicht nur ein Schismatiker, sondern auch ein Häretiker.

[27] Bistum Trier, Diözesanbestimmungen über die Rekonziliation nach Kirchenaustritt vom 15.8.2000, in: Amtsblatt des Bistums Trier 2000, Nr. 183; vgl. auch Bistum Augsburg, Erlaß vom 21.3.1988. Rekonziliation nach Kirchenaustritt, in: Amtsblatt des Bistums Augsburg 1988, 141–143.

[28] Vgl. J. Prader u. H. J.F. Reinhardt, Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis (Essen [4]2001) 166f.

[29] Vgl. LG 8, 1; vgl. hierzu auch S. Demel, Kirchenaustritt wegen der Kirchensteuer – nur ein kleiner Fehltritt? in: Anzeiger für die Seelsorge 10 (1996) 471–476, 476. Dort, wo es die Rechtsfigur der Landeskirche als eines autonomen, vom staatlichen Recht her geschaffenen Gebildes gibt (vgl. die Rechtslage in der Schweiz), ist mit B. Primetshofer festzustellen, daß diese den internen verfassungsrechtlichen Vorgegebenheiten des kanonischen Rechts nicht in vollem Umfang entspricht: vgl. ders., Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen, in: Recht als Heilsdienst, hg. v. W. Schulz (Paderborn 1989) 187–199, 196f. [30] Ebd. 198.

*Margit Appel*

# Bedingungsloses Grundeinkommen

Im Juli 2004 wurde von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, Studierenden, Mitgliedern der Erwerbslosen- und Sozialhilfeinitiativen, kirchlichen Verbänden, und verschiedenen Parteien in Deutschland das „Netzwerk Grundeinkommen" gegründet[1]. Es befürwortet ein bedingungsloses, garantiertes Grundeinkommen als grundlegende Alternative zur gegenwärtigen Politik, für die das Hartz IV-Gesetz zum Symbol geworden ist. Der Gründungskonsens besteht in der Beförderung der politischen und wissenschaftlichen Diskussion um die Idee sowie die Einführung eines Grundeinkommens, welches vier Kriterien erfüllen soll: Es soll existenzsichernd sein und gesellschaftliche Teilhabe ermöglichen, als individueller Rechtsanspruch gelten, ohne Bedürftigkeitsprüfung gezahlt und nicht mit einem Zwang zur Arbeit verbunden werden und damit eine Vielfalt von Arbeits- und Tätigkeitsformen ermöglichen. Zur Zeit sind 807 Personen und 32 Organisationen eingetragene Mitglieder des Netzwerks Grundeinkommen.

## Arbeit – Soziale Sicherheit

Teilhabe an der Gesellschaft und Integration in die Gesellschaft werden über Arbeit gesichert – das ist der normale, vertraute Weg zu denken. Arbeit ist ein wertvoller Ort der Auseinandersetzung mit der Natur, der Entfaltung der eigenen Kräfte und Fähigkeiten und der Sorge für andere. Das Recht, zu arbeiten im Sinn selbstbestimmter, zielgerichteter Tätigkeit soll niemandem vorenthalten werden – das ist die eine Seite. Die andere Seite ist, daß als Arbeit nur das gedacht wird und nur das gilt, was am Markt als marktfähige, bezahlbare Arbeit – also als Erwerbsarbeit – Tauschwert hat. Arbeit, die notwendig und nützlich ist, damit menschliches Leben ermöglicht, erleichtert und schöner wird, Arbeit also, die mindestens so sehr wie die marktfähige Arbeit einen Beitrag zur partizipativen und integrierenden Qualität der Gesellschaft leistet, erzielt einen solchen Tauschwert oft nicht.

In der Tradition der europäischen Sozialstaaten sind soziale Rechte eng mit Erwerbsarbeit verbunden. Die Absicherung gegen Standardrisiken durch Sozialversicherungssysteme ist Teil des Arbeitsvertrags, Sozialleistungen für Arme werden weitgehend an Arbeitsbereitschaft oder zumindest Arbeitsunfähigkeit gebunden. Eine wichtige Rolle bei der Gestaltung der Sozialleistungen spielte das Bild der arbeitsteiligen Familie: Familienleistungen waren ursprünglich und sind noch heute

teilweise an die Erwerbsarbeit „des Familienernährers" gekoppelt. Es ist offensichtlich, daß diese Vorstellung weder auf die (Geschlechter-)Situation vorindustrieller Gesellschaften paßt, noch auf die Industriegesellschaft selbst, und ebensowenig auf die Situation heutiger westlicher Gesellschaften mit ihrer Vielfalt an Arbeits-, Familien- und Lebensformen.

In den von ganz unterschiedlichen Interessen geprägten Debatten um die Zukunftsfähigkeit der über viele Jahrzehnte gewachsenen Sozialsysteme und um die Herausforderung der besseren Verteilung des globalen Reichtums ist die Idee eines bedingungslosen Grundeinkommens deutlich präsent. Von seinen Befürwortern, von denen viele im Basic Income Earth Network (BIEN) sowie in nationalen Grundeinkommens-Netzwerken organisiert sind, wird das bedingungslose Grundeinkommen als einer der fehlenden Bausteine in der Ausgestaltung der sozialen Menschenrechte gesehen. Die Anbindung von sozialer Sicherheit an Erwerbsarbeit war der Versuch, im 20. Jahrhundert durch eine historisch gesehen sehr spezifische Machtbalance von Ökonomie, Politik und sozialen Bewegungen die „soziale Frage" zu lösen. Die Entkoppelung von sozialer Sicherheit und Erwerbsarbeit – die ein konstitutives Element des bedingungslosen Grundeinkommens darstellt – ist der adäquate, in diesem Jahrhundert zu gehende Schritt:

„Vieles, was in der Menschenrechtserklärung von 1948 gefordert wurde, ist in die Gesetzgebung unserer europäischen Staaten eingegangen Das gilt nicht nur für Freiheits- und politische Rechte, sondern weithin auch für die sozialen Rechte. Wenn ein ‚Recht auf Arbeit' im Sinne von Erwerbsarbeit in den westlichen Staaten niemals festgelegt wurde, so wurde vor allem durch den Ausbau der erwerbsarbeitsfinanzierten Sozialversicherungen ein immer dichteres Netz sozialer Teilhabe geschaffen. Dieses Netz wird in dem Maße brüchig und undicht, als die traditionelle Erwerbsarbeit sich auflöst in neuen Formen diskontinuierlicher, zerstückelter, oft nicht existenzsichernder Arbeit. Darum kann das Recht auf Teilhabe und materielle Sicherung nicht mehr im bisherigen Ausmaß an Erwerbsarbeit gekoppelt werden."[2]

Damit sind wir bei einer nicht mehr ganz so vertrauten Art und Weise angelangt, Arbeit und soziale Sicherheit zu denken. Wenn das Recht auf existenzsichernde Erwerbsarbeit für alle nicht einlösbar ist, weil nicht so viel Arbeit gebraucht wird, um Arbeitsplätze für alle bereit zu stellen, und weil eine Ausweitung der Erwerbsarbeit zu Lasten der Armen, der Umwelt und der Lebensmöglichkeiten zukünftiger Generationen nicht verantwortbar ist, braucht es eine Entkoppelung des grundlegenden Rechts auf Einkommen von der Erwerbsarbeit. Ein solches Recht auf ein bedingungsloses Grundeinkommen sollte als Ergebnis eines demokratischen Willensbildungsprozesses vorerst in einzelnen Staaten oder Staatengemeinschaften eingeführt und erprobt werden – so daß es dann, in Ergänzung des grundlegenden Rechts auf Leben, als allgemeines Menschenrecht deklariert und mit Leben erfüllt werden kann.

## Kriterien eines bedingungslosen Grundeinkommens

Das Charakteristische des bedingungslosen Grundeinkommens wird durch die vier Kriterien genauer beschrieben: Es soll *bedingungslos* sein, weil Grundeinkommen ein Bürgerinnen- und Bürgerrecht ist, das nicht von Bedingungen (Arbeitszwang, Verpflichtung zu gemeinnütziger Tätigkeit, geschlechterrollenkonformes Verhalten) abhängig gemacht werden kann. Es soll *universell* sein, d.h. jeder und jedem zugute kommen, die bzw. der auf Dauer in einem bestimmten Land lebt. Es soll *personenbezogen* sein, weil es als Bürgerinnen- und Bürgerrecht jeder Person zusteht und nicht abhängig gemacht werden darf von der Einkommens- und Vermögenssituation der anderen Mitglieder einer Bedarfsgemeinschaft, also von Personen, die persönliche oder verwandtschaftliche Beziehungen zueinander haben und in einem Haushalt leben; und es soll *existenzsichernd* sein, damit eine echte Teilhabe (materiell, sozial, kulturell) am gesellschaftlichen Leben möglich ist. Diese Kriterien benennen auch schon die wichtigsten Punkte in der Abgrenzung des bedingungslosen Grundeinkommens zu anderen Modellen sozialer Sicherung wie zum Beispiel der „bedarfsorientierten Grundsicherung".

Bei der bedarfsorientierten Grundsicherung wird der Erwerbsarbeit weiterhin die höchste gesellschaftliche Anerkennung zugesprochen, nur sie ist als Lebensgrundlage legitimiert. Dem liegt ein kapitalistisches Wirtschaftsverständnis zugrunde, das den Blick allein auf finanzielle Gewinne wirft und alle Voraussetzungen für das Wirtschaften, die im nichtmonetären Bereich liegen, ignoriert. Damit verbunden sind Prüfungen und Eingriffe in die persönliche Freiheit, eine reine Ökonomisierung von Lebensentwürfen und damit ein einseitiges Verantwortungsverständnis.

Modelle der bedarfsorientierten Grundsicherung würden zwar zweifellos die Armut bekämpfen, sie tragen aber nicht zu einer grundlegenden Neuverteilung von Erwerbsarbeit bzw. unbezahlter Arbeit und der Sicherung der gesellschaftlichen Teilhabechancen für alle bei. Die Beweislast, daß sie bzw. er alles unternommen hat, selber eine Erwerbsarbeit oder ein entsprechendes Einkommen zu erwirtschaften, liegt beim Antragsteller bzw. der Antragstellerin. Dies und die Kontrollkosten, die dabei entstehen, sind die wesentlichen Unterschiede zu einem bedingungslosen Grundeinkommen[3].

## Der Anspruch: mehr Sicherheit – mehr Freiheit

Das Modell eines bedingungslosen Grundeinkommens erfüllt den Anspruch, die Armut zu bekämpfen ebenfalls, und darüber hinaus trägt es zur Vergrößerung der individuellen Freiheit in der Lebensführung und zur Erneuerung und Absicherung des sozialen Zusammenhalts unserer Gesellschaften bei. Um die Zukunftsfähigkeit

der Grundeinkommensidee zu überprüfen, ist es wichtig, deren Zielsetzung (individuelle Existenzsicherung ohne Bedarfsprüfung und ohne Arbeits- oder Tätigkeitsverpflichtung) nicht nur auf dem Hintergrund der offensichtlichsten Versagenspunkte herkömmlicher Wirtschaftstheorie und -politik zu diskutieren.

Die Grundkonzeption des kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Systems begegnet den Menschen am konkretesten und gleichzeitig auch am folgenschwersten, wenn es darum geht, einen Arbeitsplatz und in der Folge ein regelmäßiges, existenzsicherndes Einkommen zu haben. Denn pointierter formuliert bedeutet das: Nur mit bestimmten definierten Qualifikationen, die sich noch dazu mit dem entsprechenden Geschlecht, der entsprechenden Staatsbürgerschaft, dem entsprechenden Alter, der entsprechenden physischen und psychischen Konstitution, der entsprechenden Mobilität und zeitlichen Verfügbarkeit verbinden müssen, gelingt der Zugang auf den Erwerbsarbeitsmarkt.

Erst der Besitz eines Arbeitsplatzes im Rahmen dieser Organisation von (Erwerbs-)Arbeit sichert – nach unseren derzeitigen Erfahrungen müßte es besser „sicherte" heißen, und das auch nur für bestimmte Gruppen von Erwerbstätigen – Einkommen, Status und die Möglichkeit der Ausübung von Interessen als Arbeitnehmerin und Arbeitnehmer. Arbeitsplatzbesitzerin bzw. Arbeitsplatzbesitzer zu sein, heißt also – hier wäre wiederum die Vergangenheit schon angemessener –, Zugang zu fundamentalen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Rechten zu haben. Ohne Arbeitsplatzbesitz sind die grundlegenden Rechte auf gesellschaftliche Integration (Status), auf materielle Sicherheit (Einkommen) und auf politische Beteiligung (z.B. Bildung von Interessensorganisationen), wie sie auch die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen auflistet, nur eingeschränkt zugänglich.

Daraus ergibt sich, daß auf der einen Seite die rasante Verunsicherung auf dem Erwerbsarbeitsmarkt, die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit, die Tatsache der „Working Poor" – der Menschen, die trotz Erwerbsarbeit ihre Existenz nicht ausreichend sichern können – und die beharrliche Einkommensbenachteiligung erwerbstätiger Frauen politischen Handlungsbedarf im Sinn einer „sozialpolitischen Nachbesserung" erzeugt. Auf der anderen Seite wird aber deutlich, daß dieser politische Handlungsbedarf auch unabhängig von diesen aktuellen Problemlagen praktisch immer schon gegeben ist. Die Grundkonzeption unseres Wirtschaftssystems baut auf einem kalkulierten Maß an gesellschaftlicher Ungleichheit auf, noch dazu mit einem ganz eindeutigen geschlechterhierarchischen Arrangement zu Lasten der Lebensmöglichkeiten von Frauen. Dieses Prinzip wird ganz entschieden gestützt durch die herrschende Organisation des Erwerbsarbeitmarktes, und auch hier wieder einschließlich einer systemimmanenten Benachteiligung von Frauen.

## Grundeinkommen aus der Perspektive der Frauen

Das Spannende – aber auch mit Sicherheit das Provokante, Störende – an der Idee des Grundeinkommens ist, daß mit dem bedingungslosen Grundeinkommen ein Instrument zur Verfügung steht, das diese beiden Altlasten des kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Wirtschsaftssystems korrigieren könnte. Die künstliche Barriere im Zugang zu den grundlegenden Menschenrechten, die offensichtlich durch die Koppelung von Einkommen an marktfähige Arbeit hergestellt wird, kann durch ein individuelles, existenzsicherndes Einkommen aufgehoben werden. Die systemimmanente Geschlechterhierarchie wird durch ein individuelles, nicht an gesellschaftliche Rollen und nicht an gesellschaftliches Wohlverhalten geknüpftes Grundeinkommen geschwächt.

Das bedingungslose Grundeinkommen ist deshalb auch aus feministischer Perspektive sehr interessant, wenngleich durchaus umstritten. Die Stärken des Grundeinkommens liegen in seiner Ausgestaltung (personenbezogen, dauerhaft, ohne Bedarfsprüfung, ohne Rollenbindung), die nicht nur die materielle Sicherheit stärkt, sondern auch die persönliche Freiheit in der Lebensführung erhöht. Dazu kommt, daß die Nichtanbindung von Grundeinkommen an den Status auf dem Erwerbsarbeitsmarkt in Zeiten der Prekarisierung von Erwerbsarbeit ein zeitgemäßeres Instrument darstellt, Menschen in ihrer pluralen Lebensführung und Identität zu stärken, als etwa eine bedarfsorientierte Grundsicherung, die sich weiterhin ganz wesentlich mit der Entwicklung des Arbeitsmarkts verknüpft. An allen diesen Aspekten – Stärkung der materiellen Sicherheit, Erhöhung der persönlichen Freiheit, Berücksichtigung der pluralen Lebensführung und Erhöhung der Verhandlungsmacht am Arbeitsmarkt – haben Frauen aufgrund der Ausgangslage, in der sie sich befinden, ein größeres Interesse als der Großteil der Männer.

## Gesellschaftspolitische Dimension

Die Bedeutung eines bedingungslosen Grundeinkommens geht über wirtschaftliche und sozialpolitische Aspekte hinaus. Genau das aber löst Irritationen aus. Die meisten von uns haben es sich in der Gedankenwelt des „homo oeconomicus" ganz bequem gemacht: die einen mehr aus Mangel an Alternativen und Kleinmut, die anderen mehr, weil ihre Interessen damit gut bedient sind. Aber aus einer ethischen Perspektive heraus müssen wir uns alle die Frage gefallen lassen, ob die gesellschaftlichen Verhältnisse denn wirklich so sind, wie sie sein sollen, und ob wir uns ausreichend bemühen, uns selbst und unser Urteil über andere aus den Klauen der Ökonomisierung aller Lebenswelten zu lösen[4]?

Die Frage des Menschenbildes erweist sich in der Grundeinkommensdebatte immer wieder als zentral. Max Preglau meint dazu:

„Wer sind wir und wer wollen wir sein: Ein Rudel von Wölfen, geübt im Kampf ums Dasein jeder gegen jeden und nur unter Zwang bereit, den ‚inneren Schweinehund' zu überwinden und zu teilen, wie die PessimistInnen in der Tradition von Thomas Hobbes befürchten? Oder eine am Los der Anderen Anteil nehmende und füreinander Verantwortung übernehmende Solidargemeinschaft, wie die OptimistInnen in der Nachfolge von Jean Jacques Rousseau hoffen? Deshalb kann auch niemand a priori entscheiden, ob diese Vision realistisch ist. Wir sollten uns daher gar nicht mit dem Streit über die ‚wahre Natur' des Menschen aufhalten, sondern für die freundlichere, optimistische Option Partei ergreifen und das Experiment wagen, sie in die Praxis umzusetzen!" [5]

Ein bedingungsloses Grundeinkommen ist bedeutend für die Verhandlungsmacht von Individuen sowohl am Arbeitsmarkt als auch im privaten Bereich, und es ist ebenso wichtig für die Stärkung des sozialen Zusammenhalts einer Gesellschaft. Es stärkt die Möglichkeit, Identität, Würde und Status aus Tätigkeiten zu gewinnen, die im jetzigen System nicht oder kaum zählen, für den gesellschaftlichen Zusammenhalt aber sehr wesentlich sind – wie zum Beispiel gesellschaftspolitisches Engagement in einer der zahlreichen Nichtregierungsorganisationen –, und es ermöglicht eine Vielzahl an Kooperationen.

Die Problematik der verengten gesellschaftspolitischen Debatten zeigt sich auch darin, daß am Grundeinkommen oft ausschließlich seine (vermuteten) Auswirkungen auf den Erwerbsarbeitsmarkt sowie Finanzierungsfragen interessieren. Die mindestens ebenso spannenden Auswirkungen auf den gesamten Bildungsbereich, auf die Sozial- und Gemeinwesenarbeit sowie auf die Sozialbürokratie kommen meist überhaupt nicht in den Blick. Dabei sind das genau die Sektoren, die durch die Einführung eines Grundeinkommens deutliche qualitative Veränderungen erfahren würden, die aber auch besonders angefragt sind, Begleitungsarbeit im Hinblick auf eine sich verändernde Gesellschaft zu leisten.

An dieser Stelle sei auch darauf hingewiesen, daß ein bedingungsloses Grundeinkommen durchaus der Forderung nach Subsidiarität entspricht, indem es nämlich erst die notwendigen Voraussetzungen schafft für Eigenverantwortung und Eigeninitiative, die unter dem Druck existenzieller Unsicherheit kaum möglich sind. Subsidiarität braucht den garantierten Zugang zu tragenden Gestaltungsmitteln der jeweiligen Gesellschaft. In unserer Gesellschaft ist Geld zweifellos ein solches. Allerdings würde die einseitige Monetarisierung der sozialen Frage durch individuelle „Eigenkapitalerhöhung" in Form eines Grundeinkommens viel zu kurz greifen. Denn ebenso braucht es die Sicherstellung einer qualitativ guten, steuerfinanzierten Infrastruktur: im Gesundheits- und Bildungsbereich, bei der Kinderbetreuung, im Verkehr und beim Wohnungsbau.

## Zur Debatte in Deutschland

Die jüngste deutsche Debatte ist einerseits geprägt von einigen medienwirksamen „Gallionsfiguren", die aber in der Art und Weise, wie sie das Thema Grundeinkommen vertreten, die Schwierigkeiten in dieser Debatte deutlich machen: Finanzierungsfragen, Menschenbild, Verhältnis zum Sozialstaat, die künftige Rolle von Erwerbsarbeit; andererseits leisten soziale Initiativen wie vor allem das Netzwerk Grundeinkommen konstruktive Beiträge.

Der Unternehmer Götz W. Werner, Leiter des interfakultativen Instituts für Entrepreneurship (Unternehmertum) an der Universität Karlsruhe und Gründer der Drogeriemarktkette „dm" sprach sich zum ersten Mal im Dezember 2004 in einem Interview mit der Zeitschrift „a tempo" für ein bedingungsloses Grundeinkommen aus[6]. Auf seine Initiative hin wurden im November 2005 in überregionalen deutschen Zeitungen Anzeigen mit der Überschrift „Ein Grund für die Zukunft: Das Grundeinkommen" geschaltet; seine Auftritte im Fernsehen, seine Interviews, Referate und Diskussionsbeiträge haben ihn wohl zum bekanntesten Vertreter für das Grundeinkommen gemacht. Hartz IV bezeichnete er als „offenen Strafvollzug". Kontrovers wird unter Befürwortern des Grundeinkommens sein Finanzierungsmodell – ausschließlich über eine massive Erhöhung der Verbrauchssteuern – diskutiert.

Thomas Straubhaar, Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität Hamburg und Leiter des Hamburgischen Welt-Wirtschaftsinstituts, wird in einer Ausgabe des Wirtschaftsmagazins „brand eins" mit dem Ausspruch: „Ich will die Abschaffung des Sozialstaats" zitiert[7]. Straubhaars in die Kategorie der „Anreiz-Modelle" einzureihender Vorschlag sieht Grundeinkommen als eine gute Möglichkeit, mehr Menschen als im derzeitigen System „in Arbeit zu bringen", hat jedoch mit der Mehrheit der Befürworter des bedingungslosen Grundeinkommens wohl nur die Verwendung des Begriffs gemein.

Die Teilhabe in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft bezeichnete Bundespräsident Horst Köhler in einem Interview im Dezember 2005 mit dem Magazin „Stern" als ein wichtiges Element sozialer Gerechtigkeit: „Ich glaube, daß wir unsere Sozialsysteme angesichts des demographischen Wandels und der veränderten Arbeitswelt stärker auf eine allgemeine Steuerfinanzierung umstellen sollten", sagte er, um dann anzumerken, daß man über eine Art Grundeinkommen nachdenken könnte – für jene, die sonst keine Gelegenheit haben, (ausreichendes) Einkommen zu erzielen. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß Köhler wohl eher ein bedarfsorientiertes Modell sozialer Sicherung im Kopf hatte als ein bedingungsloses Grundeinkommen[8].

Die sozialpolitische Sprecherin der Bundestagsfraktion der Linkspartei, Katja Kipping, ist gleichzeitig auch eine der Sprecherinnen und Sprecher des deutschen Grundeinkommens-Netzwerks. Sie votiert in Abgrenzung zu liberalen „Bürgergeld"-Modellen für ein Grundeinkommen in existenzsichernder Höhe. Sie vertritt die Meinung, nur ein hohes Grundeinkommen schütze die Würde des einzelnen,

werde den Anforderungen einer modernen Arbeitswelt gerecht und fördere Leistung[9].

Von „monetären Anreizen" spricht auch Ralf Welter von der Katholischen Arbeitnehmerbewegung (KAB) der Diözese Aachen. Allerdings meint er nicht wie Staubhaar Anreize, um Menschen in (Erwerbs-)Arbeit zu bringen, sondern Anreize, um Erwerbs-Arbeit zugunsten der Privatarbeit und der gemeinwesenbezogenen Arbeit besser zu verteilen[10]. Welter sieht also im Grundeinkommen eine Steuerungsmöglichkeit, um in einer Tätigkeitsgesellschaft die zentrale Gleichstellung von Erwerbs-, Privat- und gemeinwesenbezogener Arbeit zu vollziehen. Diese Zielsetzung geht jedoch zu Lasten der Bedingungslosigkeit: Um den Anspruch auf Grundeinkommen zu erwerben, muß in diesem Modell eine Tätigkeit in einem der drei Sektoren nachgewiesen werden. Die Katholische Arbeitnehmerbewegung ist Mitglied im Netzwerk Grundeinkommen.

Aus dem Bereich der sozialen Initiativen sei beispielhaft die Bundesarbeitsgemeinschaft der Erwerbslosen- und Sozialhilfeinitiativen e.V. (BAG-SHI), auch Netzwerksmitglied, mit ihrer Forderung nach einem Existenzgeld für alle Menschen genannt. In den Schriften der BAG-SHI wird die umfassende Umverteilung der erwirtschafteten Reichtümer „von oben nach unten" als zentral gesehen und außerdem verknüpft mit der Einführung eines existenzsichernden Mindest-Stundenlohnes sowie einer öffentlich finanzierten, gut ausgebauten Infrastruktur[11].

## Grundeinkommen – ein Modell für die Zukunft

In Österreich trägt die Katholische Sozialakademie (ksoe) das Thema des bedingungslosen Grundeinkommens durch die Höhen und Tiefen der gesellschaftspolitischen Diskussionsverläufe. Seitdem Lieselotte Wohlgenannt und Herwig Büchele SJ Ende der 80er Jahre die beiden mittlerweile zu Klassikern gewordenen Bücher „Grundeinkommen ohne Arbeit. Auf dem Weg zu einer kommunikativen Gesellschaft" (Wien 1985) und „Den ökosozialen Umbau beginnen: Grundeinkommen" (Wien 1990) verfaßt haben, gab es zahlreiche Aktivitäten und vielfältiges Lobbying. Zu den jüngsten Aktivitäten zählt die Gründung des Netzwerks „Grundeinkommen und sozialer Zusammenhalt" im Jahr 2002, das im Oktober 2005 in Wien den ersten deutschsprachigen Grundeinkommens-Kongreß mit dem Thema „Grundeinkommen – In Freiheit tätig sein" organisierte, auf dem über 300 Teilnehmer und Teilnehmerinnen Perspektiven jenseits der Vollbeschäftigung erörterten. In dem im Mai 2006 veröffentlichten Positionspapier des österreichischen Netzwerks heißt es:

„‚In Freiheit tätig sein' ist unsere Vision einer Gesellschaft mit Grundeinkommen. Das heißt: Nicht jeden Job um jeden Preis annehmen zu müssen, weil alle Lohnabhängigen eine deutlich gestärkte Verhandlungsposition haben; selbst entscheiden zu können, in welchem Ausmaß welcher Art von Tätigkeit oder Arbeit nachgegangen wird; frei zwischen Erwerbs-

arbeit und anderer Arbeit kombinieren zu können – das entspricht unserem Menschen- und Gesellschaftsbild."[12]

Erste konkrete Schritte auf dem Weg zu einem bedingungslosen Grundeinkommen reichen aus österreichischer Perspektive vom personenbezogenen Auszahlungsmodus aller der Existenzsicherung dienenden Transfer- und Sozialversicherungsleistungen (Arbeitslosengeld, Notstandshilfe, Sozialhilfe, Mindestrenten, Studienbeihilfe) über die Anhebung der Familienleistungen auf ein existenzsicherndes Niveau für Kinder und Jugendliche als Maßnahme gegen Kinderarmut bis hin zur Forderung nach der ersatzlosen Streichung der derzeitigen gesetzlichen Möglichkeit, Sperren des Arbeitslosengeldes und der Notstandshilfe zu verhängen.

Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich betont: „Ein ‚schlanker Staat' kann kein Selbstzweck sein."[13] Das Modell eines bedingungslosen Grundeinkommens rückt die Verantwortung des Staates und damit aller politischen Akteure und Akteurinnen für eine möglichst gerechte Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums wieder ins Zentrum. Zur Erfüllung dieser Aufgabe ist es geboten und auch vernünftig, daß sich der Staat der entsprechenden Mittel versichert. So heißt es im Sozialwort:

„Steuern müssen dem Staat die Erfüllung seiner Aufgaben ermöglichen. Steuerentlastungen müssen unter dem Blickwinkel der Wirtschaftsleistung, aber auch in ihren Auswirkungen auf Arbeitsplätze, auf Staatsausgaben und auf die Verteilung innerhalb der Bevölkerung betrachtet werden."[14]

Reformen im Steuersystem sind eine entscheidende Voraussetzung für die Einführung des bedingungslosen Grundeinkommens. Auf dem Weg zur Umsetzung braucht es Maßnahmen zu einer öko-sozialen Steuerreform (Verringerung der Besteuerung der menschlichen Arbeitskraft, Erhöhung der Besteuerung von Wertschöpfung und Ressourcenverbrauch) ebenso wie eine erhöhte Besteuerung von Geld- und Besitzvermögen, sowie von großen Erbschaften. Grundeinkommen, das sei zum Schluß noch einmal festgehalten, zielt aber nicht nur auf Armutsbekämpfung. Es ist ein zukunftsfähiges Modell, das sowohl individuelle als auch gesellschaftliche Freiräume eröffnet.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. www.grundeinkommen.de

[2] L. Wohlgenannt, Menschenrechte brauchen Grundeinkommen, in: Grundeinkommen – In Freiheit tätig sein, hg. v. Netzwerk Grundeinkommen u. sozialer Zusammenhalt – Österreich/Netzwerk Grundeinkommen – Deutschland (Berlin 2006).

[3] Vgl. Positionspapier Grundeinkommen 2006, www.unternimm-die-zukunft.de/Ausgewaehlte_Texte/Positionspapier_Grundeinkommen.pdf

[4] vgl. L. Gubitzer, Zur Ökonomie der Zivilgesellschaft, in: Zivilgesellschaft – ein Konzept für Frauen?, hg. v. M. Appel, L. Gubitzer u. B. Sauer (Frankfurt 2003) 137–177.

[5] M. Preglau, Grundeinkommen u. die Disziplinarmacht von „Sozialisationsinstanzen", in: Nachrichten u. Stellungnahmen der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Dossier 10/2005 (Wien 2005) 18–21.
[6] Vgl. G. W. Werner, Ein Grund für die Zukunft: das Grundeinkommen. Interviews u. Reaktionen (Stuttgart 2006) 12ff.
[7] S. Jost, Soziale Innovation, Folge 2: Ausgerechnet Grundeinkommen, in: brand eins, H. 2 (2006) 38–46;
[8] Vgl. www.bundespraesident.de/dokumente/-,2628096/Rede/dokument.htm
[9] Zur Höhe des Grundeinkommens vgl. www.politik-digital.de/salon/transcripte/kkipping060125.shtml
[10] Vgl. www.kirche-im-bistum-aachen.de/kiba/dcms/traeger/0/kab-dioezesan-verband-aachen/Kampagnen/index1.html
[11] Vgl. Nach den Sternen greifen. Beiträge zu einer Debatte über ein bedingungsloses Grundeinkommen für alle, hg. v. Runden Tisch der Erwerbslosen- u. Sozialhilfeorganisationen (Berlin 2005).
[12] Positionspapier Grundeinkommen 2006, in: www.ksoe.at/grundeinkommen/images/GE-Positionspapier_030506.pdf
[13] Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, hg. v. Ökumenischer Rat der Kirchen Österreich (Wien 2003) 84.
[14] Ebd. 83; vgl. A. Riedlsperger, Ökumenisches Sozialwort in Österreich, in dieser Zs. 222 (2004) 279–282.

# UMSCHAU

## Shell-Jugendstudie 2006

### Eine pragmatische Generation unter Druck

Im September 2006 wurde die nunmehr 15. Shellstudie mit dem Titel „Jugend 2006" vorgestellt[1], und man braucht kein Prophet zu sein, um zu wissen, daß auch diese Untersuchung wieder eine intensive gesellschaftliche Debatte über ihren Zukunftspfad – darum geht es schließlich, wenn von Jugend die Rede ist – provozieren wird. Eine solche Debatte wäre auch für die Kirchen wünschenswert, denn in der neuen Analyse werden Ergebnisse vorgelegt, die es in sich haben und die gut bedacht sein wollen. Kirchlich Verantwortliche können sogar zweifach hinsehen, denn erstmalig wurden in einem Zusatzkapitel Haltungen und Meinungen zu Religion und Kirche erforscht.

Die Studie basiert auf den Fragebogenantworten einer repräsentativen Stichprobe von 2532 Jugendlichen zwischen zwölf und 25 Jahren, ergänzt durch 25 explorative Interviews. Sie trägt den Untertitel: „Eine pragmatische Generation unter Druck". Schon auf den ersten Seiten wird die Euphorie zurückgenommen, die noch bei der Vorgängerstudie 2002 den Duktus bestimmte. 2002 registrierte man einen robusten Zukunftsoptimismus der Jüngeren, den der „Stern" noch 2005 mit der Formel „Generation Zuversicht" betiteln konnte. Man bewertete zwar die gesellschaftlichen Zukunftsmärkte als angespannt, erklärte sich aber bereit, das eigene Leben mit gehörigem Realismus und stabilem Leistungswillen anzugehen.

Dieser Optimismus hat sich heute auffällig verflüchtigt. Waren 2002 etwa 55 Prozent der Zwölf- bis 25jährigen in Arbeitsplatzsorgen befangen, so sind es gegenwärtig 69 Prozent. Hinzu kommen Ängste vor Armut (Steigerung von 62 % auf 66 %) oder vor einer Überfremdung Deutschlands (von 46 % auf 58 %). Die Politikverdrossenheit bleibt weiter auf hohem Niveau: Eine politische Union Europas befürworten nur noch 32 Prozent (2002: 49 %), und gegen einen Beitritt der Türkei zur EU plädieren über 60 Prozent. Hier wie auch in einer zögerlicheren Haltung zur Globalisierung der Lebensverhältnisse zeigen sich deutliche Ängste vor arbeitsmarktlicher und wirtschaftlicher Konkurrenz sowie Irritationen angesichts fremder, vor allem islamisch geprägter Kulturkreise. Beide Faktoren bewirken eine emotionale Schließung und eine auffällige Rücknahme von Toleranzwerten. Immer weniger junge Leute sehen mit steigendem Alter ihre familiäre Zukunft als Eltern eigener Kinder.

Stellenweise formulieren die Autoren Sätze, die eher auf ihre Großeltern (mit denen man sich übrigens als Jüngerer glänzend versteht) denn auf Jugendliche zu passen scheinen. So etwa, wenn es heißt: „Die Jugendlichen setzen sich bescheidene, erreichbare Ziele, Träume erlauben sich nur wenige" (29). Oder: Man habe sich „in erstaunlichem Maß bereits mit der Frage der eigenen Rente befaßt" (ebd.). Das Fazit der Autoren: „Unbekümmertheit und Unbeschwertheit … sind wenig zu spüren" (30).

Die charakteristische Verschärfung der Situation, die aus den genannten Zahlen spricht, wird nur dann sachgerecht interpretiert, wenn man als ersten übergeordneten

Erklärungskomplex den allgemeinen *Wertewandel* beachtet. Seit etwa Mitte der 90er Jahre zeigen die relevanten Jugenddaten eine deutliche Abnahme von Selbstverwirklichungs- und Engagementwerten zugunsten einer deutlichen Aufwertung von Leistungs- und Anpassungswerten. Ehrgeiz, Fleiß, Sicherheit, Macht, Tugend und die Orientierung an Traditionen erleben als Wertebündel eine Renaissance. Lebenspraktische Ziele rangieren vor eher großformatigeren Anliegen wie etwa bestimmten Gesellschaftsreformen oder dem Umweltschutz (38–40). In der Vertrauensskala stehen jetzt Institutionen wie „Gerichte" oder „Polizei" auf den ersten Plätzen und verdrängen die jahrelangen Klassiker wie „Greenpeace" oder „Menschenrechtsgruppen" von der Spitze. Trendforscher reden vom jugendlichen „Cocooning" d.h. einem Rückzug ins Privatleben und Soziologen vom „neuen Biedermeier" – gemeint ist immer dasselbe: Nach dem 68er-Wertewandel hat ein zweiter Modernisierungsschub die bundesrepublikanische Kultur geprägt, und der schlägt bei den Jüngeren voll durch.

Er irritiert nachhaltig die Protagonisten des 68er-Schubs, deren Standards von den Jüngeren zum Teil gnadenlos zerrieben werden. Der Post-68er-Leitwert der „Selbstverwirklichung" pragmatisiert sich: Er wird zum „Selbstmanagement" (35f.), zur ausgeprägten „Ego-Taktik", wie bereits die Studie 2002 beobachtete. Damit ist gemeint, daß die Jüngeren der Planbarkeit gesellschaftlicher Entwicklungen mißtrauen, ihre Lebensgestaltung nicht bewußtseinsgesteuert-ideell, sondern bedingungsgesteuert-realistisch betreiben, Opportunitätsgesichtpunkten erheblich mehr Rechnung tragen als früher und bei ihrer Lebensgestaltung eigeninteressiert und selbstbezogen vorgehen; mit einem Werbeslogan gesagt: „Wir wollen wieder Spießer werden." Leben bedeutet, „sein Ding zu machen" – darauf ist die Kraft konzentriert, und dabei bleibt die Hauptfrage der 68er erkennbar unberücksichtigt, die darin bestand, was eigentlich „unser aller Ding" sein könnte.

Feststellbar ist bei den Jüngeren auch eine Krise ihrer *Wirksamkeitserfahrung*. Hier liegt der eigentliche Grund für den Pragmatismus und die Zukunftssorge der Jüngeren – und von hier aus lassen sich auch beide Reaktionen als intelligente und berechtigte Strategien der Existenzbewältigung begreifen.

Kurz gesagt: Die Jüngeren erkennen nicht, wie ihre Gegenwart in der Wirklichkeit überhaupt Wirkungen hervorruft – und darum ist es schwer für sie, Wirklichkeit an sich zu fassen. Ihnen fehlt in großem Stil eine sich von ihnen konstruktiv abgrenzende Welt von Erwachsenen, sind sie doch erzogen von Eltern, die ihnen eher Partner als Autorität sein wollen (was die Jüngeren mit über 70% ebenfalls so machen möchten), umgeben von einer Kultur, in der die Alten sich darum bemühen, möglichst jung und unverbraucht zu wirken, sozialisiert in einer funktional ausdifferenzierten Moderne, in der schon junge Leute nicht als biographisch präsente Personen, sondern nur als systemisch präsente Rollenträger (Käufer, Wähler, Schüler usw.) behandelt werden, abgewiesen durch eine Wirtschaftsgesellschaft, die der Masse und zum Teil selbst den Hochqualifizierten unter ihnen weder Ausbildung noch Erwerbsarbeit organisiert – und schon jetzt in ihren späteren Optionen enteignet angesichts von Verschuldungsspiralen und Überalterungsszenarios. Mit Recht bemerkt Susanne Gaschke: „Die Tochter kommt mit einer provokanten Frisur nach Hause, und die Mutter fragt nach der Adresse des Friseurs, statt sich aufzuregen. Wie soll sich das Mädchen da abgrenzen? Wie soll sie sagen: Das bin ich, und ich bin jemand anderer als ihr?" (Die Zeit, 21.9.2006). Was aber macht jemand, dessen Ruf in die Weite kein Echo

hören läßt? Er oder sie sucht sich die Nähe, die Überschaubarkeit, die vertraute Idylle. Man wechselt vom Fernrohr ans Mikroskop.

An dieser Stelle wären umfangreiche Analysen einzublenden, die Wirklichkeitswahrnehmung und Wertewandel zueinander in Beziehung setzen. Es gibt beispielsweise gute Gründe, ab etwa Mitte der 90er Jahre von einem „iconic turn" der Gegenwartskultur auszugehen, in dessen Verlauf die dominante Weltwahrnehmung über das Paradigma des Textes (des Diskurses, des Programms, des Begriffs) abgelöst oder mindestens ergänzt wird durch das Paradigma des Bildes (des Symbols, des telekommunikativen Signals, der Inszenierung, des Designs). Es wäre zu klären, inwiefern die durch diesen „turn" begründete stärkere Subjektivierung, Fragmentierung und Technisierung des Wirklichkeitszugangs vor allem von den Jüngeren vollzogen wurde und dies ihren Grundzug des egotaktischen Pragmatismus verstärkt.

Nach diesen Diagnosen kann man gespannt sein, wie das Religionskapitel der Studie die Frage beantwortet, in welcher Weise die skizzierten zukunftsverunsicherten und egotaktischen Pragmatiker auf Religion und Kirche zugehen. Die Studie fragt dreifach: 1. Was glauben junge Leute inhaltlich? 2. Was haben die Kirchen den Jugendlichen zu geben? 3. Welche Verbindung läßt sich zwischen jugendlicher Religiosität und ihren Werteorientierungen feststellen?

*Was glauben junge Leute inhaltlich?* (207–216): Die Studie konstatiert in Sachen jugendlicher Religiosität eine ausgesprochene Heterogenität. Während etwa die Hälfte aller Jugendlichen als religiös gelten können, zeigt ein genauerer Blick vier doch sehr verschiedene Teilkulturen: 30 Prozent der Zwölf- bis 25jährigen sind der Studie nach „kirchennah gottesgläubig", d.h. sie bekennen sich inhaltlich zu einem „persönlichen Gott". Bei dieser Gruppe sticht der Anteil von jungen Muslimen besonders hervor (64 %). Eine zweite Gruppe wird mit 28 Prozent als „Areligiöse" oder „Glaubensferne" bezeichnet. Hier wird der Prozentsatz vor allem durch die ostdeutschen Jugendlichen gebildet, die sich zu 79 Prozent keiner Konfession zurechnen. Zwischen diesen beiden Polen liegt die Teilkultur der „kirchenfern Religiösen" (19 %), die an eine „unpersönliche höhere Macht" glauben und die Teilkultur der „Glaubensunsicheren", die nicht angeben kann, woran sie glaubt (23 %). Für die kirchliche Jugendarbeit sind zwei Zahlen auffällig. Die Glaubensferne scheint mit dem Alter zu wachsen: Nur 19 Prozent der Zwölf- bis 14jährigen leben areligiös gegenüber 32 Prozent der 22- bis 25jährigen; und nur 41 Prozent aller katholisch und 30 Prozent aller evangelisch getauften Jugendlichen glauben an einen persönlichen Gott (209).

Betrachtet man näher, was die beiden Teilkulturen der „Glaubensunsicheren" und der „Glaubensfernen" inhaltlich ausmacht, kommt der ganze Bereich der „neuen Religiosität" in den Blick: Die Studie spricht hier von „Para-Religiosität". Weit mehr als jeder zweite Jugendliche (58 %) bestätigt einen Einfluß von Schicksal, Geistern oder Sternen auf sein Leben. Dabei gibt es eine klare Abhängigkeit von der jeweiligen Teilkultur. 72 Prozent der kirchennah und sogar 78 Prozent der kirchenfern Religiösen sind auch parareligiös. Dagegen lehnen 66 Prozent der „Glaubensfernen" und 43 Prozent der „Glaubensunsicheren" jede Einflußnahme, welcher höheren Mächte auch immer, ab.

Die Autoren sehen hier die religionssoziologische These bestätigt, daß es offenbar einen engen empirischen Zusammenhang von Glaubensneigungen religiösen und parareligiösen Inhalts gibt. Es scheint so etwas wie ein Bedürfnis nach *Glauben überhaupt*

zu wirken, für den die genaue inhaltliche Füllung sekundär ist. Offenbar verläuft die Scheidelinie zwischen jungen Leuten eher voluntativ oder dispositional, nicht aber kognitiv-inhaltlich: Die einen wollen glauben und nehmen dann das, was sich ihnen darbietet, als Füllung; die anderen wollen nicht glauben und lehnen dann auch den gesamten religiösen Angebotssektor ab. Für die Kirchen zeigt sich also eine deutliche Relativierung der Wirkung kognitiv-lehrhafter Glaubensvermittlung (vgl. auch 218–226).

*Was haben die Kirchen den Jugendlichen zu geben?* (216–218): Kurz, aber aufschlußreich, sind die Item-Analysen, die den Einfluß der Kirchen auf das religiöse Verhalten der Jüngeren messen. Interessanterweise ist das Wohlwollen der jungen Generation den Kirchen gegenüber überwältigend: Satte 69 Prozent finden es gut, daß es die Kirche gibt; sogar 47 Prozent der „Glaubensfernen" geben das zu Protokoll. Dabei war doch festgestellt worden, daß nur etwa 30 Prozent aller Jugendlichen kirchennah glauben. Hier mag man einen Effekt des medial und emotional so intensiven Jahres 2005 sehen.

Doch die Zahlen überraschen weiter: Von den 69 Prozent wohlwollenden Jugendlichen äußern auch ganze 65 Prozent, „die Kirche habe keine Antwort auf die Fragen, die mich wirklich bewegen". 68 Prozent bescheinigen der Kirche, sie müsse sich ändern, wenn sie eine Zukunft haben will (216f.). Interpretierend gesagt, scheinen die Jüngeren also gar nicht der real vorfindlichen Kirche ihr Wohlwollen auszusprechen, sondern einer idealen, einer von ihnen zwar für möglich gehaltenen, aber eigentlich unerlebten Kirche. Auch andere Umfrageergebnisse aus jüngeren Jahren haben die Meinung der Jungen belegt, aus Kirche könne man viel mehr machen. Noch brisanter aber wäre eine zweite Deutungsvariante: Vielleicht ist es gar nicht der ethische Auftritt, der lebenspraktische Bezug, für den man von der Kirche etwas erwartet, sondern eine ganz andere Dimension. Man kann dann eine Kirche gut finden, obwohl sie am jugendlichen Leben vorbeiagiert. Da, wie oben gezeigt, diese Erwartung auch nicht die kognitive, die inhaltlich-lehrhafte Dimension betreffen kann, hätten wir hier eine indirekte Spur, daß die Jüngeren von der Kirche vor allem in der dritten nun noch möglichen Kommunikationsdimension profitieren, nämlich der symbolisch-rituellen. Dies wäre ein wichtiges empirisches Ergebnis für die in letzter Zeit intensiv diskutierte These, die jugendpastorale Vermittlung von Glauben müsse sich stärker ästhetisierender Logiken bedienen.

*Jugendliche Religiosität und Wertorientierung* (226–239): Diese zweite Deutung findet bedeutenden Anhalt im dritten Themenbereich, der ausführlich danach fragt, ob und inwiefern religiöse Ressourcen bestimmte Werteprofile begünstigen. Hier wird zunächst konstatiert, daß kirchennah religiöse Jugendliche deutlich familien-, ordnungs-, traditions- und gesundheitsbewußter leben als die anderen. Allerdings zeigen auch die anderen Religiositätsformen dieses Werteprofil, nur in verminderter Ausprägung. Das bedeutet, daß die kirchennahe Religiosität zwar werteprägend ist und sogar als „Werteelite" (234) angesehen werden kann. Sie bildet allerdings kein eigenes Werteprofil aus, sondern überhöht einfach die Disposition der Mehrheit (229, 234f.). Auch die vom Bekenntnis her Gottlosen haben also deutliche Wertbindungen, beziehen diese aber nur aus zwei Quellen (Familie und peergroup), während die kirchennah Religiösen noch aus einer dritten religiösen Wertequelle schöpfen. Der Gottesglaube als umfassende Lebensorientierung ist aber auch bei den Kirchennahen nur schwach mit den übrigen Werten korreliert und bewirkt zum Beispiel keinen Unterschied in der allgemeinen materiellen und hedonistischen

Grundausrichtung. Auch bei den Kirchennahen ist die Wertressource „Familie" erheblich wirkungsstärker (231f.). Wiederum gilt also die Erkenntnis, daß das religiöse bzw. areligiöse Credo der Jungen nur bedingt ihre Lebensführung beeinflußt. Das doch wohl als religionspädagogische Leitidee anzusprechende Erziehungsziel eines Konnexes von Orthodoxie und Orthopraxie wird durch solche Befunde empfindlich irritiert.

Die Autoren folgern aus all dem, daß sich die Wertebindungen der Jungen heute zuverlässig jenseits religiöser Bezugssysteme reproduzieren. Die Kirchen sind von einem „wirklichen moralischen Einfluß ... auf die Jugendlichen ... auch heute weit entfernt" (221); das ist aber unproblematisch, da es „heute im Zweifelsfall auf die Religion zur Werteproduktion nicht mehr ankommt" (239).

Manche forschungsleitenden Begriffe und Schlußfolgerungen der Studie erscheinen aus theologischer Sicht defizitär. Daß etwa auch Muslime unter die Typisierung „kirchennaher Religiosität" subsumiert werden, ist begrifflich unsauber; ein substantialer Religiositätsbegriff, der die Bindung an einen personalen Gott oder an eine überirdische Macht abfragt, hat bekanntermaßen seine Mängel; und ob all jene jungen Leute wirklich nur „ausweichen", wenn sie sich zwischen die Items „gläubig an personalen Gott" und „glaubensunsicher" stellen, sei dahingestellt.

Die kirchliche Lektüre der Studie sollte sich aber bei solchen Fragen nicht zu lange aufhalten. Wie oben gezeigt, steckt in der Studie genug Irritationspotential (Pragmatismus; Krise des Wirklichkeitsbegriffs; Herabstufung der Wichtigkeit kognitiv bzw. moralisch dominierter Auftritte in der Verkündigung) für jugendpastorale Konzeptbildungen, von denen solche Nebendebatten nur ablenken.

Zwei kritische Ergänzungen für zukünftige Shell-Studien möchte ich aber vorschlagen: Erstens wäre es überaus hilfreich, die quantitativen Längsschnitte durch qualitative Erhebungen zu präzisieren. Das gilt nicht nur für das Religionskapitel, hier wird es freilich überdeutlich: Was weiß ich wirklich, wenn ich lese, daß 30 Prozent der Jüngeren an einen personalen Gott glauben? Was ist das für sie – ein personaler Gott? Und sind die so dominanten Wertbezugsquellen „Familie" oder „Freunde" implizit religiös grundiert? Solche Fragen sind nur qualitativ erhebbar. Unverständlich ist auch, warum nicht wenigstens die Typisierungen aus dem Wertekapitel der Shell-Studie herangezogen wurden. Man wüßte dann mindestens, in welcher Typik etwa „selbstbewußte Macher" oder „robuste Materialisten" religiöse Impulse wahrnehmen, bewerten und verarbeiten. Zukünftig wäre die Einschaltung eines erprobten Milieu-Indikators aus der Lebensweltforschung in die Fragebatterien hilfreich.

Zweitens wäre es inhaltlich überaus notwendig, mehr über den Zusammenhang von Religion und Gewalt bei jungen Leuten zu erfahren. Es geht hier um die – wiederum nur qualitativ erhebbare – Frage, ob und in welcher Form religiöse Semantiken bei jungen Leuten als Ausdrucksventil für kulturelle oder ökonomische Marginalisierungserfahrungen fungieren. Die Lebenslagen junger Muslime rückten hier ebenso in den Blick wie etwa die Jungwähler rechtsradikaler Parteien, deren Vordenker sich ebenfalls oft genug religiöser Sprachspiele bedienen.

*Matthias Sellmann*

[1] Jugend 2006. 15. Shell Jugendstudie. Eine pragmatische Generation unter Druck. Frankfurt: Fischer 2006. 506 S. Br. 14,50.

# BESPRECHUNGEN

## Altes Testament

KRAUSS, Heinrich – KÜCHLER, Max: *Erzählungen der Bibel.* Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Bd. 1: Die biblische Urgeschichte. Fribourg: Paulusverlag 2003. 204 S. Br. 19,80; Bd. 2: Abraham – Isaak – Jakob. Fribourg: Paulusverlag 2004. 265 S. Br. 21,90; Bd. 3: Die Josef-Erzählung. Fribourg: Paulusverlag 2005. 171 S. Br. 19,80.

Diese Reihe will einen für alle, die an der Bibel interessiert sind, leicht lesbaren Kommentar darstellen. Daher orientieren die Autoren sich auch bewußt an der im deutschen Sprachraum allgemein geläufigen Einheitsübersetzung, zitieren diese Vers für Vers und bieten fundierte, aber leicht nachvollziehbare Erklärungen zu den einzelnen Perikopen. Bewußt wird auf jegliche Literar- und Redaktionskritik verzichtet und dem Endtext in seiner literarischen Gestalt Stimme verliehen.

Der erste Band kommentiert die biblische Urgeschichte (Gen 1–11); der zitierte Bibeltext selbst und die Erklärungen, die jeweils auf die betreffenden Verse direkt folgen, lesen sich wie eine kommentierende Nacherzählung der in der Bibel geschilderten Vorgänge. Gekonnt einfühlsam und mit einer gewissen Leichtigkeit werden die Leserinnen und Leser in das altorientalische „Setting" dieser Erzählungen eingeführt, mit hebräischer Denkweise vertraut gemacht und mit den nötigen theologischen Begrifflichkeiten ausgestattet. Als besonders hilfreich erweisen sich dabei die kurzen, aber informativen und von der Streuung her mit Augenmaß vorgenommenen Exkurse. Diese beinhalten theologische Diskussionen, zum Beispiel die Frage nach der Schöpfung aus dem Nichts (16f.) oder das Thema „Sündenfall, Erbsünde" (106f.), biblisch-zeitgeschichtliche Informationen, etwa Astronomie und Astrologie im Alten Orient (26f.) oder eine Kurzdarstellung des israelitischen Geschichtsverständnisses (136), aber auch gesellschaftliche Themen, wie die Stellung der Frau (79f.) oder „Technik und Gewalt" (130) und aktuelle Probleme, wie die Frage von Schöpfung und/oder Evolution (48f.).

Der zweite Band führt durch die Abrahams-, Isaaks- und Jakobsgeschichte, also die Kapitel Gen 12–36; nach einem kurzen Verweis auf das Ziel dieses Kommentars aus literarischer Perspektive (eine Wiederholung der Einleitung zum ersten Band für Leserinnen und Leser, die hier direkt einsteigen) wenden sich die Autoren wieder unmittelbar dem Text in der Fassung der Einheitsübersetzung zu. Aufbau, Charakter und Stil sind gleich wie im ersten Band, und auch die Ausdrucksweise der Verfasser bleibt verständlich, klar, einfühlsam und zeitgemäß.

Sowohl der Abraham- als auch der Isaak-Jakob-Zyklus werden den allgemeinen exegetischen Erkenntnissen folgend in je fünf Erzählabschnitte gegliedert; am Schluß steht jeweils ein kurzes, den gesamten Zyklus nochmals zusammenfassendes Kapitel. Auch dieser Band wird durch die einfühlsam und prägnant verfaßten Exkurse bereichert; an solchen sind vor allem jene zur Landthematik (23f.), zur Bedeutung Abrahams für Juden, Christen und Muslime (122f.) sowie zur Moralfrage Jakobs (159f.) hervorzuheben, da diese sowohl bibeltheologisch als auch aktuell gesellschaftlich und politisch relevant und brisant sind.

Im dritten Band kommt schließlich die

Josefserzählung (Gen 37–50) in den Blick. Wieder wird die Einführung zum ersten Band kurz wiederholt, länger als in den anderen beiden Bänden fällt die Einleitung zu Entstehungszeit und Setting der zu behandelnden Texte aus; dies ist aber nicht störend, sondern eher hilfreich, bleibt doch die Sprache auch bei diesen Ausführungen einfach, verständlich, prägnant und spannend. Der Kommentar selbst ist im gleichen Stil gehalten wie in den ersten beiden Bänden. Leserinnen und Leser, die die beiden vorangehenden Bände kennen, werden das weitgehende Fehlen von Exkursen im dritten Band bedauerlich finden.

Insgesamt stellt dieser literarisch gehaltene Kommentar zum Buch Genesis eine äußerst wichtige Bereicherung innerhalb der Genesis-Kommentarlandschaft dar. Dies vor allem deshalb, weil er auch für Benutzerinnen und Benutzer leicht zugänglich ist, die weder über eine spezielle theologische Vorbildung noch über Spezialwissen den Alten Orient betreffend, geschweige denn über Hebräischkenntnisse verfügen. Dennoch bietet er eine wissenschaftlich-theologisch fundierte Basis und ist so ein wertvoller Leitfaden durch das für heutige Leser nicht immer ohne weiteres verständliche Genesisbuch. Man würde sich wünschen, daß diese Kommentarreihe auch auf andere alttestamentliche Bücher ausgedehnt wird; allerdings unter Beibehaltung einer angemessenen Zahl an Exkursen, wie sie vor allem den ersten Band auszeichnen. *Andreas Vonach*

## Kirchengeschichte

Angenendt, Arnold: *Liudger.* Missionar – Abt – Bischof im frühen Mittelalter. Münster: Aschendorff 2005. 196 S. Gb. 24,80.

Das Bistum Münster in Westfalen feierte im Frühjahr 2005 sein 1200jähriges Bestehen. Sein erster Bischof war der heilige Liudger (um 742–809). Zur Vertiefung hat Arnold Angenendt, ein profunder Kenner des europäischen Frühmittelalters, einen Informationsband zu Liudger verfaßt, welcher reich bebildert ist und zugleich mit den neuesten Forschungsergebnissen über diese Zeit bekanntmacht und diese kritisch sichtet.

Er beginnt mit den Wandlungen des Liudger-Bildes in den letzten beiden Jahrhunderten: von der frommen Historienmalerei hin zum vaterländisch verdienten Liudger; vom freien, kühnen Germanen hin zum davon gereinigten, kritisch gesichteten und damit wenig anschaulichen Liudger in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Angenendt zeichnet dann den Weg der Missionstätigkeit der Kirche nach, vom Missionsbefehl Christi ausgehend, dem es auf die Bekehrung von Völkern angekommen sein soll, und nicht so sehr von einzelnen Menschen. Anschaulich zeigt der Autor, wie diese Tätigkeit immer weitere Teile Mittel- und Nordeuropas einbezog, und wie sich dazu das späte Merowingerreich und das karolingische Reich ausländischer Kräfte, angelsächsischer Missionare, wie Willibrord, Willibald, Lioba usw. bedienten. Missionare und Missionierte brachten Blutopfer: die einen für Christus, die anderen für ihre Freiheit. Auf verlorenem Posten stand Alkuin, welcher wiederholt anmahnte, daß die Taufe nur freiwillig empfangen werden könne. Aus heutiger Sicht erscheint diese erste Missionswelle – wenig erstaunlich – als oberflächlich. Im zweiten Teil (57ff.) stehen Liudger, die Gründung Münsters und des Klosters Werden im Zentrum.

Angenendt kommentiert neueste Ausgrabungsbefunde, ergänzt durch ein aktuelles Literaturverzeichnis.

Der Verfasser zeigt nicht nur einen – letztlich „erfolgreichen" – Siegeszug christlicher Mission; er verschweigt auch nicht die Opfer und die Fragwürdigkeit manchen Vorgehens. Deswegen sind Friesen und Sachsen und andere natürlich keine „guten Wilden". Sie streiten sich, bekämpfen einander, kennen Menschenopfer und praktizieren Kindstötung, vor allem, wenn ein Mädchen zur Welt kommt. Liudgers Mutter wäre beinahe Opfer solchen friesischen Rechts geworden.

Angenendt lenkt den Blick auch auf innerkirchliche Diskussionen des 7., 8. und 9. Jahrhunderts über die Fragen: Wie ist die kirchliche Organisation aufzubauen, hierarchisch oder doch eher synodal? Welche Rolle sollen die Klöster spielen? Soll der Abt unter dem Bischof stehen oder, umgekehrt, der Bischof unter dem Abt? Ist in dieser Kirche Raum für regionale Riten der Sakramentenspendung, oder ist der römische Stadtritus maßgebend? Historisch gingen die Antworten bekanntlich in Richtung des Zentralismus. Wenn Angenendt über das 9. Jahrhundert schreibt, wird das 21. Jahrhundert verständlicher. Von besonderem Interesse ist, wie Forschungen der modernen Ethnologie zu Patenschaft und Adoption in Asien und Afrika das europäische Frühmittelalter erhellen. *Norbert Brieskorn SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Zum Auftakt der vom 13. bis 18. November 2006 tagenden Vollversammlung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen hielt dessen Präsident Walter Kardinal Kasper ein Referat zum aktuellen Stand der Ökumene. Er spricht strittige Fragen ebenso an wie neue Herausforderungen und Aufgaben und beendet seine Überlegungen mit fünf Punkten, worauf es aus seiner Sicht in der nächsten Zeit ankommt.

Irmtraud Fischer, Professorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz, stellt die im vergangenen Herbst erschienene „Bibel in gerechter Sprache" vor. Die darin zum Ausdruck kommende geschlechtergerechte Sprache, das Kanonprofil und die Gottesmetaphern wertet sie als eine wichtige Ergänzung unter den deutschen Bibelübersetzungen.

Die Dominanz des kultischen Reinheitsparadigmas hat das Verständnis von Sexualität über Jahrhunderte hinweg beeinflußt und oft zu deren Abwertung beigetragen. Hubertus Lutterbach, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Essen, nimmt eine christentumsgeschichtliche Vergewisserung vor.

Auf dem Hintergrund einer römischen Erklärung (März 2006) und einer sich darauf beziehenden Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz (April 2006) analysiert Peter Krämer, Professor für Kirchenrecht an der Universität Trier, die zur Zeit kontrovers diskutierten Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts.

Margit Appel, Mitarbeiterin der Katholischen Sozialakademie Österreichs (ksoe) in Wien, legt ein Modell für das in Österreich wie in Deutschland politisch lebhaft debattierte Thema eines bedingungslosen Grundeinkommens vor.

# Wohin wächst China?

China befindet sich am Anfang des 21. Jahrhunderts in einem atemberaubenden Wachstumsprozeß. Augenfällig wird dies vor allem in den Großstädten. Die Hauptstadt Peking expandiert in konzentrischen Ringen, die durch vielspurige Ringstraßen begrenzt werden. Die eigentliche wirtschaftliche Boomstadt ist Shanghai. Hier sollen sich mehr Baukräne befinden, als in den USA insgesamt. Selbst den Taxifahrern fällt die Orientierung im sich ständig ausdehnenden Straßennetz schwer.

Hinter dem explodierenden Wirtschaftswachstum, das auch 2006 wieder über zehn Prozent lag, stehen die marktwirtschaftlichen Reformen, die seit 1978 unter Deng Xiaoping zuerst in der Landwirtschaft und dann in der Industrie eingeführt wurden. China ist nach den USA, Japan und Deutschland inzwischen die viertgrößte Volkswirtschaft der Welt, seit 2004 die drittgrößte Handelsnation nach den USA und Deutschland. Der Handelsüberschuß im Jahr 2006 liegt über 200 Milliarden US-Dollar. Mit mehr als einer Billion US-Dollar verfügt China über die größten Devisenreserven der Welt.

Doch dieses beeindruckende Wachstum hat seine sozialen und ökologischen Schattenseiten. Die Schere zwischen Arm und Reich geht immer weiter auseinander. 1990 betrug der Einkommensunterschied zwischen den 20 Prozent der Bevölkerung mit dem höchsten und den 20 Prozent mit dem niedrigsten Einkommen etwa das Vierfache, 2006 das Dreizehnfache. Die 20 Prozent der Bevölkerung mit dem höchsten Einkommen verfügen über 80 Prozent des Gesamteinkommens. Dagegen müssen sich die ärmsten zehn Prozent gerade einmal mit 1,4 Prozent begnügen. Damit ist China heute weltweit eine der ungleichsten Gesellschaften.

Gravierend ist das Stadt-Land-Gefälle. Der Hunger scheint in China inzwischen zwar besiegt. Doch 340 Millionen Menschen auf dem Land haben keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser. Auch die Arbeitslosenzahlen auf dem Land liegen weit über dem Durchschnitt. Dies führt zu wachsenden sozialen Spannungen. Für 2005 wurde erstmals offiziell die Zahl von 87 000 „Störungen der öffentlichen Ordnung" genannt. Damit sind Protestaktionen, Demonstrationen und Sitzstreiks vor allem von Bauern gegen staatliche Behörden auf dem Land gemeint. Eine Konsequenz ist die steigende Landflucht. So rechnet man mit 150 Millionen Wanderarbeitern, die vor allem auf den Baustellen in den Städten meist sieben Tage die Woche zwölf Stunden am Tag arbeiten – für weniger als einen Euro die Stunde. Nur langsam wird das Problem HIV/Aids in China auch öffentlich anerkannt. Vermutungen zufolge hat es bereits gravierende Ausmaße in der Dimension einiger afrikanischer Länder.

Nachdem im November 2005 im Nordosten nach einer Explosion in einem Chemiewerk 100 Tonnen krebserregendes Benzol in den Songhua-Fluß flossen und die Trinkwasserversorgung von Millionen Menschen bedrohten, sind die Umweltprobleme Chinas auch international in die Schlagzeilen gekommen. Im Land selbst wächst das Bewußtsein, daß ein ungebremstes Wirtschaftswachstum die natürlichen Lebensgrundlagen zerstört. 16 der 20 Großstädte mit der schlechtesten Luftqualität weltweit befinden sich nach Angaben der Weltbank in China. Noch liegt China mit rund 20 Kraftfahrzeugen pro 1000 Einwohner weit hinter Deutschland (588) und den USA (780). Doch allein in Peking werden täglich im Schnitt 1300 Autos zugelassen.

Geradezu ein magisches Datum ist die Olympiade 2008 in Peking, die als „Ende der Demütigung" Chinas gesehen wird. Auf dem Platz des Himmlischen Friedens zählt eine digitale Uhr die Tage bis zum Beginn der olympischen Sommerspiele. Schon jetzt ziert das Logo der Olympiade Geschäfte und Bierflaschen. Vielfältige Anstrengungen werden unternommen, um der Welt ein neues Bild von China zu vermitteln. Historische Gebäude werden restauriert, und das U-Bahn-Netz soll bis 2008 von den bestehenden drei auf zehn Linien erweitert werden. Doch auch im Feld von Meinungsfreiheit und Menschenrechten muß sich etwas bewegen. Immerhin wurden zum 1. Januar 2007 bereits im Blick auf die Olympiade einige Einschränkungen für ausländische Journalisten gelockert. Der inflationären Verhängung von Todesurteilen (laut amnesty international im Jahr 2006 über 5000) versucht man dadurch zu begegnen, daß künftig von lokalen Gerichten verhängte Todesurteile vom Obersten Volksgerichtshof überprüft werden müssen. Doch von einer umfassenden Einhaltung der Menschenrechte ist China noch weit entfernt.

Dazu gehört auch die Religionsfreiheit. Die fünf offiziell zugelassenen Religionsgemeinschaften stehen unter strikter staatlicher Kontrolle. Dabei ist seit einiger Zeit ein neues religiöses Erwachen zu beobachten. Auch von parteioffizieller Seite wird anerkannt, daß die marxistisch-leninistische Ideologie in Verbindung mit den Lehren Mao Zedongs keine hinreichenden Antworten mehr auf die Fragen von heute liefern kann. So wurde in den vergangenen Jahren aus der konfuzianischen Tradition das Prinzip der „harmonischen Gesellschaft" neu belebt. Das sprunghafte Wachsen von spirituellen Bewegungen wie Falun Gong zeigt, daß es ein großes Bedürfnis nach Sinn und geistiger Orientierung gibt. Auch in China wird deutlich, daß materieller Reichtum allein keine tragende Lebensgrundlage bildet.

Hier liegen neue Chancen für die christlichen Kirchen. Mit 20 bis 30 Millionen Mitgliedern bilden sie auf die Gesamtbevölkerung von 1,3 Milliarden gesehen zwar eine kleine Minderheit. Doch besonders die protestantischen Kirchen befinden sich in einem rasanten Wachstum. Für die Zukunft der katholischen Kirche in China wird nach Auskunft von Bischof Aloysius Jin Luxian SJ von Shanghai entscheidend sein, daß sie wieder zur Einheit findet. Einen Weg dafür hat er im Juni 2005 mit der Weihe seines vorgesehenen Nachfolgers Joseph Xing Wenzhi gewiesen, der sowohl von Rom und der Untergrundkirche als auch von der Regierung anerkannt ist. *Martin Maier SJ*

*Karl Kardinal Lehmann*

# Feldweg und Glockenturm

## Martin Heideggers Denken aus der Erfahrung seiner Heimat

Den Anlaß des 30. Todestags von Martin Heidegger möchte ich benutzen, um über sein Denken aus der Erfahrung seiner Heimat zu sprechen[1]. Zwei kleine, aber eindrucksvolle Texte, die ganz zu Meßkirch gehören, haben mich immer schon beeindruckt: „Der Feldweg" und „Vom Geheimnis des Glockenturms", und sie haben mir auch zum Titel meiner Überlegungen verholfen. Diese Wahl habe ich mir nicht leicht gemacht. Zwar behandelt man dieses Thema am besten hier in Meßkirch. Dann muß man sich aber der Einwände bewußt sein, die hinter solchen Titeln lauern.

Denn man hat von verschiedener Seite immer wieder versucht, Martin Heidegger als einen provinziellen Denker abzustempeln, der im Grund genommen ein „Heimatphilosoph" ist, die Metaphysik „verbauert" und über die „Sprache von Meßkirch" nicht hinauskommt[2]. Heute ist es jedoch leichter, sich gegen solche und andere Einwände, die manchmal bloße Verunglimpfungen darstellen, zu wehren. Denn es gibt in den letzten Jahren nicht nur eine Erweiterung der Quellen, die für die Frühzeit und den Bezug zur Heimat zur Verfügung stehen, sondern auch eine Reihe vertiefender Reflexionen zum Thema[3].

Gern habe ich von diesen neueren Erschließungen und Entdeckungen Gebrauch gemacht, wenn ich auch in diesem Rahmen längst nicht alles erschöpfend auswerten kann und will[4]. Vieles kommt dabei auf die Aufmerksamkeit an, die im Durchgang des Beitrags jeweils das mehrdimensionale Wort „Heimat" bekommt[5]. Es ist jedenfalls an der Zeit, eine Synthese zu versuchen.

### Das Elternhaus

Martin Heideggers Heimat ist besonders gekennzeichnet durch seine Eltern. Der Vater Friedrich (1851–1924) war Mesner und Küfermeister, als solcher im ganzen Städtchen bekannt. Die Mutter Johanna (1858-1927), geborene Kempf, war eine Bauerntochter aus dem nahegelegenen Dorf Göggingen. Über die Jugend sagt der jüngere Bruder Fritz Heidegger (1894–1980):

„Unsere sorglose Jugendzeit verdanken wir dem Elternhaus. Solche Einsicht erwächst einem nicht erst im vorgerückten Alter.

In materieller Hinsicht waren die Eltern weder arm noch reich; sie waren kleinbürgerlich und wohlhabend; es herrschte weder Not noch Üppigkeit; das Zeitwort ‚sparen' wurde groß geschrieben; blankes Geld, rar wie echte Perlen, war für viele Leute das ‚Herz aller Dinge'."[6]

Zwischen Martin und Fritz wurde noch eine Schwester Marie geboren (1891–1956). Atmosphärisch kam es jedoch vor allem auf das seelisch-geistige Klima in der Familie an:

„Das Maßhalten in allem galt als ungeschriebene Grundregel. Darin war mitenthalten die Toleranz Andersdenkenden gegenüber ... Vater und Mutter erlebten in jungen Jahren den beiderseitigen Fanatismus des Meßkircher sogenannten Kulturkampfes und seine Nachwehen aus nächster Nähe. Aufgrund dieser erregenden Ereignisse wurde ihre Haltung und Einstellung – fast unbewußt – von Jahr zu Jahr mehr beseelt und durchdrungen von dem, was man heutzutage ‚ökumenische Gesinnung' nennt. Den Kirchplatz und die zahlreiche Nachbarschaft umwehte ein humaner Geist" (ebd. 61).

Den Vater bezeichnet Fritz Heidegger als einen „großen Schweiger ... Über unnütze Worte brauchte er wohl keine Rechenschaft abzulegen, nichts hören wollte er von Leuten, die das Gras wachsen hören ... immerhin stand er als Mesner (bei Taufen, Trauungen, Beerdigungen) und als Handwerker stets in einer losen Verbindung mit allen Bevölkerungsschichten" (ebd. 62). Die Mutter kennzeichnet er auf folgende Weise:

„Die Mutter war eine lebensfrohe Frau, ohne mit Fisimatenten geplagt zu werden. Kontaktfreudig liebte sie sinnvolle Gespräche und gesellige Unterhaltung; sie verschmähte auch nicht ein Schwätzerle mit ihresgleichen, aber ohne Schwatzbasenallüren. Als große Blumenfreundin war die Mutter eine Künstlerin im Zieren der Altäre vor den kirchlichen Hochfesten ... Was die Mutter anpackte, hatte Hand und Fuß. Oft sagte sie, das Leben sei so schön eingerichtet, daß man sich immer auf etwas freuen dürfe. Hinter diesem Ausspruch verbarg sich ihre meist verschwiegene religiöse Erfahrung, daß ‚im Stande der Gnade alles Widerwärtige des Lebens leicht zu ertragen sei'" (ebd. 61f.).

So konnte die Mutter, eine praktische Frau, das Schweigen und den Ernst des Vaters durch lebensfrohe Heiterkeit auflockern und ausgleichend ergänzen.

Vater Friedrich arbeitete jahraus, jahrein mit großem Fleiß zehn Stunden am Tag und sechs Tage in der Woche in seinem Ein-Mann-Betrieb. „In der Werkstatt des Vaters" – so Fritz zu Martin Heidegger – „hast Du viel gebastelt. Gemeinsam halfen wir mit beim Zurichten des Küferholzes. Geküfert wurden Standen, Zuber, Kübel, große Jauchefässer sowie goldgelb glitzernde eichene Most- und Weinfässer. Oftmals hantiertest Du dabei selbst mit Hammer und Hobel" (ebd. 59f.).

Hier darf man den Charakter des Mesnerhauses nicht unterschätzen. Fritz Heidegger schreibt an Pfarrer Franz Ehret am 28. Dezember 1947 über seinen Bruder Martin: „Wer Martin nicht als in der Sakristei aufgewachsenen Mesnerbuben kennt, hat seine Philosophie nicht begriffen, wenn auch der äußere Anschein oft anders aussieht."[7]

Die Mesnerbuben haben dem Vater immer wieder viel bei der Zurüstung in der Sakristei geholfen. Besonders in Erinnerung blieb den beiden Söhnen der Glockendienst, wie es besonders eindrucksvoll in der kleinen Erzählung „Vom Geheimnis des Glockenturms" aufbewahrt ist. Dabei gab es auch noch andere Jungen aus dem Städtchen, die besonders bei großen Festen im Glockenturm mitgeholfen haben. Man hieß sie die Läuterbuben:

„Aber es war das Wundersame des Hauses, des ungewöhnlichen Augenblicks, die Erwartung des Läutens und des Festtages selbst. Die Erregung begann noch im Mesnerhaus selbst, wenn die gesättigten Buben dort im Hausgang die Laternen anzündeten. Sie waren durch die Reste der Altarkerzen erleuchtet, die der Mesner für diese Zwecke in der Sakristei sammelte in einer Lade, aus der wir Mesnerbuben uns selbst die ‚Kerzen' für *unseren* Altar holten, an dem wir zum ernsten Spiel ‚die Messe lasen'." [8]

Die Buben waren so mit dem Reigen des Kirchenjahres und damit auch mit den Jahreszeiten sehr eng verwoben. So lebten sie eng verbunden mit dem Lauf der Natur und im Rhythmus der großen Feste. Dies hat im Mesnerhaus eine eigene Gediegenheit und Ordnung im Umgang mit Zeit und Ewigkeit geschaffen: der Glockenturm war ein aufgerichteter Fingerzeig gegen den Himmel und das, was er für das Leben der Menschen bedeutet, zugleich aber zeigte er durch die Uhr, den Glockenschlag und das Läuten die Zeitlichkeit und die Gestalt des endlichen Lebens an.

Zu Meßkirch gehörten auch die unmittelbare Umgebung und die weite Landschaft. Das Städtchen öffnet sich rasch auf seine Umwelt hin. Dies zeigt wiederum die enge Verbundenheit, wie sie besonders auch aus der kleinen Besinnung „Der Feldweg" deutlich wird. Sie beginnt mit den Worten:

„Er läuft aus dem Hofgartentor zum Ehnried. Die alten Linden des Schloßgartens schauen ihm über die Mauer nach, mag er um die Osterzeit hell zwischen den aufgehenden Saaten und erwachenden Wiesen leuchten oder um Weihnachten unter Schneewehen hinter dem nächsten Hügel verschwinden. Vom Feldkreuz her biegt er auf den Wald zu. An dessen Saum vorbei grüßt er eine hohe Eiche, unter der eine roh gezimmerte Bank steht" (ebd. 11 = GA 13, 87).

Natur und Kultur gehen ineinander über. Der Mensch kann auch durchaus in dieser Landschaft für sich selbst lernen:

„Indessen begannen Härte und Geruch des Eichenholzes vernehmlicher von der Langsamkeit und Stete zu sprechen, mit denen der Baum wächst. Die Eiche selber sprach, daß in solchem Wachstum allein gegründet wird, was dauert und fruchtet: daß wachsen heißt: der Weite des Himmels sich öffnen und zugleich in das Dunkle der Erde wurzeln; daß alles Gediegene nur gedeiht, wenn der Mensch gleich recht beides ist: bereit dem Anspruch des höchsten Himmels und aufgehoben im Schutz der tragenden Erde" (ebd. 12 = GA 13, 88).

## Beziehungen zu Beuron

Damit sind wir auch schon beim geradezu fließenden Übergang zwischen dem Wandel der Landschaft und dem Rhythmus der Natur und dem Leben der Menschen in Geschichte und Kultur. Es wird auch deutlich im Zusammenhang des Namens Martin. Die Stadtkirche, wo der Vater seine Mesnerdienste ausübte, ist dem heiligen Martin geweiht. Martinus-Patrozinien deuten besonders im Südwesten Deutschlands auf einen alten Schutzpatron, der durch die Teilung seines Mantels mit einem frierenden Menschen am Stadttor von Amiens ein unvergeßliches Bild in die Tradition der Kirche und weit darüber hinaus gegeben hat. Es war immerhin ein Soldat, der dies tat. Es ist nicht nur eine Vermutung, daß der älteste Sohn des Mesners nach dem Stadt- und Kirchenpatron von Meßkirch benannt worden ist.

Wie wir aus den letzten Jahren deutlich wissen und viel besser erkennen können, gehörte die Erzabtei St. Martin in Beuron an der oberen Donau mit zu der Landschaft, die es Martin Heidegger antat. Aus den jüngsten Veröffentlichungen[9] wissen wir, daß der fünfjährige Bub mit seiner Mutter zum ersten Mal nach Beuron pilgerte. Die dort gefeierte Liturgie machte besonders auch auf Andersgläubige und manchmal auch Ungläubige einen geheimnisvollen Eindruck. Auch später gab es in den philosophischen Analysen noch aufschlußreiche Zusammenhänge mit Beuron[10]. Wenn Heidegger dort war, nahm er gewöhnlich am Leben der Mönche teil und folgte auch ihrem anstrengenden Lebensrhythmus:

„Wir Modernen haben vielfach den Blick für das Einfache verloren, uns reizt das Komplizierte; da ja diese scheue Furcht vor *Prinzipien*, die als solche immer das einfachste sind, daher die völlige Undisponiertheit für die grandiose Einfachheit und stille Größe der christlichen Weltanschauung und des katholischen Glaubens. Wollen wir durch den Sieg in Zukunft nicht besiegt werden, dann *müssen wir prinzipiell aus der Prinzipienlosigkeit in den elementarsten Lebensfragen herauskommen.*"[11]

Auch später ist Beuron für Martin Heidegger ein sehr zentrales Symbol geblieben, wie besonders der Briefwechsel mit Elisabeth Blochmann zeigt[12]. Auch noch in größerer Entfernung vom kirchlichen Leben seiner Zeit behält Beuron eine tiefe Anziehungskraft, denn hier brechen besonders in der Liturgie immer wieder die Urgewalten des menschlichen Lebens durch, wie zum Beispiel die Nacht im Zusammenhang der Komplet:

„Denn die Wahrheit unseres Daseins ist kein einfach Ding. Ihr entsprechend hat die innere Wahrhaftigkeit ihre eigene Tiefe und Vielfältigkeit. Sie besteht nicht allein aus den zurechtgelegten rationalen Überlegungen. Sie bedarf ihres Tages und der Stunde, in der wir das Dasein ganz haben. Dann erfahren wir, daß unser Herz in allem seinem Wesentlichen sich der Gnade offenhalten muß. Gott – oder wie Sie es nennen – ruft jeden mit anderer Stimme. Wir dürfen uns nicht an das spröde Gemächte halten, das die Heutigen sich vorerfinden, sondern müssen in der Geschichte die Macht und Gediegenheit des Großen verehren. Die Vergangen-

heit des menschlichen Daseins im großen ist nicht nichts, sondern das, wohin wir immer wieder zurückkehren, wenn wir in die Tiefe gewachsen sind. Aber diese Rückkehr ist kein Übernehmen des Gewesenen sondern die Verwandlung" (ebd. 31 f.).

In diesem Zusammenhang steigert sich die Bedeutung von Beuron bis zu einem gewissen Gipfel:

„So muß uns der heutige Katholizismus und all dergleichen, der Protestantismus nicht minder, ein Greuel bleiben – und doch wird ‚Beuron' wenn ich es kurz so nenne – als ein Samenkorn für etwas Wesentliches sich entfalten."[13]

Alfred Denker betont:

„Gerade in Beuron sind die heimatliche Erde, das Donauhaus seiner Ahnen und der Himmel über ihr, das Kloster, miteinander verschmolzen. Diese Verflechtung schenkt die Gnade und läßt die Quellen der Bodenständigkeit fließen, im Beuroner Kloster werden sie auch heute noch in die Obhut genommen."[14]

Dies zeigt eindringlich, wie sehr diese fundamentalen Erfahrungen Heideggers bis in die spätere Zeit maßgebend geblieben sind, auch wenn Fragen offen bleiben zum Beispiel nach dem Verhältnis zwischen der Begeisterung für die gelebte Liturgie und der Ablehnung – wenn es denn eine ist – der Glaubensgrundlagen. Es darf ja nicht der Eindruck entstehen, Martin Heidegger sei das ganze Leben hindurch eben der ländliche Philosoph geblieben. In manchen Darstellungen bleibt auch der Eindruck, dieses Bekenntnis Heideggers zu den tieferen Wurzeln der katholischen Kirche sei im Grund nur der „Kontrolle der katholischen Kirche" zu verdanken[15].

In Wirklichkeit mußte der junge Martin Heidegger natürlich bald und auf lange Zeit seine Heimat verlassen. Heidegger besuchte die Meßkircher Volks- und Bürgerschule von 1895 bis 1903. Von 1903 bis 1906 lernte er im Gymnasium in Konstanz, von 1906 bis 1909 im Gymnasium und im Erzbischöflichen Konvikt in Freiburg im Breisgau. Hier lernte Martin Heidegger andere Mächte kennen, die in sein Leben hineinwirkten und denen er sich stellen mußte. Dies braucht hier nicht im einzelnen verfolgt zu werden[16]. Ebenso übergehe ich für diesen Beitrag die wichtige Beziehung Martin Heideggers zu seinem Meßkircher Landsmann Conrad Gröber, Stadtpfarrer in Konstanz und späterer Erzbischof von Freiburg.

## Mitgift von Meßkirch

Der junge Martin Heidegger mußte seinen eigenen Weg finden. Dies ging nicht ohne Auseinandersetzung mit den Mächten und Kräften der Heimat. Dabei wußte er, daß er ihr bleibend viel verdankt. Nicht zufällig dankt er gerade in seinen Ansprachen hier in Meßkirch immer wieder der Heimat für all das, was er an Wurzelkräften von ihr geschenkt bekommen hat[17]. Vermutlich sieht man in der Regel erst,

wenn man älter wird, was diese Mitgift der Heimat bedeutet. So heißt es bei der Feier des 70. Geburtstages am 26. September 1959 im Anschluß an Hölderlin:

„Aber es gehört zu den Geheimnissen des menschlichen Lebens und des Denkens zumal, daß man das Licht und den Lichtstrahl, worin wir die Dinge zu sehen pflegen, daß man dieses Licht selten und kaum – und ich sage es ganz deutlich – sehr spät erblickt." [18]

Aber es überrascht dann doch wieder, daß es Martin Heidegger schon früh und regelmäßig immer wieder nach Meßkirch gezogen hat, ganz gewiß auch an den Ursprung seiner Familie, die Gräber der Eltern und nicht zuletzt zu seinem Bruder Fritz [19]. Die vielen Besuche sind jetzt auch dokumentiert in dem Buch „Mein liebes Seelchen".

Diese Verbundenheit ist besonders wichtig, wenn man sich nun auch die Wandlungen etwas stärker betrachtet, die in den Jahren nach der Habilitation im Jahr 1915 stattfinden. Vieles ändert sich in dieser Zeit. Als Edmund Husserl 1916 als Nachfolger von Heinrich Rickert nach Freiburg kommt, schließt sich Martin Heidegger immer stärker ihm an, bewahrt aber eine eigene Ausrichtung [20]. Als er im Jahr 1917 Thea Elfride Petri heiratet, die evangelischen Glaubens ist, kümmert er sich nun stärker um die evangelische Theologie, wobei die Beschäftigung mit Luther noch weiter zurückgehen mag [21]. Berühmt geworden ist der Brief vom 9. Januar 1919, wo von einem „Bruch" mit dem Katholizismus die Rede ist. Es ist gut, diesen Brief in den wichtigsten Partien selbst zur Kenntnis zu nehmen:

„Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das *System* des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)."

Er spricht von einer „Umbildung meiner prinzipiellen Standpunktnahme", weist aber auch darauf hin, daß er nicht „das objektive vornehme Urteil und die Hochschätzung der katholischen Lebenswelt einer verärgerten und wüsten Apostatenpolemik hintansetzen" möchte:

„Es ist schwer zu leben als Philosoph – die innere Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber und mit Bezug auf die, für die man Lehrer sein soll, verlangt Opfer und Verzichte und Kämpfe, die dem wissenschaftlichen Handwerker immer fremd bleiben. – Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben und durch seine Erfüllung in Forschung und Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen – *und nur dafür* das in meinen Kräften Stehende zu leisten und so mein Dasein und Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen." [22]

Es ist nicht einfach, mit solchen Texten umzugehen. Sie zeugen von mehreren Anläufen zu einem selbständigen Durchbruch, aber auch von gewissen spannungsvollen „Stimmungen" in Heideggers Denken. Man sieht dies am besten, wenn man in diesem Kontext einen Brief Martin Heideggers vom 19. August 1921, also zwei Jahre später, an Karl Löwith zitiert, in dem er erklärt: „Zu dieser meiner Faktizität gehört – was ich kurz nenne –, daß ich ‚christlicher Theo*loge*' bin." [23]

Auf den Text von 1919 (Brief an Engelbert Krebs) ist später noch einmal zurückzukommen; er bedarf einer sehr differenzierten Interpretation. Aber er ist zweifellos ein Zeichen für das Einschlagen eines selbständigen Weges über die bisherige Beschreibung hinaus. Diese Entwicklung wird sehr deutlich, wenn man die verschiedenen Lebensläufe aus den Jahren 1913 (Promotion), 1915 (Habilitation) und 1922 im Zusammenhang der Berufung nach Marburg betrachtet (vgl. GA 16, 32ff., 37ff., 41ff.). War 1915 noch von Plänen einer Vertiefung der mittelalterlichen Philosophie mit Hilfe des modernen Denkens die Rede (vgl. ebd. 39), so sind die Töne in der Vita vom 30. Juni 1922 deutlicher:

„Schon bei Beginn der akademischen Lehrtätigkeit wurde mir klar, daß eine echte wissenschaftliche Forschung frei von jeglichem Vorbehalt und versteckter Bindung nicht möglich sei bei wirklicher Festhaltung des katholischen Glaubensstandpunktes. Für mich selbst war dieser durch die unausgesetzte Beschäftigung mit dem Urchristentum im Sinne der modernen religionsgeschichtlichen Schule unhaltbar geworden. Den Theologen wurde meine Vorlesung verboten" (ebd. 43).

Er erklärt außerdem: „Ich unterschätzte damals noch die Tragweite, die das notwendige Durchdenken der prinzipiellen Fragen für eine Problemgeschichte der Philosophie unbedingt haben muß" (ebd. 42).

So leicht auf einen Nenner zu bringen ist die Gesamtentwicklung Martin Heideggers jedoch nicht. Als er in Marburg seine Vorlesungen und Seminare beginnt, beschäftigt ihn, zum Teil gemeinsam mit Rudolf Bultmann, die theologische Tradition, vor allem auch das Mittelalter. So muß man auch diese Jahre in den Gesamtweg Heideggers einbeziehen. Heidegger ist eben nicht leicht auf einen bequemen Nenner zu bringen. Im katholischen Freiburg beschäftigt er sich schon früh mit Martin Luther, im evangelischen Marburg widmet er einen wichtigen Teil einer Vorlesung im Wintersemester 1926/27 Thomas von Aquin[24], wie überhaupt das Verhältnis Heideggers zum Mittelalter noch einer zusammenfassenderen Darstellung bedarf. Fritz Heidegger schreibt seinem Bruder zum 80. Geburtstag:

„Dein Weg führte schnurgerade über die vielen Studienjahre hinweg zum Katheder im philosophischen Hörsaal. Die vier Semester Theologie waren eine unumgehbare, zur Sache gehörende Zwischenstation ... Von da an erwachte in dir die Grund- und Hauptfrage Deines Denkens: Was heißt Sein?" [25]

Bei allen Umbrüchen blieb doch immer wieder auch die Verbindung zur Heimat. Dies gilt, gerade auch in Krisenzeiten, für die Beziehungen zu Beuron und die Bedeutung der Erzabtei für Martin Heidegger. Gewiß treten einzelne Glaubensinhalte und theologische Reflexionen ziemlich zurück. So vermißt man vor allem auch einen deutlichen Hinweis auf die Person und das Werk Jesu Christi. Aber wenn es um die Kräfte der Heimat geht, zögert Martin Heidegger nicht. In der Tischrede bei der Primizfeier des Neffen Heinrich Heidegger am Pfingstsonntag 1954 kommt dies

deutlich zum Ausdruck. Er stattet Dank ab für den Priesterberuf seines Neffen, nämlich „daß sich heute eine Bitte erfüllt hat, deren Gebet weit über uns zurückreicht zu unseren Eltern und Großeltern". Im Blick auf das Verhältnis der geschöpflichen Wirklichkeit zur Gnade schreibt er, wieder im Anschluß an das Hölderlin-Wort aus der Hymne „Der Rhein" (IV. Strophe)[26]:

„Das meiste an natürlichen Gaben bringt die heimatliche Erde und der Himmel über ihr. Aus ihnen gedeiht Jenes, was stark genug ist, dem Geschenk der Gnade entgegenzuwachsen. – Doch gerade diese Quellen für das natürliche Wachstum alles gediegenen Menschenwesens sind heute so bedroht wie noch nie. Diese Quellen können auch nicht durch künstliche Maßnahmen vor einem Versiegen bewahrt werden. Keine Organisation vermag jene natürlichen Wachstumskräfte zu ersetzen. – Wo indessen die Quellen noch fließen, können wir ihren Segen schützen und sein Walten in die Obhut nehmen ... Möge das Erbe, das sich in Jahrhunderten an irdischen und himmlischen Kräften unserer Heimat gesammelt hat, in Dir wach bleiben" (GA 16, 488–490).

## Modernisierung auf Kosten der Heimat

Damit ist die Sorge bereits angeklungen, die Martin Heidegger zunehmend beschäftigt, daß nämlich durch die – weitgehend wohl unbeabsichtigten – Nebenfolgen der Modernisierung diese ursprünglichen Wachstumskräfte der Heimat zerstört werden könnten. So heißt es auch in der eben erwähnten Tischrede bei der Primizfeier: „Möge dieses Erbe an seinem Teil und in seinen Grenzen Dir mithelfen, in einer Welt des Betriebes und der Verödung jederzeit das Bodenständige zu spüren und das Quellenhafte zu erfahren und *den* Lichtstrahl zu erblicken, in dessen Schein sich das Reine und Rechte zeigt" (ebd. 490).

Wenn Martin Heidegger auf seine heimatlichen Erfahrungen zurückkommt, weiß er nur zu gut, daß er sich nicht in die romantische Wärme der Vergangenheit zurückflüchten darf. Als er von den Spielen seiner Jugend erzählt, heißt es: „Jene Fahrten des Spieles wußten noch nichts von Wanderungen, auf denen alle Ufer zurückbleiben."[27] Der Feldweg kündet jedoch auch den heutigen Menschen von den heilenden Kräften, „daß in solchem Wachstum allein gegründet wird, was dauert und fruchtet: daß wachsen heißt: der Weite des Himmels sich öffnen und zugleich in das Dunkel der Erde wurzeln; daß alles Gediegene nur gedeiht, wenn der Mensch gleich recht beides ist: bereit dem Anspruch des höchsten Himmels und aufgehoben im Schutz der tragenden Erde" (ebd.). In der Erfahrung der Zerstörung vieler heimatlicher Kräfte erkennt er noch stärker als bisher ihre heilenden Chancen. Das ist, was er den „Zuspruch" des Feldweges nennt:

„Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen. Unvermittelt kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein langes Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es seinen Segen. Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg ver-

weilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott" (ebd. 13).

Heidegger hat Sorge, daß die Menschen diesen Zuspruch nicht mehr vernehmen können:

„Sie sind Hörige ihrer Herkunft, aber nicht Knechte von Machenschaften. Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist. Die Gefahr droht, daß die Heutigen schwerhörig für seine Sprache bleiben. Ihnen fällt nur noch der Lärm der Apparate, die sie fast für die Stimme Gottes halten, ins Ohr. So wird der Mensch zerstreut und weglos. Den Zerstreuten erscheint das Einfache einförmig. Das Einförmige macht überdrüssig. Die Verdrießlichen finden nur noch das Einerlei. Das Einfache ist entflohen. Seine stille Kraft ist versiegt" (ebd.).

In dieser Grundeinstellung kann der „Zuspruch des Feldweges" freilich auch die heilenden Kräfte retten. Heidegger spricht von der vermittelnden Kraft einer wissenden Heiterkeit, die zum Beispiel um das Frühjahr und den Herbst, das Spiel der Jugend und die Weisheit des Alters weiß: „Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen. Seine Tür dreht sich in den Angeln, die aus den Rätseln des Daseins bei einem kundigen Schmied einst geschmiedet worden" (ebd. 14).

Wir brauchen an dieser Stelle nicht Heideggers Gedanken zur neuzeitlichen Technik und zu unseren modernen Lebensbedingungen darzulegen. Sie können auf Menschen von heute manchmal wirken wie Erinnerungen an die Kulturkritik in verschiedenen Phasen des 20. Jahrhunderts. Aber dies wäre wohl zu einfach. Ein kurzes Wort Heideggers möge genügen: „Ich habe nie *gegen* die Technik gesprochen, auch nicht gegen das sogenannte Dämonische der Technik. Sondern ich versuche: das *Wesen* der Technik zu verstehen" (GA 16, 706). Aber es ist deutlich geworden, daß angesichts dieser Entwicklung die Sorge um den Erhalt der heimatlichen Kräfte wächst, zugleich aber auch das Wissen um ihre Unentbehrlichkeit entschiedener wird.

## Auf der Suche nach Heimat

Heimat hat immer auch etwas zu tun mit einer letzten Geborgenheit des Menschen. Deswegen ist der Begriff der Heimat eben stark endzeitlich gebraucht, wenn er im Glauben verwendet wird. Der Glaubende ist letztlich ein Bürger des Himmels und kann am Ende nur dort eine wahre Heimat finden. Dies schließt nicht aus, sondern ein, daß er schon in dieser geschichtlichen Heimat einen Vorschein jener endgültigen Heimat findet.

Martin Heidegger war sich dessen von Anfang an bewußt, wenn er etwa in der Besinnung „Vom Geheimnis des Glockenturms" am Ende schreibt, warum sich die

Mesnerbuben und die Läuterbuben im Glockenturm so zu Hause fühlen. So heißt es am Ende dieser kleinen Erzählung, die vermutlich aus dem Jahr 1946 stammt:

„Die geheimnisvolle Fuge, in der sich die kirchlichen Feste, die Vigiltage, und der Gang der Jahreszeiten und die morgendlichen, mittäglichen und abendlichen Stunden jeden Tages ineinanderfügten, so daß immerfort *ein* Läuten durch die jungen Herzen, Träume, Gebete und Spiele ging – sie ist es wohl die mit eines der zauberhaftesten und heilsten und währendsten Geheimnisse des Turmes birgt, um es stets gewandelt und unwiederholbar zu verschenken bis zum letzten Geläut ins Gebirg des Seyns."[28]

So bin ich fest überzeugt, daß man im gesamten Werk Heideggers, auch in der Mitte und in der Spätzeit, immer wieder solche Hinweise zu den Kräften der Heimat findet. Manchmal ist es verschlüsselt, wenn er etwa manches Abraham a Sancta Clara (vgl. GA 13, 1–3) oder Johann Peter Hebel, den Hausfreund (vgl. GA 13, 117ff., 123ff., 133ff.), sagen läßt. Dann kann Heidegger auch durchaus von der „anderen Seite" des Lebens sprechen (vgl. insgesamt GA 16, 491ff., 598ff.). Dies wäre eigens und ausführlicher darzustellen, wozu heute durch die vielen Veröffentlichungen durchaus die Gelegenheit besteht.

So gibt es bei Martin Heidegger im Gesamtwerk eine enge Verbindung zwischen dem „Feldweg", dem Wohnen des Menschen und dem Verständnis des Denkens. Dieses braucht die Erfahrung des „Feldweges". So taucht auch immer wieder eine Assoziation des Denkens und des Feldweges außerhalb der aus dem Jahr 1947 stammenden kleinen Skizze „Der Feldweg" auf. Darum wurden die Gespräche aus dem Jahr 1944/45 „Feldweg-Gespräche" genannt und wurden 1995 als „Erdachte Gespräche" in der Gesamtausgabe (GA 77) veröffentlicht. Heidegger hat einen Teil im Jahr 1959 in dem Bändchen „Gelassenheit" unter dem Titel „Zur Erörterung der Gelassenheit – aus einem Feldweggespräch über das Denken" veröffentlicht[29]. Wenn hier von „Feldweg" die Rede ist, geht es also nicht mehr um den in Meßkirch beschriebenen Weg („Er läuft aus dem Hofgartentor zum Ehnried"), sondern um eine ganz bestimmte Erfahrung des Denkens, für dessen Stetigkeit und Gediegenheit der Feldweg so etwas wie ein Realsymbol ist.

Übrigens gibt es eine ähnliche Perspektive im Blick auf die kleine erzählerische Skizze „Vom Geheimnis des Glockenturms" (1954)[30]. Zu den Feldweg-Gesprächen gehört nämlich ein zweiter Abschnitt „Der Lehrer trifft den Türmer an der Tür zum Turmaufgang" (GA 77, 161–202). Dies ist nicht weit weg von Gedanken über den Menschen als Wächter und Hirten, die an das frühe griechische Denken und besonders auch an Platon erinnern (vgl. z.B. GA 66, 6f.). Schon früh und für lange Zeit erscheint bei Heidegger der Mensch als „Wächter des Seins"[31]. Es gibt noch viele Hinweise, vor allem in den Hölderlin-Interpretationen, zum Beispiel über das Heilige und das Fest bzw. die Feier, die in eine ähnliche Richtung gehen[32].

## Heimat – Provinz – Kitsch

Man muß dieses strenge Denken Heideggers abheben von einem gewissen unverbindlichen Spiel mit dem Gedanken des Feldweges, der am Ende doch losgelöst erscheint vom Denken Heideggers. Dadurch wird der Ernst seines Denkens über den Feldweg eher verschleiert[33].

Vielleicht gibt es aber auch bei Heidegger selbst eine gewisse Krise im Denken der Heimat. Martin Heidegger hat die Ablehnung eines zweifachen Rufes an die Universität Berlin (1930 und 1933) etwas trotzig begründet, wie schon die Überschrift zeigt: „Schöpferische Landschaft: warum bleiben wir in der Provinz?" (GA 13, 9–13). Dort streift die Darstellung ein wenig das Kitschige (vgl. ebd. 12f.). Aber in Verbindung mit den Verwirrungen des Jahres 1933 nähert sich manchmal die Anhänglichkeit an die „Heimat" auch einer etwas fragwürdigen Blut- und Boden-Mystik[34]. Ich habe schon in meiner Dissertation aus dem Jahr 1962, als es noch kaum eine Diskussion zum Thema „Heidegger und der Nationalsozialismus" gab, darauf hingewiesen, warum und wie diese Tendenzen zu einer Krise in Heideggers Denken dieser Zeit gehören, ohne daß es deswegen schon gänzlich verworfen werden darf. Dies hängt gewiß auch zusammen mit einer geradezu dem Mythos und mythischer Rede zugewandten Denken (vgl. ebd. 756ff.). Heidegger hat vor allem versucht, in seinen Hölderlin-Interpretationen aus dieser Krise herauszufinden.

Diesen Fragen muß man sich stellen, wenn man die wichtige und tiefe Bedeutung der Heimat für Heideggers Denken überzeugend herausstellen will. Ich bin fest davon überzeugt, daß er uns damit heute Wesentliches zu sagen hat. Er sieht ein Grundübel unserer Zeit in der Heimatlosigkeit[35] des Menschen. Eine andere Frage bleibt nicht aus: ob man mit dieser Interpretation am Ende nicht Heidegger zu sehr für ein christlich und theologisch inspiriertes Denken vereinnahme? Darüber ist sicher noch nicht das letzte Wort gefallen. Aber es ist wohl auch deutlich geworden, daß man es sich hier nicht zu einfach machen darf.

## Martin Heidegger – (noch) Christ?

Man hat sich natürlich diese Fragen auch vor 30 Jahren im Zusammenhang des Todes und der Beerdigung von Martin Heidegger gestellt: Ist er wirklich noch ein Christ? Warum will er katholisch beerdigt werden? Ich möchte diese Fragen mit der Ansprache meines verehrten Lehrers Bernhard Welte, auch eines Sohnes der Stadt Meßkirch, am Grab Martin Heideggers beantworten, die er bei der Beisetzung am 28. Mai 1976 gesprochen hat[36]:

„Ist es der Sache angemessen, Martin Heidegger christlich zu beerdigen? Ist es der Botschaft des Christentums angemessen, ist es dem Denkweg Heideggers angemessen? Er jedenfalls hat es gewünscht. Er hat auch sonst seine Verbindung zur Gemeinschaft der Glauben-

den nie unterbrochen. Er ist freilich seinen eigenen Weg gegangen, und er hat ihn wohl gehen müssen, seinem Geheiß folgend und man wird diesen Weg nicht ohne weiteres einen christlichen im üblichen Sinn des Wortes nennen können. Aber es war der Weg des vielleicht größten Suchenden dieses Jahrhunderts. Er suchte wartend und auf die Botschaft horchend den göttlichen Gott und seinen Glanz. Er suchte ihn auch in der Predigt Jesu. So darf man wohl über dem Grab dieses großen Suchers die Worte des Trostes des Evangeliums sprechen und die Gebete des Psalms, vor allen Dingen des Psalms *De profundis*, und das größte der Gebete, jenes, das Jesus uns gelehrt hat."[37]

Dies entspricht nach meinem Urteil auch dem Warten Heideggers auf den „letzten Gott"[38], der eine ausgesprochen adventliche Gestalt ist, auf den man nur warten und hoffen kann. Ich bin aber auch überzeugt, daß man ihm *jetzt* schon vorläufig und bruchstückhaft begegnen kann. Aber was wir einmal endgültig und ganz sein werden, ist jetzt noch vielfach verhüllt und verborgen. Aber wir würden wohl nicht so immer wieder nach der Heimat fragen und suchen, wenn sie uns ganz fremd wäre. Ein Freund Heideggers hat dies auch unter das Wort gestellt: „Auf einen Stern zugehen"[39]. Martin Heidegger hat ein enges Verhältnis zur Sakristei – sie ist der Vorhof zur Kirche. Aus einer ganz anderen Denkweise kommend hat es Ernst Bloch am Ende seines großen, dreibändigen Werkes „Das Prinzip Hoffnung" auch mit dem Wort Heimat bezeichnet, wohin gleichsam alles mündet: „etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat"[40].

Wer vor dem Grab von Martin Heidegger steht, wird entdecken, daß statt des – in der Meßkircher Gegend üblichen – Kreuzes auf dem Grabstein ein Stern zu finden ist. Vielleicht hat er bei diesem „großen Suchenden" Martin Heidegger mehr mit dem Stern von Bethlehem zu tun, als viele denken mögen. Vielleicht auch mehr als er selbst.

## ANMERKUNGEN

[1] Redaktionell leicht bearbeiteter und gekürzter Festvortrag anläßlich des 30. Todestages von Martin Heidegger am 26. Mai 2006 in Meßkirch. Die Stadt Meßkirch bereitet eine Publikation der Ansprachen des Festakts vor, die die Originalfassung dieses Vortrags enthält.

[2] Vgl. dazu R. Minder, Heidegger u. Hebel oder die Sprache von Meßkirch, in: ders., Der Dichter u. die Gesellschaft (Frankfurt 1972) 234–294; D. Thomä, Die Zeit des Selbst u. die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976 (Frankfurt 1990); G. Anders, Über Heidegger (München 2001) (Nachwort von D. Thomä: 398–433, 471ff.). Vgl. auch Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. D. Thomä (Stuttgart 2003) 306–325 u.ö.; P. Sloterdijk, Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger (Frankfurt 2001), dort einige Formulierungen im Klappentext („trotzige Anhänglichkeit an die ländliche Welt", „Feldweg- und Hüttenwahrheit", „Provinzwahrheit" usw.).

[3] Vgl. M. Heidegger, Reden u. andere Zeugnisse eines Lebensweges, in: ders., Gesamtausgabe (= GA), Bd. 16 (Frankfurt 2000); Besinnung = GA 66 (Frankfurt 1997); Feldweg-Gespräche = GA 77 (Frankfurt 1995); Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976 = GA 13 (Frankfurt 1983). – Neue Texte finden sich mit Interpretationen in: Heidegger u. die Anfänge seines Denkens = Heidegger-Jahrbuch 1, hg. v.

A. Denker, H.-H. Gander u. H. Zaborowski (Freiburg 2004). Zusätzliche Texte mit Interpretationen finden sich in: Martin Heidegger u. seine Heimat, hg. v. A. Denker u. E. Büchin (Stuttgart 2005); H.-D. Zimmermann, Martin u. Fritz Heidegger. Philosophie u. Fastnacht (München 2005); manchen Aufschluß findet man auch in: „Mein liebes Seelchen". Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride (1915–1970), hg. u. kommentiert v. G. Heidegger (München 2005). Neue Materialien finden sich auch in den Briefwechseln Heideggers mit E. Kästner, E. Blochmann, I. v. Bodmershof, B. Welte, M. Müller, H. Arendt, L. v. Ficker (vgl. die bibliographischen Angaben bei M. Geier, Martin Heidegger. Reinbek 2005, 151f.); J. Schaber, Martin Heideggers „Herkunft" im Spiegel der Theologie u. Kirchengeschichte des 19. u. beginnenden 20. Jahrhunderts, in: Heidegger-Jahrbuch 1, 159–184; ders., Te lucis ante terminum. Martin Heidegger u. das benediktinische Mönchtum, in: Edith Stein Jahrbuch 8 (2002) 281–294; Der Theologiestudent Martin Heidegger u. sein Dogmatikprofessor Carl Braig, in: Freiburger Diözesanarchiv, 125. Band. Dritte Folge – 27. Band (2005) 329–347; A. Denker, „Ein Samenkorn für etwas Wesentliches". Martin Heidegger u. die Erzabtei Beuron, in: EuA 79 (2003) 91–106; vgl. ferner H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie (Frankfurt 1992); Annäherungen an Martin Heidegger (FS H. Ott, Frankfurt 1996); Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner (1891–1970) zum Gedächtnis, hg. v. C. Ochwadt u. E. Tecklenborg (Hannover 1981); H. W. Petzet, Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929–1976 (Frankfurt 1983); Heidegger-Handbuch (A. 2) 1ff., 515ff.; Erinnerung an Martin Heidegger, hg. v. G. Neske (Pfullingen 1977); Antwort. Martin Heidegger im Gespräch, hg. v. G. Neske u. E. Kettering (Pfullingen 1988).

[4] Viele frühere Reden sind in GA 16 zugänglich. Ich orientiere mich jedoch gleichzeitig an vielen Sonderdrucken, die die Stadt Meßkirch bei vielen Anlässen von 1955 bis 1977 herausgegeben hat.

[5] Vgl. z.B. Martin Heidegger u. seine Heimat (A. 3) 17–33; W. van Reijen, Der Schwarzwald u. Paris, Heidegger u. Benjamin (München 1998) 25ff.; Zimmermann (A. 3) 126ff.

[6] Geburtstagsbrief von Fritz Heidegger zum 80. Geburtstag (1969), in: Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch (Frankfurt 1969) 58–63, 60f.

[7] Zimmermann (A. 3) 163.

[8] Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag (A. 6) 7 (= Aus der Erfahrung des Denkens: GA 13, 113).

[9] Vgl. A. 2, v.a. Denker, Schaber, Petzet, aber auch Heideggers eigene Texte, z.B. in „Mein liebes Seelchen" (A. 3).

[10] Vgl. z.B. GA 58, 65; dazu Denker, Samenkorn (A. 3) 92ff.

[11] Das Kriegs-Triduum in Meßkirch, in: Heidegger-Jahrbuch 1 (A. 3) 22–25, 25. Der Text stammt aus dem Jahr 1915, vgl. auch in: Martin Heidegger u. seine Heimat (A. 3) 110–115, 114f.

[12] Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918–1969, hg. v. J. Storck (Marbach am Neckar 1989) 31f., 34.

[13] Ebd.; vgl. auch, neben den schon genannten Interpretationen, bes. Schaber (A. 3) oder R. Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger u. seine Zeit (München 1994) 215–219.

[14] Denker, Samenkorn (A. 3) 106, vgl. auch GA 16, 489.

[15] Geier, Martin Heidegger (A. 3), 20, 22 u.ö.

[16] Vgl. dazu die Darstellung von A. Denker, bes. in „Martin Heidegger und seine Heimat" (zusammen mit E. Büchin), die wichtigste Veröffentlichung über Heideggers Heimat, dort auch das Kapitel „Heimat als philosophisches Leitmotiv", 17–33, 33: „Im August 1963 besuchte Heidegger gemeinsam mit seinem französischen Freund Charles Beaufret Beuron und verbrachte einige Stunden mit ihm in der Klosterkirche. Ob er später noch einmal in Beuron war, muß eine offene Frage bleiben. Dennoch wurde Heideggers Denk- und Lebensweg von seinen Beuroner Erfahrungen entscheidend mitgeprägt. Beuron gehörte zu seiner geliebten Heimat." Vgl. auch Zimmermann (A. 3) 10ff., 22ff., 105ff.

[17] Vgl. z.B. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch, 16f., 31f., 36f. = GA 16, 358–361.

[18] Martin Heidegger, 26. September 1959, hg. v. der Stadt Meßkirch, Meßkirch o. J., 35 = GA 16, 561.

[19] Eines seiner wichtigsten Bücher hat der Philosoph „Dem einzigen Bruder" gewidmet, vgl. Vorträge u. Aufsätze (Pfullingen 1954). Die Widmung blieb auch in der GA 7 erhalten.
[20] Diese Orientierung wird besonders deutlich im Schlußwort der Habilitationsschrift, vgl. Frühe Schriften = GA 1 (Frankfurt 1978) 399–411, dazu auch M. Heidegger u. H. Rickert, Briefe 1912–1933 u. andere Dokumente. Aus den Nachlässen hg. v. A. Denker (Frankfurt 2002).
[21] Vgl. K. Lehmann, Martin Heidegger u. Martin Luther. Vortrag beim Symposion „Heidegger und die christliche Tradition" am 19./20. Mai 2006 in Mainz (im Druck, hg. v. N. Fischer).
[22] Vgl. den Text in Heidegger-Jahrbuch 1 (A. 3) 67f.
[23] Veröffentlicht in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung v. 24. bis 28.4.1989 in Bonn/Bad Godesberg, Bd. 2: Im Gespräch der Zeit, hg. v. D. Papenfuß u. O. Pöggeler (Frankfurt 1990) 29.
[24] Vgl. Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant = GA 23 (Frankfurt 2006) 41–103, 214–225.
[25] Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag (A. 6) 60.
[26] Vgl. aus dem WS 1934/35 die ausführliche Interpretation der Hymne „Der Rhein", veröffentlicht in: GA 39, Hölderlins Hymnen (Frankfurt 1980) 155–294. Zur Hölderlin-Deutung vgl. H. Helting, Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen (Berlin 1999).
[27] Der Feldweg, in: Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag (A. 6) 12 = GA 13, 88.
[28] Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag (A. 6) 10 = GA 13, 115. Zum wichtigen Wort „Tod als Gebirg des Seyns" vgl. Ch. Müller, Der Tod als Wandlungsmitte. Zur Frage nach Entscheidung, Tod u. letztem Gott in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie" (Berlin 1999) 188ff.
[29] Vgl. jetzt GA 13, 37–74.
[30] Zuerst 1969 veröffentlicht, jetzt in GA 13, 113–116. Dazu auch Zimmermann (A. 3) 18ff.
[31] Vgl. dazu auch die Hinweise in: Heidegger-Handbuch (A. 2) 310, 511.
[32] Vgl. Helting (A. 26) 68ff., 109ff., 285ff., 306ff., 321ff., 532ff. u. ö.
[33] Vgl. z. B. R. van de Sandt, Das Geheimnis des Feldweges. Sein u. Raum (Frankfurt 2006); Unterwegs zur Heimat. Martin Heidegger zum 100. Geburtstag, hg. v L. Börsig-Hover (Fridingen 1989) 9ff., 13ff.
[34] Vgl. Beispiele dazu in GA 16, 130f., 163f., 168ff., 173f., 177f., 240f. u. ö.
[35] Dazu Brief über den Humanismus (1946), in: Wegmarken = GA 9, 313–364, 337ff.; Bremer u. Freiburger Vorträge = GA 79: Einblick in das was ist, 5–77; Holzwege = GA 5, 75–113, 209–267.
[36] M. Heidegger u. B. Welte, Briefe u. Begegnungen, hg. v. A. Denker u. H. Zaborowski (Stuttgart 2003) 124–127, vgl. ebd. 91–123, 142, 150.
[37] Ebd. 126f. Vgl. auch Zimmermann (A. 3) 151.
[38] Vgl. Müller (A. 28) 285–367 sowie P.-L. Coriando, Der letzte Gott als Anfang (München 1998).
[39] Vgl. H. W. Petzet, Auf einen Stern zugehen (Frankfurt 1983); vgl. zu den Hölderlin-Versen am Grab Heideggers: Heidegger u. Welte (A. 36) 128–136.
[40] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 3 (Frankfurt 1973) 1628.

*Herbert Schlögel – Monika Hoffmann*

# Passive und aktive Sterbehilfe

## Neuere Definitions- und Unterscheidungsprobleme

Die Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe ist bisher ein wesentlicher Bezugspunkt der Diskussion über die Euthanasie gewesen, die in Deutschland seit über 30 Jahren[1] geführt wird. Das heißt nicht, daß diese Unterscheidung nicht immer wieder problematisiert wurde und wird. So hat die Stellungnahme des Nationalen Ethikrats „Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende“[2] sowie zuvor der „Alternativ-Entwurf Sterbebegleitung“ (AE-StB), den 20 Strafrechtsprofessoren aus Deutschland, Österreich und der Schweiz verfaßt haben[3], Vorschläge zur Änderung der Terminologie eingebracht. Nicht in direktem Zusammenhang mit der neuen begrifflichen Fassung, aber doch in denselben Texten werden aber nicht nur definitorische Neubeschreibungen eingeführt, sondern auch Neubewertungen wie zum Beispiel bezüglich der Beihilfe zum Suizid gegeben. Der gegenwärtige Diskurs über passive und aktive Sterbehilfe soll daher im folgenden auf seine ethische Relevanz hin dargestellt werden; dann wird nach den Konsequenzen der Neuinterpretation – vor allem in der Stellungnahme des Nationalen Ethikrats – gefragt.

Aktive Euthanasie wird allgemein als willentliche und gezielte Lebensverkürzung durch Eingriffe, die den Tod herbeiführen oder beschleunigen sollen, oder als Tötung auf Verlangen definiert. Beides ist in Deutschland nach § 211 und § 216 StGB verboten. Von medizinisch assistiertem Suizid wird gesprochen, wenn der Arzt die notwendigen Medikamente oder Mittel bereitstellt, die der Patient selbst zu sich nimmt oder anwendet. Dieser ist in Deutschland straffrei, wird ethisch aber abgelehnt.

Über diese Begriffsbestimmung aktiver Sterbehilfe oder Euthanasie besteht weithin Einvernehmen. Unter indirekter Sterbehilfe wird „die palliative, symptomorientierte Behandlung eines Schwerkranken (verstanden), insbesondere durch eine intensive Schmerztherapie, unter Inkaufnahme einer möglichen Lebensverkürzung als Nebenwirkung“[4]. Der Nationale Ethikrat kritisiert den Begriff der indirekten Sterbehilfe und schlägt stattdessen vor, von „Therapien am Lebensende“ zu sprechen, „weil das Handeln weder direkt noch indirekt auf den Tod des Patienten zielt“[5].

Eine Abgrenzung aktiver Euthanasie zur passiven Sterbehilfe gestaltet sich zunehmend schwierig. Oftmals sind beide weniger klar voneinander abgrenzbar, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Grundsätzlich wird passive Sterbehilfe als

Sterbenlassen zum Beispiel durch den Verzicht auf Reanimation, außergewöhnliche Mittel oder den Abbruch von Behandlungen verstanden. Im Sinn passiver Euthanasie muß nicht alles medizinisch Mögliche getan werden, wenn diese Weiterbehandlungen mehr negative Wirkungen als Verbesserungen mit sich bringen.

## Töten oder Sterbenlassen

Die Begriffe „aktiv" und „passiv" verleiten dazu, von einem unterschiedlichen Handeln des Arztes auszugehen. Eine einfache Unterscheidung zwischen Tun und Lassen kann jedoch den Unterschied von aktiver und passiver Sterbehilfe nicht klären. Als klassisches Beispiel wird genannt, daß bei einem Patienten, der an ein Beatmungsgerät angeschlossen ist, das Abschalten in jedem Fall aktive Sterbehilfe sei, während es beim selben Patienten, wenn der Stöpsel des Gerätes sich lösen und dieser nicht wieder eingesetzt würde, passive Sterbehilfe sei.

Darüber hinaus ist der „Begriff ‚Passive Sterbehilfe' ... eher unglücklich gewählt, da ärztliches Handeln nicht passiv sein kann. Es geht vielmehr darum, die Therapie bei einem sterbenden Patienten zu verändern – von der klinischen Vollversorgung, wie im Heilungsauftrag beschrieben, hin zur Palliativmedizin einschließlich Symptomkontrolle."[6] Legitime Formen der Sterbehilfe sind durchaus nicht immer passiv, sondern meinen häufig ein positives Tun des Arztes[7]. Aktive wie passive Sterbehilfe kann Tun wie Lassen implizieren, weshalb diese äußerlich-technische Unterscheidung für eine Differenzierung ungenügend ist[8].

Hilfreich kann hier die unterschiedliche Benennung von Töten und Sterbenlassen sein[9]. Darin wird Bezug genommen auf die kausale Rolle des Handelnden. Aktiv bedeutet, daß das Handeln des Arztes die neue und eigentliche Todesursache ist. Bei der passiven Sterbehilfe ist die Krankheit die Ursache, der Arzt verhält sich passiv gegenüber dem Verlauf der Krankheit. Aktiv handelt der Arzt notwendig und hinreichend. Passiv ist das Handeln niemals hinreichend:

> „Die nicht zu überschreitende Obergrenze der kausalen Wirksamkeit des Unterlassungshandelns besteht also darin, daß es nicht die *einzige* hinreichende Bedingung des Todeseintritts sein darf. Damit läßt sich die kausale Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie folgendermaßen bestimmen: Beim Töten auf Verlangen ist das Handeln des Arztes zwar nicht der einzige kausal wirksame Faktor, wohl aber die alleinige hinreichende Bedingung für den Tod des Patienten, während beim Sterbenlassen das Handeln des Arztes entweder die zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung oder zumindest nicht die einzige hinreichende Bedingung für den Tod des Patienten ist."[10]

Handlungen aktiver Euthanasie, die gezielt den Tod des Patienten herbeiführen, sind rechtlich wie ethisch abzulehnen – das meint sowohl ein Tun als auch ein Unterlassen[11].

## Hilfe im Sterbeprozeß

Passive Sterbehilfe zielt auf ein menschenwürdiges Sterbenlassen. Schon die Benennung als „Sterbehilfe" impliziert, daß neben dem ausdrücklichen Willen des Patienten ein unaufhaltbarer Krankheitsverlauf und der nahe Tod grundsätzlich Voraussetzungen passiver Sterbehilfe sind. Es handelt sich nicht um eine Entscheidung für den Tod, sondern um ein Nicht-Aufhalten des begonnenen Sterbeprozesses. Es geht um den unheilbar kranken, sich im Sterben befindenden Patienten, dessen lebensverlängernde Behandlung nicht aufgenommen oder weitergeführt wird[12]:

> Für die Qualifizierung als passive Sterbehilfe scheint es somit unabdingbar, „daß der Sterbeprozeß des Patienten bereits eingesetzt hat. Es ist in der Praxis aber schwierig, vielleicht unmöglich, den genannten Zeitpunkt festzustellen, zu dem der Sterbeprozeß einsetzt. Auf der Feststellbarkeit dieses Zeitpunktes basiert aber die moralische und rechtliche Bewertung und damit zugleich die praktische Anwendbarkeit des Begriffs der passiven Sterbehilfe: So ist etwa die unterlassene Wiederbelebung nach Einsetzen des Sterbeprozesses ein Fall von straffreier passiver Sterbehilfe, vor Einsetzen des Sterbeprozesses dagegen ein Fall von strafbarer (aktiver) Sterbehilfe."[13]

Eine derart restriktive Definition der passiven Sterbehilfe würde trotz der Schwierigkeit der Festlegung des Beginns der Sterbephase inhaltlich klare Grenzen setzen. Kann überhaupt von Sterbehilfe oder gar Sterbenlassen gesprochen werden, wenn es sich nicht um „Sterben" handelt, sich also der Patient noch nicht im Sterbeprozeß befindet? Doch gerade dieser Bereich ist durchaus relevant und häufig in den sogenannten Patientenverfügungen thematisiert, zum Beispiel im Fall von Wachkoma oder Demenz.

## Sterbehilfe für Wachkoma- und Demenzpatienten?

Grundsätzlich gilt: Je näher der Todeseintritt rückt, um so vertretbarer sind stärkere Einschränkungen der lebensverlängernden oder lebenserhaltenden Maßnahmen. Nicht mehr zur passiven Sterbehilfe im eigentlichen Sinn gehören Krankheitsbilder, in denen der Sterbeprozeß noch nicht eingesetzt hat, wie es beispielsweise in Fällen von Sondenernährung gegeben ist[14]. Doch trotz dieser Beurteilung werden hier immer wieder Ausnahmen der Pflicht zur Lebenserhaltung genannt. So hat der Bundesgerichtshof 1994 im sogenannten Kemptener Urteil festgestellt, daß Sterbehilfe als Abbruch einer lebenserhaltenden ärztlichen Behandlung im Einzelfall selbst dann zulässig ist, wenn es sich um den Fall eines unheilbar erkrankten, nicht mehr entscheidungsfähigen Patienten im Vorfeld des Sterbeprozesses handelt. Ausschlaggebend ist der mutmaßliche Wille des Patienten[15]. In gleicher Weise hat der Bundesgerichtshof in seiner zuletzt ergangenen Entscheidung im März 2003 be-

stimmt, lebenserhaltende oder lebensverlängernde Maßnahmen zu unterlassen, wenn dies Ausdruck des Willens des Patienten ist[16].

Kann hier noch von passiver *Sterbe*hilfe die Rede sein? – Rein begriffsmäßig wohl nicht; so spricht die Bundesärztekammer nicht von „passiver Sterbehilfe", sondern verweist auf die „Änderung des Therapieziels":

„Bei Patienten mit infauster Prognose, die sich noch nicht im Sterben befinden, kommt eine Änderung des Behandlungsziels nur dann in Betracht, wenn die Krankheit weit fortgeschritten ist und eine lebenserhaltende Behandlung nur Leiden verlängert. An die Stelle von Lebensverlängerung und Lebenserhaltung treten dann palliativ-medizinische und pflegerische Maßnahmen. Die Entscheidung über Änderung des Therapieziels muß dem Willen des Patienten entsprechen. ... Lebenserhaltende Therapie einschließlich – ggfs. künstlicher – Ernährung ist daher geboten. Dieses gilt auch für Patienten mit schwersten cerebralen Schädigungen und anhaltender Bewußtlosigkeit (apallisches Syndrom, sog. ‚Wachkoma'). Bei fortgeschrittener Krankheit kann aber auch bei diesen Patienten eine Änderung des Therapieziels und die Unterlassung lebenserhaltender Maßnahmen in Betracht kommen. So kann der unwiderrufliche Ausfall weiterer vitaler Organfunktionen die Entscheidung rechtfertigen, auf den Einsatz technischer Hilfsmittel zu verzichten. Die Dauer der Bewußtlosigkeit darf dabei nicht alleiniges Kriterium sein." [17]

Damit ist das moralische und juristische Problem beim Umgang mit diesen Patienten jedoch nicht gelöst. Dies erkennt die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags und urteilt im Anschluß an Äußerungen von Andreas Zieger über Wachkomapatienten als Persönlichkeiten mit einem rudimentären Bewußtsein und eingeschränkter Kommunikationsfähigkeit:

„Es komme darauf an, sie nicht aufzugeben, sondern als Persönlichkeiten anzuerkennen, sich ihnen zuzuwenden und sie in ihren Fähigkeiten zu unterstützen und zu stärken. Auf diese Kritik wird erwidert, daß es umstritten sei, wann die Sterbephase beginnt. Ferner wird argumentiert, daß das Selbstbestimmungsrecht auch Entscheidungen umfaßt, mit denen man sich selbst schädigt. Schließlich sei die Alternative zur Befolgung der Verfügung die Behandlungspflicht oder Zwangsbehandlung, und diese sei nicht zu akzeptieren. Die Frage ist zu stellen, ob das Selbstbestimmungsrecht ethisch gesehen auf Handlungen anderer ausgedehnt werden kann, die sich zur Unterlassung von Handlungen bereit finden müssen, auf die sie durch die ethische Beschränkung auf Erkrankungen mit tödlichem Verlauf festgelegt sind. In diesem Sinne wäre die Selbstbestimmung nicht nur eine Selbstschädigung, sondern auch eine Aufforderung, ethische Schranken zu verletzen. Ferner ist zu bedenken, daß ein Behandlungsabbruch in diesem Falle als ‚nicht passiv' interpretiert werden könnte. Der Abbruch bei bestehender Überlebensmöglichkeit könnte einem Verlangen zur Tötung oder zumindest einer aktiven Beihilfe zur Selbsttötung durch den Arzt und Betreuer gleichkommen." [18]

Die Enquete-Kommission ordnet Wachkoma-Patienten weder als Sterbende noch als Hirntote ein, sondern als Schwerkranke, besonders wegen der Unsicherheit von Prognosen, die aufgrund des medizinischen Fortschritts stets neu zu bewerten sind.

Zudem handelt es sich bei Demenz und Wachkoma um Fälle, „in denen die Grenze

einer bloßen passiven Sterbehilfe überschritten und der Unterschied zur Tötung auf Verlangen nicht mehr klar erkennbar ist“ [19]. Es besteht die Gefahr, Demenz als nicht mehr lebenswertes Leben zu bewerten. Für Koma-Fälle ist entscheidend, ob das Erlangen des Bewußtseins grundsätzlich denkbar wäre oder im Sinn des Hirntodes das Koma irreversibel ist. Nach gängiger Meinung befinden sich diese Patienten nicht im Sterbeprozeß. Von daher kann hier nicht von passiver Sterbehilfe gesprochen werden, wenn als deren Voraussetzung gilt, daß der Tod unaufhaltbar und nahe ist.

Nicht ganz so eindeutig urteilt hier der Nationale Ethikrat:

„Lebenserhaltende Maßnahmen sind bei solchen Patienten immer dann indiziert, wenn sie nicht durch eindeutige frühere Willensäußerungen abgelehnt worden sind. Allerdings sollte für strafrechtliche und berufsrechtliche Sanktionen kein Raum sein, wenn eine medizinische Behandlung unter Abwägung ihrer Aussichten auf Erfolg, des Leidenszustandes des Patienten und seiner voraussichtlichen Lebenserwartung nicht mehr angezeigt ist und sie deshalb unterlassen, begrenzt oder beendet wird. In Zweifelsfällen hat die Erhaltung des Lebens Vorrang.“ [20]

Wesentlich weiter geht der Alternativ-Entwurf Sterbebegleitung, der „keine Beschränkung auf irreversible Krankheitsverläufe und Todesnähe“ sieht, soweit sie „dem ausdrücklichen oder mutmaßlichen Willen des Patienten“ [21] entsprechen. Anders positionieren sich hier die Kirchen, die sich in weiten Teilen der Aussage der Enquete-Kommission anschließen.

## Die Auffassung der Kirchen

Wird passive Sterbehilfe unzulässig ausgeweitet, besteht als „schuldhafte Unterlassung“ von Hilfeleistung die Gefahr eines Übergangs zu aktiver Euthanasie, wie der Katholische Erwachsenen-Katechismus anmahnt: Es „wird ein Verzicht auf Anwendung von Mitteln zu einer aktiven Euthanasie, wenn es sich um eine schuldhafte Unterlassung handelt, in der die Absicht enthalten ist, das Leben vorzeitig zu beenden“ [22]. In dieselbe Richtung äußerte sich Papst Johannes Paul II. bezüglich Kranker im vegetativen Zustand, in deren Fällen die Herbeiführung des Todes durch Einstellung der Nahrungs- und Flüssigkeitszufuhr „am Ende – wenn er bewußt und absichtlich herbeigeführt wird – zur tatsächlichen realen Euthanasie durch Unterlassung“ wird [23]. Aktive Sterbehilfe ist uneingeschränkt abzulehnen:

„Der Mensch hat kein derartiges Verfügungsrecht über sein Leben. Sicherlich hat er Anspruch auf die Linderung seiner Schmerzen; aber er ist nicht Herr über Leben und Tod. Selbst derjenige, der sich in seinem Gewissen nicht an Gott gebunden hält, wird zugeben, daß die Verfügung über das eigene Leben in Widerspruch zu einer Wertordnung steht, die auf der unbedingten Achtung vor dem Leben gründet.“ [24]

Christliche Ethik fordert nicht, Leben unter allen Umständen zu verlängern oder sämtliche medizinische Möglichkeiten auszuschöpfen. Nimmt allerdings die Ten-

denz zu, passive Sterbehilfe einfach auszuweiten, tritt diese nicht nur in die Nähe zu aktiver Euthanasie, sondern es bildet sich durch die leise Verschiebung der Grenzen ein Problem heraus.

Dies thematisiert Josef Römelt bezüglich aktiver Euthanasie, wenn „die aktive Sterbehilfe aus dem unmittelbaren Zusammenhang mit dem erleichterten Sterbeprozeß heraustritt (nach juristischer Definition ist nur hier ihr eigentlicher Ort) und zur therapeutischen Option bei allen möglichen schweren Lasten durch physische und psychische Leiden innerhalb und außerhalb des eigentlichen Sterbeprozesses mutiert. Da die Prognose des kommenden Todes kaum eindeutig möglich ist, da sich Schmerz nur schwer in objektiven Parametern erfassen läßt, kann die Legalisierung der aktiven Sterbehilfe zu einem unspezifischen Therapeutikum geraten, das sich den unberechenbaren Stimmungen subjektiver Selbsteinschätzung von Patienten, ja schlimmer noch gesellschaftlicher Trends von Vorstellungen über ein lebenswertes und nicht mehr lebenswertes Leben ausliefert."[25]

Hier wird ein Problem geschildert, das aufgrund medizinischer und technischer Möglichkeiten zunehmend in den Vordergrund treten wird.

Grundsätzlich kann und darf eine Therapie abgebrochen werden, wenn keine Aussicht auf Besserung besteht und lediglich der Todeszeitpunkt hinausgezögert wird. Infauste Prognose und begonnener Sterbeprozeß gelten in kirchlicher Sicht als Voraussetzung passiver Sterbehilfe, was prinzipiell dem Ansinnen der Enquete-Kommission entspricht, doch ist die tatsächliche Krankheitssituation – wie bereits dargestellt – oft uneindeutig, die Abgrenzung zwischen infauster und nicht-infauster Prognose häufig ebenso unklar wie die Bestimmung, wann der Sterbeprozeß eintritt.

## Der „natürliche Tod" als Entscheidungshilfe

Unter medizinischen Gesichtspunkten wird der Sterbebeginn definiert als bedingt durch eine Krankheit oder einen Unfall und in seinem Verlauf unaufhaltsam fortschreitend, also irreversibel. Dabei ist der Zusammenbruch lebenswichtiger Organsysteme zeitlich absehbar[26]. Mediziner sprechen von der sogenannten Terminalphase, wenn eine progrediente Erkrankung die Möglichkeiten und Aktivität des Patienten stark beeinträchtigt. In dieser Phase ist ein rascher Wechsel der Symptome (Schläfrigkeit, Bettlägerigkeit, Appetitlosigkeit, Organversagen) mit täglicher Verschlechterung möglich und intensive Betreuung nötig. Sie kann sich über Wochen bis Monate hinziehen und mündet in die Sterbe- bzw. Finalphase, die die letzten Stunden oder höchstens Tage des Lebens umfaßt[27].

Ab welchem Krankheitsstadium kann passive Sterbehilfe als zulässig erklärt werden? Im Rahmen der Sterbehilfediskussion wird wohl zumeist die Terminalphase thematisiert werden, doch können auch hier kein genauer Zeitpunkt und bestimmte Krankheitsbilder allgemeingültig für jeden individuellen Patienten genannt werden.

Franz-Josef Bormann versucht, diesem Problem dadurch zu begegnen, daß er den „natürlichen Tod" als Paradigma vor Augen stellt, das eine Differenzierung von aktiver und passiver Sterbehilfe ermöglicht. So ist aktive Euthanasie moralisch unzulässig, da sie „eine rational nicht zu rechtfertigende substantielle Verfremdung des natürlichen Todes darstellt" [28].

„*Natürlich* sind Sterben und Tod des Menschen ... immer dann, wenn sie infolge einer Erkrankung eintreten, die bereits so weit fortgeschritten ist, daß es zu einer definitiven, d.h. mit dem verhältnismäßigen Einsatz medizinisch-therapeutischer Maßnahmen nicht mehr zu revidierenden Zerstörung jener somatischen (insbesondere cerebralen) Wirkungsabläufe gekommen ist, die die Bedingung der Möglichkeit eines wenigstens minimalen personalen Selbstvollzuges darstellen. *Nicht natürlich* ist ein Tod dagegen genau dann, wenn er entweder vor dem natürlichen Todeszeitpunkt (z.B. als Folge von Unfall, Verbrechen oder Nichtbehandlung einer behandelbaren Erkrankung) oder wenn er (z.B. durch den unverhältnismäßigen Einsatz intensivmedizinischer Maßnahmen) nach dem natürlichen Todeszeitpunkt erfolgt. Der Begriff des natürlichen Todes steht also keineswegs von sich aus in einem antagonistischen Gegensatz zur modernen Medizin, sondern versucht im Raum unserer derzeitigen medizinischen Maßnahmen jene wichtige Grenze zu markieren, die den Bereich des human Sinnvollen von den bloß technisch möglichen ärztlichen Interventionsformen unterscheidet." [29]

Der hier vorausgesetzte letale Verlauf einer Erkrankung gilt heute weitgehend als prognostizierbar. Für eine größtmögliche Sicherheit sollte immer ein Konsilium von Ärzten eine individuelle Aussage treffen. Dennoch scheint keine Begriffsbestimmung letztlich in der Lage zu sein, jedem individuellen Krankheitsprozeß zu entsprechen, (ebensowenig wie ein Patient dies in einer vorab gegebenen Willenserklärung kann). Auch ist Leid niemals von außen meßbar, nie objektiv, sondern einzig subjektiv zu beurteilen. Das heißt aber nicht, daß der subjektive Wille einziger Maßstab für eine ethische und rechtliche Bewertung sein kann.

## Recht auf den Tod – Pflicht zum Sterben

Bezüglich des Sterbewunsches von Patienten soll nicht unerwähnt bleiben, daß das „Erleben" des Todes in seiner Bedeutung nicht übersehen werden sollte. Der Wunsch eines Patienten nach einem schnellen Tod kann einer Phase des Sterbeprozesses entspringen, wie sie Elisabeth Kübler-Ross nach Mitteilung einer infausten Prognose feststellen konnte. Diese sind: Nicht-Wahrhaben-Wollen – Auflehnen – Hadern und Verhandeln – Verschließen/Depression – Sinnsuche und Annahme des Todes [30]. Oft entspringen Wünsche und Forderungen der wechselnden Stimmung in den Sterbephasen und wandeln sich später wieder [31].

Wird dem Todeswunsch durch aktive Sterbehilfe vorzeitig entsprochen, versagt man dem Patienten dadurch, zu einer Annahme des Todes und einem bewußten Sterben zu

gelangen. Natürlich darf das niemals bedeuten, einen Menschen leiden zu lassen. Aus diesem Grund ist gerade bei einem Todeswunsch intensive Begleitung im Sinn des Hospizgedankens und Schmerzlinderung durch Palliativmedizin unumgänglich:

„Von einem Sterbenlassen im Vollsinn des Wortes kann vielmehr erst da gesprochen werden, wo der Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen sowohl von menschlicher Zuwendung als auch von einer auf die individuellen Bedürfnisse des jeweiligen Patienten genau abgestimmten wirksamen palliativen Therapie begleitet wird, deren Erfolg es dem Schwerstkranken überhaupt erst ermöglicht, die für das Erleben eines natürlichen Todes konstitutiven Reifungsschritte tatsächlich auch zu vollziehen."[32]

Der Todeswunsch ist immer ein „zweideutiges Signal", das nur schwer zu interpretieren ist und meist auf verhüllte Hilferufe hinweist[33]. Es ist schon bemerkenswert, daß zu einem Zeitpunkt, an dem die Bedeutung der Schmerzbekämpfung sehr klar erkannt ist und entsprechend gehandelt wird, zugleich der Ruf nach der Tötung auf Verlangen stärker wird. Hier muß skeptisch gefragt werden, ob nicht die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen (etwa der Individualisierungsprozeß) wie die ökonomischen Herausforderungen einen wesentlichen Anteil an dieser Form des Sterbewunsches haben[34]. Wir müssen aufpassen, daß das Recht auf den Tod nicht zur Pflicht zum Sterben wird. Deshalb muß Sterbehilfe klar eingegrenzt werden. Die zunehmend schwieriger werdenden gesellschaftlichen und ökonomischen Voraussetzungen tragen dazu bei, die passive Sterbehilfe auf Situationen auszudehnen, die nicht zum Sterbeprozeß gehören.

## Die Intention des Handelnden

Aus den Überlegungen zur Notwendigkeit einer angemessenen Begleitung und Hilfestellung ergibt sich bereits ein weiterer wichtiger Gedanke: Eine Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe und die damit zusammenhängende Beurteilung, ob (ärztliches) Handeln als ethisch und moralisch positiv oder negativ zu bewerten ist, hängt auch von der Intention des Handelnden ab. Passiv wird die Unabwendbarkeit des Todes akzeptiert, man lehnt sich nicht weiter auf dagegen, und die Haltung ist von der Annahme des Todes geprägt, während bei der aktiven Euthanasie der nicht-natürliche Tod intendiert ist. Bei der passiven Sterbehilfe besteht die Absicht, den natürlichen Tod anzunehmen:

„Die entscheidende intentionale Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie liegt also darin, daß der Tod des Patienten beim Sterbenlassen entweder überhaupt nicht selbst intendiert, sondern bloß in Kauf genommen oder aber als natürlicher Endpunkt eines in seiner Eigendynamik nicht mehr zu revidierenden Sterbeprozesses bewußt angestrebt wird, daß aber Tötungshandlungen demgegenüber wesentlich durch die möglichst rasche Herbeiführung eines nicht-natürlichen Todes motiviert werden."[35]

Hier zeigt sich auch die moralische Bedeutsamkeit der Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe:

„Wer tötet, greift immer in das Lebensrecht bzw. das Recht auf Nichtschädigung eines anderen Menschen ein und verstößt damit gegen eine negative moralische Pflicht. Wer einen Menschen dagegen sterben läßt, also unter bestimmten Bedingungen auf die Anwendung lebensverlängernder Maßnahmen verzichtet, der macht sich weder einer Übertretung des Tötungsverbots noch eines Verstoßes gegen eine positive Hilfspflicht schuldig, da er alle medizinisch sinnvollen Maßnahmen zur Erhaltung personalen Lebens bereits ausgeschöpft hat, so daß von einer Nichterfüllung eines Lebenserhaltungsgebotes nicht gesprochen werden kann." [36]

Durch den Verweis auf die moralische Bedeutsamkeit der Intention des Handelnden wird die Bedeutung der Fürsorgepflicht des Arztes entsprechend gewürdigt. Jede medizinische Indikation ist eine Einschätzung des Arztes, der versucht, die Gesamtsituation des Patienten zu berücksichtigen. Das Fürsorgeprinzip ärztlichen Handelns verlangt eine objektive Einschätzung des Krankheitsbilds, angemessene Beachtung der Selbstbestimmung des Patienten und der Angehörigen, sowie stets die „Rücksichtnahme auf den gesellschaftlichen Auftrag" und die „berufsethische Selbstdefinition des Arztes" [37], die dessen moralisches Gewissen mit einschließt.

Ärzte sind nicht nur rein ausführende Vertragspartner, sondern Kommunikationspartner – ihrem Gewissen und Berufsethos verpflichtet:

„Es ist für die zukünftige Entwicklung des Arztbildes in unserer Gesellschaft von folgenreicher Bedeutung, ob die Bindung ärztlichen Handelns an die Willensbestimmung des Patienten als eine notwendige und unerläßliche, aber allein noch nicht hinreichende Bedingung angesehen wird, oder ob das Autonomieprinzip als einziger Legitimationsmaßstab ärztlichen Handelns gelten soll. Im einen Fall tritt der Respekt vor der Willensbestimmung des kranken Menschen in einer spannungsreichen, oftmals auch konflikthaften Gleichrangigkeit den klassischen ärztlichen Handlungsprinzipien der *salus aegroti* und des *nil nocere* zur Seite, im anderen Fall werden diese von der Selbstbestimmung des Patienten verdrängt, so daß die Arzt-Patient-Beziehung zu einer Art Geschäftsbeziehung wird, in welcher der Arzt auf Wunsch seines Vertragspartners medizinische Dienstleistungen erbringt." [38]

Wie sehr die Intention des Arztes entscheidend ist, zeigt sich unter anderem im Vorschlag des Nationalen Ethikrats, unter sehr begrenzten Bedingungen Suizidbeihilfe zu leisten. Dabei hält der Ethikrat am Verbot der Tötung auf Verlangen fest. Auch hier geht der Alternativ-Entwurf einen Schritt weiter, wenn er festhält, „daß es – trotz prinzipieller Ablehnung der aktiven Sterbehilfe und der ärztlichen Suizidbeihilfe – bei der Begleitung Sterbender ausweglose Situationen geben kann, in denen schon bisher ein Weg zur Erlösung des Kranken gefunden wird, sei es durch hohe Dosierung von Schmerz- oder Beruhigungsmitteln im Grenzbereich der indirekten Sterbehilfe, durch Suizidbeihilfe oder gar durch verdeckte aktive Sterbehilfe" [39].

Die Kritik an einigen Empfehlungen des Nationalen Ethikrates, die Anton Losinger, Peter Radtke und Eberhard Schockenhoff geben, gilt in noch konturierterer Form für den Alternativ-Entwurf:

„Zwischen dem Sterbenlassen in medizinisch aussichtsloser Lage und der Tötung auf Verlangen besteht vielmehr ein moralisch relevanter Unterschied; sowohl hinsichtlich der Absicht ärztlichen Handelns als auch im Blick auf seine ursächliche Wirksamkeit zur unmittelbaren Herbeiführung des Todes stellen beide unterschiedliche Handlungstypen dar."[40]

Zur Kennzeichnung dieses Unterschieds ist die begriffliche Verwendung von passiver und aktiver Sterbehilfe aus unserer Sicht nach wie vor sinnvoll.

Diese Differenzierung von aktiv und passiv scheint bei all ihrer Schwierigkeit nach wie vor hilfreich zu sein, um sowohl die Intention des ärztlichen Handelns wie den unterschiedlichen Handlungstyp in seiner ethischen Relevanz herauszuarbeiten. Bei den Veränderungsvorschlägen kann trotz einer Berechtigung im einzelnen nicht übersehen werden, daß immer mehr Lebensumstände jetzt unter dem Gesichtspunkt des „Sterbenlassens" (bisher passive Sterbehilfe) benannt werden. Besonders alarmierend ist hier die Ausweitung der Zulässigkeit der passiven Sterbehilfe über den Sterbeprozeß hinaus und die Möglichkeit, unter strengen Bedingungen Beihilfe zum Suizid zu leisten. Das Verbot der aktiven Sterbehilfe, die sich ja meist im Töten auf Verlangen äußert, droht mehr und mehr zu einer Formel zu werden, an der zwar dem Wortlaut nach festgehalten, der im Ergebnis dann aber doch widersprochen wird.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. aus theologisch-ethischer Sicht etwa: Euthanasie oder soll man auf Verlangen töten?, hg. v. V. Eid (Mainz 1975).

[2] Nationaler Ethikrat, Selbstbestimmung u. Fürsorge am Lebensende. Stellungnahme v. 13. 7. 2006, in: www.ethikrat.org/stellungnahmen

[3] Alternativ-Entwurf Sterbebegleitung (AE-StB), in: Goldtammer's Archiv für Strafrecht 152 (2005) 553–586.

[4] D. Kettler, Palliativmedizin – eine Alternative zur Legalisierung der aktiven Sterbehilfe?, in: Aktive u. passive Sterbehilfe. Medizinische, rechtswissenschaftliche u. philosophische Aspekte, hg. v. F. Thiele (München 2005) 127–137, 129.

[5] Ethikrat (A. 2) 54.

[6] www.rpi-virtuell.net/verweise/lexartikel.asp?Artikel=Passive%20Sterbehilfe

[7] Vgl. D. Birnbacher, Sterbehilfe – eine philosophische Sicht, in: Aktive u. passive Sterbehilfe (A. 4) 34.

[8] Um diesem Dilemma zu entgehen, spricht der Ethikrat deshalb von „Sterbenlassen" statt von „passiver Sterbehilfe".

[9] Vgl. F.-J. Bormann, Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion, in: ThPh 76 (2001) 63–99, 70–72.

[10] Ebd. 80.

[11] Vgl. H. Weber, Spezielle Moraltheologie (Graz 1996) 226.
[12] Vgl. Christliche Patientenverfügung mit Vorsorgevollmacht u. Betreuungsverfügung, hg. v. Kirchenamt der EKD u. v. Sekretariat der DBK (Bonn [2]2003) 12.
[13] F. Thiele, Aktive Sterbehilfe. Eine Einführung in die Diskussion, in: Aktive u. passive Sterbehilfe (A. 4) 16.
[14] Vgl. K. Kutzer, Die gegenwärtige Rechtslage der Behandlung Schwerstkranker bei irreversiblen Schäden, in: Aktive u. passive Sterbehilfe (A. 4) 71.
[15] Vgl. BGH, Beschluß v. 13. 9. 1994, StR 357/94 (BGHSt 40/257ff.).
[16] Vgl. ebd., Beschluß v. 17. 3. 2003, XII ZB 2/03.
[17] Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung, in: Deutsches Ärzteblatt 95/39 (1998) A-2366f.
[18] Deutscher Bundestag, 15. Wahlperiode, Zwischenbericht der Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin". Patientenverfügungen. Drucksache 15/3700 v. 13. 9. 2004, 14.
[19] St. Ernst, Innere Grenzen der Autonomie. Ethische Überlegungen zur gesetzlichen Regelung von Patientenverfügungen, in: LS 56 (2005) 248–252, 250.
[20] Ethikrat (A. 2) 43.
[21] AE-StB (A. 3) 562. Dem Nationalen Ethikrat war dieser Entwurf bekannt, er hat sich ihm aber in einer Reihe von Punkten nicht angeschlossen.
[22] Die Passage ist abgedruckt in: Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe. Eine Textsammlung kirchlicher Erklärungen, hg. v. Kirchenamt der EKD u. v. Sekretariat der DBK (Bonn 2003) 24.
[23] Papst Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Fachkongresses zum Thema „Lebenserhaltende Behandlungen u. vegetativer Zustand: Wissenschaftliche Fortschritte u. ethische Dilemmata" am 20. 3. 2004.
[24] Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe (A. 22) 12.
[25] J. Römelt, Menschenwürdiges Sterben. Vom menschlichen Umgang mit dem verlangsamten Tod, in: HerKorr 58 (2004) 524–529, 526f.
[26] www.uniklinik-saarland.de/med_fak/humangenetik/skripte_2/sterbehilfe.pdf
[27] www.dgpalliativmedizin.de/sn/SN%20310%20DGP-Definitionen.pdf/;www.ahop.at/html/stapel1.pdf
[28] F.-J. Bormann, Ein natürlicher Tod – was ist das? Ethische Überlegungen zur aktiven Sterbehilfe, in: ZME 48 (2002) 300–309, 303.
[29] Ebd. 304; vgl. Bormann (A. 9) 85.
[30] Menschenwürdig sterben u. christlich sterben, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 1991) 15–42, 16f.
[31] Vgl. H. Schlögel u. A.-P. Alkofer, Was soll ich dir tun? Kleine Bioethik der Krankenhausseelsorge (Stuttgart 2003) 137.
[32] Bormann (A. 9) 98f.
[33] Vgl. E. Schockenhoff, Selbstbestimmt sterben? Zur Kritik der Euthanasie, in: IKaZ 33 (2004) 574–589, 583.
[34] Vgl. K. E. Leiter, (K)eine Zeit zum Sterben. Euthanasie – Problem oder Lösung? (Innsbruck 2001) 70.
[35] Bormann (A. 9) 95f.
[36] Ebd. 82.; vgl. J. Römelt, Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit u. Tod (Regensburg 1997) 272.
[37] Schockenhoff (A. 33) 585.
[38] Ebd.
[39] AE-StB (A. 3) 581.
[40] Ethikrat (A. 2), hier: Ergänzendes Votum 57. Deutlich ist auch die Kritik von J. Reiter am Alternativ-Entwurf: Der Konsens zerfällt. Zum aktuellen Stand von Bioethik und Biopolitik, in: HerKorr 60 (2006) 388–394; die Stellungnahme des Nationalen Ethikrats war beim Abfassen seines Beitrags noch nicht veröffentlicht.

*Joachim Wiemeyer*

# Sozialpflichtigkeit internationalen Kapitals

Im Gemeinsamen Wort der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Deutschen Bischofskonferenz „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (1997) heißt es: „Eigentum ist stets sozialpflichtig, auch das international mobile Kapital."[1] Zu genauen Inhalten und Durchsetzungsmöglichkeiten der Sozialpflichtigkeit wird dort jedoch wenig Konkretes ausgeführt. Ähnlich ist es in der rechtswissenschaftlichen Literatur, wo die Bestimmung von Art. 14 Abs. 2 GG: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen" als „Soll-Vorschrift" ohne konkrete Bedeutung gewertet wird[2].

Dabei ruft die Öffentlichkeit seit einiger Zeit verstärkt nach der Sozialpflichtigkeit: So kündigte im Februar 2005 der Vorstandsvorsitzende der Deutschen Bank Josef Ackermann zugleich das Erreichen einer Eigenkapitalrendite von 25 Prozent und den Abbau von 6000 Arbeitsplätzen an. Ähnliche öffentliche Aufmerksamkeit fanden vergleichbare Konstellationen bei Allianz und Telekom. Im Januar 2006 streikte die Belegschaft des Nürnberger AEG-Werks gegen den Beschluß des schwedischen Mutterkonzerns Electrolux, die Produktion nach Polen zu verlagern und das Werk zu schließen. Solche und ähnliche Erscheinungen hatten bereits 2005 die sogenannte „Heuschreckendebatte" ausgelöst, in der der damalige SPD-Vorsitzende Franz Müntefering das Geschäftsgebaren internationaler Investitionsfonds kritisierte[3].

Aufgrund ihrer Tradition sollte die Soziallehre der Kirche zur Sozialpflichtigkeit, näherhin zu ihrer Begründung, den konkreten Inhalten, den Adressaten und den Möglichkeiten ihrer Durchsetzung bzw. Implementation etwas beitragen können. Dabei beschränken sich eigentumsethische Herausforderungen der Gegenwart keineswegs auf diese Problematik. Denn die Investition in das „Wissen, die Technik und das Können" von Menschen, wie Papst Johannes Paul II. es in der Enzyklika „Centesimus annus" (1991, Nr. 32) ausdrückt, bzw. in Humankapital, wie die Ökonomen es nennen, erhält angesichts der Einführung von Studiengebühren größere gesellschaftliche Relevanz, da bisher die Alternative zwischen privater Ersparnisbildung und Investitionen in Bildung in Deutschland kaum bestand. Den Einzahlungen in die Sozialversicherung war durch Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts Eigentumscharakter zugewiesen worden. Angesichts der seit 30 Jahren anhaltenden Schrumpfung der deutschen Bevölkerung können diese Ansprüche immer weniger realisiert werden. Die moderne Wirtschaftsentwicklung verschärft die Problematik einer gerechten Vermögensverteilung.

Dabei ist zunächst die Grundfrage zu klären, was überhaupt als das Vermögen betrachtet wird, dessen Verteilung gemessen und bewertet werden soll. Da sich praktisch in jedem Haushalt in Deutschland Fernseher, Kühlschränke usw. befinden, wird dies nicht gesondert erfaßt. In dem auf das Sozialwort der Kirchen zurückgehenden Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung[4] aus dem Jahr 2005 werden folgende Werte angegeben: Im Schnitt hat jeder deutsche Haushalt Vermögen an Ersparnissen und Immobilien in Höhe von 133 000 Euro. In der klassischen Betrachtung gehört vor allem das Betriebsvermögen, das im Durchschnitt 255 000 Euro beträgt, an dem aber nur sechs Prozent der Haushalte beteiligt sind, zum Vermögen. Wenn man auch das Humanvermögen berücksichtigt, liegt sein Wert pro Person bei 148 000 Euro, schwankt aber zwischen dem eines Hauptschulabsolventen ohne weitere Qualifikation mit 14 400 Euro bis zu dem eines Humanmediziners mit 528 000 Euro, weil die Ärzteausbildung so teuer ist. Das Sozialvermögen, wie man die Ansprüche an die Rentenversicherung bezeichnen kann, liegt bei etwa 130 000 Euro. Spar- und Immobilienvermögen, Humanvermögen und Sozialvermögen sind gesellschaftlich relativ breit gestreut, während Betriebsvermögen konzentriert ist. Frauen haben im Schnitt 30 Prozent weniger Vermögen als Männer.

Damit sind die aktuellen eigentumsethischen Herausforderungen noch keineswegs umrissen. So ist die Neuschaffung von geistigen Eigentumsrechten, genauer von Patentrechten an der Natur und an menschlichen Genomen eine ethisch umstrittene Frage. Ebenso umstritten sind Patentrechte von internationalen Pharmakonzernen, die zu hohen Arzneimittelpreisen führen und so ärmere Länder in einer effektiven Gesundheitsversorgung, etwa von Aids-Kranken, behindern. Im Bereich des Umweltschutzes sind zur Reduzierung des $CO_2$-Ausstoßes in die Atmosphäre handelbare Emissionzertifikate eingeführt worden. Die kostenlos vergebenen Verschmutzungsrechte werden nun gewinnbringend an den Börsen notiert und gehandelt.

„Die Eigentumsfrage wird in Zukunft zu einer zentralen Frage der Wirtschaftsethik, da die Regelung von Eigentumsfragen zu den Grundpfeilern einer gesellschaftlichen Ordnung gehört."[5] Da man dem nur zustimmen kann und eine Christliche Sozialethik, motiviert durch die Botschaft des Evangeliums, sich mit den realen Problemen, Sorgen und Nöten der Menschen auseinanderzusetzen hat, muß sie auf solche konkreten Fragestellungen eingehen. Dies soll hier für das international mobile Kapital erfolgen, wobei die Vorgehensweise durch die aus der Christlichen Arbeiterjungend (CAJ) stammende und von Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika „Mater et magistra" (1961, Nr. 236) in die katholische Soziallehre eingeführte Methodik von „Sehen – Urteilen – Handeln" bestimmt wird.

## Analyse des Marktes für Unternehmenseigentum

Bei der Reflexion eigentumsethischer Fragestellungen muß man sich den tatsächlichen Herausforderungen stellen. Der im Februar 2006 verstorbene Münchener Sozialethiker Walter Kerber SJ hat darauf verwiesen[6], daß Kategorien und Verständnis vormoderner Eigentumsformen wie die eines Handwerksbetriebs oder eines bäuerlichen Familienbetriebs des Mittelalters die kirchliche Blickrichtung auch im 19. und 20. Jahrhundert geprägt hatten, obwohl seither industrielle Großkonzerne aufgekommen waren. Damit man einer ähnlichen Fehlsicht nicht erliegt, muß man heute Großkonzerne in den Blick nehmen, die ihre Produkte in 150 Ländern der Erde absetzen, in mehr als 50 Ländern Produktionsstätten haben, deren Aktienbesitz sich trotz des deutschen Firmensitzes mehrheitlich in ausländischer Hand befindet und auch an internationalen Börsen wie New York gehandelt wird und deren Vorständen auch Ausländer angehören. Nur die Mitbestimmung der Arbeitnehmer ist rein deutsch, weil nur in Deutschland tätige Arbeitnehmer im Aufsichtsrat vertreten sein dürfen, während die Mehrheit der Belegschaft, weil sie im Ausland beschäftigt ist, von allen Mitbestimmungsrechten ausgeschlossen ist. Lediglich bei DaimlerChrysler hat die IG-Metall freiwillig einen Aufsichtsratssitz an die amerikanische Automobilarbeitergewerkschaft abgetreten.

Wenn man die Aktionärsstruktur eines solchen Unternehmens näher betrachtet, so sind dies vielfach institutionelle Anleger wie Banken, Versicherungen, Pensions- und Investmentfonds, daneben aber auch Einzelaktionäre. Kein Aktionär kann (wegen eines Anteils über 25 %) einen beherrschenden Einfluß ausüben. Die Personen, die die Eigentumsrechte ausüben (Fondsmanager), sind selbst gar nicht die Eigentümer. Hingegen haben die tatsächlichen letzten Eigentümer keine realen Verfügungsrechte, weil sie erst über mehrere Stufen indirekt an einem Unternehmen beteiligt sind. Besonders umstritten sind Hedge-Fonds („hedge" bedeutet „absichern", ursprünglich ging es um Absicherung gegen Kursverluste), also Anlagegesellschaften, die von vermögenden Privatpersonen, Pensionsfonds und anderen institutionellen Anlegern große Geldbeträge sammeln, um sie gewinnbringend zu investieren. Im Gegensatz zu anderen Anlageformen sind sie nicht auf bestimmte Investments (z.B. den Erwerb von Aktien) beschränkt, sondern wollen sich aktuell immer auf lukrativste Märkte konzentrieren. Dies können Rohstoffe (Öl), Devisen (Währungsspekulationen), Aktien, festverzinsliche Wertpapiere usw. sein.

Diese Fonds, die häufig an Standorten ihren Sitz haben, an denen eine qualifizierte Finanzmarktaufsicht fehlt (z.B. Cayman-Islands), gehen hohe Risiken ein, indem sie besonders spekulative Geschäfte tätigen, zum Beispiel auf Kredit Aktien in Erwartung von Kurssteigerungen kaufen, oder in Erwartung von Kursverlusten Aktien auf Termin verkaufen, die sie nicht besitzen und von denen sie glauben, beim Vollzug des Termingeschäfts diese dann preisgünstiger erwerben zu können. Aufgrund solchen Geschäftsgebarens können sie sowohl überdurchschnittliche Ge-

winne erzielen, wie bei Fehlspekulationen Totalverluste erleiden. Wegen der hohen Risiken sind Hegde-Fonds in Deutschland erst seit dem 1. Januar 2004 zugelassen. Privatanleger müssen ausdrücklich auf die Möglichkeit des Totalverlusts hingewiesen werden.

Private Equity-Fonds konzentrieren sich auf die Anlage in Unternehmensanteilen. Im Gegensatz zu den Investmentfonds streben sie nicht nur Kurssteigerungen und hohe Dividenden an, sondern wollen auch das Management von Unternehmen übernehmen, um dessen Leistungsfähigkeit zu erhöhen oder aber ein Unternehmen zu zerschlagen und seine Einzelteile zu veräußern, weil ihnen dieses in seinen Einzelteilen wertvoller erscheint als im ganzen. Sie kaufen nicht nur börsennotierte Gesellschaften, sondern auch Privatunternehmen.

Für eine Sozialpflichtigkeit des Eigentums im Sinn personaler Verantwortung stellt sich damit zunächst das Sachproblem, daß diejenigen natürlichen Personen, die die tatsächlichen Eigentümer sind, erstens von ihrem konkreten Eigentum nichts wissen, zweitens – wenn sie davon wüßten – aus diesem Eigentum heraus keinen konkreten Einfluß auf die Verfügungsberechtigten ausüben können, und drittens wegen fortlaufender Umschichtungen im Aktienbestand durch ihre Investmentgesellschaften, Versicherungen oder Vermögensberater gar nicht auf dem Laufenden sein können. Ein weiteres Problem ergibt sich dadurch, daß gerade im internationalen Kontext nicht von vornherein von einem inhaltlichen Konsens über Sozialpflichtigkeit ausgegangen werden kann. Zudem besteht bei identischen Kriterien der Sozialpflichtigkeit Konkurrenz in ihrer Realisierung zwischen den einzelnen Ländern, zum Beispiel in der Frage, an welchem Standort ein international agierendes Unternehmen Steuern zahlen soll. Wo sollen Arbeitsplätze geschaffen, wo abgebaut werden? Wenn Eigentümer prinzipiell ihre Sozialpflichtigkeit anerkennen und darüber auch innerhalb einer großen Zahl von Eigentümern Einvernehmen hergestellt werden kann, bleibt immer noch offen, ob die Eigentümer dies gegenüber dem Management durchsetzen können. Denn der Vorstand einer Aktiengesellschaft leitet nach dem Aktienrecht das Unternehmen in eigener Verantwortung. Er hat deshalb einen breiteren Ermessensspielraum.

Hingegen kann ein Alleineigentümer bzw. ein Eigentümer mit beherrschendem Einfluß seine Auffassung von Sozialpflichtigkeit durchsetzen. Er kann eine entsprechende Unternehmenssatzung erlassen, das Management nach seinen Wertvorstellungen heranbilden und auswählen und so eine langfristige, ethisch fundierte Unternehmenskultur etablieren. So geführte Familienunternehmen sind im Schnitt erfolgreicher als an der Börse notierte Unternehmen mit breiter Streuung. Von 1984 bis 1999 haben Großunternehmen in Deutschland 800000 Arbeitsplätze abgebaut, hingegen Familienunternehmen 2,4 Millionen zusätzlich geschaffen[7]. Dieses Modell der Sozialpflichtigkeit steht aber im Widerstreit zu der zweiten zentralen Forderung der katholischen Eigentumsethik: der breiten Streuung des Eigentums (vgl. etwa Pius XI., Quadragesimo Anno 1931, Nr. 59–62).

Um generell eine Sozialpflichtigkeit des Eigentums durchzusetzen, hat aufgrund solcher Schwierigkeiten der nationale Gesetzgeber in der Rechtsordnung verschiedene Formen der Sozialpflichtigkeit verankert: Die Wettbewerbsgesetzgebung soll sicherstellen, daß Einkommen nur erzielt werden können, wenn Leistungen für andere erbracht werden, wobei sich die Wettbewerber gegenseitig kontrollieren. Zweitens werden vor allem die Endverbraucher, die Konsumenten, geschützt, indem Regelungen für die Transparenz der Leistungen, Rückgaberechte und anderes vorgeschrieben werden. Drittens gibt es über das Steuerrecht eine gesellschaftliche Teilhabe am individuellen Leistungserfolg. Viertens sichern das individuelle Arbeitsrecht, Gewerkschaften mit Tarifverträgen und Mitbestimmungsrechte die Interessen der Arbeitnehmer. Die natürlichen Ressourcen (Schöpfung) sollen durch gesetzliche Umweltschutzvorschriften erhalten bleiben. Angesichts des international mobilen Kapitals wird ein Wettbewerb der Staaten um das Anlocken dieses Kapitals befürchtet, indem diese ihre Standards und Anforderungen in den genannten Bereichen schrittweise immer weiter abbauen.

Durch die Möglichkeiten der internationalen Kapitalmobilität erhalten Manager einerseits einen größeren Freiraum, in dem sie sich solchen nationalen Verpflichtungen entziehen können, andererseits werden sie selbst durch die anonymen Akteure auf dem Finanzmarkt unter Druck gesetzt. Dabei können die Akteure, die nur über ein geringes gesellschaftliches Verantwortungsbewußtsein verfügen, erheblichen Einfluß ausüben und im Extremfall die Leitlinie bestimmen.

## Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums in der kirchlichen Tradition

Im Alten Testament geht man davon aus, daß Gott als Schöpfer der Welt Obereigentümer der Erde ist. Er hat sie der gesamten Menschheit, d. h. allen heute lebenden Menschen wie zukünftigen Generationen überlassen (Dtn 10, 14). Da alle Menschen Abbild Gottes sind, ist von der Grundintention seines Schöpfungswerks her davon auszugehen, daß alle Menschen an seiner Schöpfung teilhaben sollen. Dies bedingt dann als Leitbild eine Gesellschaft ohne krasse soziale Gegensätze wie etwa zwischen Großgrundbesitzern und landlosen Armen. Entsprechend dieser Intention wurde beim Einzug ins Gelobte Land der Boden durch Losentscheid gerecht unter den Stämmen verteilt (Num 26, 52–56). Die Familienverbände waren verpflichtet, für einzelne, in finanzielle Notlagen geratene Familien den Familienbesitz (Rut) zu sichern. Wenn im Rahmen der sozioökonomischen Entwicklung die Vermögensverteilung ungleich wird, soll dies im Jubeljahr (Lev 25) korrigiert werden. Die Sozialkritik der Propheten (Jes 5, 8–19; Amos 2, 7) richtet sich gegen eine ungerechtfertigte Bereicherung.

Im Neuen Testament gibt es weniger eine Eigentumslehre als vielmehr eine Reichtumskritik, die zum einen die Lebenseinstellung der Menschen (Woran hängt

das Herz der Menschen?) und zum anderen ihr Verhalten bestimmt (vgl. etwa Mk 10, 17–31). Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde (Apg 2, 42–47) ist nicht als Leitbild für eine christliche Eigentumslehre angesehen worden, sondern war eher von der Naherwartung bedingt. Es wurde nur noch konsumiert, nicht mehr investiert, so daß Paulus für die arm gewordene Gemeinde in Jerusalem eine Solidaritätskollekte organisieren mußte (2 Kor 8; 9).

Für die christliche Tradition[8] ist die Eigentumslehre des Thomas von Aquin (1225–1274) wichtig geworden. In seiner Summa Theologiae II-II, q. 66 behandelt er die Frage der Legitimation von Privateigentum. Thomas rechtfertigt es mit den drei klassischen Argumenten: daß Privateigentum einen Anreiz zur Arbeit bietet, private Eigentümer mit ihrem Eigentum schonender umgehen und durch die klare Zuweisung von Eigentumsrechten Streit bzw. Konflikte unter Menschen vermieden werden. Er legitimiert also Privateigentum mit sozialer Verpflichtung eher mit pragmatisch-funktionalen Argumenten. Daher kann Thomas für eine naturrechtliche Begründung von Privateigentum nicht in Anspruch genommen werden, wie dies in späterer Zeit erfolgt ist[9].

Während der Industrialisierung wird angesichts des konzentrierten Großeigentums an Produktionsmitteln und der Sozialisierungsforderung des Marxismus Eigentum zu einer Schlüsselfrage der gesellschaftlichen Auseinandersetzung. In der Abwehr des Sozialismus begeben sich wichtige kirchliche Vertreter in die Spur einer auf John Locke (1632–1704) zurückgehenden Eigentumstradition, die Eigentum – gegen Thomas – als ein vorstaatliches Naturrecht ansieht. Offensichtlich befürchten sie, daß seine pragmatisch-funktionale Begründung von Privateigentum dem Marxismus nicht standhalten kann. Dies hat aber die weitreichende Konsequenz, daß damit die Sozialpflichtigkeit zurückgenommen und von einer strengen Verpflichtung zu einer bloß freiwilligen Leistung herabgestuft wird. Ein Beispiel für diese Position ist Bischof Wilhelm Emanuel von Ketteler (1811–1877)[10], der etwa die Forderung des Sozialisten Ferdinand Lassalle (1825–1864), mittels einer Besteuerung der wohlhabenden Bevölkerungsgruppe Kapital für die Gründung arbeiterselbstverwalteter Unternehmen zu gewinnen, zurückweist, weil dies die Befugnisse des Staates überschreite. Ketteler appelliert in diesem Kontext lediglich an die freiwillige Großzügigkeit des deutschen Adels. Papst Leo XIII. verteidigt in seiner Enzyklika „Rerum novarum" (1891, Nr. 7) das Privateigentum gegen den Sozialismus. Pius XII., dessen sozialpolitische Ansprachen von dem deutschen Jesuiten Gustav Gundlach verfaßt wurden, lehnt ein Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer ab.

Oswald von Nell-Breuning SJ jedoch setzte sich für eine rechtlich verankerte Mitbestimmung ein. In der neueren kirchlichen Sozialverkündigung wird die Sozialpflichtigkeit des Eigentums sowohl von Paul VI. als auch von Johannes Paul II. stark betont. Beide Päpste treten ebenso für das Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer wie auch für eine Korrektur extrem ungleicher Eigentumsordnungen, zum Beispiel des Großgrundbesitzes in Lateinamerika, ein.

Eigentumsfragen wurden nach dem Zusammenbruch des Ostblocks nach 1989 wiederum relevant. Wenn man die Enteignungen unter der sowjetischen Besatzungsmacht und in der DDR als Menschenrechtsverletzungen deutet, gibt es eine strikte Rückgabepflicht. Wenn aber gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil „Arbeit Vorrang vor Kapital" (GS 67) hat, ist eine Eigentumsordnung so einzurichten, daß möglichst viele Arbeitsplätze geschaffen werden können. Dann kann eine finanzielle Entschädigung Vorrang vor einer physischen Rückgabe haben. Die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche Deutschlands haben dies in einer gemeinsamen Stellungnahme zur Eigentumsfrage[11] zum Unwillen des damaligen Bundeskanzlers Helmut Kohl betont.

Im „Kompendium der Soziallehre der Kirche" wird die Sozialpflichtigkeit angesichts der neuen Herausforderungen gerade der Finanzmärkte in der dienenden Rolle der Finanzwirtschaft gegenüber der Realwirtschaft konkretisiert:

„Eine Finanzwirtschaft, die zum Selbstzweck wird, ist dazu bestimmt, ihren Zielsetzungen zu widersprechen, weil sie sich von ihren eigenen Wurzeln und dem eigentlichen Grund ihres Bestehens, das heißt von ihrer ursprünglichen und wesentlichen Aufgabe löst, der realen Wirtschaft und damit letztlich der Entwicklung der menschlichen Personen und Gemeinschaften zu dienen."[12]

Wenn man diese kirchliche Sicht, die eine starke Sozialpflichtigkeit auch in internationaler Perspektive betont, mit der sozialphilosophischen Diskussion der Gegenwart in Beziehung setzt, läßt sich festhalten: Die kritische Theorie und Diskursethik haben das Marxsche Erbe so umfassend aufgegeben, daß bei ihnen Eigentum keine zentrale sozialethische Kategorie mehr ist[13]. Einflußreich in der sozialphilosophischen Diskussion der Gegenwart ist John Rawls[14]. In seinen grundsätzlichen Überlegungen läßt er – vor allem für einen US-Amerikaner überraschend – die Frage des Privateigentums an unternehmerisch genutztem Eigentum offen. Es ist bei ihm keine fundamentale Gerechtigkeitsfrage der Gesellschaftsordnung, sondern eine Aufgabe der gerechten näheren Ausgestaltung der Gesellschaft. Er stimmt darin mit der Auffassung der jüngeren Sozialverkündigung überein, daß Eigentumsrechte nach den Erfordernissen des Gemeinwohls gestaltet werden müssen. Gegen diese Position erhebt Robert Nozick[15] entschiedenen Einspruch, wenn er im Kontext einer Lockeschen vorstaatlichen Naturrechtstheorie des Eigentums Eingriffe des Staates in private Eigentumsrechte ablehnt und eine Besteuerung des Staates für sozialpolitische Zwecke als illegitime Zwangsarbeit denunziert. Diese Position wird aus christlich-sozialethischer Sicht zurückgewiesen.

Um Sozialpflichtigkeit besser durchzusetzen, ist es notwendig, das Verhalten von Unternehmensmanagern und Finanzmarktakteuren stärker zu lenken, indem Freiräume eingeschränkt, unerwünschter Druck vermindert und vorhandene positive Werthaltungen gefördert werden. Dazu sind im globalen Bereich Handlungsräume einzugrenzen, indem die Rahmenordnung der Wirtschaft wieder stärker mit den Entscheidungsräumen der Manager zusammenfällt.

EU-Wirtschaftsgesetzgebung

*Bankensektor/Finanzmarkt:* Wenn man hohe Renditen wie bei der Deutschen Bank analysiert, könnte man feststellen, daß sie auf einer besonderen Innovationsfähigkeit, einem Wettbewerbsvorsprung dieser Bank beruhen. In diesem Fall müßte eine Bank aber expandieren und neue Arbeitsplätze schaffen, weil sie den Konkurrenten Marktanteile abnimmt oder in neue Märkte vorstößt. Dies würde wiederum Konkurrenten auf den Plan rufen, die im Wettbewerb die Rendite nach unten bringen, so daß ihre Höhe nicht nachhaltig wäre. Falls über längere Zeit solche überhöhte Renditen gegeben sind, kann es am mangelnden Wettbewerb im Bankensektor und/oder an hohen Marktzutrittsbarrieren in diesem Bereich liegen. Dann hat die staatliche Wettbewerbspolitik dafür zu sorgen, daß hier der Wettbewerb intensiviert wird. Wenn die Bank solche hohen Renditen erzielt, weil sie besonders große Risiken eingeht, ist dies ein Fall für die staatliche Bankenaufsicht[16]. Diese hat zu verhindern, daß durch den möglichen Zusammenbruch einer Bank bzw. eines großen Finanzinvestors (wie Hedge-Fonds) das Vertrauen in den Finanzmarkt insgesamt gefährdet wird. Das Systemrisiko ist in der Finanzwirtschaft besonders groß, weil im Finanzmarkt Vertrauen eine große Rolle spielt. Ähnlich wie für das Bankgeschäft sind globale Vorschriften für die Transparenz und das Verhalten von Hedge-Fonds sowie anderen Kapitalanlagegesellschaften notwendig. Dazu könnte die Europäische Union entsprechende Anstöße geben.

Wenn solche Renditen aus Geschäften erwachsen, bei denen Banken, zum Beispiel bei Unternehmensübernahmen, auf jeden Fall verdienen, hingegen der Erfolg (z. B. BMW-Rover) ausbleibt, müssen solche Übernahmen erschwert werden. Daß jede zweite Übernahme scheitert bzw. bei weitem nicht den erwarteten Ertrag bringt, deutet auf institutionalisierte Fehlanreize hin, indem die Finanzwirtschaft zu Lasten der Realwirtschaft begünstigt wird. Unternehmensübernahmen können auch dadurch erschwert werden, daß die Belegschaft einen relevanten Anteil an den Aktien des eigenen Unternehmens hält (Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand).

*Auslandsverlagerung:* Die Europäische Union strebt als solidarische Gemeinschaft eine Angleichung der Lebensbedingungen in ihren Mitgliedsstaaten an. Dazu gehört auch eine Niederlassungsfreiheit, die EU-internen Unternehmen die Niederlassung in anderen EU-Ländern gestattet, um solche Angleichungsprozesse zu fördern. Dabei dürfen diese allerdings nicht allein durch staatliche Subventionen oder Steuererleichterungen bedingt sein. Dann würde es einen EU-internen unfairen Wettbewerb geben. Dies muß durch EU-Recht ausgeschlossen sein. Dies wurde im Mai 2006 im EU-Ministerrat diskutiert. Prinzipiell darf eine solche Verlagerung aber nicht ausgeschlossen werden. Die soziale Verpflichtung findet ihren Ausdruck darin, daß die Arbeitnehmer gemäß ihrer Betriebszugehörigkeit eine Abfindung erhalten. Der Widerstand in Deutschland gegen solche Verlagerungen

ist deshalb so groß, weil unter allen großen Industrienationen (vielleicht mit Ausnahme von Italien) die Chancen auf neue Beschäftigungsmöglichkeiten besonders schlecht sind[17].

*Besteuerung:* Das US-amerikanische Steuerrecht sieht vor, daß US-Bürger ihr Welteinkommen in den USA versteuern müssen. Um diese Zahlungspflicht durchzusetzen, haben die Amerikaner auch Schweizer Banken verpflichtet, Kontrollmitteilungen über Zinseinkommen von amerikanischen Bürgern an die dortigen Finanzbehörden zu versenden. Da man sein gesamtes Welteinkommen versteuern muß, ist es für US-Amerikaner unsinnig, Wohnsitz, Einkommen oder Gewinne aus steuerlichen Gründen ins Ausland zu verlagern. Da die US-amerikanische Staatsangehörigkeit weltweit am begehrtesten ist, gibt man diese aus steuerlichen Gründen auch nicht auf. Ebenso hätten die EU-Länder die Möglichkeit, in der Besteuerung zu verfahren, indem sie identische Steuerregeln festsetzen. Sie könnten untereinander durch gemeinsame Mindeststeuerregeln einen dysfunktionalen Steuerwettbewerb vermeiden und durch die Durchsetzung der Steuerpflicht verstärken. Daß dabei auch sogenannte Finanzoasen nicht ausgeschlossen werden müssen, zeigt, daß nach dem 11. September 2001 auch in Finanzoasen nach Terroristengeld gefahndet werden konnte. Erforderlich ist ein politischer Wille, durch einheitliche Besteuerungsgrundsätze die Steuerpflicht besser durchzusetzen. Tatsächlich gibt es das Bestreben, kurzfristig zu Lasten anderer Mitgliedsstaaten Vorteile zu erzielen, etwa indem Luxemburg das Geld deutscher Steuerpflichtiger anlockt.

## Internationales Wirtschaftsethos und Wirtschaftsrecht

Für transnationale Unternehmen gibt es seit mehr als 30 Jahren auf der Ebene der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) Grundsätze ethischen Verhaltens. Diese OECD-Richtlinien sind immer wieder fortentwickelt und angepaßt worden. UN-Generalsekretär Kofi Annan hat zur Gestaltung des Globalisierungsprozesses den „Global compact“[18] angeregt: eine freiwillig einzugehende Verpflichtung großer Unternehmen, mit staatlichen Akteuren und Nichtregierungsorganisationen die vier Schlüsselbereiche Menschenrechte, Arbeitnehmerrechte, Umweltschutz und Korruptionsvermeidung durch zehn ethische Grundsätze der Unternehmensführung zu fördern. Diese Verpflichtungen beinhalten die Beachtung der Menschenrechte durch Unternehmen in ihrem Bereich. Sie sollen darüber hinaus auch indirekte Verwicklungen in Menschenrechtsverletzungen vermeiden. Die Arbeitnehmerrechte lehnen sich an die Kernarbeitsnormen der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) an und beinhalten das Recht auf Vereinigungsfreiheit und Kollektivverhandlungen der Arbeitnehmer, die Ablehnung von Zwangsarbeit, die Unterbindung von Kinderarbeit sowie das Verbot jeglicher Diskriminierung nach Rasse, Religion, Geschlecht usw. Im Umweltbereich

sollen sich Unternehmen am Prinzip der Vorsorge orientieren und ein Umweltbewußtsein schaffen. Sie sollen weiterhin die Entwicklung und Verbreitung von Umwelttechnologien fördern. Zuletzt sollen sich Unternehmen an allen Formen der Korruption, Bestechung usw. nicht beteiligen und solchen Praktiken entgegenwirken. Zu diesen Zielsetzungen des Global compact, die von einer christlichen Sozialethik unterstützt werden können, hat sich eine Vielzahl international tätiger Unternehmen verpflichtet.

Solche Standards können von einer freiwilligen Selbstverpflichtung auch in Richtung rechtlicher Verbindlichkeit weiterentwickelt werden, wie es auf anderen Gebieten der Vereinten Nationen wie etwa der Menschenrechtspolitik geschieht, wo eine ursprünglich rechtlich unverbindliche Erklärung inzwischen mit dem Internationalen Strafgerichtshof in Rom Rechtskraft und Durchsetzungsmöglichkeiten erlangt hat.

Solche globalen Verpflichtungen bieten für Nichtregierungsorganisationen einen Anknüpfungspunkt für ihre Kampagnen, in denen sie Mißstände transnationaler Unternehmen anprangern. So wurde zum Beispiel auch vom bischöflichen Hilfswerk Misereor vor einigen Jahren der Sportartikelhersteller Adidas wegen der Produktionsbedingungen in der Dritten Welt (z.B. Fußbälle zusammennähen durch Kinderarbeit) angegriffen. Ähnliche Kampagnen sind auch in der Weihnachtszeit bezüglich der Herstellung von Spielwaren in China durchgeführt worden. Deshalb gibt es eine Selbstverpflichtung der deutschen Spielwarenimporteure, auf die Produktionsbedingungen ihrer Zulieferer in Drittweltländern zu achten.

Vor allem durch die zunehmende private Alterssicherung werden sich Zahl und Umfang privater Kapitalanlage vergrößern. Dies ist auch im Sinn einer breiten Streuung von Vermögen positiv zu werten. Auf diesem Gebiet werden Fragen der Sozialpflichtigkeit in jüngerer Zeit unter der Chiffre „Nachhaltigkeit“ [19] verhandelt. Ziel ist es, daß sich Anleger nicht nur an Renditenhöhen, sondern auch an Nachhaltigkeitskriterien orientieren und so auf Unternehmen Einfluß ausüben. Für Anleger, die sich an solchen Nachhaltigkeitsaspekten orientieren wollen, gibt es bereits einige Nachhaltigkeitsindices. Firmen müssen sich um die Aufnahme in einen solchen Index bewerben. Es wird dann geprüft, ob sie ethischen Standards entsprechen. Einem solchen Nachhaltigkeitskonzept steht eine kurzfristige „Shareholder value“-Philosophie entgegen.

Je mehr private wie große institutionelle Anleger sich an solchen Kriterien orientieren, desto wirksamer ist ein solches Vorgehen. Überall dort, wo es um langfristige Kapitalanlage geht, kann bereits das gesunde Eigeninteresse zur Nachhaltigkeit führen. Unternehmen, die ethische Gesichtspunkte vernachlässigen, sind leichter in Skandale verwickelt. Diese kosten sie Ansehen bei Verbrauchern und Abnehmern und ziehen eventuell sogar Boykottaufrufe nach sich. Dies hätte dann auch drastische Wertverluste an den Börsen zur Folge. Daher ist die Berücksichtigung ethischer Standards auch ökonomisch geboten.

Die neuen Herausforderungen für die Sozialpflichtigkeit von Eigentum im Kontext der Globalisierung der Wirtschaft bedürfen internationaler Abstimmungen über deren Inhalte und Instrumente zu ihrer Durchsetzung. Die Perspektive der Soziallehre der Kirche kann dabei nicht nur auf breitere Zustimmung im internationalen Kontext setzen, sondern es gibt Wege und Ansatzpunkte, dieses Verständnis auch tatsächlich in der ökonomischen Realität zu implementieren, um vor allem das Managerverhalten auch im Zeitalter der Globalisierung in Richtung von mehr Sozialpflichtigkeit zu lenken.

## ANMERKUNGEN

[1] Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland u. der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen u. sozialen Lage in Deutschland, eingeleitet und kommentiert v. M. Heimbach-Steins u. Andreas Lienkamp (München 1997) 180, Nr. 162.

[2] Vgl. W. Leisner, Eigentum, Grundlage der Freiheit, in: Deutschland Report Nr. 20, hg. i. A. der Konrad-Adenauer-Stiftung (Melle 1994).

[3] Vgl. G. Kruip, Wer mag schon Kapitalismus?, in: HerKorr 59 (2005) 348–352.

[4] Vgl. Deutscher Bundestag 15/5015 v. 3. 3. 2005, 53ff.

[5] D. Dietzfelbinger, Art. Eigentum, sozialethisch, in: Evangelisches Soziallexikon, hg. v. M. Honecker u.a. (Stuttgart 2001) Sp. 313–318, 317.

[6] Vgl. W. Kerber, Art. Eigentum 1, in: Lexikon der Wirtschaftsethik (Freiburg 1993) Sp. 218.

[7] Vgl. H. Schneider, Soziale Verantwortung der Unternehmen im Zeitalter der Globalisierung (Köln 2006).

[8] Zuletzt ausgiebig: Ch. Spieß, Sozialethik des Eigentums (Münster 2004).

[9] Vgl. ebd. 30.

[10] W. E. v. Ketteler, Sämtliche Werke u. Briefe, Bd. I, 1 (Mainz 1977) 414.

[11] Berechtigte Ansprüche zu einem gerechten Ausgleich bringen, hg. v. Sekretariat der DBK u. v. Kirchenamt der EKD (Bonn 1991).

[12] Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche (Freiburg 2006) Nr. 369.

[13] Vgl. M. Llanque, Eigentum in der Kritischen Theorie, in: Was ist Eigentum?, hg. v. A. Eckl u. B. Ludwig (München 2005) 205–216.

[14] Vgl. J. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1979) 298ff.

[15] Vgl. R. Nozick, Anarchie, Staat, Utopia (München 1976) 159.

[16] Vgl. W. Gerke, Kapitalmärkte u. Ethik – ein Widerspruch, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 6 (2005) 22–30.

[17] Vgl. dazu: IAB Handbuch Arbeitsmarkt, Analysen, Daten, Fakten, hg. v. J. Allmendinger u.a. (Frankfurt 2005).

[18] In Deutschland koordiniert die Gesellschaft für technischen Zusammenarbeit (GTZ) den „Global compact": www.gtz.de/de/Top-themen/4467.htm

[19] H. Wulsdorf, Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt (Regensburg 2005).

*Christian Ruch*

# Buddhismus im deutschsprachigen Raum

Es besteht kein Zweifel: Der Buddhismus boomt. Egal ob es sich um den Dalai Lama, Zen-Buddhismus praktizierende Benediktinermönche oder den Vietnamesen Thich Nhat Hanh handelt – längst sind auch viele Christinnen und Christen von der angeblich so sanften Religion Asiens ergriffen worden. Zu fragen ist deshalb, wie es so weit kommen konnte, daß der Buddhismus für getaufte Mitteleuropäerinnen und Mitteleuropäer eine solch attraktive Zweit-, Neben- und in vielen Fällen offenbar sogar Alternativreligion werden konnte. Anscheinend füllt der Buddhismus ein spirituelles Vakuum, für das nicht nur, aber auch die christlichen Kirchen zur Verantwortung zu ziehen sind.

Pikanterweise steht der Dalai Lama der Begeisterung, mit der sich westlich geprägte Menschen auf den Buddhismus stürzen, sehr skeptisch gegenüber und rät dazu, erst einmal in der eigenen Religion nach spiritueller Erfüllung zu suchen. Buddhismus-Begeisterten schrieb er ins Stammbuch:

„Lassen Sie Vorsicht walten. Vermeiden Sie es um jeden Preis, Buddhist zu werden, ohne darüber wirklich nachgedacht zu haben, ohne über ein Grundwissen zu verfügen, nur weil Sie Lust dazu verspüren, denn dann werden Sie früher oder später entdecken müssen, daß Ihnen gewisse Praktiken gar nicht entsprechen oder sie Ihnen unmöglich erscheinen."[1]

Und weiter:

„Man sollte die religiöse Gemeinschaft, der man entstammt, weiterhin achten und sich nicht bewußt von ihr absondern ... Einen Übertritt zum Buddhismus sollte man sich gründlich überlegen. Ein spontaner Wechsel der Religion erweist sich fast immer als schwierig und kann auch zu schweren seelischen Störungen führen. Wer sich zum Buddhismus bekehrt, der sollte sich bescheiden und nicht mit religiösem Übereifer des Konvertiten alles von Grund auf anders machen wollen. So will es eine alte tibetische Weisheit, die uns rät: ‚Ändere dein Bewußtsein, aber lasse dein Äußeres, so wie es ist.'"[2]

Die Begeisterung für den Buddhismus vermögen solche Ermahnungen kaum zu beeinträchtigen. Exotisches ist tendenziell immer faszinierender als das, was man schon kennt. Im Fall des tibetischen Buddhismus kommt hinzu, daß das Interesse am und die Faszination durch den Mythos Tibet selbstverständlich auch der Religion Tibets stets einen fruchtbaren Boden bereitet haben. Selbst für Hollywood war Tibet eine Weile lang so interessant, daß in relativ kurzen Abständen gleich drei Spielfilme zu diesem Thema gedreht wurden und sich als sehr erfolgreich erwiesen: „Sieben Jahre in Tibet", „Little Buddha" und „Kundun". Da es in diesen Filmen

auch oder sogar hauptsächlich um religiöse Praktiken und Fragen ging, wirkten sie als eine Art Werbeträger für den tibetischen Buddhismus.

Das heißt aber noch lange nicht, daß die meisten Tibet- und Dalai Lama-Begeisterten jetzt zu sozusagen katechetisch gefestigten Buddhisten konvertieren. Dies dürfte sogar die Ausnahme sein. Weitaus häufiger dürften Elemente des tibetischen Buddhismus – seien es nun Rituale oder Glaubensinhalte – in den eigenen Glaubenskosmos integriert werden. Um es pointiert auszudrücken: Sonntags geht man ab und zu in die Kirche und donnerstagabends in einen Meditationskurs, ohne dabei auch nur den geringsten Widerspruch zu entdecken. Der katholische Theologe Michael Fuss hat in diesem Zusammenhang von „buddhistischen Christen" gesprochen, womit Menschen gemeint sind, die buddhistische Elemente in ihren angestammten christlichen Glauben einfügen[3]. Daneben gibt es natürlich auch noch jene, die Elemente des Buddhismus, des Christentums und anderer Traditionen zu einer Art privater Hyperreligion verschmelzen lassen. Dieses Phänomen betrifft natürlich nicht nur den Buddhismus, sondern zahlreiche andere außerchristliche Glaubensströmungen.

## Auf der Suche nach Erleuchtung

Auf den ersten Blick mag es widersprüchlich erscheinen, daß ausgerechnet eine so individualisierte und emanzipierte Gesellschaft wie die der postindustriellen Staaten des Westens sich von Religionsformen, seien sie nun buddhistischer oder hinduistischer Provenienz, angezogen fühlt, in denen der Person des Lehrers eine sehr große, im Fall des tibetischen Buddhismus sogar nahezu absolute Autorität zugesprochen wird. Um es zugespitzt zu formulieren: Nicht selten weisen jene, die am Autoritätsanspruch eines Papstes kein gutes Haar lassen, Meistern und Gurus gegenüber eine völlig kritiklose und fast schon devot zu nennende Unterwürfigkeit auf. Vielleicht sehnen sich gerade die autoritätslosen Menschen des Westens – ein Stichwort wäre hier die „vaterlose Gesellschaft" – nach Autoritäten, die ein tibetischer Lama, ein Zen-Meister oder Guru als eine Art Vaterersatz darstellen kann. Daß dies Mißbrauch, sei er finanziell oder sexuell, begünstigen kann, liegt auf der Hand. Der Dalai Lama warnt daher zurecht: „Probiert den Guru zwölf Jahre lang aus, bevor ihr euer ganzes Leben für ihn oder sie aufgebt. Zwölf Jahre, nicht nur eine Stunde."[4]

Allerdings ist zu berücksichtigen, daß der Buddhismus im Grund oft gar nicht mehr als eine Religion, sondern eher als praktische Lebensphilosophie und damit als eine der heutzutage so heiß begehrten Anleitungen zum Glücklichsein wahrgenommen wird: als „eine Religion ohne Schöpfergott und ohne Seele im Sinne eines unveränderlichen Wesenskerns. Aber mit Toleranz, Ruhe und Mitgefühl ... Ist der Buddhismus also fast so etwas wie eine Idealreligion? Folgt man westlichen

Anhängern und Medien, könnte man ab und an zu diesem Schluß kommen. Buddhismus als das bessere Christentum mit mindestens gleich guter Ethik und vernünftigeren Grundlagen" und noch dazu als eine Lehre, „die nicht aufs Jenseits vertröstet", so der evangelisch-reformierte Schweizer Theologe Joachim Finger[5]. Ist es überhaupt legitim, von *dem* Buddhismus zu sprechen? Gilt es nicht zu differenzieren und die einzelnen buddhistischen Richtungen näher und damit gesondert zu betrachten? Dies soll im folgenden geschehen.

Zunächst einmal ist festzuhalten, daß europäische Buddhistinnen und Buddhisten ungeachtet ihrer Ausprägung in Dachverbänden zusammengeschlossen sind: Auf europäischer Ebene verbindet die „Europäische Buddhistische Union" (EBU) mit Sitz im französischen Arvillard die unterschiedlichen nationalen Organisationen sowie die verschiedenen Richtungen des Buddhismus. Im Jahr 1998 ging die EBU von schätzungsweise ein bis drei Millionen europäischen Anhängern des Buddhismus aus[6].

Auf nationaler Ebene existieren im deutschsprachigen Raum: die „Deutsche Buddhistische Union" (DBU), die 1955 gegründet wurde und zur Jahrtausendwende 470 verschiedene buddhistische Gemeinden bzw. Organisationen, Zentren oder Tempel umfaßt hat[7]; die 1978 gegründete „Schweizerische Buddhistische Union" (SBU) mit 88 Mitgliedsorganisationen (Stand 2000)[8]; sowie die „Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft" (ÖBR), die 1983 ins Leben gerufen wurde und der acht Zentren und 13 Gruppen angehören[9]. Die Gründung der ÖBR stand übrigens in Zusammenhang mit der staatlichen Anerkennung des Buddhismus als offizielle Religion.

Betrachtet man die Mitgliedsstruktur der DBU näher, so fällt auf, daß im Jahr 2000 von den 470 Mitgliedsgruppen und -zentren 147 zum tibetischen Buddhismus und 138 zum Zen zu zählen waren, also beide Richtungen über die Hälfte der Mitgliedsverbände stellten; nur 40 Mitglieder waren beispielsweise der Theravada-Tradition zuzurechnen. Auf den tibetischen Buddhismus sowie die Tradition des Zen soll deshalb kurz etwas näher eingegangen werden.

## Tibetischer Buddhismus

Der Westen hätte wohl viel langsamer und damit vielleicht auch für beide Seiten behutsamer mit dem tibetischen Buddhismus[10] Bekanntschaft gemacht, wäre 1949/50 nicht die sogenannte „Volksbefreiungsarmee" der kurz zuvor gegründeten Volksrepublik China in das bis dahin faktisch unabhängige Tibet einmarschiert. Am 10. März 1959 kam es zu einem tibetischen Volksaufstand, der von den Chinesen brutal niedergeschlagen wurde und schätzungsweise 87000 Tibetern das Leben kostete. Unmittelbar darauf flüchtete der Dalai Lama und mit ihm ein großer Teil der politischen und religiösen Elite ins Exil nach Indien. Dadurch war die schon

topographisch bedingte Abschottung und Isolation des tibetischen Kulturraums schlagartig zu Ende, so daß das größte Hindernis für die Entdeckung der tibetischen Kultur und Religion durch den Westen und umgekehrt des Westens durch die Tibeter beseitigt war. Vor der Flucht des Dalai Lama ins Exil hatte es kaum Kontakt zwischen dem tibetischen Buddhismus und dem Westen gegeben.

Jugendliche, die in den 60er Jahren auf ihrem spirituellen Trip nach Asien reisten, und junge tibetische Mönche, die zur Ausbildung in den Westen geschickt wurden, dürften wohl die Pioniere der Begegnung zwischen Tibetern und dem Abendland gewesen sein. Ihnen folgten tibetische Lamas, die von ihren damals noch wenigen westlichen Anhängern zu Vorträgen und zur Abhaltung von Ritualen eingeladen wurden. 1973 kam es zur ersten Europareise des Dalai Lama, der sich seither – und besonders seit der Verleihung des Friedensnobelpreises 1989 – zum wichtigsten Medium und Werbeträger des tibetischen Buddhismus entwickelt hat. Im Rahmen dieser Reise von 1973 erfolgte auch der erste Empfang des Dalai Lama beim Papst (Paul VI.), was so etwas wie den offiziellen Beginn des Dialogs zwischen Katholizismus und tibetischem Buddhismus markiert. Dabei darf nicht übersehen werden, daß der Dalai Lama bereits 1968 durch seinen Kontakt mit dem amerikanischen Trappistenmönch Thomas Merton einen Zugang zur christlichen Spiritualität gefunden hatte.

Eine wichtige Ausgangsbasis für die Etablierung des tibetischen Buddhismus in Europa stellte das tibetische Kloster in Rikon bei Zürich dar, das 1968 gegründet wurde. Die Schweiz hatte Anfang der 60er Jahre verhältnismäßig viele tibetische Flüchtlinge aufgenommen und stellt neben den USA die größte exiltibetische Gemeinschaft im Westen. In Deutschland (womit natürlich nur die alte Bundesrepublik gemeint ist), setzten die Besuche und Vorträge tibetischer Lamas ungefähr Mitte der 70er Jahre ein.

Doch wurden mit den in den Westen entsandten Lamas nicht nur das Wissen und die Rituale des tibetischen Buddhismus in den Westen exportiert, sondern auch dessen Konflikte und Probleme. Denn auch wenn der tibetische Buddhismus noch so sehr als die vollkommen friedfertige Religion eines ebenso friedfertigen Volkes gelten mag, so gab und gibt es auch hier, wie in jeder Religionsgemeinschaft, Streitigkeiten, Machtkämpfe und Abspaltungen. Dies wurde besonders deutlich, als in den 90er Jahren innerhalb der Gelug-Schule des Dalai Lama der Konflikt um den Schutzgeist Dorje Shugden und in der Kagyü-Schule die heftigen Auseinandersetzungen um die Rechtmäßigkeit des 17. Karmapas ausbrachen und auch westliche Anhänger des tibetischen Buddhismus davon in Mitleidenschaft gezogen wurden[11]. Schwerwiegender sind jedoch die Probleme, die sich aus dem Aufeinanderprallen der tibetischen Tradition und der westlichen Sozialisation ergeben: Viele Lamas, die in den Westen gekommen sind, waren auf die Begegnung mit den westlichen Erleuchtungshungrigen ebensowenig vorbereitet wie diese auf sie. Als besonders problematisch erweist sich dabei immer wieder, daß einige Lamas die Bewunderung

ihrer weiblichen Anhängerinnen ausnutzen, um auf der Basis des absoluten Gehorsams, den Schülerinnen und Schüler ihrem Lama gemäß der Tradition des tibetischen Buddhismus entgegenzubringen haben, diese Anhängerinnen sexuell auszubeuten[12].

Ein weiteres Problem ist die Vermittelbarkeit des tibetischen Buddhismus, denn ein Bemühen um Authentizität kann das westliche Publikum schnell überfordern. Der tibetische Buddhismus besteht eben nicht nur aus den mehr oder weniger allgemein gehaltenen Weisheiten des Dalai Lama, sondern weist eine extrem komplexe Theologie auf. Zum einen ist er, ganz im Gegensatz zu den buddhistischen Traditionen Südasiens, eine ausgesprochen polytheistische Religion: voller Götter, Schutzgeister und Dämonen, was darauf zurückzuführen ist, daß der Buddhismus, als er sich in Tibet durchzusetzen begann, zahlreiche Elemente der dort praktizierten schamanistischen Bön-Religion integrierte[13]. Zum andern ist der tibetische Buddhismus bis heute stark von einem magischen bis okkulten Denken beeinflußt, das selbst auf die Politik des Dalai Lama Einfluß hat. Nach wie vor werden vor wichtigen Entscheidungen der tibetischen Exilregierung Orakel und Trancemedien befragt. Wer sich auf einen authentischen tibetischen Buddhismus einlassen möchte, wird also mit einer beinahe archaisch anmutenden religiösen Praxis konfrontiert, die mit einem aufgeklärten, westlichen Denken nicht unbedingt kompatibel ist, um es einmal vorsichtig zu formulieren.

Hinzu kommt, daß das, was der westliche Konsument heute an buddhistischer Theologie und religiöser Praxis erlernen kann, in Tibet selbst kaum für Laien bestimmt, sondern ordinierten Mönchen und Nonnen vorbehalten war. Tibetische Laien hatten so gut wie keine Möglichkeit, so etwas wie einen spirituellen Einweihungsweg zu beschreiten. Dies ist bis heute bemerkbar, denn die Exil-Tibeter verfügen in der Regel nur über äußerst rudimentäre religiöses Kenntnisse, was zu der paradoxen Situation führen kann, daß westliche Interessenten, die sich ernsthaft mit dem tibetischen Buddhismus beschäftigen, schnell weitaus mehr über diese Religion wissen als die Tibeter selbst.

## Zen-Buddhismus

Im Gegensatz zur verwirrenden Götter-, Geister- und Bilderflut des tibetischen Buddhismus kommt der Zen-Buddhismus ausgesprochen nüchtern daher. Dies mag dazu beigetragen haben, daß es zu einer eigentlich christlich-buddhistischen Synthese in Gestalt des „christlichen Zen" gekommen ist, der sich vor allem im Katholizismus breiten Raum schaffen konnte – eine Entwicklung, die jedoch sowohl auf katholischer wie auf buddhistischer Seite nicht nur Zustimmung gefunden hat. Auf katholischer Seite zeigt das dem Zen-Meister und Benediktinermönch Willigis Jäger seitens des Vatikans im Jahr 2002 auferlegte Bußschweigen – an das

sich Jäger aber offensichtlich nicht zu halten gedenkt –, daß der Vereinbarkeit von christlichem und buddhistischem Gedankengut zumindest aus römischer Perspektive Grenzen gesetzt sind. Aber auch auf buddhistischer Seite wurden kritische Stimmen laut: Die Zen-Organisation „Mumonkai" sah Mitte der 90er Jahre im „christlichen Zen" eine Vereinnahmung durch den Katholizismus, ja sogar einen Betrug, da buddhistische und christliche Lehren schlichtweg nicht zu vereinbaren seien[14].

Weder solche Einwände buddhistischer Organisationen noch des römisch-katholischen Lehramts vermochten indes zu verhindern, daß es heute eine Vielzahl christlicher bzw. katholischer Bildungseinrichtungen gibt, für die der Zen-Buddhismus, seine Lehren und Meditationsformen zum festen Bestandteil ihres Programms zählen und die den Zen als durchaus vereinbar mit christlicher Theologie ansehen. Wie war es dazu gekommen?

Der Zen-Buddhismus als Resultat einer Verschmelzung des Mahayana-Buddhismus und Taoismus entstand im siebten nachchristlichen Jahrhundert in China und breitete sich von dort nach Vietnam, Korea und Japan aus. Wichtig für den Westen wurde vor allem die japanische Ausprägung des Zen. 1929 kam der Jesuit Hugo Mabiki Enomiya-Lasalle (1898–1990) nach Japan und lernte dort den Zen kennen. Ende der 60er Jahre begann er, diese Tradition auf Vortragsreisen im Westen bekannt zu machen und 1978 wurde an das Franziskanerkloster in Dietfurt ein zenbuddhistisches Meditationszentrum angeschlossen. Weitere bekannte Lehrende des „christlichen Zen" sind unter anderem der Schweizer Jesuit Niklaus Brantschen, der bereits erwähnte Benediktiner Willigis Jäger oder Schwester Ana María Schlüter Rodēs.

Die Problematik am Begriff des „christlichen Zen" besteht insbesondere darin, daß der Buddhismus und das Christentum große und im Grund kaum überbrückbare Differenzen aufweisen: Das Christentum glaubt an einen Schöpfergott, geht von einem personalen Gottesbegriff aus und sieht den Menschen grundsätzlich unter einen „eschatologischen Vorbehalt" gestellt, nämlich daß der Mensch ein Wesen ist, das einerseits erlösungsbedürftig, aber anderseits nicht zur Selbsterlösung fähig ist. Der Buddhismus kennt weder einen Schöpfer- noch einen personalen Gott und geht grundsätzlich davon aus, daß der Mensch aus eigener Kraft ins Nirwana eingehen kann, d. h. daß er zur Selbsterlösung befähigt ist.

Die von Rom beanstandeten Äußerungen Willigis Jägers zeigen recht deutlich, daß auch er diesem Widerspruch nicht entgeht, daraus aber offensichtlich die Konsequenz gezogen hat, sich auf die Seite eines buddhistischen oder doch zumindest nichtpersonalen Gottesverständnisses zu schlagen:

„Gott offenbart sich im Baum als Baum, im Tier als Tier und im Menschen als Mensch. Er ist die Symphonie, die erklingt. Der Komponist steht nicht außerhalb und dirigiert. Er erklingt als diese Symphonie. Er ist ihre Musik, und alle Formen sind nur Noten. Was wir Gott nennen, erschafft sich Augenblick für Augenblick neu."

Dieses Verständnis hat zur Konsequenz, daß sich Jäger auch von einer genuin christlichen Soteriologie im Sinn einer Erlösung durch Jesus Christus verabschiedet hat:

„Erlösung ... ist die Erkenntnis, daß alles Eins ist. Erlösung ist gleich Erwachen zu unserem wahren Wesen, zu unserer wahren Identität. Es ist ein Prozeß der Enthüllung und Befreiung. Was wir wirklich sind, beginnt nicht mit der Geburt und endet nicht mit dem Tod. Die vorpersonale Wirklichkeit entfaltet sich auf einem zeitlosen Hintergrund. Das Personale und Individuelle entsteht, wenn diese erste Wirklichkeit heraustritt und sich in die unzähligen Formen ergießt." [15]

Der evangelische Theologe Harald Lamprecht kommentierte diese Sichtweise sehr zutreffend:

„Daß Jesus Christus vor 2000 Jahren am Kreuz in Golgatha gestorben ist, hat für Willigis Jäger keine einmalige Bedeutung mehr. Erlösung geschehe nach seiner Meinung nicht durch einen stellvertretenden Sühnetod Jesu, sondern durch Erkenntnis der inneren Einheit des Menschen mit Gott. Diese letzte Einheit schließe alle Religionen ein. Zwar auf verschiedenen Wegen würden sie doch letztlich alle zum gleichen Ziel führen. Im äußeren Bereich der Kulte und Riten sei dies zwar nicht zu sehen, die esoterischen Wege der Religionen würden sich aber entsprechen und von verschiedenen Seiten auf den einen Gipfel des Berges führen – eben der Erkenntnis der wesenhaften Einheit mit Gott oder Brahman oder Allah oder dem Nichts des Buddhismus. Dies meint er, wenn er davon spricht, daß die Mystik ‚transkonfessionell' sei, daß sie sich über die traditionellen Grenzen der Konfessionen (bei ihm auch: der Religionen) hinwegsetzt. Wieviel eine solche Interpretation der mystischen Erfahrung allerdings noch mit dem Wesen der jeweiligen Religionen gemein hat, darf und muß gefragt werden." [16]

Genau hier liegt die Problematik des „christlichen Zen": daß er den jeweiligen charakteristischen Merkmalen des Christentums, aber eben auch des Buddhismus nicht gerecht wird und so – im Interesse beider Religionen – notwendige Grenzen verwischt und negiert werden. Ein mystagogischer Einheitsbrei, der im Grund die religiösen Traditionen austauschbar werden läßt, ist allerdings noch keine Errungenschaft.

Um Mißverständnisse zu vermeiden: Selbstverständlich geht es nicht um den Aufbau apologetischer Wagenburg-Positionen, wie sie bisweilen im evangelikal-fundamentalistischen Lager anzutreffen sind. Christinnen und Christen sollten den diversen Traditionen des Buddhismus in Fairneß und mit Respekt für ein äußerst reiches Erbe begegnen und im Dialog mit ihm die Gemeinsamkeiten pflegen, ohne das Eigene und auch das Trennende zu verleugnen. Carl Gustav Jung hat wohl die richtige Richtung vorgegeben, als er davon abriet, daß „wir unsere eigenen Fundamente wie überlebte Irrtümer verlassen und uns wie heimatlose Seeräuber an fremden Küsten diebisch niederlassen" [17]. So kann gerade die faszinierende Fremdheit des Buddhismus helfen, eigene Defizite, aber auch den eigenen Reichtum neu zu entdecken.

## ANMERKUNGEN

[1] Dalai Lama, Ratschläge des Herzens (Zürich 2003) 195.
[2] Dalai Lama, Das kleine Buch vom rechten Leben (Freiburg 1998) 127.
[3] M. Fuss, The emerging Euroyâna, in: The Way 41 (2001) 136–147.
[4] Zit. nach Buddhismus. Faszination u. Grenzen einer Spiritualität, hg. v. J. Finger (Fribourg 2001) 31.
[5] Ebd. 7.
[6] Vgl. G. Schmid u. G. O. Schmid, Kirchen, Sekten, Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen u. Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum (Zürich 2003) 376.
[7] Ebd. 377.
[8] Ebd.
[9] Ebd.
[10] Vgl. V. Dehm u. Ch. Ruch, „Wenn Eisenvögel fliegen …". Der tibetische Buddhismus u. der Westen (Berlin 2006).
[11] Vgl. ebd. 37–41.
[12] Vgl. ebd. 42–49.
[13] Vgl. ebd. 5–16.
[14] Vgl. U. Dehn, Das Klatschen mit der einen Hand. Was fasziniert uns am Buddhismus? (Hannover 1999) 99ff.
[15] W. Jäger, Symphonie des Einen u. Ganzen. Zur Diskussion: Erlösungstheologie – Evolutionstheologie, in: CiG 52 (2000) 149–150, 149.
[16] Zit. nach www.confessio.de/cf/042/Conf042–2.html
[17] Zit. nach Buddhismus (A. 4) 97.

*Michael Braun*

# Stefan Andres – Heimat und Weltbürgertum

Stefan Andres (1906–1970) gehört in die Reihe der literarischen Weltbürger, die ihre biographische wie auch religiöse Heimat früh verloren, aber in der Literatur wiedergefunden haben. Der in einem kleinen Moseltal als sechstes Kind eines Wassermüllers geborene „Junge vom Lande" war zum Priester bestimmt, entschied sich aber nach unglücklichen Jahren als Klosterschüler und Novize für eine literarische Laufbahn. Ins völkische Schema der NS-Literatur ließ er sich trotz vielversprechender Anfänge nicht einzwängen; er suchte eine prekäre Zuflucht im faschistischen Italien, hauptsächlich in Rom und in Positano – am Rand des deutschen Literaturbetriebs. Fast die Hälfte seines Lebens hat der Autor dort verbracht, auch nach 1960, als er sich nach Rom zurückzog. Aber er hat Deutschland weder vergessen noch verschmäht. Für zumindest ein Jahrzehnt hat er sich – in den 50er Jahren – im Rheinland und an der Mosel niedergelassen. Hier erlangte er den Ruf eines „weltfreudigen Populärautors mit katholischem Gewissen"[1]. Mosel und Rhein als „geistige Lebensformen": Hier öffnete sich Andres die Welt, hier liegt der Keim seiner Entwicklung zum überzeugten Europäer und Weltbürger.

Um die Spannbreite des Themas „Heimat und Weltbürgertum" zu ermessen, die auf das gesamte und an Umfang durchaus mit dem Œuvre Thomas Manns vergleichbare Werk von Stefan Andres ausstrahlt, muß man sich auf eine kleine Raum- und Zeitreise begeben. Diese Reise führt an einem Lebensweg von unfreiwilliger Mobilität entlang[2]. Zugleich reicht sie tief in den „Brunnen der Vergangenheit"[3], in die griechische und römische Antike, in die Frühgeschichte des Christentums. Immer spielen aber auch Gegenwart und Zukunft eine wichtige Rolle. Denn erst aus der Reibung mit der Zeitgeschichte und aus jenen Visionen eines geeinten Deutschlands und Europas, deren Realisierung Stefan Andres nicht mehr erlebte, entsteht die Spannung zwischen Heimat und Weltbürgertum, die sein Leben und seine Werke auszeichnet.

## Heimat ohne Welt: die 30er Jahre

Der gute Ruf, den Stefan Andres in der Literatur der 30er Jahre genoß, beruht ganz wesentlich auf seinen „Moselländischen Novellen" (1937). Doch der Autor, der das Moseltal und Trier früh verlassen hatte, um es nach abgebrochener Priesteramtsausbildung und Studentenzeit in seinen ersten Romanen wiederzuentdecken, wurde

mit diesem Buch nicht glücklich. Zum einen war die Publikation mit einer jederzeit widerrufbaren Sondergenehmigung des Propagandaministeriums erkauft. Zum anderen interessierte die Kritik an dem Autor, der in den 30er Jahren Mitglied der Reichsschrifttumskammer war und in kulturkonservativ-katholischen Kreisen Deutschlands durchaus als Hoffnungsträger gehandelt wurde, weniger die künstlerische Gestaltung als vielmehr seine angebliche provölkische Haltung. Diese frühe Vereinnahmung durch die nationalsozialistische Literaturkritik macht es heute schwer, die auf Ackerschollen, Bauerndörfern und Landgutshöfen spielenden Novellen unbefangen zu lesen. Ihr Stil klingt altmodisch, die Sprache wie von gestern, der Dichter scheint „hinter jedem Mühlstein ein Schicksal, hinter jedem Weiher einen Wassermann" zu wittern[4].

Doch mit den rassistischen Parolen der Nazi-Ideologen wollte Andres ebenso wenig zu tun haben wie mit der pseudoromantischen Mystik des „Dunklen, Düsteren und Nächtlichen", wie sie ihm noch in einer Literaturgeschichte der Nachkriegszeit nachgesagt wurde[5]. Um diese suspekte Nähe zur „Blut und Boden"-Literatur abzuwenden und seine Novellen aus „der engen und politisch fragwürdigen Gültigkeit des Heimatlichen in eine weitere, universale" Dimension herauszuheben[6], wählte Andres einen neuen Haupttitel für die Nachkriegsausgabe: „Gäste im Paradies" (1949). Hier bereits taucht in pointierter Form sein Lebensthema der Auseinandersetzung mit dem metaphysisch und biographisch heimatlos gewordenen Menschen der Moderne auf, der sich seiner Ursprünge in der christlich-abendländischen Tradition zu vergewissern hat:

„Mein Thema ist der Mensch, und was mich betrifft, so kann ich die Variationen über dieses Thema nur fortsetzen innerhalb von Ideen und Vorstellungen, wie sie mir als Europäer und Christ überliefert worden sind."[7]

Stefan Andres ist insofern so viel und so wenig ein moselländischer Heimatdichter, wie Uwe Johnson ein mecklenburgischer Autor oder Günter Grass ein Danziger Heimatdichter ist; er hat mit dialektgenauen, detailrealistischen Beschreibungen Landschaft und Leute an der Mosel, im Hunsrück und in der Eifel zu porträtieren gewußt, nah genug, um Wiedererkennungseffekte auszulösen, distanziert genug, um Humor, Ironie und auch Zeitkritik zuzulassen. Diese kritischen Zeitsignale, die in der Literatur in der Diktatur notwendigerweise versteckt sein mußten, unterscheiden Andres' Novellen von einer gegenwartsscheuen Heimatdichtung, wie sie viele Zeitgenossen aus Furcht vor Zensur oder aus Anpassungsdruck schrieben. Ein berühmtes Beispiel früher versteckter Systemkritik gibt die Novelle „El Greco malt den Großinquisitor" (1936). Sie gehört zu den kanonischen Werken des literarischen Widerstands gegen die Diktatur. Auch hier stellte sich Andres dem Kardinalproblem des Schreibens in der „inneren Emigration": gegenüber der Mehrheit der Täter und der Mitläufer zu schweigen und zugleich zu einer kritischen Minderheit zu reden.

Man mag sich heute wundern, warum die nationalsozialistischen Zensurbehörden den Text, der klar und deutlich die inquisitorische Praxis von Verfolgung und Folterung Andersdenkender anprangert, unbehindert passieren ließen und zuließen, daß noch 1944 in 36. Auflage eine Feldpostausgabe des Bändchens erscheinen konnte. Der vermeintliche Antiklerikalismus der Novelle ist immer wieder als Grund dafür angeführt worden. Andres hat die Haltung der katholischen Kirche, deren Bischöfe zu staatsbürgerlichen Sekundärtugenden und Widerstandsverzicht aufriefen, scharf angegriffen. Er verurteilte den Rassenhaß, der ihm „aus den blutrünstigen Liedern" der SA-Kolonnen und Parteiprogrammen entgegenschrie, weil das genau das Gegenteil von dem war, was im christlichen Liebesgebot gefordert wird[8].

Doch die Sache ist komplizierter, als es den Anschein hat. Andres hat den griechischen Maler El Greco, der seinem Auftrag, den Großinquisitor zu porträtieren, nachkommen muß, ja nicht als Bilderstürmer, Freiheitsapostel oder religiösen Rebellen in Szene gesetzt, so sehr er dazu durch das Vorbild von Schillers Drama „Don Carlos", das zur gleichen Zeit wie seine Novelle angesiedelt ist, motiviert sein mochte. Die Raum- und Zeitversetzung der Handlung in das Spanien Philipps II. dient der Erweiterung des historischen Horizonts[9]. Parabolisch verdichtet formuliert sich am Verhältnis zwischen Künstler und Auftraggeber, der zugleich Modell sitzt, die Stellung des Autors zu Staat und Heimat. El Greco ist selbst Emigrant, noch sein griechischer Name zeugt von der kretischen Heimat.

Indirekt werden Parallelen nahegelegt zwischen der Inquisition im 16. und der Judenverfolgung im 20. Jahrhundert: Der Residenzstadt Sevilla, wo statt des verstorbenen Königs der Kardinalinquisitor die kirchliche und politische Macht ausübt, wird Toledo, geistiges Zentrum des Landes und seit 1577 El Grecos Wohnsitz, entgegengesetzt. Dem Gewaltmonopol des Inquisitors steht die in eine biblische Formel gekleidete Zurechtweisung des Malers gegenüber, niemand habe das Recht, „Mitte der Menschen" zu sein.

Man konnte solchen kalkuliert doppelbödigen Äußerungen Regimekritik entnehmen, mußte es aber nicht. El Greco ringt mit Überlebensoptionen des Künstlers im totalitären Staat: mit der Lüge, der Anpassung, mit dem Tyrannenmord, mit der Flucht und mit dem Verstummen; doch er legt den Pinsel nicht nieder, sondern geht auf der „verbergenden Tiefe" des Bilds in symbolische Tiefe, indem er den Großinquisitor nicht im adventlichen Violett, sondern in den rotschwarzen Farben von Tod und Zerstörung malt. Mit diesem Porträt überliefert er den „heiligen Henker" dem Urteil der Nachwelt.

El Greco ist ein Bildnis des Künstlers als alter Mann. Er verkörpert das, was Stefan Andres noch bevorstand, als er die Novelle 1935 im Haus seiner Schwiegereltern in Lomnitz schrieb: eine Künstlerschaft auf dem schmalen Grat zwischen Anpassung und Widerstand, die prekäre Kompromisse mit der Diktatur in Kauf nehmen muß.

War der junge Stefan Andres also ein Heimatdichter? Sicher ist: Der Autor läßt sich in kein Schema zwängen. Er liebte die Heimat, die ihn der jüdischen Herkunft seiner Frau und seines Widerspruchsgeistes wegen vor die Alternative Anpassung oder Ausschluß stellte. Andres aber suchte keine extremen Entscheidungen. Das Spiel mit dem Feuer, wie es Gottfried Benn, und die Huldigung der Kälte, wie sie Ernst Jünger praktizierte, mit dem er über längere Zeit korrespondierte, waren ihm wesensfremd. Er ließ sich einerseits auf ein kurzes Gastspiel beim anschlußbereiten Bamberger Dichterkreis ein, das ebenso folgenlos wie erfolglos blieb. Andererseits schrieb er 1936 einen grimmigen Beitrag zur Eröffnung des Hauses der Deutschen Kunst in München, das die Ausstellung „Entartete Kunst" zeigte. Darin verwandelte er den Gauleiter mit einem unauffälligen Druckfehler in einen „Gaul-Leiter". So harmlos und doch treffend waren die Stilmittel der verdeckten Schreibweise.

Problematisch war das schwer zügelbare Temperament eines bäuerlich geerdeten Katholizismus, dem blinde Zustimmung zum Staat ebenso fremd war wie religiöse Dogmatik. Als ihn ein Kollege beim Kölner Rundfunk, für den er zeitweise Auftragsarbeiten erledigte, während eines Abendessens wegen der jüdischen Herkunft seiner Frau provozierte, verlor er die Fassung – und die Stelle. Siebenmal wechselte Stefan Andres zwischen 1933 und 1937 die Wohnung, dreimal die Stadt, er bettelte um Einreiseerlaubnisse und Aufhebung von Ausweisungen – und mußte schließlich mit seiner Familie den Weg der Emigration nach Italien wählen.

## Welt ohne Heimat: die 40er Jahre

Das Fischerdorf Positano am Golf von Salerno bot keine beschauliche Heimat, sondern war eine höchst prekäre Zuflucht – eine Zuflucht auf Widerruf[10]. Hier wurde Andres unfreiwillig zum Weltbürger. Inspiriert von der malerischen Kulisse, die Motive für eine Reihe italienischer Novellen und Romane abgab, feierte er mit der kleinen internationalen Künstlerszene in den 30er Jahren ausgelassene Terrassenfeste mit billigem Rotwein und Sardinen. Doch die Lebensumstände waren von bitterer Armut geprägt, die Schreibtinte wurde aus Galläpfeln hergestellt und das Farbband mit Dieselöl aufgefüllt.

Allerdings war Andres kein geächteter oder verbotener, ja nicht einmal ein unerwünschter Autor. Aber die Einkünfte aus den Publikationen schwanden zusehends. Deutsche Verlage und Zeitungen standen ihm nach dem Ausschluß aus der Reichsschrifttumskammer im November 1940 nur noch mit gelegentlichen Sondergenehmigungen des Propagandaministeriums offen; einige Bücher wie der deutsch-französische Versöhnungsroman „Die Hochzeit der Feinde" (1947) fielen der NS-Zensur zum Opfer.

Auch die Bewegungsfreiheit war eingeschränkt. Als Angehöriger der sogenannten reichsdeutschen Kolonie war Andres „konfiniert", d.h. er durfte sich nur im

Umkreis von zehn Kilometern bewegen. Die Post wurde doppelt zensiert, von den italienischen und den deutschen Behörden, und nach 1943 ganz unterbunden. Den Einberufungsbefehlen widersetzte sich Andres durch Atteste freundlicher Amtsärzte durch Flucht, einmal sogar mit der Absicht, sich durch einen Sturz auf den schmalen Treppen des Bergdorfs das Schienbein zu brechen.

Vor allem aber drohten, wenn Andres in Rage oder in einen Rausch geriet und nicht mehr Herr seiner Worte war, die Gefahren von Denunziation und Deportation. Einmal riß er in einer Positaner Weinschenke ein Hitlerbild von der Wand, 1941 lästerte er bei der Biennale in Venedig in Gesellschaft von Nazijournalisten und Mitgliedern des Propagandaministeriums den Führer, verfluchte den Krieg und warnte vor der künftigen Bombardierung deutscher Städte. Vor den Folgen solcher regimekritischer Äußerungen bewahrte ihn manches Mal die Protektion des deutschen Generalkonsuls in Neapel. Nicht zu vergessen ist auch der mutige Einsatz seiner Frau Dorothee (1911–2002). Sie nahm in einer Märznacht 1944 das Wagnis auf sich, per Anhalter auf einem Militärtransporter von Sorrent nach Neapel zu reisen, um eine Aufhebung des Ausweisungsbefehls für ihrem Mann zu erwirken. Es war die Nacht des Vesuvausbruchs.

Als sich die Probleme der italienischen Emigranten 1938 nach der deutsch-italienischen Achsenbildung und dem Hitler-Besuch in Rom verschärften, kehrte Andres nach Deutschland zurück. In Berlin erlebte er das Judenpogrom am 9. November als Fanal und berichtete als Augenzeuge:

> „Ich sah keinerlei Spuren von Volkswut, sondern nur einen organisierten Überfall von verkleideten staatlichen Mordbanditen – der Rest war Mob." [11]

Positano, zeitweise auch Rom, blieb Zufluchtsort, auch nach der Landung der Alliierten in Salerno im Frühjahr 1943 und nach Kriegsende. In Positano entstanden die griechischen Novellen und die italienischen Romane. Es sind Texte mythischen Gehalts und antiken Zuschnitts, in denen Andres eine Ersatzheimat für das Deutschland suchte, in das zurückzukehren ihm die Vorsicht verbot. Man kann Stefan Andres durchaus als mythischen Dichter der Moderne bezeichnen. Es geht ihm nicht darum, den Mythos zu ironisieren (wie Franz Kafka) oder zu korrigieren (wie Bertolt Brecht). Der Mythos öffnet ihm einen nichtrationalen Zugang zur Welt, er führt in die „Brunnentiefe der Zeiten" [12], gibt universal gültige Antworten auf die Fragen von Herkunft und Heimat und liefert das Sinngerüst, das die Welt im Innersten zusammenhält.

In Positano entstand auch die fast zweitausendseitige „Sintflut"-Trilogie, Andres' Opus magnum, das die Diktatur im Spiegel von Mythos und Allegorie zu deuten versucht. Die drei Bücher, zwischen 1949 und 1959 erschienen, ragen schon vom Umfang her aus der Literatur der Jahrhundertmitte heraus. Sie passen schlecht in das Nachkriegsbild der Kahlschlagliteratur und des Kalligraphieverdachts. Es fällt schwer, sich in den vielfach verzweigten Handlungen und in dem überreichen

Romanpersonal zurechtzufinden. „Gläubige, Heiden, Salonbuddhisten, Nietzschefanatiker, ewige Soldaten, Karrieremacher, Spieler, Kleinbürger, Künstler, fromme Wohltäter und hemmungslose Verbrecher“ [13] bilden ein wahres Pandämonium allegorischer Figuren. In ihrer Mitte thront der abtrünnige Theologieprofessor Moosthaler, der als Nietzscheaner und Antichrist die Bewegung der sogenannten Norm gründet, mit ihr ein Land und einen Kontinent in die Katastrophe stürzt und selbst nach seinem Tod noch gläubige Jünger findet.

Im Urteil der Literaturkritik ist die Trilogie eine zähe und mühevolle Lektüre. Stefan Andres hat in vielen Jahren des Feilens, Kürzens und Korrigierens eine Strichfassung erstellt, die etwa ein Drittel des ursprünglichen Umfangs der Trilogie einnimmt. Der britische Literaturwissenschaftler John Klapper hat sich der Mühe unterzogen, diese Strichfassung zu entziffern und in druckreife Form zu bringen. Man muß sich dies als wahrhaft sintflutartige Aufgabe vorstellen, denn Andres hat seine Kürzungen nicht nur auf verschiedene Manuskripte und Buchausgaben verteilt, sondern gleich noch einen zweiten Lektor, seine Frau, damit beauftragt, Autorenkorrekturen in den Text zu übertragen. Die gekürzte Sintflut-Geschichte erscheint 2007 als erster Band der neuen, vom Wissenschaftlichen Beirat der Stefan-Andres-Gesellschaft vorbereiteten Auswahlausgabe der Werke und Schriften von Stefan Andres.

Sehr lesenswert sind indessen die Noah-Geschichten innerhalb der Geschichte[14]. Sie bilden die eigentliche Mitte des Romangeschehens. Es sind moderne Legenden von einem zweifelnden Menschen, der sich auf die Suche nach seinem Gott begibt, dessen Zeichen undeutbar bleiben wie der „graue Regenbogen“. Inspiriert von vorbiblischen Noah-Legenden, die sich Andres aus der Bibliotheca Hertziana beschaffen ließ, hat er den bekannten Stoff erweitert. Es geht um Noahs Leben vor der Flut. Noah ist ein Emigrant, der vor einem Gewaltherrscher flieht und sich mitsamt der Familie in der Stadt Ur niederläßt. Er übt Kritik an der politischen Arglosigkeit und Zukunftsblindheit der Urer und beginnt, sich trotz des Spotts seiner Zeitgenossen eine Arche über der „Sintflut der Zeit“ zu bauen. Aber nach dem Zurückgehen der Flut gibt es keinen farbigen, nur einen grauen Regenbogen. Die nachsintflutliche Gemeinschaft, so zeigt sich, ist gottverlassen und gottvergessen. Unverkennbar schimmert die geschichtsfatalistische Einstellung des Nachkriegsautors Stefan Andres durch, über die man geteilter Meinung sein kann. Aber man muß würdigen, daß die Noah-Legenden eine originelle Deutung des biblischen Stoffs bieten. Sie demonstrieren, wie energisch und erfinderisch Andres gegen die Abschaffung der großen Fragen und gegen die Entwertung der christlichen Werte vorging.

In Positano entstand 1942 das bedeutendste und das berühmteste Werk des Autors, was ja nicht in jedem Fall das Gleiche ist: die Novelle „Wir sind Utopia“ (1942), mehrfach verfilmt, dramatisiert und von Gustaf Gründgens inszeniert. Auch hier wird wieder das Prinzip raum- und zeitversetzten Erzählens angewandt[15]. Andres verlegt den Konflikt zwischen dem Leutnant Pedro und seinem Gefangenen Paco in

die Zeit des spanischen Bürgerkriegs, läßt aber offen, welcher Partei die Antagonisten angehören: den Republikanern oder den Francisten. Im Spiegel des Bürgerkriegs zeigt der Weltkrieg sein mörderisches und menschenverachtendes Gesicht. Wie tödlich blinde Gefolgschaft, wie ausweglos aktiver Widerstand oder gar Tyrannenmord sein kann, wird an dem Konflikt der Antagonisten demonstriert.

Doch die Novelle, die 1942 als Fortsetzung in der Frankfurter Zeitung gedruckt wurde, ist mehr ist als eine zeitkritische Widerstandsdichtung, die nachweislich von deutschen Soldaten in den Schützengräben von Stalingrad gelesen wurde. Signifikanterweise wählt Andres als Konfliktort kein deutsches Schlachtfeld, sondern ein spanisches Kloster. Er rüstet seine Widersacher nicht mit Uniformen aus, sondern mit einem peinigenden Gewissen und der Rhetorik religiöser Kasuistik. Es geht also nicht nur um Abrechnung mit Kadavergehorsam und um Aporien des individuellen Widerstands – Paco, im Besitz eines Messers, könnte die Mitgefangenen durch die Ermordung seines Gegners retten, tut es aber nicht. Es geht vor allem um religiösen Fundamentalismus und Gewalt.

Das macht den Text heute so aktuell. Pedro entscheidet sich wider besseres Wissen und Gewissen für die Exekution aller Gefangenen (eine Praxis, die tatsächlich im spanischen Bürgerkrieg grausamer Alltag war). Paco aber, der exkommunizierte Priester und desillusionierte Utopist, lehnt Gewalt ab. Er verkündet die Botschaft, die auch die des Autors ist: daß der Mensch zwar seinen göttlichen Ursprung nicht straflos vergessen darf, aber selbst seines Glückes und Unglückes Schmied ist. Unverjährte Schuld und Scham über menschlich-allzumenschliches Versagen gehören daher zu den leitenden Themen in Andres' Romanen[16]. Damit steht Andres den Denkern des christlichen Existentialismus nahe, die er nach dem Krieg in Paris kennenlernte.

Gewalt hat Andres im übrigen als „ultima ratio" abgelehnt, wenngleich er nicht davor zurückschreckte, einen unverbesserlichen Militaristen und „Kriegsmaulhelden" zu ohrfeigen und 1966 in seiner Rede zum 20. Juli dazu aufrief, „mit allen Mitteln ... dem Staate zu widerstehen, wenn er ohne oder gegen das Volk regiert, und dem Staatsbürger seine menschlichen Grundrechte verweigert – ob mit Gewalt oder mit List"[17].

## Heimat in der Welt: 1949–1970

Andres' Heimkehr nach Deutschland war eine Rückkehr mit Hindernissen. Zeitweise galt er sogar als verschollen, Einreisegesuche nach Trier wurden 1946 und 1949 von den Besatzungsmächten abgelehnt. Der Autor, der schon 1943 im alliierten Radiosender Neapel den Kriegstreibern unter den Deutschen die Leviten gelesen hatte, blieb ein Emigrant. Erst 1950 konnte er mit seiner Frau und den beiden Töchtern – die älteste war 1942 in Positano an Typhus verstorben – nach Deutschland zurückkehren.

In den 50er Jahren avancierte er zu einem der meistgelesenen und populärsten Autoren der deutschen Literatur. Zwischen 1949 und 1961 erschienen allein 22 eigenständige Werke, Romane, Erzählungen, Dramen, Gedichte. Die Auflagen erreichten Millionenhöhe. Die wichtigsten Zeitschriften druckten seine Texte, er las in fast allen Ländern Westeuropas und in Amerika, wo er jedoch seinen Aufenthalt aus lauter Europa-Sehnsucht vorzeitig abbrach. Zu sehr beschäftigten ihn die „deutschen Sorgen“[18]. Andres marschierte an der Spitze der deutschen Anti-Atom-Bewegung und lieferte sich mit Konrad Adenauer eine Streitkorrespondenz über die atomare Aufrüstung der Bundeswehr. Er protestierte mit Erich Kästner gegen das sogenannte Schmutz- und Schundgesetz. Er forderte im „Kuratorium Unteilbares Deutschland“ die Aufhebung des Wiedervereinigungstabus und das Niederreißen der Berliner Mauer, des „Limes des XX. Jahrhunderts“, und er warb, seiner Zeit weit voraus, in der Tradition großer europäischer Denker für die Idee eines geeinten Europas.

Sein Haus „Kore“ auf dem Rheinbüchel wurde zu einer beliebten Begegnungsstätte. In der Bonner Residenz des Bundespräsidenten war er häufig zu Gast, wenn Theodor Heuss Empfänge gab. Auf der Kehrseite des Ruhms stand die Nichtbeachtung in der jüngeren Schriftstellergeneration. Zu den Tagungen der Gruppe 47 wurde er nie eingeladen. Was mißgünstige Kollegen von ihm denken mochten, zeigt ein Blick in Heinrich Bölls Roman „Ansichten eines Clowns“ (1963). Hinter dem Romanautor Schnitzler, einem „dicklichen, gepflegten Burschen, der damals immer vom edlen Europäertum, vom Selbstbewußtsein der Germanen schwärmte“, sich im Auswärtigen Amt unentbehrlich macht und behauptet, „eine mystische Begabung könne durchaus übereingehen mit der ‚zwanghaften Sucht, häßliche Wörter herauszuschleudern‘“, ist unschwer ein maliziöses Andres-Porträt zu erkennen[19]. Doch Böll, der wie Andres aus dem katholischen Kleinbürgertum stammte und den Ungewißheiten der Nachkriegszeit die Sicherheiten des Glaubens entgegensetzte, wußte auch den Kindheitsroman seines Kollegen zu schätzen, vor allem die Figur des frommen Vaters, der den Pastor nicht am Predigen, sondern an seiner Lebensweise mißt.

Der autobiographische Roman „Der Knabe im Brunnen“ (1953) ist ein Buch, das eine Region, deren Sprache und Lokalkolorit zu beschreiben versteht, ohne sie einseitig darauf einzugrenzen. Der Roman wurde in mehrere Weltsprachen (chinesisch, italienisch) übersetzt und hat bis heute zahlreiche Neuauflagen erlebt. Aus dem Buch erfährt man manches Bedenkenswerte nicht nur über die kindliche, auch über die religiöse Heimat von Stefan Andres, der sein unorthodoxes Gottesbild zwischen Breughelschen Höllenbildern und „Christlichem Hausfreund“ entwickelt. Die Autobiographie ist beseelt von einem heiter-gelassenen, völlig unsentimentalen Humor, auch angesichts der eigenen dichterischen Anfänge. Als dem Lehrer ein Gedicht des Jungen in die Hände fällt, das Verse aus einem Kriegsgedicht mit eigenen „unreifen, sauren, wurmstichigen“ Reimen kombiniert, etwa von „Paris“ auf „Paradies“, setzt es eine Tracht Prügel (dabei ist der Reim so unoriginell nicht, schon Heine hatte „ästhetisch“ auf „Theetisch“ gereimt). Später stellt sich

dann heraus, daß die gestohlenen Verse von stolzen Männern und siegesdurstigen Heeren ein Produkt des Lehrers selbst sind[20].

Der Erfolg des Kindheitsromans konnte nicht verhindern, daß Ende der 50er Jahre der Stern von Stefan Andres zu sinken begann. Für die Literaturkritik jener Zeit war seine Erzählweise zu konventionell und weitschweifig, seine Sprache zu metaphernreich, sein Selbstverständnis zu idealistisch. Ein Aufsatz trägt den etwas unglücklichen Titel „Über die Sendung des Dichters". Er erinnert an das Dichterbild vom Bewahrer der Ordnung der Dinge und Erlöser aus einer zerfallenden Welt, wie es das kulturkonservative Programm des George-Kreises beschworen hatte. Der Dichter sei ein „geistiger Pontifex" und habe, so heißt es, die verborgene religiöse „Ordnung" der Welt zu spiegeln und den „Tempel der Kunst rein (zu) halten von Händlern, Lehrern, Priestern"[21]. Dahinter steht aber, wenngleich in unmoderner Sprache, eine durchaus moderne Auffassung: Als gebranntes Kind lehnte Andres es ab, Literatur zur Agentur von Ideologien zu machen. Politisches Engagement hatte für ihn in der Literatur nichts zu suchen. Sein ästhetischer Tugendkatalog beschränkte sich auf „Sinn für das Maß", „Weisheit", „Stärke des Herzens" und „Gerechtigkeit". Dahinter erkennt man unschwer christliche Werte.

Ein solcher „christlicher Humanismus"[22] erschien unzeitgemäß. Andres zog mit seiner Frau nach Rom. In der Via Domenico Silveri, nahe dem Vatikan, bezog er eine geräumige Etagenwohnung mit einem Balkon, der einen prächtigen Ausblick auf die Peterskuppel bot. Die Wohnung ist bis heute im Besitz der Familie. Als ich Dorothee Andres dort während der Arbeit an meiner Andres-Biographie in den Pfingsttagen 1994 besuchen durfte, war der Dichter mehrfach präsent: in den Büchern in seinem Arbeitszimmer mit dem nierenförmigen Schreibtisch, an dem er vormittags nach einem ausgiebigen Bad und lauten Psalmengesängen zu Werke ging; in den Manuskriptstößen, die seine Frau aufbewahrte, sortierte und in vorbildlicher Ordnung dem Deutschen Literaturarchiv in Marbach übergab; und in den Erzählungen von ihr, die auch bei kniffligen Sachfragen nie um eine Antwort verlegen war. Dorothee Andres hat ein mehrhundertseitiges (noch unveröffentlichtes) Manuskript mit ihren Erinnerungen hinterlassen. Dabei handelt es sich um weit mehr als um das Tagebuch einer fürsorglichen Ehefrau, die alle Manuskripte ihres Mannes ins Reine schrieb, die Korrespondenzen tippte und manches Verlagsgeschäft persönlich mit zum Erfolg steuerte.

In Rom hat Stefan Andres eine Heimat „sub specie aeternitatis" gesucht und zu großen Teilen auch gefunden. Er hielt Abstand zum Literaturbetrieb und erlernte eine philosophische Welthaltung, die sich statt auf weltlichen Ruhm und Erfolg auf die Weisheit des Denkenden stützt. Zum Sprecher dieser Philosophie hat Andres einen neuplatonischen Denker erkoren, der heute so gut wie unbekannt ist: Synesios von Kyrene (ca. 370–413), der in der turbulenten Übergangszeit von heidnischer Antike und christlichem Mittelalter steht und als Bischof und Feldherr, als Dichter und Politiker wirkte – eine sehr aktuelle Grenzfigur also an den Fronten sich

bekämpfender Kulturen. Andres war fasziniert von dem revolutionären Potential dieses Mannes, der den Bann über einen hohen Staatsbeamten verhängte, den Widerstand gegen räuberische Wüstenstämme organisierte, das Asylrecht verteidigte und gegen manche kirchliche Dogmen an seiner unorthodoxen Religion festhielt. Er hat viele Jahre in Rom der Arbeit an einem Roman über diese Figur gewidmet. Das Buch erschien postum 1971 unter dem Titel „Die Versuchung des Synesios". Es ist Andres' literarisches Vermächtnis und zugleich ein verkapptes Selbstbild – erzählt nach dem Tod des Synesios aus dem Mund einer Philosophin, der ersten Frau, die einen öffentlichen Lehrstuhl für Philosophie innehatte. In der Kirche ein Rebell zu sein, die Endlichkeit der Welt mit der Unsterblichkeit der Seele zusammenzudenken, mit seiner Zeit zu leben, aber sich ihr nicht zu unterwerfen – das war auch Andres' Lebens- und Schreibmaxime.

Weltfremd war er deshalb nicht. Die 60er Jahre waren bewegte Jahre der Theologie und der Kirche. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils kam Andres oft mit Konzilstheologen und Kardinälen zusammen, beteiligte sich an den Diskussionen um Laienarbeit, Zölibat, Modernisierung der Liturgie und am Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und merkte, daß die Kirche durch das Konzil in vielem konzilianter wurde. Die jüngeren Autorenkollegen Uwe Johnson und Tankred Dorst, die zu Gast in Rom waren, empfing der Mann mit dem Beethovenschädel im roten Kardinalsmantel. Es kam für alle überraschend, als er an den Folgen einer Operation am 29. Juni 1970 starb. Sein Grab liegt auf dem deutschen Friedhof in Rom, dem Campo Santo Teutonico. Eine letzte Ruhestätte, ohne eindeutige Zugehörigkeit: Als älteste deutsche Nationalstiftung in Rom ist der Campo Santo Teutonico italienisches Staatsgebiet, genießt aber das Privileg der Exterritorialität.

Vom letzten römischen Lebensjahrzehnt her ist Stefan Andres vielleicht am besten verständlich. Der politische Autor wandelte sich hier zum philosophischen Dichter, der dionysische Daseinsfreude mit apollinischer Askese vereinen konnte. Sein Weltbild war frei von Lügen, nicht von Widersprüchen: Heimat und Weltbürgertum, Utopie und Welterfahrung, Christentum und Platonismus gehören als entgegengesetzte Pole zusammen.

Stefan Andres hat davor gewarnt, „Heimat" mit „geographischen Grenzen und kartographischem Hokuspokus" zu beschwören[23]. Er hat viel über seine Heimat und sein Vaterland geschrieben, Freundliches und Kritisches, Denkwürdiges und Bedenkenswertes, etwa den deutschen Briefwechsel „Lieber Freund – lieber Denunziant" (1977) und hymnische Weinbücher wie das „Main Nahe zu Ahrische Saar Pfalz Mosel-Lahnische Weinpilgerbuch" (1951).

Aber Andres hat in Deutschland immer Europa und die Welt gesucht, eine nationale und politische Grenzen überschreitende kulturelle Einheit auf dem Fundament der christlich-humanistischen Werteordnung. Wenn überhaupt, war er ein unbehauster, ein obdachloser Heimatdichter, ein literarischer „homo viator". Daß er als Weltbürger ohnehin nur die Literatur als richtige und wichtige Heimat sein eigen nennen konnte,

spricht eine Figur im zweiten Band der Sintflut-Trilogie aus: „Wenn ich meine Bücher habe, eine kleine Vorleserin und dann und wann einen Menschen – etwa einen wie Sie, auch wenn er mal seine Zustände hat – dann bin ich auf dieser Erde ziemlich zu Hause – allerdings auf Abbruch, immer auf Abbruch. Ich bin für das Zelten!“ [24]

## ANMERKUNGEN

[1] H. Wagener, Stefan Andres. Widerstand gegen die Sintflut, in: Stefan Andres, hg. v. W. Große (Trier 1980) 90.

[2] Vgl. R. Luckscheiter, Parabeln des Gottvertrauens, in: NZZ, 26. 6. 2006.

[3] Th. Mann, Joseph u. seine Brüder 1, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 4 (Frankfurt 1990) 9.

[4] T. Spreckelsen, Wo er war, soll Utopie werden. Der Knabe im Brunnen: Stefan Andres in Neuausgaben, in: FAZ, 26. 6. 2006.

[5] W. Grenzmann, Dichtung u. Glaube. Probleme u. Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur (Bonn 1950) 273.

[6] K. O. Nordstrand, El Greco malt den Großinquisitor, in: Utopia u. Welterfahrung. St. Andres u. sein Werk im Gedächtnis seiner Freunde (München 1972) 124.

[7] St. Andres, Über mein Werk, in: Der Dichter in dieser Zeit. Reden u. Aufsätze (München 1974) 8.

[8] Ders., Jahrgang 1906. Ein Junge vom Lande, in: Widerstand gegen die Sintflut (A. 1) 39.

[9] Vgl. das Nachwort in: St. Andres, Wir sind Utopia / El Greco malt den Großinquisitor. Zwei Novellen (München 2006) 127–143.

[10] Vgl. dazu das vierte Kapitel in: M. Braun, Stefan Andres – Leben u. Werk (Bonn $^{2}$2006) 69–96; zum biographischen Kontext K. Voigt, Zuflucht auf Widerruf. Exil in Italien 1933–1945. 2 Bde. (München 1992); zum literarischen Kontext E. Rotermund u. H. Ehrke-Rotermund, Zwischenreiche u. Gegenwelten. Texte u. Vorstudien zur „Verdeckten Schreibweise“ im „Dritten Reich“ (München 1999) 469–484.

[11] St. Andres, Lieber Freund – lieber Denunziant. Briefe (München 1977) 59.

[12] K. Kerényi, Die Mythologie der Griechen, Bd. 1 (München $^{17}$1996) 7.

[13] W. Wien in: Stefan Andres. Eine Einführung in sein Werk (München 1962) 121.

[14] Vgl. St. Andres, Noah u. seine Kinder. 15 Legenden (München 1996).

[15] Vgl. dazu G. Guntermann, Erinnerung als Form – Zur Erzähltechnik im Werk von Stefan Andres, in: Stefan Andres – Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts, hg. v. M. Braun, G. Guntermann u. B. Lermen (Frankfurt 1999) 85–104 und die im Entstehen begriffene Dissertation von Ch. Gandner über Andres' Zeitreisen.

[16] Vgl. K. Eibl, Selbstbewahrung im Reiche Luzifers? Zu Stefan Andres' Novellen „El Greco malt den Großinquisitor“ u. „Wir sind Utopia“, in: Mein Thema ist der Mensch. Texte von u. über Stefan Andres, hg. v. Wissenschaftlichen Beirat der Stefan-Andres-Gesellschaft (München 1990) 214–238.

[17] St. Andres, Der 20. Juli – Tat u. Testament (1966), in: Mitteilungen der Stefan-Andres-Gesellschaft 15 (1994) 18.

[18] Vgl. dazu Ch. Andres, „Was ist des Deutschen Vaterland?“ – Stefan Andres u. die deutsche Wiedervereinigung, in: Stefan Andres – Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts (A. 15) 39–52.

[19] H. Böll, Ansichten eines Clowns (Köln 1992) 36f.

[20] St. Andres, Der Knabe im Brunnen (München 2006) 212.

[21] Ders., Der Dichter in dieser Zeit. Reden u. Aufsätze (München 1974) 7 u. 20.

[22] J. Klapper, Stefan Andres. Der christliche Humanist als Kritiker seiner Zeit (Bern 1998).

[23] St. Andres, Die Sintflut. Der zweite Roman: Die Arche (München 1951) 472.

[24] Ebd.

# UMSCHAU

## 54. Internationales Filmfestival Donostia

Vom 21. bis 30. September 2006 fand im Baskenland das 54. Internationale Filmfestival Donostia (span. San Sebastián) statt. Dieses Festival zählt neben Berlin, Cannes und Venedig zu den wichtigsten europäischen Festivals der Kategorie A. Dementsprechend stolz sind die Stadt und das Land auf ihr Festival. Im Hauptwettbewerb dürfen nur Weltpremieren gezeigt werden. So waren von den insgesamt 236 Filmen, die dieses Mal gezeigt wurden, 46 zum ersten Mal zu sehen. Im Hauptwettbewerb waren Filme aus Argentinien, Iran, Irak, Japan, Südkorea, den USA und fast allen europäischen Ländern vertreten. Bezeichnenderweise wurde kein Film aus Deutschland gezeigt, da die Premieren dann doch lieber bei der Berlinale vor heimischem Publikum präsentiert werden.

Das Internationale Filmfestival in San Sebastian ist vor allem für die spanischsprechende Filmwelt wichtig. So machen die spanischsprachigen den größten Teil der Filme aus. Für die Besucherinnen und Besucher des Festivals ist von besonderem Interesse, daß sie hier Filme zu sehen bekommen, die wohl kaum eine Chance im Mainstreamkino haben.

Wie jedes Jahr stellten sich hervorragende Filme dem Wettbewerb um die begehrten Filmpreise. Die Goldene Muschel für den besten Film teilten sich „Half Moon" (Regie: Bahman Ghobadi, Iran, Irak, Österreich, Frankreich) und „Mon Fils à Moi" (Regie: Martial Fougeron, Frankreich). Beide Filme gehören zu den herausragenden Filmen des Festivals.

Half Moon erzählt auf einfühlsame Weise, wie der alte Mamo, ein berühmter kurdischer Musiker, auf den Weg ins befreite irakische Kurdistan unterwegs ist, um dort nach über 35 Jahren in einem Konzert wieder die traditionelle kurdische Musik zu Gehör zu bringen. Die Reise mit einem alten gelben kanadischen Schulbus droht oft zu scheitern, sei es an den Grenzkontrollen oder an dem liebenswerten Eigensinn der zehn Söhne Mamos, die mit ihm unterwegs sind. Am Ende wird der Bus gestoppt, zwei Söhne werden wegen vergessener Ausweispapiere zurückgeschickt; die im Bus versteckte Sängerin Hesho wird entdeckt und festgenommen – im Iran ist es Frauen verboten, vor Männern zu singen –, und alle Instrumente werden von den Grenzern zerstört. Mamo und seine Söhne sind gezwungen, zu Fuß durch Schnee und Eis die letzten Kilometer anzutreten. Mamo überlebt diese Reise nicht, aber sein letzter Wunsch wird in Erfüllung gehen: Er wird dem Konzert – wenn auch in einem schlichten Holzsarg – „beiwohnen". Mit der Musik des Konzerts sieht man im letzten Bild den friedlich verstorbenen Mamo, die Noten seiner Musik fest umschlungen. Nigel Bluck (Herr der Ringe) und Crighton Bone zeigen eine außergewöhnliche schauspielerische Leistung in weichen malerischen Bildern und bekamen dafür den Jury-Preis für die Beste Kamera. Half Moon ist ein Stück unbekannte Geschichte über ein Land, das wir sonst nur durch Terroranschläge in den Medien kennen.

Der zweite preisgekrönte Film Mon Fils à Moi ist eine präzise Familienstudie. Der erwachsenwerdende 13jährige Julien und dessen Mutter stehen im Mittelpunkt des Dramas. Der Vater, ein Hochschullehrer, hat nur

seine Arbeit an der Universität im Sinn. So richtet sich die ganze Aufmerksamkeit und Liebe der Mutter auf Julien. Der Film beginnt mit einer idyllischen Tanzszene zwischen Mutter und Sohn – und doch wird man das Gefühl nicht los, daß der Schein trügt. Was hier visuell gezeigt wird – die liebevolle Mutter läßt sich von ihrem Sohn führen – wird in den folgenden Szenen ins Gegenteil umschlagen. Die Mutter kontrolliert jede Bewegung, jedes Detail von Juliens Leben.

Die zweite Szene ist eine massive Grenzüberschreitung seitens der Mutter. Sie zwingt Julien, der nur mit dem Badetuch bedeckt vom Duschen kommt und das Tuch verliert und intuitiv mit seinen Händen seine Scham bedeckt, die Hände wegzunehmen. Es kommt zum Eklat, als sich Julien gegen das Verbot der Mutter entscheidet, auf die Party seiner Freundin zu gehen, weil diese sonst mit ihm Schluß machen würde. Die Mutter, ihr Mann und die Schwester holen ihn nach Hause zurück, und die Mutter beginnt, ihm ins Gesicht zu schlagen. Endlich stellt sich der bis dahin blasse Vater dazwischen und gibt seinerseits seiner Frau eine Ohrfeige. In dem Moment passiert etwas Unglaubliches, und zwar nicht auf der Leinwand: Das Kinopublikum applaudiert bei dem Schlag ins Gesicht der Frau. Das Mitleiden mit dem Sohn, die aufgestauten Aggressionen, die förmlich in der Luft liegen, finden hier ein Ventil. Die Situation wird für Julian immer unerträglicher, er ruft die Polizei und versucht, sich selbst zu töten. Er weiß sich nicht mehr zu helfen, und so scheint für ihn die einzige Lösung in der Ausübung von Gewalt gegen seine Mutter. Das Drama endet nicht als Tragödie, die Mutter überlebt die Messerstiche. Der Film endet wie er begann. Unter dem Abspann tanzen beide, Sohn und Mutter, wieder zusammen – aber dieses harmonievolle Bild läßt die Zuschauerin, den Zuschauer mit einem gegenteiligen Gefühl zurück. Neben der subtilen Kamera zeigt sich in der emotionalen Intensität eine der großen Stärken des Films. Nathalie Baye bekommt völlig zu Recht für ihre ausgezeichnete schauspielerische Leistung die Silberne Muschel für die Beste Schauspielerin.

Mit seinem sechsten Kinofilm „Delirious" erhält der Regisseur Tom DiCillo die Silberne Muschel für die Beste Regie und für das Beste Drehbuch. Les, ein erfolgloser Paparazzo, lebt in Manhattan und lernt den Möchtegern-Schauspieler Toby kennen. Toby ist von zu Hause abgehauen und nimmt dankbar Les' Angebot an, bei ihm zu wohnen. Nachdem sich K'Harma Leeds, ein Shootingstar des Musikestablishments, in Toby verliebt und dieser Zugang zu den Kreisen hat, wo Les gerne „professionell" tätig wäre, wandelt sich die anfängliche Freundschaft in Eifersucht und Rache.

Auf der Geburtstagsparty von K'Harma bricht Les sein Versprechen gegenüber Toby, keine Photos von der Party zu machen. Die Situation eskaliert, und beide werden auf die Straße gesetzt. Ihre Freundschaft ist zu Ende. Toby findet den Weg ins Showbusiness als Star einer Reality TV-Serie, wo er sich schlicht nur selbst spielen muß. Les ist tief verletzt durch den Bruch mit Toby, ist doch seine ganze Paparazzo-Welt zusammengebrochen. „Es war doch nur ein Photo" klingt zwar harmlos, ist aber doch eine Grenzüberschreitung und ein Bruch der Intimsphäre. Was ist das für eine Welt, wo man alles für das exklusivste Bild macht, sprichwörtlich über Leichen geht? Les plant, sich an Toby zu rächen, aber im Moment des Zusammentreffens auf dem roten Teppich hat Toby ihn nicht vergessen, sondern bahnt sich einen Weg durch alle Paparazzi; er reicht Les seine Hand zur Versöhnung und gibt ihm damit auch eine Möglichkeit für „das Photo".

Delirious ist eine Komödie voll Drama, Ironie und Tiefsinn über Freundschaft und

Showbusiness in der westlichen Welt. Neben den beiden Preisen im offiziellen Wettbewerb bekam Tom DiCillo auch den Preis der katholischen Jury SIGNIS, denn „Delirious zeigt in einer äußerst unterhaltsamen und unprätentiösen Weise, daß in der modernen Gesellschaft des Wettbewerbs und Erfolgs um jeden Preis menschliche Werte wie Ehrlichkeit und Loyalität entscheidend sind, um zu sehen, was wirklich wichtig im Leben ist".

SIGNIS ist die katholische Weltorganisation für Kommunikation in allen Medien mit einem besonderen Schwerpunkt auf dem Film. Auf den über 30 Filmfestivals weltweit werden vor allem Filme ausgezeichnet, die sich in besonderer Weise für die Menschenrechte einsetzen und einen Beitrag zu einer Kultur des Friedens leisten. Beim Treffen mit den Juroren im María Cristina Hotel bietet sich ein Bild, das ohne weiteres aus Delirious hätte stammen können. Tom DiCillo ist von etwa 30 Fernseh- und Photojournalisten umringt. Im Sekundentakt klicken die Kameras. „Wieviele Fotos wollen sie denn noch von mir machen?", fragt er auf Englisch und lächelt. Er ist sichtlich ergriffen und überrascht, als er mit der Jury spricht: „Ich habe mir nie vorstellen können, einen Preis von der katholischen Kirche zu bekommen. Ich bin wirklich bewegt, daß Sie die Spiritualität in meinem Film sehen. Ich habe sehr hart und lange mit den Schauspielern und meinem Team daran gearbeitet, diese Qualität zu erreichen. Dieser Preis ist etwas ganz besonderes für mich." Man wird sich gern an die ausgezeichnete schauspielerische Leistung vor allem von Steve Buscemi (Les) und Michael Pitt (Toby) erinnern, und wenn man in Rechnung stellt, daß der Regisseur sechs Jahre gebraucht hat, um Delirious zu produzieren, kann man sich zu Recht auf einen ausgezeichneten und sehr sehenswerten Film in den Kinos freuen.

„El Camino de San Diego" (Regie: Carlos Sorin, Argentinien) wurde mit dem besonderen Preis der Jury ausgezeichnet. Dabei handelt es sich um den letzten Teil einer Filmtrilogie. Tati verehrt, wie viele junge Männer in seiner Provinz, als Idol Diego Maradona. Eines Tages findet er beim Holzsammeln im Wald eine Wurzel, in der er eindeutig die Gesichtszüge Maradonas wiedererkennt. Obwohl Tati sich das Gespött des ganzen Dorfes zuzieht, hält er eigensinnig an seiner Deutung fest. Als über das Fernsehen die Nachricht kommt, daß Maradona wegen Herzproblemen ins Krankenhaus in Buenos Aires eingeliefert wurde, macht sich Tati trotz seiner Mittellosigkeit auf den Weg, Maradona persönlich die Statue zu überbringen. Das Roadmovie erzählt in liebevollen Bildern Tatis Reise durch Argentinien – ein Film, der überraschend ohne die Klischees von Gewalt auskommt –, und doch ist es kein idealisierender Film. Jedes Bild lebt vom Kontrast zwischen Tatis Verschrobenheit und Lebenslust und der Realität Argentiniens heute.

Der Preis für den Besten Darsteller ging an Juan Diego für den spanischen Film „Vete de mí" (Regie: Victor García León). Er spielt Santiago, der mit seiner 20 Jahre jüngeren Freundin in Madrid wohnt. Sie arbeiten als Schauspielerin und Schauspieler am kleinen Theater „La Latina", wo sie mittelprächtige Komödien spielen. In dieses „Idyll" platzt Guillermo, Santiagos Sohn, und von nun an ändert sich sein Leben radikal. Santiago verliert seinen Job, seine Freundin verläßt ihn, und mit 55 Jahren steht er vor einem Scherbenhaufen ohne Zukunft, aber mit einem Taugenichts von einem Sohn: eine satirische, bittere Komödie über das Leben.

Wie immer sind große Erwartungen mit „Zabaltegui", der Sektion für Neue Regisseurinnen und Regisseure verbunden. Hauptkriterium ist, daß diese entweder ihren Debütfilm oder ihren zweiten Film zeigen. Obwohl von den 35 Filmen aus allen Weltteilen vor allem Filme aus Spanien und

den USA stammten, kamen die Preisträger dieses Jahr aus Frankreich und Singapur. In dieser Sektion waren auch zwei deutschsprachige Produktionen: „Emmas Glück" (Regie: Sven Taddicken, Deutschland) und „Wir werden uns wiederseh'n" (Regie: Oliver Paulus und Stefan Hillebrand, Schweiz/Deutschland). Die Regisseurinnen und Regisseure bewerben sich in dieser Sektion für den Altadis Preis und den Montblanc Drehbuchautorenpreis. Ersterer ging an die französische Produktion „Fair Play" (Regie: Lionel Bailliu), letzterer an „Singapore Dreaming" (Regie: Yen Yen Woo und Colin Goh) aus Singapur. Beide Filme spielen in der Welt des Kapitalismus. Da werden die Konflikte in der Firma durch aberwitzige und durchaus lebensgefährliche Sportwettkämpfe ausgefochten, oder es wird das Bild einer Familie in Singapur gezeichnet, wo der Vater, kurz nachdem er zwei Millionen im Lotto gewonnen hat, am Herzinfarkt stirbt und dessen Sohn und Tochter nur noch eines im Sinn haben: Wie kann ich das meiste Geld von der Mutter bekommen? – Filme, die sehr fein die Dynamik und Leere von Macht und Geld(Gier) zeigen, denn am Ende kann es nur eine Gewinnerin, einen Gewinner geben.

Es gibt kein Filmfestival der Kategorie A ohne eigenes Profil. So sind jedes Jahr drei weitere große Sektionen in San Sebastian vertreten: Horizontes Latinos, die große Schau der lateinamerikanischen und spanischen Filme (made in Spain); eine große Retrospektive, die 2006 dem Vater der anspruchsvollen Komödie Ernst Lubitsch (1892–1947) gewidmet war, und eine thematische Sektion: Immigranten. Die Horizontes Awards ging an drei Filme: „Os 12 trabalhos" (Regie: Ricardo Elias, Brasilien), „El custodio" (Regie: Rodrigo Moreno, Argentinien, Deutschland, Frankreich und Uruguay) und „El violín" (Regie: Francisco Vargas, Mexiko). Letzterer erzählt die Geschichte eines alten Geigenspielers, der für die Rebellen in seinem Violinenkasten Waffen und Munition schmuggelt. Die Hoffnung stirbt zuletzt – so auch die Musik, als er von der staatlichen Armee entdeckt wird. Ein überraschender, spannender Erstlingsfilm, bewußt in schwarz-weiß gedreht, der so eine große visuelle Handschrift aufweist (Kamera: Martín Boege). El violín war auch schon 2005 in der Sektion Films in Progress als halbfertiger Film zu sehen. Die finanzielle Förderung hat sich offensichtlich gelohnt. Daß Immigration als Thema gewählt wurde, ist sicher kein Zufall. Damit wurde deutlich, daß das Thema nicht nur ein politisches und gesellschaftliches ist, sondern auch Filmemacherinnen und Filmemacher heute wie übrigens auch schon vor Jahren beschäftigt hat. So konnte man neben Produktionen weltweit von 2006 auch Klassiker wie Rainer Werner Fassbinders Film „Angst essen Seele auf" von 1974 sehen.

Was bleibt nach neun Tagen und 40 gesehenen Filmen? Wohl zunächst der Eindruck von kultureller Vielfalt und Verschiedenheit. Viele wunderbare Filme aus der spanischsprechenden Welt werden bedauerlicherweise nicht den Weg ins deutsche Kino schaffen. Es gehört zum Charme eines Internationalen Filmfestivals, für zwei Stunden in die Lebenswelten Afrikas, Lateinamerikas, Nordamerikas, Asiens und Europas einzutauchen, mitzulachen und mitzuleiden. Auffällig war, daß Filme, deren Autorinnen und Autoren aus den Ländern kamen, wo sie spielten, eine Intensität und einen anderen Blick haben, wie sie so manche internationale Koproduktion nicht zeigen konnte. So wirkt der belgisch-französische Film „Si le vent soulève les sables" (Regie: Marion Hänsel) über das Schicksal einer afrikanischen Familie, die wegen Wassermangels aus ihrem Dorf wegziehen muß, eher westlich distanziert. Das Kunststück, ein Thema für 236 ge-

zeigte Filme zu finden, ist wohl kaum zu vollbringen. Das Internationale Filmfestival in San Sebastian war ganz sicher ein cineastischer Höhepunkt vor allem für die spanischsprechende Kinowelt, und es dürfte wohl das einzige sein, das Filmfans aus aller Welt bei Wein und Tapas versammelt.

*Christof Wolf SJ*

## „Katholische" Poietheologie

### Die Poetische Dogmatik von Alex Stock im Rückspiegel

Es ist zwar (noch) kein allumfassendes, aber schon ein ziemlich umfassendes Werk, das Alex Stock mit seinem Projekt einer „Poetischen Dogmatik" bisher vorgelegt hat – einer Theologie, die sich von poetischen Zeugnissen christlicher Religion in ihre Gottrede einweisen läßt[1]. Insgesamt sechs Bände, erschienen in nur zehn Jahren (1995 bis 2005): vier zur Christologie, die 2001 abgeschlossen wurde, bisher zwei zur Gotteslehre, deren Fortschreibung der Autor angekündigt hat[2]. Die Christologie ist in zahlreichen Rezensionen und auch in ihrer Gesamtanlage eingehend gewürdigt worden. Der Übergang zur Gotteslehre stellt sich als eine prekäre Nahtstelle dar, die eine eingehendere methodische und inhaltliche Relecture des Ganzen nahelegt.

Die „empirische" Basis für Stocks „Theologik aus Liturgik" (Jacob Taubes)[3], die offizielle Form des Gottesdienstes und dessen Rahmung mit Paraliturgischem (Lieder, Bilder, Zeichen usw.), ist im Blick auf die Gotteslehre schlichtweg ärmer. Hier erweitert der Autor seine Basis, indem er auf andere geronnene Ausdrucksformen des Gott(ge)denkens zurückgreift, auf Orte und „Namen" (von der Anrufung bis zum Begriff). Stock hat mehrfach über sein Projekt Rechenschaft gegeben. Auffällig ist dabei das immer wieder genannte Ansinnen, eine „katholische" Theologie treiben zu wollen. So sei das Adjektiv auch hier der „Rückspiegel", in dem sein Projekt in den Blick genommen wird[4].

1. *„Katholisch" trotz biographischer Brüche.* Schaut der Betrachter von außen auf Stocks Biographie, legt sich die Emphase für das „katholisch" nicht sofort nahe. Es gab Prägungen, Leiden und Brüche, die bei aller Individualität für seine Theologengeneration typisch sind: Erzogen noch vor dem Konzil, Studien in „neuscholastischen Burgen", die Dogmatik als fugenfestes, unter Aufsicht des heiligen Thomas zusammengefügtes Lehrgebäude der Kirche, als „Fort des katholischen Glaubens" (Demonstratio religiosa, 329) auffaßte; dann der Durchmarsch durch die kirchlichen und gesellschaftlichen Konvulsionen nach Mitte der 60er Jahre; Enttäuschungen über eine Kirche, die sich nach dem Öffnen der Fenster verkühlt wähnte; Kontroversen um die Lehrerlaubnis nach Aufgabe des Priesteramts. Ob Huub Oosterhuis, mit dem er einige gemeinsame kirchenbiographische Punkte teilt, deshalb immer wieder sein poetischer Referenzpunkt ist? Stock ist wie jener katholisch geblieben; jemand, der bis in die Knochen hinein imprägniert ist von katholischer Lebenskultur und „praxis pietatis", die sich in seinen Büchern spiegelt. Die Poesie der Religion und des Katholischen war sein Lebenselixier, das Gegengewicht zu allem Verknöcherten, eine „unerschöpfliche Inspirationsquelle des Denkens" (ebd.).

Der phänomenologische Blick auf die Fülle von Frömmigkeitsformen etwa ist nicht der des Religionswissenschaftlers, der

nur distanziert analysiert. In ihm offenbart sich vielmehr ein konnaturales Verhältnis, das den inneren Sinn aufspürt und zum Leuchten bringt: gebildet und klug, nicht intellektualistisch; ins Detail verliebt, ohne den Zusammenhang zu vergessen; er-hebend, nicht abgehoben, sondern erdig bis hin zu geistreichen „Absenkern" wie dem „Münchner im Himmel" von Ludwig Thoma (Gotteslehre 1, 213–218: Am Bahnhof; Gotteslehre 2, 63–65). Der Tradition gerecht werden, sie zur Mitsprache bewegen, schließt für Stock kritische Befragungen (nie Anklagen) in zwei Richtungen ein: wo sie bedenklich ist oder wo sie unbedacht übersetzt bzw. ersetzt wird[5].

2. *„Katholisch" – der umfassendere Blick.* Der Gegenstand des Glaubens ist reicher als das Bekenntnis und dogmatisch-lehramtliche Formeln, auf die sich die klassische Dogmatik stützt. Diesen Reichtum hebt Stock durch seinen umfassenderen Blick. Ihm geht es in seinem lebensweltlich-sapientialen Ansatz um eine Fülle von Perspektiven, die vielen Äußerungen religiöser Erfahrung, deren Aufweis nicht auf Satzwahrheiten oder deren Begründung hinausläuft. Damit steht er im Strom der patristisch-monastischen Theologie, die Cipriano Vaggigini bereits Ende der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts gegen eine verknöcherte Neuscholastik neu ins Gespräch brachte. Der gnostisch-sapientiale Gestus offenbart eine Lust an Erkenntnis, die sich mit nichts Geringerem als der Fülle des Begegnenden zufriedengibt. Er aktiviert nicht nur den Intellekt, sondern auch die Sinne, ist eine Schule des Schauens, Hörens und Verkostens.

Stock, der findige „Spurenleser" und „Wünschelrutengänger" (Elmar Salmann OSB), dem man die Freude am Entdecken anmerkt, spart deshalb keinen „locus theologicus" aus, der die Gottesrede verdichtet. Diese Weite wehrt fast von selbst einer frömmelnden Binnentheologie und dem Jargon der konventionellen Theologie. Die Kombination der Orte, die er in Augenschein nimmt und miteinander ins Gespräch bringt, ist erhellend. Da werden einzelne Inseln, die er erkundet, plötzlich als Archipel sichtbar. Im zweiten Band der Gotteslehre etwa kommt Stock über die Phänomene von Interjektionen und Seufzern als Formen einer Ur-Gottesanrede (Vokativ) im Kapitel „Namen" zum Phänomen der Stimme Gottes. Die Problematik der Unterscheidbarkeit der Stimme (göttliche, menschliche oder gar diabolische) wird am biblischen Motiv der Opferung Isaaks durchgespielt (vgl. Gotteslehre 2, 143–161). Wie ist die Stimme, die Abraham zur Opferung seines Sohnes auffordert, im Gegenüber zum Befehl, der ihn heißt, davon abzusehen, zu deuten? In der Rezeption dieses Motivs von Kant, Kierkegaard, Lévinas, jüdischer Talmudgelehrsamkeit bei George Steiner, Schelling, der neutestamentlichen Überlieferung (Christus-Isaak-Typologie) und Luther schält sich nach und nach eine Offenbarungstheologie en miniature heraus, die in der Deutung dreier Bilder von Rembrandt noch einmal illustriert wird.

3. *„Katholische" Systematik?* Läuft ein phänomenologischer Ansatz mit einem solch weit gespannten Blick nicht Gefahr, unsystematisch zu werden? Müssen die aufgespürten Fundorte der Gottesrede sich den Vorwurf der Zufälligkeit und deshalb mangelnden Eignung für systematisch-dogmatische Einsichten gefallen lassen? Stock fällt sich selbst immer wieder ins Wort, auch was die Systematik seines Projekts angeht. Er gesteht, daß sein Projekt den wissenschaftstheoretischen Vorstellungen eines Thomas von Aquin kaum entspräche, da er sich im Gegensatz zum „doctor communis" für die „singularia" interessiere, ja in „die Einzeldinge verliebt" (Gotteslehre 2, 216) sei. Dennoch ist eine Systematik auszumachen, die man im besten Sinn als prozeßorientiert bezeichnen könnte: Stock läßt sich seine Re-

geln von den Objekten, die er betrachtet, vorgeben und sich von ihnen in ihre Wahrheit einweisen, um sie auf ihren Sinn abzuhorchen. Seine Methode gleicht einem archäologischen Suchen, Finden, Graben, Reinigen und Bergen, einem Nachzeichnen der Gegebenheiten, das zu systematischen Einsichten führt. Dabei läßt die Sprache gelegentlich auch etwas Üblich-Theologisches durchscheinen: „Das *Credo in unum Deum* wird also nicht nachträglich revidiert, sondern in die Identität ist eine Differenz eingesetzt, die als Bedingung der Möglichkeit der Schöpfung der Welt ... wie der Menschwerdung Gottes in der Welt ... erscheint. Die Bewegung des einen Gottes aus sich heraus und auf etwas anderes als er selbst hin gründet in einer Bewegtheit dieses einen Gottes in sich selbst, die mit den überkommenen Anschauungsbegriffen von Vater und Sohn zu fassen versucht wird" (Gotteslehre 2, 109).

Der erkenntnistheoretische Hintergrund dieser Vorangehensweise besteht in dem einfachen Faktum, daß Gott nicht allgemein vorfindlich ist, sondern immer in einer historisch verfaßten Gegebenheit, eben poetisch verdichtet in Geschichten, Gebeten, Liedern und Bildern. Ein System als ein Gebäude, das aus einem Grundgedanken erwachsenen ist, hat Stock darum nicht, der Grundgestus seines Werkes ist unsystematisch, aber doch eine „geordnete Darstellung des Zusammenhangs der christlichen Glaubenslehre" (Christologie 3, 10) und damit auch eine Dogmatik. Es geht um das Sichtbarmachen einer Gestalt, die aus vielfältigen Elementen unterschiedlichster Herkunft zusammengesetzt ist wie die Liturgie selbst. Er versteht seine Dogmatik als „eine Konstellation von Elementen, die zusammentreten wie Sterne zu einem Sternbild, das in den sternübersäten Himmel der Tradition ohne Zwang und ohne Willkür eingezeichnet wird. Einleuchtend ist es nur durch seine Gestalt" (Demonstratio catholica, 336). Christlich-systematisch ist schließlich der triadische Bau der beiden Bände zur Gotteslehre.

4. *„Katholisch" versus ökumenisch?* Als ökumenische Gesprächspartnerin scheint sich eine ausdrücklich „katholische" Theologie zunächst nicht zu empfehlen. Stock sucht nach einem Weg zwischen „ökumenischer Pazifizierung" und dem „Archaismus fundamentalistischer Regression" derer, die Identitätsängste haben (Demonstratio catholica, 331). Bei näherem Hinsehen ergeben sich tatsächlich einige Anknüpfungspunkte mit der evangelischen Theologie. Zu nennen wären „in unmittelbarer Nachbarschaft, wenn auch nicht Tuchfühlung, zu Stock operierend"[6], Oswald Bayers „gottesdienstliche Theologie" und Hermann Timms pneumatische Religionsphänomenologie. Allerdings dürfte Stock der leicht antihäretisch-polemische Unterton Bayers und der tendenziell eschatologophobe Timm auch fremd sein, gar nicht zu reden vom pathetisch-konfessorischen Gestus eines Eberhard Jüngel (vgl. Gotteslehre 2, 15, 225f.). Über den christlichen Tellerrand hinaus sind Gesprächsfäden zur jüdischen Religionsphilosophie (Gershom Scholem, Franz Rosenzweig, Jacob Taubes) gesponnen, über den der Theologie hinaus auch zur Philosophie der Gegenwart (Jean-Luc Marion, Jacques Derrida).

Die Poetische Dogmatik, so kann man lesen, „ist gewiß keine Theologie, die in irgendeinem Sinne sich philosophisch zu begründen suchte oder vermöchte. Aber sie ist auch keine ‚evangelische' Theologie in dem von E. Jüngel entworfenen Sinne. Sie gründet sich nicht auf die Schrift allein, schon gar nicht in der lutherischen Zuspitzung einer *theologia crucis*. Sie vermißt sich auch nicht, von solchem *fundamentum inconcussum* aus es mit allem Denken aufnehmen zu können. Es ist eine ‚katholische' Theologie, die sich

auf die Schrift samt ihrer weiträumigen Überlieferung stützt, die sie nicht zusammenzufassen vermag in einem zentralen Kerygma, ihre Diaspora nur aufsuchen kann, um die Werke der Dichter und Denker und sonstigen Künstler anzusehen und anzuhören, eher neugierig darauf, was sie zu diesem Mysterium Gott mitzuteilen haben, als darauf, ihre Schwächen auszumachen, um sie zu übertrumpfen. Sie kann es mit den Philosophen nicht aufnehmen, sieht sie aber aufgenommen in das Gespräch der *communio sanctorum*, wo am Ende jede endliche Kreatur etwas zu Gott beigetragen hat, auch ein René Descartes" (Gotteslehre 2, 226).

5. *Neue „katholische" Identität?* Franz Rosenzweig entdeckte die Liturgie als Quelle der Theologie Anfang der 20er Jahre wieder, als er angesichts der fortschreitenden Assimilation des europäischen Judentums nach dessen Eigenart fragte. Steht Stocks Projekt in einem ähnlichen, christlich gewendeten Zusammenhang? Die gegenwärtige Identitätsverunsicherung westeuropäischer Christen ist evident, ebenso das neue Interesse für Riten, Liturgie, Zeichen und Bilder. Die ästhetische Dimension eröffnet manchem Zeitgenossen einen neuen Zugang zum Christentum. Stocks Poetische Dogmatik kann zur (Rück-)Gewinnung von christlicher Identität hilfreich sein, nicht aber im Sinn einer apologetischen Absicherung und eines ungebrochenen Anschlußes an die vermeintlich gloriose Zeiten der Kirche. Er macht vielmehr das entschwundene Christentum ansehnlich, erschließt seine Liebenswürdigkeit und Schönheit (angeregt auch durch Ludwig Feuerbach), ohne jemandem seine Wahrheit andemonstrieren zu wollen. Es ist das Vertrauen auf die Strahlkraft seiner durch zwei Jahrtausende geronnenen Gestalt, die er allen – auch in diesem Sinn versteht er sich als katholisch – zeigen will.

6. *„Katholische" Theologie in der „Ästhetikfalle"?* Die sapientiale Theologie der Kirchenväter und Mönche kannte noch keine Trennung der Theologie vom Liturgischen, ebenso wenig eine Aufspaltung in Traktate, auch nicht den der Moral, die sich mit der Scholastik vollzog. Theologische Erwägungen, erwuchsen aus monastischer „praxis pietatis" und mündeten fast immer in Fragen der Lebensführung. Insofern könnte man sie als „katholisch" bezeichnen. Wie steht es mit dem ethischen oder auch politischen Impuls von Stocks Projekt? Tappt er in die „Ästhetikfalle", in ein Ergötzen am Schönen der Religion, dessen lebenspraktische Auswirkungen aber gegen Null tendieren? Die Gefahr, „in ästhetische Beliebigkeit ohne angemessenen ethischen Ernst abzurutschen" (Gotteslehre 2, 238), sieht er durchaus. Selektive Lektüre könnte in der Tat dahin führen. Auf eine unmittelbar praktische Nutzanwendung seiner Dogmatik zielt er sicher nicht.

So wenig es Stock um die schnelle Gewinnung theologisch haltbarer Sätze geht, so wenig auch um konkrete Handlungsanweisungen für aktuelle Problemkonstellationen. Daß Gott keine Nutzfunktion für den Menschen ist, spiegelt sich in dem großen Raum, den er dem Übernotwendigen, das sich gerade in Liturgie, Kunst und Dichtung manifestiert, gewährt. Wenn er sich aber Orten wie zum Beispiel Jerusalem nähert, das er aus jüdischer, christlicher und muslimischer Sicht beschreibt, weiß er sich sogleich in der Mitte einer der großen hochpolitischen Fragen, die uns aktuell umtreiben: Wie können die drei großen monotheistischen Religionen in Frieden in dieser Metropole und überhaupt miteinander existieren (vgl. Gotteslehre 1, 35–83)? Den Vorwurf eines Mangels an ethischer oder politischer Sensibilität muß sich seine Poetische Dogmatik beileibe nicht gefallen lassen.

Bernhard von Clairvaux hat Gott einmal als „katholisch" beschrieben, da er alles

Denk- und Vorstellungsvermögen übersteigt; er, der alles umfaßt, kann nicht nochmals umfaßt werden[7]. In diesem Sinn wird die Poetische Dogmatik von Alex Stock einem christlichen Gottesverständnis gerecht, das sich bescheidet, auf Definitionen verzichtet und der das Apophatische bei aller äußerst kompetent geschilderten Sichtbarkeit nicht fremd ist. Daß man viele Bücher braucht, um ihn zu beschreiben, ja daß alle Bücher der Welt ihn nicht fassen könnten (vgl. Joh 21, 25), ist nach den bisher erschienen sechs Bänden offensichtlich. Voluminöse Dickleibigkeit scheint ein unverzichtbares Charakteristikum „katholischer" Dogmatiken zu sein. Wenn die angekündigten Bände zu den Themenkomplexen Gottesbild und Gottesfeste (Dreifaltigkeit, Pfingsten) aber auch nur annähernd so anregend wie das bisher Geleistete werden, darf man ihnen mit großer Vorfreude entgegensehen.

*Dominik Terstriep SJ*

[1] Vgl. A. Stock, Poetische Dogmatik. Christologie. 4 Bde. (Paderborn 1995–2001).

[2] Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Gotteslehre. Bd. 1: Orte. Paderborn: Schöningh 2004. 247 S. Gb. 36,–; Bd. 2: Namen. Paderborn: Schöningh 2005. 298 S. Gb. 39,90.

[3] Vgl. A. Stock, Demonstratio catholica. Notizen zu einer poetischen Dogmatik, in: Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi (FS K. H. Neufeld, Freiburg 2004) 328–337, 332.

[4] Vgl. zur Rechenschaft Stocks: Demonstratio catholica (A. 3); Christologie 1, 7–13; besonders im letzten Teil der Gotteslehre 2, 187–267; die Bezeichnung seiner Theologie als „katholisch" u.a. in: Gotteslehre 2, 226, 238; die Rede vom Rückspiegel ebd. 256–267.

[5] Vgl. die kritischen Äußerungen zur Bezeichnung kirchlicher Würdenträger als Heiliger Vater, Patriarch, Pater (Gotteslehre 2, 111f.), zur „dogmatischen Petrifizierung" durch das Lehramt (Gotteslehre 2, 179–173), die Probleme aufwerfende deutsche Credo-Übersetzung (statt allmächtiger Vater wie im Urtext, Vater, Allmächtiger; Gotteslehre 2, 107) oder die Risiken und Nebenwirkungen feministisch-theologisch geprägter Gottesrede (Gotteslehre 2, 112–114).

[6] E. Salmann, Liturgie u. Kunst als Loci Theologici. Zur Poetischen Dogmatik von Alex Stock, in: Ecclesia Orans 19 (2002) 419–433, 428.

[7] Vgl. Bernhard von Clairvaux, De consideratione ad Eugenium Papam 5,1.

# BESPRECHUNGEN

## Religionspsychologie

NIEMANN, Ulrich – WAGNER, Marion: *Visionen – Werk Gottes oder Produkt des Menschen?* Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch. Regensburg: Pustet 2005. 206 S. Br. 16,90.

Umfragen zufolge scheinen außergewöhnliche Erscheinungen und Erfahrungen wie Vorahnungen oder Wahrträume häufiger vorzukommen, als man dies bei dem naturalistisch-aufgeklärten und technikbegeisterten Weltbild der Gegenwart annehmen könnte. Auch deshalb ist es zu begrüßen, daß sich die im September 2005 früh verstorbene Trierer Dogmatikerin Marion Wagner und der Mediziner Ulrich Niemann SJ von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen des heiklen Themas der „Erscheinungen" interdisziplinär angenommen haben. Seit Karl Rahners wegweisenden Aufsätzen über Visionen und Prophezeiungen vor fast 50 Jahren sind nur wenige Arbeiten zu diesem wichtigen Thema verfaßt worden.

Das Buch ist übersichtlich in drei Teile gegliedert: Zunächst diskutiert die Dogmatikerin verschiedene theologische Erklärungsmodelle und Echtheitsmerkmale einer Vision sowie die Bedeutung ihrer kirchlichen Anerkennung. Der Mediziner beschreibt daraufhin außergewöhnliche Erfahrungen als menschliche Grenzphänomene und stellt sie in Bezug zu neurobiologischen Erkenntnissen der Bewußtseinsforschung. Weiterhin widmet er sich den Ekstasen und Erscheinungen in Medjugorje und ihrer Bedeutung. Der dritte und umfassendste Teil dokumentiert Gespräche zwischen den beiden Autoren über bekannte Visionäre wie Emmanuel Swedenborg, Sundar Singh, Ignatius von Loyola und Bernadette Soubirous, die als 14jährige eine Marienerscheinung im heutigen Lourdes hatte.

Souverän beschreibt der erste Teil, warum es keine Kriterien von objektivzwingender Beweiskraft geben kann, um eine Vision als echt anzusehen. Einzig können Negativkriterien wie übersteigertes Selbstwertgefühl, Darstellungsdrang oder Angsterzeugung als Warnhinweise dienen. Als Hauptkriterium stellt Wagner die authentische Lebensführung des Visionärs heraus, die in Gottes- und Nächstenliebe deutlich sichtbar werden müsse.

Die „relative Unsicherheit" hinsichtlich einer Bewertung soll durch die kirchliche Autorität ausgeräumt werden, zum Beispiel durch eine Untersuchungskommission. Wie kompliziert und schwierig sich solche Entscheidungen erweisen, haben angebliche Marienerscheinungen im saarländischen Marpingen gezeigt. Nach sechsjähriger Arbeit ist eine Kommission im Dezember 2005 zu dem Schluß gekommen, diese nicht anzuerkennen – es gebe „allzu begründete Zweifel an dem übernatürlichen Charakter der behaupteten Erscheinungen". Prägnant unterstreicht allerdings auch Wagner, daß der christliche Glaube keine Visionen benötige. Allerdings seien Respekt und Feingefühl nötig, um sowohl „Fehlformen der Frömmigkeit, die den christlichen Glauben eher verdunkeln als erhellen, ... zu unterbinden, und andererseits die tiefen emotionalen Bedürfnisse solcher Menschen ... ernst nehmen, aufgreifen und kanalisieren" zu können.

Im zweiten Teil stellt Niemann zunächst aktuelle Zahlen der Häufigkeit besonderer

Wahrnehmungen vor. Hierzu verwendet er selektiv erhobene Daten aus der Klientel der Parapsychologischen Beratungsstelle in Freiburg und der Sekten-Info Essen e.V. Dieser spezielle Datenbestand eignet sich zwar wegen seiner Differenziertheit gut zur Analyse, jedoch wäre hier der Vergleich mit repräsentativen Umfragen interessant gewesen. Was in der Allgemeinheit abgeschwächter vorkommt, dokumentieren die von Niemann verwendeten Zahlen dann aber sehr eindrücklich: Unerklärliche Phänomene sind weit verbreitet. Wie kann man diese besser verstehen? Außergewöhnliche Erfahrungen definiert Niemann als „Grenzphänomene, die den Menschen als empirisch faßbares und medizinisch analysierbares Wesen übersteigen". Weiter beleuchtet der Autor diese Erfahrungen – leider nur knapp und eher oberflächlich – im Kontext der christlichen Spiritualität und Mystik. Anregend und interessant ist es, daß der Autor hormonale und neurochemische Faktoren bei der Erklärung außergewöhnlicher Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Konzept „Bewußtsein" mit einbezieht. Allerdings referiert Niemann hauptsächlich ältere Theorien, und viele aktuell diskutierte Entwürfe kommen nicht zur Sprache.

Niemann ist vollständig zuzustimmen, wenn er die neurowissenschaftliche Euphorie hinterfragt und das „Fließgleichgewicht des menschlichen Lebens" ins Feld führt, wonach derartige Fakten immer nur Momentaufnahmen, nicht aber Verläufe wiedergeben können. Dennoch fragt sich der Leser etwas ratlos, wozu die ganzen vorläufigen Forschungsdetails dargestellt wurden, wenn doch ein erklärendes Gesamtmodell noch aussteht.

Der dritte Teil des Buchs wirkt ambivalent: Einerseits werden spannende Details aus Biographien christlicher Visionäre im Gespräch der beiden Autoren berichtet. Andererseits wirkt der Versuch, Lebenserfahrungen und -beschreibungen aus heutiger Sicht psychodiagnostisch einzuordnen und als pathologisch oder gesund zu beurteilen, teilweise vermessen. Hätte man hier nicht viel stärker betonen müssen, wie auch durch „kranke" Menschen Gottes Reich gebaut wird? Josef Sudbrack SJ hat dazu in einer wichtigen Studie (Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche, 1998) die „krankhaften" Erfahrungen einiger kirchlich anerkannter Heiliger tiefgründig analysiert und kommt zu dem treffenden Schluß, daß psychische Labilität und Heiligkeit oft „Hand in Hand" gehen.

Die Verbindung der verschiedenen Zugänge – hier Dogmatik, dort Medizin – erweist sich sowohl als Stärke wie auch als Schwäche dieses Buchs. Die gegensätzlichen Perspektiven leuchten interessante Details aus. Aber ungeklärte anthropologische Voraussetzungen führen zu Spannungen und Brüchen. Aus streng naturwissenschaftlicher Sicht ist der Mensch, die Seele, das Bewußtsein doch nur sehr begrenzt zu erfassen und zu analysieren! Im interdisziplinären Gespräch, das ohne Zweifel dringend nötig ist, kann die empirische Perspektive nur dann hilfreiche Beiträge leisten, wenn zuvor die wissenschaftstheoretische Basis geklärt wird. *Michael Utsch*

*Exorzismus oder Therapie?* Ansätze zur Befreiung vom Bösen. Hg. v. Ulrich NIEMANN u. Marion WAGNER. Regensburg: Pustet 2005. 141 S. Br. 16,90.

Das Buch ist ein gelungenes Projekt interdisziplinärer Kooperation. Fachleute aus den Bereichen Psychotherapie, Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft, Dogmatik und Exegese diskutieren die Frage nach dem Bösen jenseits fundamentalistischer oder positivistischer Engführung. Beim

Thema Teufel wird der Unterschied besonders deutlich zwischen dem, was etwas ist, und dem, was etwas bedeutet, also die Differenz zwischen beobachtbaren Fakten und der Variabilität ihrer Interpretation. Personales Gegenüber oder abstrakte, inhumane Strukturen – so lauten die sich scheinbar ausschließenden Grundpositionen.

Marion Wagner führt in die lehramtlichen Aussagen über die Natur des Bösen ein, wobei offen bleibt, ob diese unterhalb der Verbindlichkeit einer Glaubenswahrheit liegen. Es kann ihr zufolge nicht bezweifelt werden, daß der Teufel gemäß der Lehre der Kirche eine Person ist. Damit ist allerdings keine inhaltliche Definition verbunden; stattdessen stellt sich die Frage: Was ist eine Person? Die Rede vom Teufel als Person oder besser Unperson hat nichts mit menschlicher Personalität zu tun, sondern ist allenfalls als analoge Chiffre zu verstehen, die eine größere Unähnlichkeit als Ähnlichkeit anzeigt. Dieser Position des Vierten Laterankonzils (1215) stimmen alle Autoren und Autorinnen zu. Ihr Grundkonsens bezieht sich auch auf die Probleme der alten und der seit 1999 geltenden Exorzismusrituale.

Das Rituale Romanum von 1614 enthält eine Liste von Kriterien für Besessenheit, die derart mehrdeutig sind, daß sie als Beleg für die vorgebliche Realität dämonischer Beeinflussung nicht taugen. Deshalb kann es für das Vorhandensein von Besessenheit weder eine moralische noch eine dogmatische Gewißheit und schon gar keine wissenschaftliche Beweisführung geben. Denn das Verstehen nicht erlernter Sprachen, das Wissen um verborgene Dinge, das Verfügen über außerordentliche Kräfte und Aversion gegenüber geweihten Gegenständen sind Phänomene, deren Entstehen ohne jeden Bezug auf Teufel und Dämonen erklärt werden kann.

Eine von der Deutschen Bischofskonferenz beauftragte Arbeitsgruppe, zu der auch Ulrich Niemann SJ gehörte, distanzierte sich von dieser Kriteriologie und schlug stattdessen eine „Liturgie zur Befreiung vom Bösen" vor. Liturgie, so Manfred Probst und Klemens Richter, ist als dialogische Beziehung zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Da auch der Exorzismus eine Form von Liturgie darstellt, ist er eigentlich ein Widerspruch in sich selbst – vor allem in seiner sogenannten imprekativen Gestalt. Hier wird in einer gottesdienstlichen Feier der Teufel persönlich angesprochen, wird nach Namen gefragt und erhält Befehle zum Ausfahren. Dies kann, wie im Fall der Anneliese Michel in Klingenberg, zu einer Veranstaltung der „Faszination des Grauens" (Ute Leimgruber) führen, wo der Tod einer jungen Frau zur Bestätigung krankhafter und abergläubischer Vorstellungen von Erlösung herhalten mußte.

Daß Leidende einen Anspruch auf medizinische und seelsorgliche Fürsorge haben, ist selbstverständlich unbestritten, aber es darf doch bezweifelt werden, ob die Weise der Zuwendung auf der Grundlage des hellenistischen Weltbilds und seiner dämonologischen Deutung von Krankheiten erfolgen muß. Es hat den Anschein, als würde der Neutestamentler Klaus Berger dies nicht rundweg ablehnen. Er ersetzt die Konjunktion „oder" im Titel des Bands durch die Konjunktion „und" im Sinn von „als". Aus „Exorzismus oder Therapie?" wird dadurch „Exorzismus und Therapie" in der Bedeutung von „Exorzismus als Gebet". Wenn man glaubt, von Teufeln und Dämonen umgeben zu sein, könne auf das „Remedium" des Exorzismus, den Berger zum „Grundsakrament Jesu" aufwertet, „nicht ungestraft verzichtet" werden. Berger zählt die Vorteile des Dualismus wie die angebliche Orientierung in der durch Satan hervorgerufenen Verwirrung so auf, daß seine Nachteile weniger schwer ins Gewicht fallen. Er begibt sich damit in die Nähe der satanolo-

gischen Auslegung von Erscheinungen außergewöhnlichen Verhaltens.

Für die anderen Autoren und Autorinnen ist das dualistische Denkmodell mit dem jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben unvereinbar. Es gibt nur *einen* Schöpfer aller Dinge, und die Annahme eines mit Gott gleichursprünglichen bösen Prinzips würde auf Relativierung und Degradierung Gottes hinauslaufen. Trotz theologischer Differenzen haben sich die Verfasser für den Abschied von der „Pastoral der Angst" ausgesprochen, die eng mit der „Geschichte des Mißbrauchs" von Teufelsvorstellungen (Leimgruber) verbunden war. Finden sogenannte deprekative Rituale der Befreiung vom Bösen Verwendung, kommt klar zum Ausdruck, daß der Glaube an Gott, nicht der Glaube an Satan, Gegenstand der geoffenbarten Selbstmitteilung Gottes ist – nur so ist Liturgie ein Gottes- und kein Teufelsdienst. *Harald Baer*

## Pastoraltheologie

*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.

In ihrer Mehrheit kommen Katholiken nicht zum Sonntagsgottesdienst, und dem Gemeindeleben bleiben sie fern. Sie brauchen die Kirche normalerweise nur für Kasualien, also für Taufe, Hochzeit und Bestattung, zumeist auch noch für Erstkommunionfeier und Firmung. In kirchlichen Kreisen hat man für sie oft nur unfreundliche Etiketten: „Abständige", „Taufscheinchristen", „Fernstehende", „Gelegenheitschristen", „Laue", „Randkatholiken" usw. Mit welcher Berechtigung? Immerhin tragen auch sie als Kirchensteuerzahler wesentlich zum Erhalt der Kirchenstrukturen bei; das sieht nicht nach „abständig" aus. Merkwürdig: Was sie selber von sich denken und wie sie ihr Handeln begründen, ist so gut wie nicht erforscht – deshalb der Titel „Die unbekannte Mehrheit".

Die empirische Studie von Johannes Först (13–53) will über die gängigen, bei Kirchenoffiziellen quasi-selbstverständlichen abschätzigen Wahrnehmungsmuster hinausführen und der Selbstwahrnehmung dieser „unbekannten Mehrheit" auf die Spur kommen. An Hand von 27 Interviews zu je 60 Minuten mit „Personen, die in letzter Zeit ... eine Kasualie begingen" (15f.), zeigt Först auf, daß sich bei diesen so bezeichneten „Kasualienfrommen" eine Orientierung zeigt, „die nicht als ... abgeschliffener Restbestand früherer Frömmigkeitsentwürfe bezeichnet werden kann, sondern in hohem Maß eigenständige Züge aufweist" (48f.). Bei allen Unterschieden im einzelnen sind es „Menschen, die sehr genau um die Prekarität, die Unwägbarkeiten und Risiken des Lebens wissen. Ihre Entscheidung, an den Kasualien teilzunehmen, entwerfen sie in diesen Lebenshorizont hinein. Nicht derart, daß mit den Kasualien das Unverfügbare des Lebens aus der Welt geschafft werden könnte, doch aber so, daß es eine Perspektive eröffnet, ein riskiertes Leben hoffentlich meistern zu können."

Ferner ist bei ihnen der „Rückgriff auf die eigene Biographie und Familiengeschichte" wichtig. Anthropologisch betrachtet, „leistet das kirchliche Ritual für die ‚Kasualienfrommen' gegenwärtig das, was früher das konfessionelle Milieu geleistet hat". Das erklärt auch, weshalb sie den Sonntagsgottesdienst kaum oder nicht be-

suchen und auch keinerlei schlechtes Gewissen dabei haben: Er fällt für sie „aus dem Relevanzgefüge von Lebensbewältigung, Biographie und Ritual heraus". Schließlich: Seelsorgliche Begegnung mit ihnen kann nur gelingen, wenn man sich, im Widerspruch zum schlechten Image, das sie bei kirchlich Aktiven gewöhnlich haben, darauf einstellt: „Die ‚Kasualienfrommen' fühlen sich mit ihrer Orientierung völlig ‚normal'. Sie deuten sich selbst nicht unter den Kategorien einer Erosion des Kirchlichen oder eines Defizits an Wissen um Glauben und Kirche" (49).

Die weiteren Aufsätze tragen mit soziologischen (Martin Engelbrecht), pastoraltheologischen (Rainer Bucher, Heinz-Günther Schöttler), sakramententheologischen (Ottmar Fuchs) und bibeltheologischen (Joachim Kügler) Erörterungen zur „Sensibilisierung für die hohe wissenschaftliche und kirchliche Relevanz der Ergebnisse" (10) bei. Zentral für Seelsorger ist: Bei der überwiegenden Mehrheit der Kirchenmitglieder findet weder das traditionell erwartete Partizipationsverhalten noch das nachkonziliare Ideal eines Christen, der sich zusätzlich zum Sonntagsgottesdienst auch aktiv am Gemeindeleben beteiligt, ein Echo; zugleich brachten die nachkonziliaren Entwicklungen durchaus einen „Zugewinn an autonomer Selbstbestimmung und Mündigkeit" (50).

Angesichts der Selbstwahrnehmung der „Kasualienfrommen" liegt es nahe, nicht nur Verfall zu wittern, sondern selbstkritisch zu fragen, ob die vor- oder nachkonziliaren kirchlichen Erwartungen an das Teilnahmeverhalten der Mitglieder wirklich so schlüssig sind, wie man das bisher meist dachte. Kügler betont: Jesus zielt nicht auf Gemeindebildung, seine Pastoral „vollzieht sich im Vorübergehen" (141), in heilsamen „punktuellen" Begegnungen (142). Zu ergänzen ist: Auch nach Ostern, als es schon Gemeinden gab, wußte man um die Bedeutung jeder einzelnen, vorübergehenden Begegnung, die vielleicht zu Glaube und Taufe, nicht aber zur Gemeinde führt (z. B. Apg 8, 26–40). Fuchs plädiert im Blick auf die Kasualienfrommen, ihre „Wichtigkeit aus gnadentheologischen, sakramententheologischen und auch ekklesiologischen Gründen zu vertiefen" (113). Dann wird sich zeigen, „daß den Kasualienfrommen nicht nur Gnade gegönnt wird, sondern daß sie selbst eine Gnade für die Kirche und für die Gesellschaft sind" (115).

In seinem Geleitwort folgert Erzbischof Ludwig Schick von Bamberg aus der Studie: „Die Priester, Diakone und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter müssen die Kasualien stets gut vorbereiten und feiern" und bemüht sein, sie „noch mehr fruchtbar zu machen" (8). Sicher! Aber die Pointe des Buchs ist noch anders: Die „kirchlichen Akteure" müssen auch spüren können, „daß der Abriß der Beziehungen nach Kasualien nicht als kirchenschädigend und als Beleidigung aufzufassen ist" (114). Angesagt ist ein pastoraler und pastoraltheologischer „Perspektivenwechsel" (129) bezüglich der „Kasualienfrommen".

Dazu findet sich reiche Anregung. Im Blick auf die vielfältigen pastoraltheologischen und kirchenpraktischen Bemühungen um neue Seelsorgestrukturen mit Pfarrverbänden, Pfarreigemeinschaften, Seelsorgeeinheiten usw. sei noch betont, was sich aus dem Buch ergibt, aber nicht ausführlicher erörtert wird: Ein Prüfstein für alle Pastoralpläne ist, ob sie die unerläßliche „Kirche am Ort" und was für sie wesentlich ist, behindern oder fördern, nämlich die konkrete seelsorgliche Begegnung mit Menschen und ihrer „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" in Liturgie und am Krankenbett, mit den kirchenaktiven Christen und ebenso mit den „Kasualienfrommen".

*Karl-Ernst Apfelbacher*

# ZU DIESEM HEFT

Martin Heidegger hat zeit seines Lebens eine besondere Verbundenheit mit seiner Geburtsstadt Meßkirch und seiner heimatlichen Landschaft gepflegt. KARDINAL KARL LEHMANN, Bischof von Mainz und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, befaßt sich anläßlich des 30. Todestags des Philosophen mit seinem Denken aus der Erfahrung seiner Heimat.

Der Unterschied zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe ist ein wesentlicher Bezugspunkt in der Diskussion über die Euthanasie. MONIKA HOFFMANN, Moraltheologin und Pastoralassistentin in der Pfarrei St. Nikola Landshut und HERBERT SCHLÖGEL, Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg, geben einen Überblick über neuere Definitions- und Unterscheidungsprobleme.

Die moderne Wirtschaftsentwicklung im Zusammenhang mit der Globalisierung verschärft die Frage einer gerechten Vermögensverteilung. JOACHIM WIEMEYER, Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Bochum, wendet das Prinzip der Sozialpflichtigkeit des Eigentums auch auf das international mobile Kapital an.

Im deutschsprachigen Raum gibt es eine wachsende Begeisterung für den Buddhismus. CHRISTIAN RUCH, Soziologe und Mitglied der Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen" der Schweizerischen Bischofskonferenz, analysiert dieses Phänomen und warnt vor einer zu einfachen Verwischung der Grenzen zwischen den Religionen.

MICHAEL BRAUN, Leiter des Referats Literatur der Konrad-Adenauer-Stiftung und Privatdozent an der Universität Köln, gibt einen Überblick über Leben und Werk von Stefan Andres. Sein literarisches Schaffen bewegt sich in der Spannung zwischen Heimat und Weltbürgertum.

# Katholisch und selbstbewußt

Ist es vielleicht einfach nur eine deutsche Untugend, keinen Stolz entwickeln zu können und wenn, ihn dann keinesfalls zu zeigen? Schon mit dem Nationalstolz ist es so eine Sache: „Stolz darauf, ein Deutscher zu sein" – das galt lange als verpönt und löst immer noch, erst recht mit Blick auf die Geschichte des 20. Jahrhunderts, Beklemmungen aus. Die Fußballweltmeisterschaft 2006 hat diesbezüglich überraschenderweise einiges in Bewegung gebracht, was sich dann auch in dem emotionsgeladenen Film „Deutschland. Ein Sommermärchen" von Sönke Wortmann niederschlug, zu dessen Premiere sogar Bundeskanzlerin Angela Merkel erschien. Schon ein Jahr zuvor, als kurz nach seinem 78. Geburtstag Kurienkardinal Joseph Ratzinger zum Papst gewählt wurde, hatte eine Boulevardzeitung bekanntlich in plakativem, mittlerweile in die Sprachgeschichte eingegangenem Deutsch getitelt: „Wir sind Papst" – eine zwar populistische, jedoch geschickte Schlagzeile. 60 Jahre nach Kriegsende sollte damit wohl auch ausgedrückt werden: „Wir sind wieder wer!"

Es mag deutscher Mentalität fremd sein oder unnatürlich erscheinen, Stolz über die konfessionelle Zugehörigkeit auszudrücken, anders als zum Beispiel in den Vereinigten Staaten von Amerika („proud to be a catholic"). Kann man überhaupt „stolz" darauf sein, katholisch zu sein? Soll man es sein? Anders gesagt: Muß sich, wer heute katholisch ist, verstecken oder diese Tatsache schamhaft verschweigen? Katholischsein ist kein Stigma.

Das war nicht immer so. Im „Kürschner", dem deutschen Gelehrten-Verzeichnis, wurde hinter katholischen Autoren über viele Auflagen hinweg in Klammern ein kleines „k." eingefügt, „gewissermaßen", wie Hans Maier einmal in dieser Zeitschrift schrieb, „als Warnung: Vorsicht, Sonderkultur!" Katholiken galten als „vaterlandslose Gesellen", politisch unzuverlässig, von „Rom" ferngesteuerte Marionetten und Befehlsempfänger. Verstärkt durch die ultramontane Ausrichtung der Kirche und das Trauma des Kulturkampfs im preußischen, also protestantisch dominierten Kaiserreich formierte sich im 19. Jahrhundert eine homogene „katholische ‚Subkultur' von unerhörter Dichte und Intensität" (Thomas Nipperdey). „Katholisches Milieu" bedeutete Identität(-sstiftung): in der Politik, in der Kunst, in der Literatur, in den Wissenschaften.

Pathologie einer Vokabel: „Katholisches Milieu" wandelte sich vom (konfessionellen) Kennwort zum Unwort – ein Ausdruck mit programmiertem Ablaufdatum, der sich nur noch mit Anführungszeichen versehen findet. War einmal ein Signal davon ausgegangen, haftet ihm heute ein anachronistischer Beigeschmack an. Instrumentalisiert wird das Adjektiv „katholisch" freilich immer wieder. Schnell

taucht dann in unterschiedlichen Variationen die Formel: „Katholisch gleich Mief/Muff" auf. Scheinbar zwingende Logik assoziiert damit Engstirnigkeit und das ewig Gestrige, wenn nicht gar Fundamentalismus – eine Karikatur zwar, aber wer will sich schon einreden lassen, komplexbeladen oder altmodisch (weil katholisch) zu sein?

Aus prominentem Mund, noch dazu von einem Literaturnobelpreisträger, ist „katholisch" jüngst sogar als Schimpfwort gebraucht worden: Als Günter Grass im August 2006 eingestand, er sei als 17jähriger freiwillig zur Waffen-SS eingerückt und nicht (wie viele des Jahrgangs 1927) Flakhelfer gewesen, begründete er sein jahrzehntelanges Schweigen unter anderem damit, die 50er Jahre seien ihm nicht als der richtige Zeitpunkt erschienen, sich zu offenbaren: „Wir hatten Adenauer, grauenhaft, mit all den Lügen, mit dem ganzen katholischen Mief. Die damals propagierte Gesellschaft war durch eine Art von Spießigkeit geprägt, die es nicht einmal bei den Nazis gegeben hatte." Diese Polemik hat mindestens ebenso heftige Reaktionen provoziert wie der Schock über die Enthüllung der „Lebenslüge" des „Wahrheitströpflers" (Michael Wolffsohn) Grass. Unbestreitbare Tatsache ist, daß eben dieser „katholische Mief" viele damals gegen die NS-Ideologie imprägniert oder gar zum aktiven Widerstand gegen das Regime motiviert hat.

Auch Spott kann ein Instrument sein, um Stimmungen zu erzeugen – und zu steuern. Doch der Getto- und „Abgrenzungskatholizismus" war bereits passé und das entsprechende Milieu in Auflösung begriffen, als das Zweite Vatikanum der Kirche die Öffnung zur modernen Welt verordnete. Es machte Schluß mit einem Katholizismus, der sich als Eigenwelt mit „Sonderkultur" verstand. Wenige Jahre später schon warnte Karl Rahner SJ vor einem „Marsch ins Getto", für den eine „Pseudotheologie" der „kleinen Herde" herhalten müsse. So unaktuell ist diese Gefahr auch heute nicht, zumal in Zeiten, da sich reaktionäre Kreise gern als „wahre Katholiken" ausgeben.

Katholiken sehen sich heute nicht zuletzt durch das Konzil und die ihm folgende Würzburger Synode zu einem gesunden, gelassenen Selbstbewußtsein ermutigt, ohne deswegen in Überheblichkeit oder Arroganz zu verfallen. Bedenklich stimmen können innerkirchliche Strömungen und Rivalitäten, die darauf abzielen, anderen das Katholischsein abzusprechen und sich wieder von einer vermeintlich „bösen Welt" abzugrenzen. Katholische Sozialisation ist kein Makel, sondern eher ein Qualitäts-Gütesiegel. Katholiken haben gewiß ihren Teil zur „Kriminalgeschichte" des Christentums beigetragen. Aber man sollte nicht immer nur Negatives sammeln und sich darauf fixieren. Weder Nostalgie noch falsche Scham sind angebracht. Vielleicht eher ein bißchen Stolz. Er kann ja bescheiden sein.

*Andreas R. Batlogg SJ*

*Reinhold Esterbauer*

# Christliche Vernunft als Seele Europas?

## Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI.

Die Vorlesung, die Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 im Auditorium Maximum der Universität Regensburg gehalten hat, rief bekanntlich heftige Reaktionen, besonders von muslimischer Seite, hervor. Ein Zitat aus den Aufzeichnungen des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaiologos über seinen Dialog mit einem persischen Gelehrten zu Christentum und Islam, der im Jahr 1391 stattgefunden haben dürfte und dann literarisch gefaßt wurde[1], war Stein des Anstoßes. Dort spricht der Kaiser zu seinem Gesprächspartner:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten" (GV 15f.).[2]

Im folgenden möchte ich nicht die interreligiöse Debatte nachzeichnen, die die Verwendung dieses Zitats nach sich gezogen hat, sondern mich der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft stellen, das der Papst zum zentralen Inhalt seiner Vorlesung gemacht hat. In einem zweiten Schritt ist es mir darum zu tun, die Implikationen zu reflektieren, die in einer weiteren These Benedikts enthalten sind, daß nämlich die Synthese zwischen biblischem Glauben und griechischer Philosophie – mit der Einbeziehung des römischen Erbes – das Fundament Europas bilde. Zunächst aber zeichne ich kurz die katholische Überzeugung nach, daß Glaube und Vernunft keine Gegensätze, sondern aufeinander angewiesen seien.

### Katholizismus als Anwalt der Vernunft

Das Erste Vatikanum gesellt im zweiten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei Filius" der „übernatürlichen Offenbarung/supernaturalis revelatio" (DH 3006) die Erkennbarkeit Gottes aus dem „natürlichen Licht der menschlichen Vernunft/naturali humanae rationis lumine" (DH 3004) bei. Spätestens seit 1870 ist die Hochschätzung der Vernunft katholischerseits also offiziell außer Streit gestellt. In der 1965 beschlossenen Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum" wird diese Auffassung, die sich im wesentlichen auf Röm 1, 20 stützt, auch durch das Zweite Vatikanum bekräftigt.

In den letzten Jahren kommt zu dieser Hochschätzung der Vernunft, die sich freilich oft nicht zu einer Anerkennung der vollen Autonomie der Vernunft durchringen kann[3], ein weiterer Gesichtspunkt hinzu. So schreibt Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Fides et Ratio" von 1998, daß heute ein immer stärker werdendes und gesellschaftlich akzeptiertes „radikales Mißtrauen gegen die Vernunft" (Nr. 55) zu konstatieren sei. Diese Entwicklung zeige sich philosophisch im proklamierten Ende der Metaphysik und theologisch in Fideismen und Biblizismen. Der Vorgänger Benedikts erläßt daher einen „entschlossenen und eindringlichen Aufruf ..., 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).

Johannes Paul II. sah die katholische Kirche angesichts dieser Entwicklung in einer neuen Situation, die ihr so in der Vergangenheit nicht zugekommen ist: *Sie* sei es heute, die in der Krise der Vernunft diese hochhalte und zu verteidigen habe. In seiner „Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom am 15. November 1980" hatte er gemeint, daß früher „Vorkämpfer der neuzeitlichen Wissenschaft gegen die Kirche mit den Schlagworten Vernunft, Freiheit und Fortschritt" gekämpft hätten, daß aber heute „angesichts der Sinnkrise der Wissenschaft, der vielfältigen Bedrohung ihrer Freiheit und des Zweifels am Fortschritt ... die Kampfesfronten nahezu vertauscht" seien:

> „Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Vernunft und die Wissenschaft, der sie die Fähigkeit zur Wahrheit zutraut, welche sie als humanen Vollzug legitimiert" (Nr. 5).

Diese katholische Lehrtradition, die Johannes Paul II. veranlaßt hat, die katholische Kirche zur Anwältin der Vernunft zu erklären, nimmt dessen Nachfolger in der Regensburger Vorlesung auf und macht sie nicht nur für die Stellung der Theologie im Rahmen der Universität geltend, sondern bringt sie auch in den interreligiösen Dialog ein. Hier – so Benedikt XVI. – dürfe es nicht bloß um eine Praxis des Miteinanders, sondern müsse es auch um die Frage nach der Wahrheit der Religion gehen. Alexander Kissler hat deshalb in der „Süddeutschen Zeitung" davon gesprochen, daß es Benedikt im Vergleich zu seinem Vorgänger nicht mehr bloß um das gemeinsame Handeln oder das gemeinsame Gebet der Religionen wie 1986 in Assisi zu tun, sondern daß nach ihm auch die Wahrheitsfrage zu stellen sei: „Die Orthopraxie ... dürfe nicht die Orthodoxie ersetzen"[4].

Diese Überzeugung entnimmt der Papst ebenfalls dem Text des Palaiologenkaisers, wenn dieser behauptet, daß es dem Wesen Gottes zuwider sei, nicht vernunftgemäß zu handeln. Daran knüpft Benedikt die Frage, die seine Überlegungen leitet: „Ist es nur griechisch zu glauben, daß vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst?" (GV 17). Für den interreligiösen Dialog ist seine eigene Position mit dieser für ihn rhetorischen Frage geklärt: Erst auf der Grundlage der Vernunft kann ein Disput über die Wahrheit der

einzelnen Religionen geführt werden. Mehr noch: Im Diskurs, nicht nur in der Praxis muß sich die Wahrheit der Religion zeigen. Diese Position impliziert freilich die weitreichende These, daß die Vernunft das Kriterium für den Vergleich der Religionen ist. Die Vernunft führt aus der Binnenlogik jeder einzelnen Religion heraus und ermöglicht so den Vergleich, der die Geltungsfrage des Geglaubten in das Zentrum der Debatte stellt.

## Die Hellenisierung des Christentums

Ich vermag nicht zu beurteilen, ob oder inwieweit der frühere Erzbischof von München und Freising seinen Vorgänger für dessen Rede im Kölner Dom 1980 beraten hat und ob er 1998 als Präfekt der Glaubenskongregation Johannes Paul II. bei dessen Urteilsfindung über das Verhältnis von „Fides et Ratio" zur Seite stand. Mit Sicherheit läßt sich feststellen, daß Benedikt XVI. schon vor seinem Pontifikat ähnliche Meinungen vertreten hat wie in der Regensburger Rede, dort also nicht bloß Positionen seines Vorgängers aufgreift und pointiert, sondern daß diese Vorlesung auch Überzeugungen zur Diskussion stellt, die er schon früher publiziert hatte.

Das Verhältnis von Glaube und Vernunft hat Benedikt XVI. schon als Kardinal an das Problem der Hellenisierung des Christentums geknüpft. Gemeint ist damit die geistesgeschichtlich bedeutsame Begegnung des jungen jüdisch geprägten Christentums mit der griechischen Geisteswelt, wie sie exemplarisch schon die Apostelgeschichte mit der Areopagrede des Paulus (Apg 17, 16–34) vorstellt. Die Amalgamierung von Glaube und Philosophie hat nach Benedikt das Christentum wesentlich geprägt und ihm zu seiner Gestalt verholfen, die es als der Vernunft fähig ausweist. Damit wird das Christentum nicht nur offen für die Ausarbeitung einer Theologie als Glaubenswissenschaft, sondern auch dogmatisierbar. Andererseits ist mit dem Versuch, Glaubensinhalte in der Gestalt einer Metaphysik auszuformulieren, auch eine Rede von Gott vorgezeichnet, die als philosophische Gotteslehre nicht nur in Pascals „Mémorial"[5] von 1654 Protest ausgelöst hat, wo dem Gott der Philosophen bekanntlich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gegenübergestellt wird.

Schon 1983 hat Kardinal Ratzinger das Christentum aus der Verschmelzung der beiden Kulturkreise, die oft mit den Städten Athen und Jerusalem benannt werden, zu verstehen versucht. Bemerkenswert ist, daß er dabei die Vernunft bzw. den Geist bloß aus dem Griechentum kommen sieht und den Glauben einzig aus dem Judentum. Seine Definition lautet dementsprechend: „Das Christentum ist ... die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist."[6] So ist die Vernünftigkeit des Glaubens nach Ratzinger das zentrale Charakteristikum des Christentums, das ihm gleichsam wesensmäßig inhärent sei.

Dieser Position bleibt der Kardinal auch in der Folge treu. Noch beinahe 20 Jahre später vertritt er in einem Aufsatz mit dem Titel „Der angezweifelte Wahrheitsan-

spruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends", daß nicht nur Justin der Märtyrer Recht behalten habe, wenn er meinte, daß das Christentum die zur Wahrheit gelangte Philosophie sei[7], sondern daß nach wie vor festzuhalten bleibe, daß im Christentum „Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler"[8] sei. Diesen Vorgang bindet Ratzinger bemerkenswerterweise an den Gottesbegriff selbst zurück. Seiner Meinung nach konnte Aufklärung Religion werden, weil „der Gott der Aufklärung selbst in die Religion eingetreten"[9] sei. Es komme alles darauf an, ob „das Vernünftige am Anfang aller Dinge und auf ihrem Grunde"[10] stehe oder nicht. Nur in der „Synthese von Vernunft, Glaube und Leben"[11] – hier stellt Ratzinger auch das Ethos zu den anderen beiden Bestimmungen dazu – habe das Christentum Weltreligion werden können. Deutlicher kann man es kaum formulieren.

Die Sicht, die der damalige Kardinal aufzeigt, ist nicht die, wonach die Religion im Lauf ihrer Geschichte durch die Aufklärung gezwungen worden sei, verstärkt Vernunftgründe für das Geglaubte zu suchen bzw. im Sinn Kants Offenbarung in säkulare Begriffe zu übersetzen, die sich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft darstellen ließen. Ratzinger sagt nicht bloß, daß Religion durch die Aufklärung gegangen sei, sondern umgekehrt, daß Aufklärung in der Begegnung mit dem jüdischen Glauben Religion geworden sei. Daß das Christentum im Grund zugleich Aufklärung sei, stimmt nach dem Präfekten der Glaubenskongregation aber nicht bloß für die Antike, sondern auch für die Gegenwart. Durch seine „Option für den Primat der Vernunft" bleibe das Christentum „auch heute Aufklärung"[12].

Ähnlich argumentiert Kardinal Ratzinger in seinem Referat anläßlich der Begegnung mit Jürgen Habermas in der Katholischen Akademie in Bayern 2004 in München. Hier pointiert er nicht die Wesensbestimmung des Christentums, sondern stellt eher auf die Schwierigkeiten ab, vor denen er das Christentum in aufgeklärten Gesellschaften sieht. Der Vernunftbegriff wird nun an zwei verschiedenen Orten festgemacht: Zum einen bleibt Vernunft wesentliches Konstituens einer „religio vera". Zum andern ist sie naturgemäß auch das bestimmende Moment westlicher Säkularität. Ratzinger ortet an beiden Stellen „Pathologien": Die Fehlformen von Religion sieht er in der Abkehr von rationaler Luzidität begründet. Wenn Religionen der Vernunft den Rücken kehrten, dann würden sie gefährlich. Daher brauche es „das göttliche Licht der Vernunft" als ein „Kontrollorgan"[13]. Umgekehrt liegen für ihn die *„Pathologien der Vernunft"* in deren Hybris, die zur Atombombe und zur Verdinglichung des Menschen in der Gentechnik geführt habe. Ratzinger fordert nicht eine Rückkehr zum Glauben hinter die Aufklärung zurück, wohl aber eine „notwendige Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion", die zu „gegenseitiger Reinigung und Heilung" führen könnte[14].

Der Kardinal anerkennt die Vernunft also nicht bloß als dem Glauben inhärent, sondern auch als säkulare Vernunft. Als Heilmittel für den Glauben und seine Fehlformen rekurriert er auf die nicht dispensierbare Vernunft innerhalb des Glaubens.

Das Christentum erscheint in seiner genuinen Ausprägung, die es durch seine Hellenisierung erhalten hat, als das Vorbild gelingender Lebensorientierung. Er kann es der Moderne in deren Krise, die wesentlich auch eine Krise durch Fehlformen der Vernunft ist, anbieten, weil es seiner Ansicht nach selbst zutiefst vernunftbestimmt, säkularer Welterklärung also nicht fremd ist. Das Christentum ist in dieser Sicht nicht vormodern, weil irrational, sondern zeitgemäß, weil vernünftig.

Die Regensburger Vorlesung des Papstes steht ganz im Duktus dieser früheren Überlegungen. Zum einen nimmt Benedikt XVI. den Gedanken von der Vernünftigkeit Gottes wieder auf. Dies wird im zentralen Zitat deutlich, das der Papst dem Text von Manuel II. entlehnt und das betont, daß es dem Wesen Gottes widerspreche, nicht vernunftgemäß zu handeln[15].

Auch der Begriff der Aufklärung wird aufgenommen – nun allerdings nicht mehr in ganz allgemeiner Bedeutung, die es dem Papst erlaubt hatte, von Aufklärung zu sprechen, die Religion geworden sei. Nun geht es um die Überwindung des Mythos, die er sowohl dem Bestreben des Sokrates als auch der biblischen Weisheitsliteratur und der Septuaginta attestiert, um einen Vorgang also, den er als „Begegnung zwischen Glaube und Vernunft" interpretiert. Die Hellenisierung des jüdischen Geistes und die Betonung des Logos im Christentum werden als die entscheidende Aufklärung vorgestellt, die das Christentum gleichsam immun macht gegen die Reduktion seiner Substanz in der späteren Aufklärung des „Sapere aude!" als der Aufforderung, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen[16]. Diese Überzeugung gibt dem Papst auch die Sicherheit, daß das Christentum nicht darauf angewiesen sei, daß westliche Gesellschaften hinter diese gleichsam zweite Aufklärung zurückgingen, damit das Christentum wieder akzeptabel erscheinen könne. Darüber hinaus gibt sie ihm die Sicherheit, daß das Christentum durch die zweite Aufklärung nicht untergehen werde. Freilich erwähnt er auch hier die „uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft" (GV 27f.). Aber im ganzen betont er die Errungenschaften freier Demokratien, in denen die Menschenrechte zum Standard des gesellschaftlichen Lebens gehören, und hält sie für zutiefst christlich und für zu Recht unabdingbar:

> „Die ... Selbstkritik der modernen Vernunft schließt ganz und gar nicht die Auffassung ein, man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden. Das Große der modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt" (GV 29).

Das Christentum erweise sich als die Religion der Zukunft in freiheitlichen Demokratien, und es sei einzig zu fordern, daß „Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden" (GV 29). Darüber hinaus – so der Papst – werde auf der Basis der Vernunft auch ein Dialog der Kulturen und der Religionen möglich.

Daraus wird klar, daß Benedikt den entscheidenden und für die Zukunft prägenden Schritt in antiker Hellenisierung ausfindig macht. Wenn zudem das Christen-

tum in seinem Wesen und daher unhintergehbar von der Vernunft, wie sie das Griechentum entfaltet hat, geprägt ist, müssen die Pathologien, die auf der Vernunftseite zu verbuchen sind, als Enthellenisierung zu begreifen sein. Indem er dies tut, bringt der Papst mangelnde Aufklärung, wie er sie versteht, als Kriterium für die Zukunftsfähigkeit des Christentums ins Spiel.

## „Vernünftiges" Christentum als Fundament Europas

In der Regensburger Vorlesung gelangt gegenüber den anderen erwähnten Beiträgen eine neue Facette in den Vordergrund. Der Papst ortet die Enthellenisierung nämlich *innerhalb* christlicher Traditionen und Konfessionen. In einer nicht nur dem Islam gegenüber wenig konzilianten, sondern auch den Protestantismus herausfordernden Weise sieht er Wellen der Enthellenisierung in der Reformation des 16. Jahrhunderts wegen ihrer Abwertung der Vernunft zugunsten der Schrift, wie es im Sola-Scriptura-Prinzip zum Ausdruck kommt. Auch die liberale Theologie im 19. und 20. Jahrhundert sieht er in der Tradition der Enthellenisierung. So würde Adolf von Harnack einer Trennung des Gottes der Philosophen vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs Vorschub leisten. Obwohl Harnack bestrebt gewesen sei, das Christentum für die moderne Vernunft anschlußfähig zu machen, habe er es ins bloß Subjektive abgedrängt. Die dritte Form der Enthellenisierung, die nun nicht mehr primär dem Protestantismus zur Last gelegt wird, sieht Benedikt XVI. in einer für ihn falschen Theorie der Inkulturation. Er wendet sich gegen die Auffassung, die Hellenisierung sei die erste Form christlicher Inkulturation gewesen, die man rückgängig machen könne. Die Hellenisierung könne nicht anderen Inkulturationen Platz machen, vielmehr gehöre sie zum Wesen des Christentums. Der Papst hält fest: „Die Grundentscheidungen, die ... den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, ... gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung" (GV 28f.).

Man erkennt, daß die Form des Christentums, die der Papst für zukunftsweisend hält, auf eine spezielle Form des Katholizismus eingeengt wird. Solange die Kirchen der Reformation auf dem Schrift-Prinzip beharren, so der Papst indirekt, verfehlen sie das Zentrum des Christentums. Darüber hinaus sind Versuche, Religion ins Subjektive zu verlagern, ebenso kontraproduktiv wie Versuche, den Kern des Christentums in seinen Schichten vor der Inkulturation in den griechischen Geist zu suchen. Immer geht es darum, die Vernunft, die den Mythos aufklärt, als nicht disponiblen Aspekt des Christentums herauszustellen.

Das von ihm so gedachte Christentum möchte der Papst dem aufgeklärten Europa anbieten, damit es daran gesunde. Das Angebot ist freilich nicht bloß dieses, daß ein bestimmter Katholizismus die europäische Geschichte in eine bessere Zukunft lenken könne, indem er Europa auf eine neue Basis stellt, sondern das Ange-

bot heißt: die Renaissance aus den Wurzeln. Benedikt meint nämlich, daß Europa genau wie die von ihm propagierte Form des Christentums auf den beiden Säulen biblischer Glaube und griechische Vernunft beruhe. So definiert er in seiner Regensburger Vorlesung analog zum Christentum Europa als die Begegnung dieser beiden Größen. Der Papst sagt: „Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann" (GV 22). Demnach hat das Christentum seine entscheidende Prägung in Europa erfahren und hat umgekehrt Europa entscheidend geprägt. Für Benedikt gehören Christentum und Europa wesenhaft zusammen.

Auch diese Position ist keine neue Ansicht des Papstes. Schon vor mehr als 20 Jahren hat er in dem schon zitierten Aufsatz über Europa das Christentum als „die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist" definiert und dann hinzugesetzt: „Auf dieser Synthese beruht Europa."[17] Gesellschaften, die sich über diese Synthese hinwegsetzen, bezeichnet Ratzinger als „post-europäisch"[18]. Er führt aus, daß auch diese noch indirekt vom europäischen Geist lebten, auch wenn sie sich von ihm abgewandt hätten. Als Beispiel dafür sieht er einen Pluralismus, „aus dem jede sittliche Verankerung des Rechts und jede öffentliche Verankerung des Heiligen, der Ehrfurcht vor Gott als einem auch gemeinschaftlichen Wert mehr und mehr ausgeschlossen"[19] werde. Doch der Versuch Europas, gleichsam über sich selbst hinaus zu gelangen und post-europäisch zu werden, führe zu den schon erwähnten Krisen, die es Europa angeraten erscheinen lassen, wieder europäisch zu werden und zu einem hellenisierten Christentum zu finden, das die Universalität der Vernunft stützt und sich selbst vor deren Richtmaß stellt. Davon ist Ratzinger auch als Papst überzeugt. So wie das Christentum wesenhaft vernünftig sei, sei Europa wesentlich christlich.

## Anfragen

Folgt man der Aufforderung des Papstes, die Vernunft hochzuhalten und sie sogar als Korrektiv des Glaubens anzuerkennen, müssen sich auch seine Argumente der Kritik stellen. An Anfragen mangelt es in der Diskussion jedenfalls wahrhaft nicht.

Die pointierten Ausführungen des Papstes erzeugen eine unübersehbare Spannung zur Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens. Man hat Benedikt schon als Kardinal vorgeworfen, daß sein Versuch, eine Wesensbestimmung des Christentums zu geben, nicht nur katholizismuslastig sei, sondern in platonischer Manier eine zeitenthobene Festlegung dessen vornehme, was sich zu anderer Zeit womöglich anders zeigen und sagen lasse. Solche Kritik zielt auf das Problem, ob sich das Christentum als spezifische Vernunftform ohne geschichtliche Veränderung definieren lasse. Man hat dem Papst vorgeworfen, daß seine Bestimmung des Christentums geschichtsvergessen sei bzw. eine bestimmte Entwicklungsstufe zur Wesens-

bestimmung erhebe. Eine frühe geschichtliche Gestalt, nämlich die Hellenisierung des Christentums, werde als prototypisch herausgehoben und damit für andere Inkulturationsformen zur unhintergehbaren Voraussetzung gemacht. So wirft etwa der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf dem Papst die Ablehnung „aller Konzepte der Theologie als historischer Kulturwissenschaft des Christentums" vor. Stattdessen sei es Benedikt XVI. darum zu tun, eine *„theologia perennis"* in der Form „metaphysischer Theologie" zu etablieren und exklusiv als einzig zureichende Weise, Theologie zu treiben, in den Vordergrund zu rücken, ein für Graf zu „steiler Anspruch" [20].

Johann Baptist Metz spricht angesichts Ratzingers Fokussierung auf die griechische Vernunft schon 1989 von der „Halbierung des Geistes des Christentums" [21]. Er betont, daß die Meinung nicht fraglos hinzunehmen sei, daß nur das Griechentum, nicht aber auch das Judentum ein „Geistangebot an das Christentum und an Europa" [22] zu bieten habe. Metz verwahrt sich dagegen, daß im Neuen Testament nur der Geist Griechenlands zu finden sei, und behauptet: „Nein, es gibt ein originäres Geist- und Denkangebot für das Christentum auch aus Israel." [23] Das originäre jüdische Element sowohl für das Christentum als auch für Europa sieht er in der anamnetischen Vernunft, die man nicht platonisch als zeit- und geschichtsenthobene Anamnesis mißverstehen dürfe. Vielmehr sei das geschichtliche Eingedenken als jüdisches Erbe auch für Europa prägend geworden:

> „Israel gehört nicht nur in die Glaubensgeschichte, sondern auch in die Geistesgeschichte des Christentums und mit ihm in unsere europäische Geistesgeschichte. Und das Denken als solches Eingedenken gehört in die Geschichte der Vernunft." [24]

Metz gibt zu bedenken, daß gerade solches Geschichtsbewußtsein mit zum Grundbestandteil christlicher Humanität zähle, wie sie der Papst für Europa konstatiert[25].

Nimmt man diese Einwände ernst, so stellt sich die Frage, ob die griechische Philosophie im Sinn des Papstes vornehmlich von ihrer platonischen Seite ins Auge zu fassen sei, wenn es darum geht, die Fundamente Europas zu bestimmen. Außerdem ist zu fragen, ob das Verhältnis von Glaube und Vernunft selbst notwendig platonisch gedacht werden müsse. Mit dieser Kritik ist der These von der Verbindung zwischen beiden noch kein Abbruch getan. Von philosophischer Seite ist allerdings zu fragen, mit welcher philosophischen Vorgabe dieses Verhältnis näher zu bestimmen ist und welche Strömung man für *die* Philosophie hält, die das Christentum geprägt hat, bzw. ob es nicht eine Differenzierung innerhalb des Christentums durch die Aufnahme unterschiedlicher philosophischer Traditionen gibt. Zudem ist zu fragen, ob es neben dem jüdischen nicht auch einen muslimischen Anteil an der Entwicklung Europas gegeben hat, möglicherweise sogar einen spezifisch philosophischen, zumal der Islam der europäischen Geistesgeschichte früh Aristoteles neu zugänglich gemacht hat. Zumindest die Vermittlung des Aristotelismus über Spa-

nien nach Europa wäre hier zu nennen. Beachtet man dies, ließe sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft noch einmal anders denken und nach den Kontingenzen und den geschichtlichen Unterschieden in der Entwicklung christlicher und europäischer Existenz fragen.

Neben der Unterbelichtung der Geschichtlichkeit des Christentums fällt die mangelnde Differenzierung von griechischer Aufklärung und Aufklärung im 18. Jahrhundert auf. Für Benedikt ist die spätere schon in der früheren enthalten und dort angelegt. Deshalb erscheint jene eher als Entfaltungsstufe des Christentums denn als dessen Kritik. Auf diesem Weg wird aber nicht nur die zeitweise Gegnerschaft zwischen Vernunft und Glaube ausgespart, sondern auch Aufklärung als im Grund christliches Unternehmen vereinnahmt. So empfinden es die Kritiker, die sich als Verteidiger der Aufklärung sehen. Demgemäß kann deshalb etwa Oliver vom Hove spotten:

„Jüngst ist der Papst vorgeprescht und reklamiert – o thomistisches Wunder – plötzlich die Vernunft als Beistelltisch zum katholischen Hochaltar … Dabei bereitete gerade die Trennung von Religion und Vernunft und die strikte Abgrenzung ihrer Geltungsbereiche der friedfertigen Zivilisation, wie wir sie kennen, den europäischen Boden."[26]

In diesem Punkt kulminiert der Streit darüber, wem denn die Aufklärung zu verdanken sei und was Europa ausmache: die Vernunft, die sich dem Glauben gegenüber emanzipiert, oder die Religion gewordene Aufklärung.

Ein weiteres Problem besteht in der möglichen Selbstimmunisierung sowohl der Vernunft als auch des Christentums. Wird nämlich die Vernunft mit dem Christentum so eng zusammengedacht wie in der Vorlesung des Papstes und wird diese Amalgamierung übergeschichtlich gedacht, fehlt eine Kritikmöglichkeit sowohl durch historische Relativierung als auch durch die Trennung von Glaube und Vernunft. Zudem sind beide vom Papst universal gedacht. Alles geschichtlich Kontingente mißt sich somit allein an einer bestimmten geistesgeschichtlichen Formierung zu einer bestimmten Zeit. Der Papst kennt zwar in Ansätzen eine religionskritische Haltung der Vernunft, sieht das Christentum aber als so vernunftbestimmt an, daß sich die Vernunft nicht am anderen ihrer selbst abarbeiten, sondern höchstens ihre eigenen Verdeckungen im Glauben enthüllen kann. Die Kritik der Vernunft am Christentum wird dadurch zahnlos, und dieses scheint gegen eine solche immun zu sein. Benedikts Anliegen ist klar: Es geht ihm um die Zurückweisung eines Relativismus. Er gelangt dadurch aber zu der Folgerung, daß sich die Philosophie in dem Lehrgebäude katholischer Theologie vollende. Wenn die Aufklärung Religion geworden ist – und nicht die Religion aufgeklärt wird –, scheint es, als vollende sich die Vernunft in ihrer christlichen Gestalt im Dogma.

Es ist nicht verwunderlich, daß die Hinführung der Philosophie auf das Dogma von evangelischer Seite Kritik erntet. So meint etwa Christoph Fleischmann, daß Benedikt „die christlichen Dogmen … als Vollendung und höchsten Ausdruck der

Vernunft darstelle" und seine „Offenheit für vernünftige Kritik" zurücknehme und „ambivalent" erscheinen lasse[27]. Diese Reaktion wird wohl auch dadurch verstärkt, daß der Papst den Protestantismus im selben Text als die erste Welle der Enthellenisierung, will heißen: der Abwertung der Vernunft, vorstellt. Im Gegenzug betont Michael Bünker, daß der Protestantismus aus evangelischer Sicht als Verteidiger der säkularen Vernunft sowie von deren Unverzichtbarkeit zu verstehen sei[28].

Darüber hinaus nimmt der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Huber, für den Protestantismus in Anspruch, was der Papst für das Christentum allgemein betont, der Reformation und der liberalen protestantischen Theologie jedoch abgesprochen hatte, nämlich die Verknüpfung von Glaube und Vernunft. Huber stellt klar: „Die Verbindung von Glauben und Vernunft gehört zu den bestimmenden Merkmalen des Protestantismus."[29] Er sieht den Grund dafür im Glauben selbst gegeben. Damit bestätigt der Ratsvorsitzende der EKD zwar einerseits die These des Papstes von der Verbindung von Glaube und Vernunft, sieht diese aber anderseits – im Unterschied zum Papst – weder durch Luthers Rede von der „Hure Vernunft" oder durch Kants Philosophie aufgelöst noch auf den antiken griechischen Vernunftbegriff beschränkt. Vielmehr bringt er die protestantische Tradition als neue Bestätigung dieses Bundes ins Spiel und betont, daß der Protestantismus einen großen Anteil zur positiven Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Vernunft geleistet habe. Die Betonung der christlichen Freiheit habe nämlich dazu geführt, daß der zur Freiheit Berufene „Auskunft geben können soll über den Glauben, durch den er diese Freiheit empfängt"[30]. Mit dieser indirekten Anspielung auf 1 Petr 3,15 begründet Huber die hohe Stellung der Vernunft im Protestantismus. Denn für diesen gelte: „So wie sich der Mensch als individuelle Person unvertretbar von Gott angesprochen weiß, ist er auch unvertretbar zeugnis- und auskunftspflichtig."[31] Nur durch eine solche Hochschätzung der Vernunft habe der Protestantismus zur „Bildungsreligion" werden können, als die er gelte. Darüber hinaus betont der Bischof kritisch gegen Benedikts Vorbehalte gegenüber dem Voluntarismus, daß der Wille Gottes die Liebe sei. Bei aller sonst hervorgekehrten Hochschätzung der Vernunft, die Huber mit dem Papst zu teilen scheint, betont jener doch, daß Vernunfterkenntnis wie der Glaube selbst fragmentarisch und bruchstückhaft bleiben müsse.

Folgt man hingegen der Argumentation des Papstes, ist die Vernunft einer Kritik offenbar nicht bedürftig. An ihr und an der Aufklärung gibt es nämlich kaum mehr etwas zu hinterfragen, weil sie universell und ins Christentum aufgehoben sind. Die Schattenseiten der Vernunft und die ganze Dialektik der Aufklärung sind somit für die Glaubensperspektive schwer auszumachen. Das kritische Potential, das der Glaube selbst gegen die Vernunft und ihre Fehlformen geltend machen kann, wird durch den Papst nicht in den Blick gerückt. Damit vergibt sich das Christentum aber die mit der Distanz zur Vernunft mögliche Vernunftkritik, die in diesem Fall nicht aus der Vernunft selbst, sondern eben aus dem Glauben kommt.

Eine solche Distanz zur Vernunft angesichts ihrer derzeitigen Verkürzung auf ihre instrumentelle Seite wäre wohl einer der Beiträge, den die christlichen Kirchen zur „Beseelung" Europas leisten könnten. Der Papst sieht zwar „Pathologien der Vernunft" und zeigt sich nicht als uneingeschränkt wissenschaftsgläubig, wenn er die Atombombe und die Abwertung des Menschen zum Produkt als Ergebnis der Hybris der Vernunft anführt[32]. Er hält sie aber nicht dadurch für kurierbar, daß die Vernunft sich bei bleibender Trennung vom Glauben, also gleichsam in Unabhängigkeit, verändert, sondern dadurch, daß sie sich wieder enger an den Glauben bindet. Vernunft wird nach Benedikt nämlich dann zerstörerisch, wenn sie sich von der religiösen Überlieferung emanzipiert[33]. Kritik durch den Glauben kann demnach nicht an einem autonomen Gegenüber erfolgen, sondern nur durch Aufhebung der Grenzen zwischen beiden. Diese Haltung spiegelt sich auch in der erwähnten Behauptung der Regensburger Vorlesung, wonach die Rationalität des Gottesbegriffs das Kriterium für die „vera religio" sei. Ist es nicht denkbar, daß auch in der mystischen und nicht in Vernunft auflösbaren Seite des Gottesbegriffs ein kritisches Potential liegt, das der Vernunft gegenüber geltend gemacht werden könnte? Läßt sich wirklich sagen, daß sich der „Primat des Logos" und der „Primat der Liebe" als „identisch erwiesen" haben[34]? Oder sind nicht vielmehr Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Selbsthingabe größer geblieben als die Vernunft?

Sichtbar geworden ist auch die für ein ökumenisches Gespräch eher schwierige Positionierung des Papstes. Den Protestantismus der Vernunftvergessenheit zu zeihen, mag man als Herausforderung, den Diskurs in Glaubenssachen zu verstärken, auffassen, weil die eigene Position pointiert faßbar wird. Doch wird die Apologie des Katholischen durch den Papst insofern für die Dialogpartner schwer akzeptabel, als die Vernünftigkeit, mit der der Glaubensdiskurs stattfinden könnte, vornehmlich für die katholische Konfession reklamiert wird. Wie Manuel II. seinem islamischen Gesprächspartner gegenüber Vernünftigkeit einfordert, spricht der Papst nicht nur von dem „von innen her nötigen Aufeinanderzugehen zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen" (GV 18) im Christentum, sondern sieht in der Enthellenisierung durch den Protestantismus – anders als im Katholizismus – die Vernunft selbst zurückgewiesen.

Es ist selbstverständlich, daß das Oberhaupt einer Kirche die eigene Tradition als maßgeblich erachtet. Das Beharren auf einem Wahrheitsanspruch der eigenen Überzeugung ist für eine vernunftbetonte Position darüber hinaus nur folgerichtig. Aber mit dem Zweifel an der Vernunftfähigkeit des Protestantismus entzieht Benedikt diesem tendenziell die gemeinsame Basis eines Vernunftdiskurses. Auf welcher Ebene sollte über die Wahrheit der eigenen Religion noch disputiert werden, wenn die Vernunftfähigkeit des anderen angezweifelt wird? Mir scheint an dieser Stelle Vorsicht geboten. Ich halte es für zielführender, nicht die Vernünftigkeit primär für sich zu reklamieren, sondern einen *Vernunft*diskurs über Facetten und Betonungen unterschiedlicher Vernunfttraditionen zu beginnen und den Wahrheitsanspruch auf

dieser Ebene anzusiedeln. Sonst läuft man letztlich Gefahr, den Wahrheits- in einen Totalitätsanspruch zu transformieren.

Das hat zu überzogenen Reaktionen wie der Friedrich Wilhelm Grafs geführt, der dem Papst nicht nur „Intellektuelleneitelkeit" und den Gebrauch von „Kampfmetaphern" vorhält und ihm unterstellt, den Protestantismus im ökumenischen Gespräch zugunsten der „orthodoxen Christentümer" links liegen zu lassen, sondern ihm allen Ernstes auch vorwirft, in der Regensburger Vorlesung „eine radikal antiprotestantische religionspolitische Agenda" ausformuliert zu haben[35]. Und er setzt (un)zweideutig hinzu: „Kein vernünftiger Deutscher kann ein Interesse an neuen innerchristlichen Konfessionskonflikten und Kulturkämpfen haben."[36] Gegenüber der implizit behaupteten Unvernunft des deutschen Papstes scheint ihm denn auch nicht mehr als „intellektueller Respekt" geboten[37].

## Der Wahrheitsanspruch des Christentums

Jenseits unqualifizierter Polemik ist die Frage nach dem Wahrheitsanspruch von Religionen jedoch weiter bedenkenswert. Ich bin nicht der Meinung von Paolo Flores d'Arcais, der gegen die Betonung der Vernünftigkeit des Christentums verlangt, dieses solle sich darauf verständigen, sich selbst als *„Absurdum"* zu begreifen und jeden Wahrheitsanspruch fahren zu lassen[38], meine aber, daß das Christentum in eigenem Interesse eine von ihm selbst unabhängige Vernunft braucht, die fähig ist, an ihm Kritik zu üben. Diese kann es freilich nur verstehen, wenn es selbst vernunftfähig bleibt und selbstbewußt genug ist, sich der eigenen Wahrheit nicht nur zu vergewissern, sondern sich auch steter Reform für fähig zu erachten und dabei zu argumentieren.

Nach dem Gesagten enthält das Angebot des Papstes, Europa wieder neu vor dem Hintergrund eines hellenisierten Christentums denken zu lernen, zunächst die Herausforderung, trotz aller postmodernen Versuche, Vernunft im Plural zu verstehen, von einer allgemein gültigen, christlich geprägten Humanität nicht abzurücken und diese nach wie vor als universell gültig zu betrachten. Trotz interkultureller Verwerfungen und Infragestellungen werden Menschenrechte immer noch als weltweit gültig erachtet. Das ist großteils wenigstens europäischer Common sense.

Das Christentum im allgemeinen und der Katholizismus im besonderen haben daran freilich zwiespältigen Anteil: zum einen durch inhaltliche Wurzeln, zum andern aber auch als politisches Gegenüber, gegen das den Menschenrechten zum Durchbruch verholfen werden mußte. Gegen diese Geschichte kann eine platonisierende Wesensbestimmung des Christentums in Europa nicht mehr ankommen. Akzeptanz als europäisch findet vielmehr die Ambivalenz, die sich in der Terminologie des Papstes wohl so formulieren ließe: Die Aufklärung, die Religion wurde, ist dieselbe Religion, die durch die Aufklärung besser zu sich selbst gefunden hat. Das

18. Jahrhundert macht das Christentum genauso wie die ersten Jahrhunderte mit ihrer hellenistischen Prägung zu einem Faktor Europas. Ist dies christlicherseits zugestanden und ist auch angenommen, daß das Christentum sich säkularer Vernunft nicht nur zu stellen hat, sondern von ihr auch etwas lernen kann, wird es möglich werden, daß Christinnen und Christen aus ihrem Glauben heraus Europa wieder etwas zu sagen haben und dabei Gehör finden. Der Vernunftpathologien in Europa gibt es ja nicht wenige, deren Kritik aus dem Glauben erforderlich ist. Eine solche setzt aber das vernünftige Argumentieren voraus. Dafür taugt ein vernunftskeptisches Christentum allerdings nicht – das hat Benedikt XVI. in Regensburg auch betont.

## ANMERKUNGEN

[1] Zur Datierung des Textes und zum Verhältnis von Wirklichkeit und literarischer Fiktion vgl. die Einleitung in: K. Förstel, Manuel II. Palaiologos: Dialoge mit einem Muslim (Würzburg 1993) XII–XXXI. Zum „Sitz im Leben" des umstrittenen Zitates siehe auch: K. Lehmann, Chancen u. Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen", in: Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung (Freiburg 2006) 97–133, bes. 120–128.

[2] Die Regensburger Vorlesung zitiere ich nach Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft (A. 1), im Text mit dem Sigel „GV". Die Übersetzung von Karl Förstel unterscheidet sich leicht: „Zeige doch, was davon Mohammed neu eingeführt hat! Doch du wirst nichts finden außer etwas Schlechtem und Menschenfeindlichen (sic!), wie er zum Beispiel in seiner Gesetzgebung den Glauben, den er verkündete, durch das Schwert ausbreiten läßt" (Manuel II., Dialoge, VII, 1.5). Auf die Textänderungen zwischen dem Vortrag vom 12.9.2006 und dem revidierten Text vom 11.10.2006 auf der Vatikan-Homepage: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (Stand: 2.11.2006) bzw. der Printversion von Anfang Dezember 2006 gehe ich nicht näher ein. Die späteren Versionen enthalten einige Verdeutlichungen im Haupttext und darüber hinaus die kommentierenden Fußnoten, die Benedikt XVI. nach den Protesten angefügt hat.

[3] So in „Fides et Ratio", wo beispielsweise in Nr. 77 sowohl auf die Autonomie der Philosophie Bedacht genommen als auch behauptet wird, sie stehe „unter der Autorität des Lehramtes und seiner Prüfung" (Johannes Paul II., Enzyklika Fides et Ratio an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube u. Vernunft, 14. September 1998; VApSt 135, Bonn 1998, Nr. 77). Vgl. aus der zahlreichen Literatur beispielsweise G. Pöltner, Anmerkungen zur Enzyklika Fides et Ratio, in: ThGl 90 (2000) 433–448, bes. 442–444.

[4] A. Kissler, Benedikts neue Streitkultur, in: SZ, 18.9.2006; www.sueddeutsche.de/kultur/artikel/239/86153/print.html (Stand: 19.9.2006).

[5] B. Pascal, Pensées. Ed. établie d'après la Copie de référence de G. Pascal. Text établi, annoté et présenté par Ph. Sellier (Paris 1991) Nr. 742.

[6] J. Kard. Ratzinger, Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: Europa. Horizonte der Hoffnung, hg. v. F. König u. K. Rahner (Graz 1983) 61–74, 68.

[7] Vgl. J. Ratzinger, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends, in: P. Flores d'Arcais u. ders., Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus (Berlin $^{2}$2006) 7–18, 10. Dieser Aufsatz erschien erstmals 2000.

[8] Ebd. 9. [9] Ebd. 11. [10] Ebd. 16.

[11] Ebd. 13. [12] Ebd. 17.

[13] J. Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: J. Habermas u. ders., Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion (Freiburg [2]2005) 39–60, 56. [14] Ebd. 56f.

[15] Folgerichtig wendet sich Benedikt XVI. auch gegen voluntaristische und nominalistische Traditionen innerhalb des Christentums, die seiner Beurteilung nach Gott jenseits der Vernunft ansiedeln (vgl. GV 20f.) Der Frage, inwieweit voluntaristische Traditionen den Islam bestimmen, geht Adel Theodor Khoury im folgenden Aufsatz nach: A. Th. Khoury, Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus, in: Benedikt XVI., (A. 1) 77–96.

[16] I. Kant, Was ist Aufklärung?, in: ders., Abhandlungen nach 1781, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Gesammelte Schriften 8, Berlin 1923) 33–42, bes. 35.

[17] Ratzinger, Europa (A. 6) 68. [18] Ebd. 65. [19] Ebd.

[20] F. W. Graf, Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß, in: SZ, 6.12.2006, 16.

[21] J. B. Metz, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas, Frankfurt 1989) 733–738, 734.

[22] Ebd. [23] Ebd. [24] Ebd. 734f.

[25] Freilich weist Habermas gegen Metz darauf hin, daß die Philosophie selbst reicher sei als Metz – auch in seiner Kritik an Ratzingers Idealismus – der Philosophie zugestehen möchte. Habermas sieht das „semantische Potential des heilsgeschichtlichen Denkens" gegen Metz auch im Idealismus gegeben, aber nicht nur dort, sondern auch in vielen anderen philosophischen Strömungen der Philosophie bewahrt, die gegen den Platonismus opponiert haben (J. Habermas, Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt 1997, 98–111, 101). Gegen Metz seien diese nicht nur in dem einen Fokus des Eingedenkens versammelt, so daß die Philosophie die anamnetische Vernunft nicht allein der Theologie zu überlassen brauche (vgl. ebd. 104).

[26] O. vom Hove, Krampf der Kulturen, in: Die Presse (Wien) 7.10.2006, spectrum, VIII.

[27] Ch. Fleischmann, Benedikts Vernunft, in: Die Furche, 28.9.2006, 10.

[28] Michael Bünker, Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich, führt theologische Gründe an, die seiner Meinung nach „die Weltlichkeit der Vernunft unaufgebbar machen" (M. Bünker, Benedikts Philosophie, in: Die Furche , 28.9.2006, 10).

[29] W. Huber, Glaube u. Vernunft, in: FAZ, 31.10.2006.

[30] Ebd. [31] Ebd.

[32] Vgl. Ratzinger, Welt (A. 13) 56.

[33] Vgl. ebd. – Vgl. auch G. Schwan, „Mut zur Weite der Vernunft". Braucht Wissenschaft Religion?, in: Benedikt XVI., (A. 1) 33–75.

[34] Ratzinger, Wahrheitsanspruch (A. 7) 17.

[35] Graf (A. 20) 16. [36] Ebd. [37] Ebd.

[38] P. Flores d'Arcais, Eine Kirche ohne Wahrheit?, in: ders. u. J. Ratzinger (A. 7) 69–106, 104.

*Hans Maier*

# Mozart – fraglos und rätselhaft zugleich

Er war der Medienstar des Jahres 2006. Zwölf Monate lang begegnete man ihm überall – in allen Zeitungen, auf allen Bühnen, auf allen Kanälen. Einige Firmen hatten selbst den Mozartkugel-Schachteln pünktlich zum 250. Geburtstag des Meisters CDs mit den „schönsten Stellen" seiner Musik beigepackt. In Österreich waren Eröffnung und Beschluß des Mozartjahrs Staatsakte, zelebriert mit Pomp und großer Öffentlichkeit.

Die Mozartstädte Salzburg, Wien und Augsburg feierten den Meister in Ausstellungen, Vorträgen, Projekten, Konzerten: Ein Höhepunkt war die von Peter Ruzicka in Salzburg initiierte Aufführung sämtlicher 22 musikdramatischen Werke, auch der weniger bekannten aus der Jugendzeit. Aber auch Paris, London, Madrid, New York huldigten ihm. Das Bühnenwerk stand fast überall im Mittelpunkt. Es gab bemerkenswerte Versuche, Mozarts Bühnenfiguren, auch so schwierige und sperrige wie Titus, Fiordiligi und Dorabella, in die Gegenwart zu holen. Nicht alles gelang, einiges ging gründlich schief, so vor allem die Berliner „Idomeneo"-Inszenierung von Hans Neuenfels. Absurdes Theater: Was hätte wohl Mozart zu einer Enthauptung Mohammeds auf seiner Bühne gesagt – er, der in der „Entführung aus dem Serail" seinen Bassa Selim, einen Muslim, im Geist der aufgeklärten Zeit Verzeihung und Verzicht auf Rache verkündigen läßt, so daß seine abendländischen Gäste am Ende beschämt sein Lob singen müssen?

Die Mozartforschung erhielt im Jahr des 250. Geburtstags kräftige Anstöße[1]. Mozarts Reisen durch Europa – große Teile seines Lebens hat er ja auf Reisen verbracht – boten viele Anregungen für Rundfunk- und Fernsehsendungen. Klaus Maria Brandauer gelang es, den Briefschreiber Mozart samt dem ihm eigenen süddeutschen Sprachklang über die ARD und den Schweizer Rundfunk einem Millionenpublikum nahezubringen[2]. So wurde der Mensch Wolfgang Amadé für viele unmittelbar gegenwärtig durch seine Briefe, die „lebendigsten, ungeschminktesten, wahrhaftigsten, die je von einem Musiker geschrieben worden sind", Zeugnisse für seine „blutvolle kindliche, kindische, menschlich-allzumenschliche Persönlichkeit" (Alfred Einstein).

## Apollinischer Götterliebling?

Beginnen wir unseren Streifzug durch das Mozartjahr mit diesen Briefen. Im 19. Jahrhundert hat man sie nie vollständig zu drucken gewagt, hat sie zum Teil geglättet, „gereinigt" und entschärft. Inzwischen liegen sie in einer im Jahr 1962 begonnenen,

1975 abgeschlossenen, 2006 durch einen achten Band erweiterten und ergänzten Gesamtausgabe vollständig vor, mustergültig ediert und kommentiert[3].

Mozarts Briefe sind keine feierlichen „Klassikertexte", in die man sich pietätvoll vertieft. Mit den geläufigen Normen des „Klassischen" haben sie wenig zu tun. Denn sie sind spritzig, frech, gewagt, heutig – und übertreffen, obwohl sie ohne jeden literarischen Ehrgeiz formuliert wurden, an Phantasie und Witz die Briefe fast aller Zeitgenossen. Am Kanon der Schriftsprache, wie sie sich in Deutschland von Lessing und Goethe zur Romantik hin entwickelt hat, sind sie nicht zu messen. Mozarts Sprache reicht tief ins ältere Deutsch hinein, ins Volkstümliche, Derbe, Dialekthafte, in die Welt der Facetien und Fabliaux, der Fäkal- und Analkomik, der humorigen Lebensfeuchte. Anderseits steht sie in Verbindung mit dem Italienischen, mit dem Geist der Stegreifkomödie und des „dramma giocoso", in geringerem Maß auch mit dem Französischen (Mozart beherrschte beide Sprachen).

Mozarts Sprachspiele sind angesiedelt in einem Zwischenreich, in dem sich Deutsches und Romanisches durchdringen. Das reicht geographisch von Wien, Salzburg, Augsburg bis Neapel, von Dresden und Leipzig bis Mannheim, Frankfurt, Köln, Paris. Mozarts Briefwerk wie sein musikalisches Werk stehen in einem anderen räumlichen und historischen Kontext als unsere klassische Literatur (wenn es sich nicht gerade um Wiener, Linzer oder Prager Dichter handelt). Süddeutschland und Italien bilden den Resonanzraum seiner Sprache, der Norden und Osten tritt zurück.

Bunt gehen die Sprachen, Dialekte, Tonfälle in Mozarts Briefen durcheinander. Es ist ein Furioso der Silben und Klänge, ein rascher Wechsel der Ton- und Mundarten: vom Bayerischen, Österreichischen, Schwäbischen zum Hochdeutschen, das immer wieder bewußt stilisierend zur Distanzierung eingesetzt wird – das Ganze umschließt auch italienische und französische Partien. Natürlich enthalten Mozarts Briefe viele Mitteilungen, viele Informationen (vor allem, aber nicht allein, musikalische); Theater, Sänger, Zeitgenossen, Zunftgenossen werden charakterisiert, Begegnungen und Erfahrungen geschildert. Aber fast noch wichtiger als die Bedeutung der Wörter ist oft ihr Klangsinn, ihre Tongestalt. Ein Wort hat für Mozart nicht nur Sinn, es ist vor allem Klang. Und der Klangsinn bleibt übrig, auch wenn der Sinn verschwindet. Die närrische Liebe zum Unsinn, zur Nonsens-Poesie, zieht sich durch viele Briefe hindurch. Man mag an barocke Schäferreime denken, aber auch an moderne Sprachexperimente von Alfred Jarry bis zu Ernst Jandl.

Mozart konnte nichts dafür, daß seine Rezeption, auch die Rezeption seiner Briefe, ins Zeitalter der neuen Empfindsamkeit fiel. Der „alte junge Sauschwanz Rosenkranz", der die übermütigen Briefe an sein „Bäsle Häsle" schrieb, ahnte noch nichts von Weimarer Konventionen, von Sprachverfeinerung und -reinigung, von Idealismus und Geistphilosophie. Geist und Natur fielen für ihn noch nicht auseinander, und von seinen Körperfunktionen pflegte er ebenso offen und unverblümt zu sprechen wie andere Alteuropäer auch – man denke nur an Boccaccio oder Rabelais.

Es war konsequent, daß das 19. Jahrhundert – im Zeichen des Schicklichen und Ästhetischen – Mozart zum apollinischen Götterliebling, zum „zarten Licht- und Liebes-Genius" (Richard Wagner) spiritualisierte und verklärte; erst das 20. Jahrhundert, das Jahrhundert Freuds, hat die naturhaften Züge, das Elementar-Sinnliche, den oft erschreckenden Fatalismus, die dämonische Komik an Mozart neu entdeckt. Die Kenntnis der Briefe – aller Briefe – hat nicht unwesentlich dazu beigetragen.

## Mozart und das Geld

Ein kleines Zwischenspiel: *die Lebensumstände Mozarts.* Immer wieder ist im Mozartjahr 2006 auch das Thema „Mozart und das Geld" erörtert worden. Man konnte dabei mit Gewinn auf die Forschungen Volkmar Braunbehrens' zurückgreifen[4]. Braunbehrens weist nach, daß die Familie Mozart – also Wolfgang und Constanze mit ihren sechs Kindern, von denen aber nur zwei am Leben blieben – in Wien keineswegs gehungert hat. Mozart verfügte über erhebliche Einnahmen (Braunbehrens hat sie im einzelnen zusammengestellt[5]). Entgegen einer hartnäckigen Legende hat sich die finanzielle Lage Mozarts gegen Ende seines Lebens sogar wieder zu verbessern begonnen. Der Tiefpunkt war das Jahr 1788, als auf dem Höhepunkt des Türkenkriegs das gesellschaftliche Leben in Wien fast ganz erlosch. Freilich war Mozarts Lebensstil eher aufwendig als bescheiden – kurzfristig Schulden zu machen war in seiner Familie nicht minder üblich als in anderen Familien der Zeit. Zahlreiche Umzüge, nicht weniger als elf in zehn Jahren, verschlangen Geld, und endlich brachten Krankheitskosten und Badekuren für Constanze, Internatskosten für den Sohn die Ökonomie durcheinander.

Mozarts Haushaltsführung hat im Mozartjahr einen prominenten Interpreten gefunden: den früheren Bundesfinanzminister Theo Waigel. In einem Vortrag hat er darauf hingewiesen, daß Mozart, lebte er heute, vieles, was auf den ersten Blick als Luxusausgabe erscheint, als Betriebsausgabe geltend machen könnte[6]:

> „Denn für den freischaffenden Künstler Mozart war es eine absolute Notwendigkeit, möglichst gleichberechtigt in den feinsten Wiener Kreisen verkehren zu können. Ein entsprechendes Auftreten wurde von ihm erwartet. Die Reisen, die er unternahm, etwa nach Frankfurt zur Krönung Kaiser Leopolds II., waren für ihn Geschäftsreisen. Nach dem heutigen Einkommensteuerrecht hätten die Ausgaben sein zu versteuerndes Einkommen bei richtiger Würdigung der Umstände gemindert."[7]

Die Familie Mozart mußte sich nicht nur mit der „Einkommensteuer" (für den Künstler als „Freiberufler") auseinandersetzen, nicht nur mit der damaligen „Kraftfahrzeugsteuer" (für die registrierten Reitpferde) – es gab auf den vielen Reisen auch Schwierigkeiten mit Zöllen und Mauten, und der Wechsel der Währungen allein in

Deutschland (Reichsmünze, Petermännchen, Stüber, Busch, Mark und andere) sorgten für Probleme und brachten oft Einbußen. Waigel bemerkt mit Recht, daß sich die Familie Mozart, kosmopolitisch im Musikalischen, jedoch eingeengt durch die politisch-geographischen Schranken des damaligen Europa, in der Europäischen Union erheblich leichter getan hätte und daß der Euro für Mozart ein Glück gewesen wäre[8].

Man kann hinzufügen, daß es zu Mozarts Zeiten erst Ansätze eines musikalischen Urheberrechts gab. Im allgemeinen erhielten Komponisten nur für Auftragswerke etwas – und dann meist nur für die Erstaufführung, nicht aber für Wiederholungen. Und Mozart war trotz seiner frühen Berühmtheit (freilich als Wunderkind, noch nicht als Komponist!) nicht in der Lage Haydns oder Goethes, die sich gegenüber den Verlagen einiges leisten und um ihren Wert feilschen konnten. Ihr Renommee war groß genug, daß sie gelegentlich einfach mehrere Verleger zu „Blockbuchungen" ins Haus kommen und gegeneinander bieten ließen.

## Religion

Ein Thema, das im Mozartjahr intensiv erörtert wurde – mit überraschenden neuen Ergebnissen –, ist *Mozarts Verhältnis zur Religion*. Hier hat die Forschung nicht nur Entdeckungen gemacht, die unser Mozartbild verändern; das Thema selbst ist auch deutlich vom Rand in die Mitte der biographischen Aufmerksamkeit gerückt.

Das war 1991, im 200. Jahr nach Mozarts Tod, noch völlig anders. Damals beherrschten Peter Shaffers „Amadeus" (1979) und der gleichnamige Film von Milos Forman (1984) die Szene, übrigens weltweit – begleitet von Wolfgang Hildesheimers stilbildendem, oft aufgelegten Mozart-Buch. Nach Hildesheimer war Mozart kein religiöser, kein frommer Mensch – eher ein verkappter Aufklärer, der es mit dem Glauben nicht sonderlich ernst nahm. Meßbesuch war für ihn „eine Gewohnheit wie Kegeln oder Tarockspiel"[9]. Hans Küng, der am 27. Januar 1991, eingeladen von August Everding, im Münchener Prinzregententheater über „Erfahrungen mit Mozarts Musik" sprach und dabei nach „Spuren der Transzendenz" in seinem Werk suchte[10], hatte es schwer, mußte er doch die ganze Zeit gegen Hildesheimers sarkastische Formulierungen ankämpfen. Seine rettende Instanz war Karl Barth, bekanntlich ein bekennender Mozart-Fan, der – als Protestant! – der katholischen Kirche sogar die Heiligsprechung des Wiener Meisters vorgeschlagen hatte. Aber was vermag ein Theologe gegen den Spott der Literaten und das Schweigen der Musikwissenschaft!

Zumindest dieses Schweigen ist im Jahr 2006 gebrochen worden. So hat Hartmut Schick, der Münchener Ordinarius für Musikwissenschaft, gezeigt, daß die Äußerung Franz Xaver Niemetscheks, des ersten Mozartbiographen, Kirchenmusik sei „das Lieblingsfach Mozarts" gewesen,[11] keine Floskel gewesen, sondern durchaus

ernstzunehmen sei. Keineswegs hat Mozart in Salzburg Kirchenmusik nur gezwungenermaßen, im Frondienst des gehaßten Fürstbischofs Hieronymus Graf Colloredo, geschrieben. Der größte Teil seiner Salzburger Kirchenmusik „entstand aus eigenem Antrieb, wenn auch immer für besondere Anlässe“ [12]. Keineswegs hat Mozart in seiner Wiener Zeit die Kirchenmusik einfach zugunsten der Komposition von Opern, Klavierkonzerten, Sinfonien aufgegeben. Vielmehr suchte er seit den späten 80er Jahren seine berufliche Zukunft nachweisbar im Bereich der Kirchenmusik. Nicht nur, daß er sich zu Studienzwecken Kirchenwerke aus Salzburg nach Wien schicken ließ – er begann auch einen Fundus neuer Kompositionen anzulegen. Papieruntersuchungen von Alan Tyson haben gezeigt, daß diese Fragmente – meist Kyrie-Sätze – in Mozarts Wiener Zeit zu datieren sind, was man früher in der Forschung für gänzlich unwahrscheinlich hielt [13].

Mozart bewarb sich Anfang Mai 1790 um den Posten des zweiten Hofkapellmeisters und wies dabei auf seine besondere kirchenmusikalische Erfahrung und Kompetenz hin. Damit war er nicht erfolgreich. Glücklicher verlief seine Bewerbung um die Domkapellmeisterstelle an St. Stephan. Im Mai 1791 ernannte der Magistrat der Stadt Wien Mozart zum Adjunkten des erkrankten Domkapellmeisters Leopold Hofmann. Allerdings ist Mozart dann vor Hofmann verstorben:

„Daß der Tod ihn bei der Komposition gerade eines Requiems überraschte, ist angesichts seiner aktuellen beruflichen Pläne alles andere als ein Zufall oder gar mysteriös.“ [14]

Ich zitiere Hartmut Schick mit seiner Schlußfolgerung:

„Wäre er nicht so früh gestorben, hätte Mozart im März 1793 automatisch das Amt des Domkapellmeisters übernommen und sich dann auch als Komponist fraglos in den folgenden Jahren überwiegend dem Bereich der Kirchenmusik gewidmet. Man stelle sich einen Wiener Stephanskapellmeister Mozart vor, wie er mit 37 Jahren (ziemlich genau in dem Alter, in dem Johann Sebastian Bach Thomaskantor in Leipzig wurde) damit beginnt, auf neuer Basis noch einmal die in Salzburg gepflegten kirchenmusikalischen Gattungen durchzukomponieren: Die Geschichte der geistlichen Musik wäre wohl anders verlaufen, und ähnlich wie bei Bach würde heute niemand daran zweifeln, daß die Kirchenmusik – mit Niemetscheks Wort – tatsächlich Mozarts ‚Lieblingsfach‘ war.“ [15]

## Die „Zauberflöte“ – Widerschein der Französischen Revolution?

Mozart und die Religion – das Thema ist ebenso unerschöpflich wie komplex. Seine innere Spannung mag man daran ermessen, daß Mozart in der Zeit, in der er sich um die Wiener Domkapellmeisterstelle bewarb, bereits seit einigen Jahren Mitglied der Wiener Freimaurerloge „Zur Wohltätigkeit“ war. Uns Heutigen erscheint eine solche Verbindung – Logenzugehörigkeit und liturgischer Dienst in einer Domkirche – gewagt, ja schlechthin unvorstellbar. Aber darin sind wir eben Kinder des 19. und

20. Jahrhunderts, der Zeit, in der die – oft improvisierten – Synthesen der Aufklärung sich auflösten, weil vieles durch die Realität desavouiert wurde.

Ricarda Huch hat die „Zauberflöte" den „Schwanengesang" des Alten Reiches genannt. Das Alte Reich ging 1806 zu Ende, wenige Jahre nach Mozarts Tod – auch daran ist im Mozartjahr erinnert worden. Aber der heutige Betrachter meint in Mozarts Spätwerk auch den Widerschein der gleichzeitig sich ereignenden *Französischen Revolution* zu erkennen[16]. Ist die Schar der Priester in der „Zauberflöte", die sich mit den Symbolen Licht – Tag – Vernunft dem gegenüberstellt, was als „Natur" und „Nacht" verworfen wird, nicht ein Abbild ihres rigorosen Neugründungswillens, ihrer Entschlossenheit, alles „Natürliche" zu vernichten, alles Überlieferte hinter sich zu lassen? Erinnert der Priesterkönig Sarastro, der die Menschen erziehen will, sie aber ihrer Freiheit beraubt, nicht erschreckend an Maximilien Robespierre, den Schöpfer einer neuen politischen Religion, die für alle Franzosen, ja für die ganze Menschheit verbindlich werden sollte? Tatsächlich wird die Sarastro-Welt der „Zauberflöte" für heutige Augen nur erträglich dadurch, daß ihr die „adamitische" Gegenwelt von Papageno und Papagena – „Mann und Weib und Weib und Mann" – gegenübertritt – und mit ihr die verläßliche Bürgschaft einer guten Schöpfung.

Mozart, das spielende große Kind; Mozart, der Schicksalsergebene; Mozart, der Andächtige; Mozart, der Spötter – er bleibt zuletzt eine einzigartige, eine nie ganz zu entschlüsselnde Gestalt, fraglos und rätselhaft zugleich. Das gilt auch für sein Verhältnis zu Glaube und Religion. Immerhin: daß beide in seinem Leben und seiner Kunst nur eine Nebenrolle gespielt hätten – diese Meinung, die noch vor Jahren in der Forschung vorherrschte (und erst recht im populären Mozart-Bild!) kann man nach dem Mozartjahr 2006 getrost ad acta legen.

## ANMERKUNGEN

[1] Gute Übersicht in den zum Mozartjahr neuerschienenen oder fortgesetzten Handbüchern: Mozart Handbuch, hg. v. S. Leopold (Kassel 2005); Mozarts Kirchenmusik, Lieder u. Chormusik: Das Mozart-Handbuch, Bd. 4, hg. v. Th. Hochradner u. G. Massenkeil. – Knapp und zuverlässig informierend (mit genauer Angabe des Werkbestands): U. Konrad, Wolfgang Amadé Mozart (Kassel 2005); gute Einführung: G. Gruber, Wolfgang Amadeus Mozart (München 2005).

[2] Brandauer liest Mozart: Doppel-CD, Lübbe-Audio (Bergisch-Gladbach 2006).

[3] Mozart, Briefe u. Aufzeichnungen (Gesamtausgabe), hg. v. d. Internationalen Stiftung Mozarteum Salzburg, gesammelt von W. A. Bauer u. O. E. Deutsch, erläutert v. J. H. Eibl, Bde. I-VII (Kassel 1962–1971), Bd. VIII: Einführungen u. Ergänzungen, hg. v. U. Konrad (Kassel 2006).

[4] V. Braunbehrens, Mozart in Wien (München 1986).

[5] Ebd. 104ff., 342ff., 352ff., 384ff.

[6] Th. Waigel, Wie gewonnen, so zerronnen. Der Götterliebling u. das Geld, in: Rheinischer Merkur 23 (2006).

[7] Ebd. 21.

[8] Ebd.: „Heute könnte Leopold Mozart in ganz Deutschland und in den meisten Ländern Europas auf die neuen Euro-Geldnoten – und auch auf den Cent zurückgreifen".
[9] W. Hildesheimer, Mozart (Frankfurt 1977) 374.
[10] H. Küng, Spuren der Tanszendenz? Erfahrungen mit der Musik Mozarts (München 1991, Neuauflage 2006).
[11] F. X. Niemetschek, Leben des K. K. Kapellmeisters Wolfgang Gottlieb Mozart, nach Originalquellen beschrieben (Prag 1798); Neuauflage, hg. u. kommentiert v. J. Perfahl (München 1984) 77; vgl. dazu U. Konrad, Lieblingsfach Kirchenmusik, in: Musica Sacra. Zeitschrift für katholische Kirchenmusik Jahrgang 126 (2006) 10–16.
[12] H. Schick, Die geistliche Musik, in: Mozart Handbuch, hg. v. S. Leopold (Kassel 2005) 164–247, 164.
[13] A. Tyson, Mozart: Studies of the Autograph Scores (Cambridge/Mass. 1987).
[14] Schick (A. 12) 167.
[15] Ebd. 167; vgl. auch U. Konrad, „... danke ich alle Tage meinem Schöpfer". Einige Gedanken zu Mozarts Frömmigkeit, in: Musik u. Kirche (Nov./Dez. 2005) 436–440.
[16] Bedenkenswerte Erwägungen hierzu bei M. Brüske, Religiosität am Vorabend der Französischen Revolution, in: Mozarts Kirchenmusik (A. 1) 3–19; vgl. H. Maier, Revolution u. Kirche (München $^{6}$2006) 271ff.

*Johannes Müller SJ – Johannes Wallacher*

# Vierzig Jahre Populorum Progressio

## Ein Meilenstein auf dem Weg zu einer weltweiten Soziallehre

Die katholische Kirche versteht sich von ihren Anfängen an als Weltkirche mit einer universalen Botschaft. Sie ist insofern der vielleicht älteste globale Akteur, auch wenn sich dieses Bewußtsein erst im Lauf von Jahrhunderten entfalten konnte. Dies spiegelt sich auch in der Katholischen Soziallehre wider, die zunächst allein die Industrieländer im Blick hatte, sich aber allmählich den weltweiten Problemen öffnete.

Ein Meilenstein war die Enzyklika „Populorum progressio" (PP), die Papst Paul VI. am 26. März 1967, einem Ostersonntag, ein gutes Jahr nach Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, veröffentlichte. Es war die erste Sozialenzyklika, die ganz den Fragen der Entwicklung gewidmet war. Sie befaßte sich mit dem wachsenden Nord-Süd-Gefälle und machte sich zum Anwalt der armen Länder. In klarer Sprache prangerte sie die Auswüchse eines ungehemmten Kapitalismus und einer individualistisch verkürzten Sicht des Rechts auf Privateigentum ohne soziale Rückgebundenheit an (PP 26). Nicht zuletzt wies sie auf den engen Zusammenhang von Entwicklung und Frieden hin.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß sie sofort nach ihrem Erscheinen eine breite und höchst kontroverse Diskussion auslöste. Während sie in der Dritten Welt sehr positiv aufgenommen wurde, stieß sie in den Industrieländern teilweise auf scharfe Ablehnung. Liberale Kritiker warfen ihr sogar vor, sie habe eine marxistische Schlagseite[1]. 20 Jahre später (30.12.1987) veröffentlichte Papst Johannes Paul II. in Erinnerung an Populorum progressio die Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis" (SRS), die erneut das Nord-Süd-Gefälle zum Thema hatte. Er verwies auf „Das Neue an der Enzyklika Populorum progressio" (SRS 5–10) und unterstrich ihre „bleibende Aktualität" (SRS 2), betonte aber auch, wie wichtig „die ständige Erneuerung der Soziallehre" (SRS 3) sei.

Liest man die Enzyklika Populorum progressio aus einem Abstand von 40 Jahren, so kann man dieses Urteil nur bestätigen. Auch wenn sie in mancher Hinsicht zeitgebunden war, so war sie doch in den meisten Punkten ihrer Zeit voraus und enthielt wegweisende Leitlinien für die friedliche Entwicklung einer Welt, die heute noch weit mehr als damals nur als „Eine Welt" eine Zukunft hat. Man kann dieses Dokument daher nur angemessen würdigen, wenn man seine bleibende Aktualität und Bedeutung für die weltweite Entwicklung würdigt, zugleich aber auch zumin-

dest in groben Konturen aufzeigt, wo eine systematische und inhaltliche Weiterentwicklung an veränderte globale Rahmenbedingungen erforderlich ist.

## Umfassendes Verständnis einer menschlichen Entwicklung

Populorum progressio geht von einem umfassenden und differenzierten Verständnis von Entwicklung aus, das grundlegend für die gesamte Enzyklika ist und diese wie ein roter Faden durchzieht. Entwicklung erschöpft sich nicht in wirtschaftlichem Wachstum, so unentbehrlich und grundlegend es ist, sondern: „Wahre Entwicklung muß umfassend sein, sie muß jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben" (PP 14). Wahre Entwicklung muß „nach einem neuen Humanismus Ausschau halten" (PP 20), der die Entfaltung des Menschen und der ganzen Menschheit in ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Hinsicht zur Geltung bringt. Die Enzyklika nimmt dabei ausdrücklich Bezug auf verschiedene französische Autoren, vor allem auf Jaques Maritain und seinen „integralen Humanismus"[2]. Paul VI. leitet aus diesem Entwicklungsbegriff sehr konkrete Entwicklungsziele ab:

> „Menschlicher: das ist der Aufstieg aus dem Elend zum Besitz des Lebensnotwendigen, die Überwindung der sozialen Mißstände, die Erweiterung des Wissens, der Erwerb von Bildung. Menschlicher: das ist das deutlichere Wissen um die Würde des Menschen, das Ausrichten auf den Geist der Armut, die Zusammenarbeit zum Wohle aller, der Wille zum Frieden. Menschlicher: das ist die Anerkennung letzter Werte von seiten des Menschen und die Anerkennung Gottes, ihrer Quelle und ihres Zieles" (PP 21).

Menschliche Entwicklung hat demzufolge auch eine transzendente Dimension. Begründet wird dies durch einen auf das Absolute hin offenen, aber nicht notwendig christlichen Humanismus. Jeder Mensch ist „gerufen, sich zu entwickeln, weil das Leben eines jeden Menschen von Gott zu irgendeiner Aufgabe bestimmt ist" (PP 15). Alle Menschen sind also eingeladen und dazu befähigt, sich und ihre Welt zu entwickeln, unbeschadet ihrer unterschiedlichen Kulturen und vielfältigen Wertvorstellungen. Eben darum sind es an erster Stelle immer die Menschen selbst, die die vorhandenen Ressourcen für eine umfassende Entwicklung nützen müssen. Entwicklung in diesem Sinn ist stets „Entwicklung von unten", d.h. die menschliche Würde verlangt, daß der Mensch Zentrum und Ziel, Subjekt und Träger aller Entwicklung ist.

Dies hat weitreichende Konsequenzen für die Entwicklungstheorie wie die Entwicklungspolitik. Die Enzyklika wendet sich damit nämlich implizit gegen die weitverbreitete Vorstellung, daß gesamtwirtschaftliches Wachstum über kurz oder lang automatisch auch den Armen zugute komme. Wirtschaftswachstum ist zwar eine notwendige, keineswegs aber eine hinreichende Bedingung für die Überwin-

dung von Armut und Unterentwicklung. Mindestens ebenso wichtig ist eine soziale Entwicklung, welche Ungleichheiten verringert.

Dies geschieht am besten durch eine Entwicklungspolitik, die von den wirklichen Bedürfnissen der Armen und der armen Länder ausgeht, deren (oft reichlich) verfügbare Ressourcen nutzt und die Eigeninitiative der Menschen fördert. Die Enzyklika betont darum die Eigenverantwortung der Entwicklungsländer, denn wirkliche Entwicklung kann immer nur durch die Menschen vor Ort erfolgen: „Weil die Völker die Baumeister ihres eigenen Fortschritts sind, müssen sie selbst auch an erster Stelle die Last und Verantwortung dafür tragen" (PP 77). Diese Sichtweise wurde maßgeblich bestimmt durch den Entwicklungsökonomen Louis-Joseph Lebret OP (1897–1966), der bereits in den 40er Jahren den Begriff der „autopropulsiven Entwicklung" geprägt hat, den er interdisziplinär verstand[3]. Danach müssen sich die einzelnen Volkswirtschaften entsprechend ihrer je eigenen Dynamik entfalten. Er betonte nicht nur die besondere Verantwortung der einzelnen Regierungen, sondern hat schon damals die zentrale Rolle von Zivilgesellschaften vor Ort mit ihrer schöpferischen Initiative hervorgehoben.

So selbstverständlich solche Aussagen heute klingen mögen, so „unzeitgemäß" waren sie beim Erscheinen der Enzyklika vor 40 Jahren. Damals bestimmte weithin noch die Modernisierungstheorie die entwicklungspolitische Debatte. Als Ziel galt eine „nachholende Entwicklung" nach dem Leitbild der Industrieländer. Modernisierung, meist mit Industrialisierung und Wirtschaftswachstum gleichgesetzt, war geradezu ein Synonym für Entwicklung, die am besten durch den Import von Kapital und Technologien nach dem Muster des Marshallplans zu erreichen sei. Erst viel später erkannte man, daß diese Vorstellung viel zu einfach und in mehrerlei Hinsicht zu differenzieren war.

Im Gegensatz dazu bewies Populorum progressio erstaunlichen Weitblick, insofern die Enzyklika unter Bezugnahme auf Lebret Entwicklung ganz wesentlich auch als einen kulturellen Prozeß verstand (PP 14). Sie unterstrich den Wert jeder Kultur und wandte sich damit gegen einen westlichen Ethnozentrismus oder gar Kulturimperialismus:

> „Reich oder arm, jedes Land hat eine Kultur, die es von den Vorfahren übernommen hat: Institutionen für das materielle Leben, Werke geistigen Lebens, künstlerischer, denkerischer, religiöser Art. Sofern sie wahre menschliche Werte darstellen, wäre es ein großer Fehler, sie aufzugeben. Ein Volk, das dazu bereit wäre, verlöre das Beste seiner selbst, es gäbe, um zu leben, den Grund seines Lebens hin" (PP 40).

Die Enzyklika ist jedoch weit entfernt von einer naiven Sicht von Kultur. Sie weiß um die Ambivalenz jeder Kultur, wenn sie etwa vor den Gefahren eines übersteigerten Nationalismus und Rassenwahns warnt (PP 62). Ebenso lehnt sie einen Kulturessentialismus und ein statisches Kulturverständnis ab, indem sie einerseits sehr wohl die Probleme im Zusammenhang mit einem Aufeinandertreffen verschie-

dener Kulturen kennt, andererseits aber auch die Chancen des gegenseitigen Lernens sieht:

„Die Entwicklungsländer müssen also aus dem, was ihnen angeboten wird, auswählen: kritisch beleuchten und ablehnen die Scheinwerte, die den Charakter des menschlichen Lebens verderben, annehmen dagegen die gesunden und nützlichen Werte, um sie zusammen mit ihren eigenen ihrer Eigenart gemäß weiterzuentwickeln" (PP 41).

## Entwicklung – der neue Name für Frieden

Nichts an Aktualität verloren hat auch der Ausgangspunkt der Enzyklika, daß die soziale Frage und die daraus resultierenden „sozialen Konflikte weltweites Ausmaß angenommen" (PP 9) haben. Der Prozeß der Globalisierung, der vor allem in seiner ökonomischen Dynamik die gesamte Welt durchdringt, hat die weltweiten Verflechtungen und Abhängigkeiten noch deutlich verstärkt.

Die Globalisierung bietet zwar große Chancen auf mehr Wohlstand, gerade auch für Entwicklungsländer, ihre innere Dynamik führt aber tendenziell zum Ausschluß schwächerer und weniger leistungsfähiger Menschen, Gruppen und Regionen. Neuere Studien belegen, daß im Gefolge der Globalisierung die Kluft zwischen Reich und Arm zwar geringer geworden, der Anteil der ärmsten 20 Prozent der Weltbevölkerung am Welteinkommen jedoch gesunken ist[4], was in der Regel auch ihre Notlage verschärft hat. Dies bestätigt die These, daß die Globalisierung – jedenfalls unter Einkommensrücksicht – viele Gewinner hat, und zwar auch in weiten Kreisen der Bevölkerung in der Dritten Welt, umgekehrt aber ausgerechnet die Ärmsten zu Verlierern macht. Diese und ähnliche Fehlentwicklungen bedrohen nicht nur den gesellschaftlichen Zusammenhalt in den betroffenen Ländern, sondern sind auch mit ursächlich für globale Probleme wie Bevölkerungswachstum, Pandemien wie HIV/AIDS oder Armutsmigration. Sie sind zudem ein Nährboden für grenzüberschreitende Kriminalität und internationalen Terrorismus, welche die Sicherheit überall auf der Welt bedrohen.

Die Entwicklungen der letzten vier Jahrzehnte, nicht zuletzt zahlreiche lokale wie weltweite Konflikte, bestätigen also eine der zentralen Botschaften der Enzyklika, nämlich daß heute „Entwicklung gleichbedeutend ist mit Frieden" (PP 87). Erst in den letzten Jahren ist das Bewußtsein dafür gewachsen, daß Friede, Sicherheit und Entwicklung miteinander verschränkt und voneinander abhängige Ziele sind. Entwicklung ist einerseits die Voraussetzung für dauerhafte nationale wie internationale Sicherheit, andererseits kann Entwicklung nicht gelingen, solange interne Konflikte und organisierte Kriminalität die staatliche Ordnung untergraben. Allerdings darf dies nicht dazu führen, daß Entwicklungspolitik nur noch aus der Perspektive der Sicherheitspolitik betrieben wird, eine gegenwärtige Tendenz, die letztlich zu Lasten der Armen geht.

## Politische Handlungsorientierung und breiter Adressatenkreis

Positiv zu vermerken ist auch die Handlungsorientierung der Enzyklika. Schon am 6. Januar 1967 hatte Papst Paul VI. die Päpstliche Kommission Justitia et Pax als institutionelle Antwort der Kirche auf die internationale soziale Frage gegründet. Er kam dem Wunsch des Konzils nach, „ein Organ der Gesamtkirche zu schaffen, um die Gerechtigkeit und Liebe Christi den Armen in aller Welt zuteil werden zu lassen" (GS 90). Die Enzyklika Populorum progressio, die wenige Wochen später erschien, unterstreicht dieses Anliegen und stellte fest: „‚Gerechtigkeit und Friede' ist Name und Programm dieser Kommission" (PP 5). 1988 veränderte Johannes Paul II. im Rahmen einer Kurienreform den Namen in Päpstlicher Rat Justitia et Pax mit dem Auftrag, die Soziallehre der Kirche in den Feldern Gerechtigkeit, Frieden und Menschenrechte fortzuentwickeln.

Aus diesem Anstoß sind im Lauf der Jahre überall auf der Welt nationale oder regionale Justitia et Pax-Kommissionen entstanden. In Deutschland wurde zu diesem Zweck schon 1967 zunächst der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (KAEF) gegründet, der – weltweiter Praxis folgend – 1982 in Deutsche Kommission Justitia et Pax umbenannt wurde. Die Kommission bemüht sich um eine Vernetzung der kirchlichen Akteure, die sich mit internationalen Fragen befassen und steht in ständigem Dialog mit Parlament, Regierung, Parteien und anderen gesellschaftlichen Gruppen zu Fragen der Entwicklungs-, Friedens- und Menschenrechtspolitik. Außerdem erarbeitet sie Konzepte für bestimmte Arbeitsfelder. Ein Beispiel dafür ist die Erklärung „Gerechtigkeit für alle – Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit" vom November 1991. Noch sehr viel dichter ist die Vernetzung des Päpstlichen Rates mit den Kommissionen der Ortskirchen, mit ökumenischen Partnern, mit den Organisationen der Vereinten Nationen und mit vielen anderen Akteuren, mit denen es gemeinsame Ziele gibt.

Auch in dieser Hinsicht hat schon das Konzil mit seiner Öffnung zur Welt den Weg bereitet. Ganz auf dieser Linie wendet sich auch die Enzyklika von Anfang an nicht nur an Christen, sondern lädt „alle Menschen guten Willens" (PP 83) zum Dialog ein und verteidigt einen gesellschaftlichen Pluralismus gegen einen Ghettokatholizismus. Indem sie weitgehend allgemein ethisch argumentiert, kann sie über weltanschauliche Grenzen hinweg Menschen ansprechen und „Allianzen der Solidarität" für gemeinsame Ziele bilden.

## Notwendige Fortentwicklung von Kernaussagen

Ungeachtet der bleibenden Aktualität zentraler Botschaften der Enzyklika weist sie unvermeidlich auch einige Unklarheiten und Mängel auf, die aus heutiger Sicht den Bedarf einer systematischen Vertiefung, größeren Differenzierung und teilweisen

Fortentwicklung anzeigen. Dies betrifft an erster Stelle die Frage der Begründung des Einsatzes für eine umfassende Entwicklung aller Menschen. Wenn man dazu wirklich „alle Menschen guten Willens" erreichen will, so steht man vor einer doppelten, in gewisser Weise gegensätzlichen Herausforderung: Einerseits muß man so argumentieren, daß dies auch für die Menschen in einer zunehmend säkularen und pluralen Gesellschaft nachvollziehbar ist, andererseits geht es angesichts der Renaissance der Religion darum, den Boden für die Zusammenarbeit mit anderen Religionen zu legen. Dafür bietet sich vor allem eine sozialethische Argumentation auf der Basis von Kriterien an, die der allgemeinen Vernunft zugänglich und zugleich für unterschiedliche spezifisch theologische Überlegungen offen und anschlußfähig sind[5].

## Menschenwürde – Katalysator für faire Entwicklungszusammenarbeit

Ein möglicher Ansatzpunkt dafür ist die allen Menschen unterschiedslos und in gleicher Weise zukommende Menschenwürde. Nach christlichem Verständnis wurzelt sie in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, sie läßt sich aber auch vernunftethisch aus der normativen Logik der Zwischenmenschlichkeit ableiten, als wechselseitige Anerkennung aller Menschen als Menschen gleicher Würde. Dies ist die Grundlage der allgemeinen Menschenrechte, die sowohl die bürgerlichen und politischen Rechte des Zivilpakts als auch die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte des Sozialpakts umfaßt. In der Logik dieses Ansatzes liegt es, daß alle die gleichen Rechte haben, aber auch die Pflicht, die Rechte der anderen zu wahren bzw. sich für deren Verwirklichung einzusetzen. Daraus läßt sich eine Option für alle ableiten, die von diesen Rechten ausgeschlossen sind, was in der Begrifflichkeit der Soziallehre der vorrangigen Option für die Armen entspricht. Daraus ergeben sich gewisse Pflichten der Reichen und der reichen Länder, die menschenrechtlichen Ansprüche der Armen auf die Befriedigung fundamentaler menschlicher Bedürfnisse und damit letztlich das Recht auf Leben zu gewährleisten und zu schützen. Das kollekive Recht auf Entwicklung läßt sich von daher als Anspruch auf entwicklungsgerechte internationale Rahmenbedingungen, vor allem auf eine faire Weltwirtschaftsordnung verstehen, die eine eigenständige Entwicklung erlaubt[6].

Allerdings ist systematisch zu klären, worin diese Pflicht genau besteht und wo sie endet. Dazu werden im zweiten Teil der Enzyklika eine Vielzahl von Strategien und teilweise auch sehr konkreten Maßnahmen genannt. Zuallererst steht die „schwere Verpflichtung der hochentwickelten Länder, den aufstrebenden Völkern zu helfen" (PP 48), auch wenn dies mehr Steuern erfordern sollte. Die Enzyklika plädiert für aufeinander abgestimmte, möglichst multilaterale Programme zum Ziel größerer Wirksamkeit (PP 50). Besonders betont wird die personelle Entwicklungszusammenarbeit (PP 71f). Unklar bleibt allerdings, was mit diesen Mitteln

finanziert werden soll. Nicht zu Unrecht hat dies der Enzyklika den Vorwurf prominenter Kritiker wie Oswald von Nell-Breuning SJ eingebracht, daß diese Passagen zu sehr die internationale Verteilungspolitik betonten „und im Grunde genommen nichts anderes als ein neuer Anwendungsfall der altchristlichen Lehre vom Almosengeben" seien, während es eigentlich doch darum gehen müsse, die Entwicklungsländer dabei zu unterstützen, „ihre unterentwickelte Wirtschaft *produktiver* zu machen"[7].

Den Eindruck, daß der Wert einer eigenständigen industriellen Entwicklung der ärmeren Länder in der Enzyklika vernachlässigt wird, bestätigen auch die Ausführungen zu den strukturelle Fragen der Weltwirtschaft unter der Überschrift „Recht und Billigkeit in den Handelsbeziehungen". Im Vordergrund steht dabei zunächst – durchaus dem damaligen Stand der Diskussion entsprechend – das Problem schwankender Weltmarktpreise von Agrarprodukten und Rohstoffen, den primären Exportprodukten ärmerer Länder (PP 56–58). Die Verschlechterung der Tauschverhältnisse (Terms of trade), die hier als primäre Ursache für die Handelsverluste von ärmeren Ländern angesehen wird, ist nicht einfach von der Hand zu weisen, allerdings ist das Problem weit komplexer als häufig (wie auch hier) dargestellt[8]. Noch problematischer ist das Plädoyer, die Rohstoffpreise durch internationale Abkommen zu stabilisieren. Theorie wie Praxis haben gezeigt, daß sich all diese Versuche letztlich als schädlich erweisen, da sie den Markt nie langfristig ausschalten konnten.

Die ärmeren Länder benötigen vielmehr Investitionen in eine eigenständige interne Entwicklung, um ein „sich selbst tragendes wirtschaftliches Wachstum" mit breitenwirksamen und möglichst arbeitsintensiven Effekten zu erreichen. Dazu ist es notwendig, nicht nur unverarbeitete Rohstoffe, sondern zumindest auch einige höherwertige Güter zu produzieren und zu exportieren. Dabei kann es strategisch durchaus sinnvoll sein, in der Aufbauphase zeitlich befristet die neuen Industrien staatlich zu fördern und vor ausländischer Konkurrenz zu schützen. Mit dieser wirtschaftspolitischen Strategie haben nicht nur die „Tigerstaaten" in Ost- und Südostasien ihre Armut beträchtlich reduziert, sondern auch viele der heutigen Industrieländer, nicht zuletzt Deutschland, haben zeitweise bewußt den Freihandel eingeschränkt und es so geschafft, im internationalen Wettbewerb die Stufenleiter zu höherwertigen Industriegütern und Dienstleistungen hinaufzuklettern.

## Gute Regierungsführung – gesellschaftliche Teilhabe

Ausschlaggebend für die Überwindung von Armut und Unterentwicklung sind also zunächst die Eigenanstrengungen der Entwicklungsländer selbst, wofür die jeweiligen Regierungen eine besondere Verantwortung tragen. Dies wird am Ende der Enzyklika auch ausdrücklich betont (PP 77), ohne dies jedoch in den Hand-

lungsempfehlungen im zweiten Teil systematisch aufzunehmen. Das umfassende Entwicklungsverständnis von Populorum progressio weist jedoch klar darauf hin, daß Armut mehr als Mangel an Einkommen bedeutet und oft mit sozialer Ausgrenzung, geringem Zugang zu sozialen Grunddiensten (Bildung, Gesundheit) und mangelnden Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Beteiligung verbunden ist. Insofern entspricht es der Grundlinie der Enzyklika, eine gute Regierungsführung zu betonen, was Wahrung der Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Rechtssicherheit sowie die Förderung von Demokratie und politische Teilhabe der Bevölkerung einschließt. Eine sich selbst tragende interne Entwicklung ärmerer Länder braucht aber auch eine solide Wirtschafts- und Sozialpolitik, welche einerseits die Chancen breiter Bevölkerungskreise verbessert und ihr produktives Potential entfaltet, andererseits aber die Risiken abfedert, die mit der Integration in die Weltwirtschaft verbunden sind. Dazu brauchen die Armen Zugang zu Einrichtungen, die ihren spezifischen Bedürfnissen Rechnung tragen, angefangen von medizinischer Versorgung bis hin zu Rechtsberatung und Mikrokrediten.

Der Handlungsspielraum für eine entwicklungsförderliche Politik auf nationaler Ebene wird freilich heute massiv durch die vielfältigen globalen Verflechtungen und Abhängigkeiten eingeschränkt. Die Strukturen des Welthandels und die Tätigkeit seiner Institutionen wie der Welthandelsorganisation (WTO) oder des Internationalen Währungsfonds (IWF) werden wesentlich von den Industrieländern und ihren Regierungen bestimmt. Insofern letztere von ihren Bürgern und Bürgerinnen gewählt und kontrolliert werden, haben die Menschen in den reicheren Ländern auch eine Mitverantwortung für weltwirtschaftliche Rahmenbedingungen, welche die Bekämpfung der weltweiten Armut unterstützen.

## Partizipation und Hilfe zur Selbsthilfe

Für die Gestaltung einer internationalen Ordnung und vor allem der Welthandelsordnung ist das Prinzip der Subsidiarität von großer Bedeutung. Es hat zwei Seiten, die aufeinander verwiesen sind: einerseits das Recht auf Partizipation zu gewährleisten, andererseits die Pflicht, Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten. Diese wechselseitige Bezogenheit ist auch der Maßstab dafür, wie Kompetenzen institutionell zu ordnen und zuzuteilen sind: Die Ordnung der Weltwirtschaft muß einerseits den armen Ländern den notwendigen Freiraum für eine eigenständige Entwicklung bieten, andererseits aber auch Instrumente zu ihrer Unterstützung schaffen, etwa durch eine Vorzugsbehandlung im Rahmen der Welthandelsorganisation oder durch Entwicklungszusammenarbeit.

Das Prinzip der Subsidiarität bietet auch die Möglichkeit, Entwicklung und Gerechtigkeit im Kontext der Weltwirtschaft strukturell miteinander zu verbinden, was ja ein Hauptanliegen von Populorum progressio ist. Das Kriterium der Ent-

wicklungsgerechtigkeit[9] hat dabei eine doppelte normative Bedeutung. Erstens ist es in einem eher instrumentalen oder funktionalen Sinn gleichbedeutend mit entwicklungsadäquat, d.h. die nationale wie internationale Wirtschaftsordnung darf den Prozeß der Entwicklung auf keinen Fall behindern, sondern sollte ihn vielmehr fördern. Zweitens hat „entwicklungsgerecht" eine normativ-ethische Bedeutung, insofern die Wirtschaftsordnung nach dem Maßstab der Gerechtigkeit in seinen verschiedenen Dimensionen zu gestalten ist.

Die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung wird diesem Anspruch nicht gerecht. So ist beispielsweise der internationale Agrarhandel in vielerlei Hinsicht von struktureller Ungerechtigkeit geprägt. Dies gilt besonders für die gängige Praxis der Industrieländer, eigene Agrargüter zu subventionieren und unterhalb der Produktionskosten auf dem Weltmarkt zu vertreiben (Exportdumping). Diese Strukturen sind aber auch Ergebnis einer falschen Agrarpolitik in vielen Entwicklungsländern. Die Folge ist der Verlust vieler kleinbäuerlicher Betriebe und eigenständiger landwirtschaftlicher Kompetenzen. Viele Länder sind inzwischen zu Nettoimporteuren von Nahrungsmitteln geworden, obwohl sie nach wie vor überwiegend agrarisch strukturiert sind. Hinzu kommt, daß die Mehrzahl der Entwicklungsländer von vielen entscheidenden Verhandlungen faktisch ausgeschlossen sind, die kleinen Länder schon mangels Personal und finanziellen Mitteln. Bei den Weltwirtschaftsgipfeln, die wichtige Weichenstellungen für die Weltwirtschaft treffen, sind die Entwicklungsländer überhaupt nicht vertreten.

Einige dieser Gerechtigkeitsdefizite hat Populorum progressio bereits vor 40 Jahren vorausschauend erkannt. Unter Verweis auf das, was schon die Sozialenzyklika „Rerum novarum" (1891) zu gerechten Arbeitsverträgen sagte, betont sie, daß internationale Verträge und Handelsabkommen nicht schon dadurch gerecht sind, daß sie durch freies Einverständnis der Partner zustandekommen. Wenn die Vertragsparteien, wie oft in den Nord-Süd-Beziehungen, über sehr ungleiche Macht verfügen, können solche Abkommen durchaus ungerecht sein (PP 59). Dies gilt auch heute, zumal wenn internationale Verträge die Fähigkeit armer Länder zu eigenständiger Entwicklung schwächen. So beschneidet etwa das Abkommen zum Schutz geistigen Eigentums (TRIPS) das traditionelle Recht der Bauern, Saatgut aus der eigenen Ernte zu gewinnen, und führt teils dazu, daß sie es aus dem Ausland teuer zukaufen müssen. Zudem bedroht diese Regelung die Artenvielfalt.

Auch im Hinblick auf die Mitverantwortung der reichen Länder und ihrer Banken an der erdrückenden Schuldenlast vieler Entwicklungsländer ist die ethische Norm der Verfahrensgerechtigkeit höchst aktuell[10]. Auch auf dieses Problem hat die Enzyklika schon lange vor Beginn der internationalen Schuldenkrise im Jahr 1982 hingewiesen und dazu auch schon sehr konkrete Vorschläge gemacht (PP 54). Wären sie beachtet worden, wäre die Verschuldung der Entwicklungsländer vermutlich nicht von etwa 50 Milliarden Dollar im Jahr 1967 auf knapp 2500 Milliarden im Jahr 2000 angewachsen.

## Neue Herausforderungen

Auch eine weitsichtige Enzyklika kann selbstverständlich nicht alle Probleme vorhersehen, die sich 40 Jahre später stellen. Daher seien abschließend noch einige Herausforderungen skizziert, die eine inhaltliche Weiterentwicklung der Soziallehre notwendig oder zumindest wünschenswert machen.

Den teilweise recht harschen Worten Pauls VI. zum Kapitalismus mag man entgegenhalten, daß diese Kritik nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus 1989 überholt sei, denn im Grund gebe es heute keine realistische Alternative. Die Tatsache, daß sich die kapitalistische Marktwirtschaft der Planwirtschaft als überlegen erwiesen hat, beweist jedoch keineswegs, daß sie imstande ist, die großen globalen Probleme der Gegenwart zu lösen. Im Gegenteil, die sozialen und ökologischen Entwicklungen der letzten beiden Jahrzehnte bestätigen vielmehr eine der Schlußfolgerungen der Enzyklika: „Die internationale Zusammenarbeit auf Weltebene braucht Institutionen, die sie vorbereiten, aufeinander abstimmen, leiten, bis eine Rechtsordnung geschaffen wird, die allgemein anerkannt ist" (PP 78). Damit ist im Grund die Notwendigkeit einer Weltordnungspolitik (Global Governance) angesprochen, die über die bisherige Fragestellung des Verhältnisses von Staat und Markt hinausgeht. Sie muß die transnational tätigen Unternehmen und die internationale Zivilgesellschaft mit ihrem wachsenden Gewicht einbinden und sie zu konstruktiver Mitarbeit gewinnen. Dazu werden seit einiger Zeit Modelle der politischen Steuerung unter Einschluß nichtstaatlicher Akteure auf verschiedenen Handlungsebenen (lokal, national, regional, international) diskutiert[11].

Angesichts der tiefgreifenden Veränderungen nach 1989 und der wachsenden Verflechtungen im Rahmen der Globalisierung stellt sich auch das sogenannte Nord-Süd-Problem heute in differenzierter Form. Zum einen gibt es unter den Entwicklungs- und Transformationsländern inzwischen immer größere Unterschiede hinsichtlich Wirtschaftskraft und sozialer Indikatoren. Während viele Entwicklungsländer die Kluft zu den reichen Ländern verringern konnten, sind viele ärmere Länder und besonders die ärmsten noch stärker zurückgefallen. Wirtschaftlich stärkere und mittlerweile auch politisch einflußreichere Länder wie China, Indien oder Brasilien tragen daher auch eine viel stärkere Mitverantwortung für eine entwicklungsgerechte Weltordnung. Bisher haben sie diese allerdings kaum wahrgenommen. Zum anderen wirken Armut und Unterentwicklung aufgrund der weltweiten Verflechtungen viel stärker als früher auf die Wohlstandsländer zurück. All dies sollte eigentlich das Bewußtsein stärken, daß sich globale Herausforderungen heute nur noch in gemeinsamer Verantwortung und Anstrengung bewältigen lassen.

Ein besonders drängendes Problem, das Populorum progressio so gut wie nicht erwähnt und zu dem auch die Soziallehre der Kirche bisher wenig gesagt hat, ist die fortschreitende Umweltzerstörung, allem voran der globale Klimawandel. Dieser

Problemkreis ist heute von zentraler Bedeutung für die Verbindung von Entwicklung und Gerechtigkeit. Die Industriestaaten sind die Hauptverursacher des Klimawandels, die Armen in den Entwicklungsländern werden aber von den Auswirkungen am meisten betroffen sein, zumal sie über wenig Möglichkeiten verfügen, sich an die Folgen des Klimawandels anzupassen. Dies hat weitreichende Folgen für die Ernährungssicherung, Energieversorgung oder Verfügbarkeit von Wasser.

Die bisherige Diskussion in den Industrieländern hat die damit verbundenen Gerechtigkeitsprobleme und die darin enthaltenen Konfliktpotentiale bisher weitgehend vernachlässigt. Die Hauptherausforderung besteht darin, eine globale Umweltpolitik zu konzipieren und umzusetzen, die nicht die Lasten der Armen heute vergrößert. Umgekehrt darf aber auch die intragenerationelle Gerechtigkeit nicht die intergenerationelle Gerechtigkeit außer acht lassen, bei der es ganz wesentlich um die Armen von morgen geht. Eine Klimapolitik, die sich sowohl der Begrenzung des gefährlichen Klimawandels als auch der notwendigen Anpassung verpflichtet weiß, muß sich diesen Konflikten stellen. Sie werden in den internationalen Klimaverhandlungen vermutlich die entscheidende Rolle spielen. Um so wichtiger ist es, Strategien zu entwickeln, welche Entwicklungs- und Schwellenländer aktiv am Klimaschutz beteiligen, ohne ihre Fähigkeit zu wirtschaftlicher Entwicklung und Armutsbekämpfung zu mindern[12].

Eine weitere große Herausforderung ist der komplexe Zusammenhang von weltweiter Migration und Entwicklung, den Populorum progressio unter dem Stichwort „Gastarbeiter" zumindest anspricht. Aufgrund der Globalisierung hat dieses Problem freilich eine damals nicht vorstellbare Dimension angenommen. Die Globalisierung hat überall auf der Welt die Erwartung einer „nachholenden Entwicklung" gefördert. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß das westliche Zivilisationsmodell, vor allem sein Wohlstand, große Anziehungskraft ausübt. Ganz im Gegensatz dazu wächst das globale Gefälle zwischen Reich und Arm und die Lage der Ärmsten hat sich vielerorts verschlechtert, teils auch als Folge von Umweltkatastrophen. Diese Spannung erzeugt fast unvermeidlich ein hohes Wanderungspotential. Zudem ist es heute auch möglich, schnell und verhältnismäßig billig weite Entfernungen zu überwinden. Das Ergebnis ist eine enorme Zunahme der (vielfach illegalen) Migration, die den Herkunfts- wie Zielländern durchaus manche Vorteile bringt, allerdings auch große Probleme schafft. So wächst gerade in den reicheren Ländern die Furcht vor Verlust der eigenen kulturellen Identität und die Angst vor Gefährdung der inneren Sicherheit durch politischen Extremismus und organisierter Kriminalität. Diese Situation läßt teils ganz neue Fragen stellen zu einer Ethik der Migration, dem „Recht auf Freizügigkeit", der Frage der kulturellen Identität oder der Legitimität von Grenzen[13]. Zudem ist diese Frage von eminenter Bedeutung für die Beziehung von Christentum und Islam.

Von der Enzyklika gänzlich und auch in der Soziallehre der Kirche weithin vernachlässigt ist schließlich die Gender-Gerechtigkeit, die für eine ganzheitliche und

selbstbestimmte menschliche Entwicklung von großer Wichtigkeit ist. Zahlreiche Studien zeigen, daß sich Frauen faktisch mehr um die Sicherung der Grundbedürfnisse ihrer Familien und Kinder kümmern und mehr zur Überwindung der Armut beitragen als die Männer. In vielen Ländern sind sie jedoch noch immer von Entscheidungsprozessen, auch denen, die sie direkt betreffen, weitgehend ausgeschlossen. Daher ist es entwicklungspolitisch von größter Bedeutung, daß die Rolle von Frauen vor allem durch Bildung und mehr Rechtssicherheit gestärkt wird, damit sie auf allen gesellschaftlichen Ebenen ebenso wie die Männer Verantwortung übernehmen können. Die Durchsetzung der Rechte von Frauen hat insofern eine große instrumentelle Bedeutung, sie besitzt zugleich jedoch auch einen hohen Eigenwert für die betroffenen Frauen. Umgekehrt müssen die Männer weit mehr als bisher Verantwortung für elementare Überlebensfragen wie Nahrungssicherung, Kindererziehung und Gesundheit übernehmen. Insofern sind Rechte von Frauen nicht irgendeine Teilfrage, sondern der Schlüssel zu einem gerechteren Verhältnis der Geschlechter[14].

Die Soziallehre der Kirche besteht nicht nur aus Sozialenzykliken, sondern es gibt auch viele andere wichtige Dokumente, nicht zuletzt die der Ortskirchen. Viele der hier angesprochenen Herausforderungen sind beispielsweise im „Kompendium der Soziallehre der Kirche" angesprochen[15]. Zu einigen Fragen gibt es auch hilfreiche Stellungnahmen der deutschen Kirche, etwa zum Klimawandel[16] oder zur Gender-Gerechtigkeit[17]. Allerdings haben Sozialenzykliken ein besonders Gewicht, weshalb es wünschenswert bleibt, daß auch sie auf die skizzierten Herausforderungen in Zukunft noch mehr eingehen werden.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. etwa H. Helbling, Kritik an der Enzyklika, in: Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch?, hg. v. A. Rauscher (Köln 1968) 25–30.

[2] Vgl. P. Langhorst, Zu einer Theologie menschlicher Entwicklung, in: ThG 40 (1997) 262–270.

[3] Vgl. N. Klein, Dreißig Jahre Enzyklika „Populorum progressio", in: Orien 61 (1997) 75–77.

[4] Vgl. Globalization and Inequality: World Income Distribution and Living Standards, 1960–1998, hg. v. Norwegian Ministry of Foreign Affairs (Oslo 2000) – Zusammenfassung: Globalization and Inequality: A Norwegian Report, in: Population and Development Review 26 (2000) 843–848.

[5] Vgl. etwa J. B. Banawiratma u. J. Müller, Kontextuelle Sozialtheologie (Freiburg 1995) bes. 23–29.

[6] Vgl. J. Müller u. J. Wallacher, Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft (Stuttgart 2005) 119f.

[7] O. von Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche (Wien 1977) 172 (Hervorhebung im Original).

[8] Vgl. Ökonomie der Entwicklungsländer, hg. v. N. Wagner u. M. Kaiser (Stuttgart $^{3}$1995) 68–72.

[9] Vgl. Müller u. Wallacher (A. 6) bes. 113–119.

[10] Vgl. dazu ausführlich J. Müller, Ethische Kriterien zur Beurteilung von Lösungsansätzen zur Überwindung der Schuldenkrise, in: Lösungsstrategien zur Überwindung der Internationalen Schuldenkrise, hg. v. M. Dabrowski u. a. (Berlin 2000) 55–77.

[11] Vgl. M. Reder, Global Governance (Darmstadt 2006).

[12] Vgl. O. Edenhofer, Eine Ethik der Nachhaltigkeit, in dieser Zs. 224 (2006) 742–756.
[13] Vgl. Grenzenloses „Recht auf Freizügigkeit"?, hg. v. J. Müller u. M. Kiefer (Stuttgart 2004).
[14] Vgl. Frauen – Gewinnerinnen oder Verliererinnen der Globalisierung?, hg. v. J. Müller u. M. Kiefer (Stuttgart 2007).
[15] Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche (Freiburg 2006).
[16] Die Deutschen Bischöfe, Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller u. ökologischer Gerechtigkeit. Bericht im Auftrag der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen und der Kommission Weltkirche (Bonn 2006).
[17] Geschlechtergerechtigkeit u. weltkirchliches Handeln, hg. v. d. Deutschen Kommission Justitia et Pax (Bonn 2004).

*Pierre de Charentenay SJ*

# Hat Europa eine Zukunft?

## Fünfzig Jahre nach den Römischen Verträgen

Vor 50 Jahren, am 25. März 1957, wurden die „Römischen Verträge" unterzeichnet, mit denen sechs Länder den Weg zu einem gemeinsamen Markt beschritten. Heute sind 27 Länder in ein Geflecht aus gesetzlichen Bestimmungen integriert, die alle Bereiche des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens berühren. Beachtliches wurde geschaffen, und die Väter Europas können auf die Erfolge ihrer Initiative stolz sein. Allerdings wurde durch die abgelehnten Referenden zum Vertrag über eine Verfassung Europas in Frankreich und in den Niederlanden die bisher tiefste Unsicherheit hinsichtlich der Zukunft der Europäischen Union offensichtlich. Mehr denn je steht dadurch alles in Frage. Das Erreichte bleibt fragil. Ein Blick auf den Weg, der zurückgelegt wurde, könnte diese Dynamik verständlich machen und bei einem neuen Anlauf helfen.

### Die Gründe für einen Vertrag

Im Jahr 1951 brachte Robert Schuman das Projekt der „Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl" (EGKS – Montanunion) auf den Weg, deren erster Präsident Jean Monnet wurde. Aufgrund der Modernisierungsbedürfnisse in dieser Zeit zahlreicher Neuerungen haben dann die Bemühungen um eine Vertiefung dieser Gemeinschaft zugenommen. Frankreich schlug die Gründung einer „Europäische Verteidigungsgemeinschaft" (EVG) vor. Doch angesichts der Tatsache, daß die Entkolonialisierung noch nicht abgeschlossen war und sowjetische Truppen immer noch Österreich besetzt hielten, war diese Idee wohl verfrüht. Das französische Parlament bereitete ihr 1954 durch die Nichtratifizierung ein abruptes Ende.

Die Mitgliedsländer der Montanunion wollten wenigstens zu einer umfassenderen wirtschaftlichen Einheit kommen – ein Bereich, der weniger heikel war als der militärische. Gedrängt von Persönlichkeiten wie Jean Monnet, Paul-Henri Spaak und Johan Willem Beyen, stimmten die Regierungen einer Konferenz zu, die Anfang Juni 1955 in Messina abgehalten wurde. Obwohl die Modalitäten einer Integration noch nicht genau bestimmt wurden, konnte sie eine neue gemeinsame Dynamik in Gang bringen. Ein Kreis von Sachverständigen wurde eingesetzt, die neu verhandelten und die Umrisse eines engeren Zusammenschlusses entwarfen.

Doch die verantwortlichen Politiker zögerten noch. Niemand glaubte ernsthaft an eine vollständige Zollunion, an eine europäische Einheit. Die französische Regierung unter Guy Mollet interessierte sich kaum dafür, und bei jeder schwierigeren Debatte wurden Blockaden sichtbar. Man befürchtete sogar ein Scheitern, und die Verhandlungen kamen ins Stocken.

Doch 1956 haben zwei Ereignisse die Verhandlungen und eine Einigung beschleunigt und die Beobachtung bestätigt, daß nichts ohne Herausforderung durch eine Krise geschieht: Einerseits zeigte der Ungarnaufstand, der von den Sowjets niedergewalzt wurde, daß ein Zusammenschluß des Westens mehr denn je notwendig war. Anderseits war durch die Suezkrise die energiepolitische Unabhängigkeit Europas unmittelbar bedroht. Darauf reagierte man mit einem Zusammenschluß auf dem Feld der Atomforschung, dem Projekt Euratom. Die letzten Verhandlungen dazu wurden von Paul-Henri Spaak vorangetrieben und fanden auf dem Schloß Val Duchesse nahe Brüssel statt.

So wurden schließlich am 25. März 1957 in Rom zwei Verträge geschlossen: der Vertrag über die „Europäische Wirtschaftsgemeinschaft" (EWG) und der über die „Europäische Atomenergiegemeinschaft" (Euratom). Dazu wurde im letzten Moment noch eine Präambel formuliert, in der die sechs Gründerländer die Schaffung von „Grundlagen für einen immer engeren Zusammenschluß der europäischen Völker" ankündigten. Die Vereinigten Staaten von Amerika betrachteten diese Verhandlungen mit Wohlgefallen, hatten sie doch schon die Abwicklung des Marshall-Plans, der den Wiederaufbau Europas wirtschaftlich unterstützen sollte, an die Errichtung der 1948 geschaffenen „Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit" (OEEC) gebunden, die 1961 in die „Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung" (OECD) überführt wurde und damit die europäischen Nationen zur Zusammenarbeit drängte. Die Amerikaner haben also die ersten Schritte zu einem vereinten Europa gefördert.

Von da an ging Großbritannien allerdings eigene Wege. Das Land glaubte nicht an die europäische Gemeinschaft und war überzeugt, daß sie nie funktionieren würde. 1959 schuf es sogar die „Europäische Freihandelsassoziation" (EFTA), um die Entwicklung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft zu blockieren. Großbritannien war weiterhin gegen ein politisch geeintes Europa. Als jedoch der wirtschaftliche Erfolg des Zusammenschlusses deutlich wurde und die britischen Unternehmen eine Mitgliedschaft ihres Landes in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft wünschten, versuchte Großbritannien ab 1961 der Gemeinschaft beizutreten, mußte aber 1963 und 1966 zwei Zurückweisungen durch ein Veto von Charles de Gaulle einstecken. Diese waren zum Teil berechtigt, weil Großbritannien alles neu verhandeln wollte, auch die gemeinsame Agrarpolitik.

Die wirtschaftliche Integration wurde tatsächlich ein gewaltiger Erfolg. Die Zollsätze wurden fortschreitend abgebaut, und die Liberalisierung des Warenaustauschs erleichterte einen zunehmend aktiven Handel. Die gemeinsame Agrarpoli-

tik gewährleistete die Versorgung und verbesserte die Produktivität; selbst die Fristen für die Verwirklichung des Gemeinsamen Marktes wurden verkürzt. Die Römischen Verträge waren sehr wohl Verträge einer Wirtschaftsunion und nicht nur einer Freihandelszone, denn sie enthielten für alle verbindliche Verfahrensregeln und eine gemeinsame Gesetzgebung. Alle Mitgliedsstaaten waren für eine rasche Entwicklung bereit, außer Frankreich, das wegen des Algerienkriegs mehrere Jahre verloren hatte. Deutschland und Italien verzeichneten Wachstumsraten von zehn Prozent. Die Bedingungen für die Umsetzung der Römischen Verträge waren in diesen Jahren des Wiederaufbaus nach dem Krieg die besten, die man sich denken konnte, und alle Länder haben davon ausgiebig profitiert.

Dank der „Einheitlichen Europäischen Akte" (EEA) von 1986, die die Zuständigkeiten der Gemeinschaft bezüglich Forschung, Entwicklung, Umwelt und einer gemeinsamen Außenpolitik erweiterte, hat sich die europäische Dynamik bis zum Ende der 90er Jahre weiterentwickelt. Mit der Unterzeichnung des Vertrags von Maastricht 1992 antwortete die Gemeinschaft auf den Zusammenbruch des Sowjetimperiums mit einem zusätzlichen Integrationselement: der gemeinsamen Währung. Der Vertrag von Amsterdam 1998 hat die Integration der Gemeinschaft vor allem im sozialen und institutionellen Bereich fortgesetzt. Der Vertrag von Nizza bereitete im Jahr 2000 – in einem denkbar schlechten Klima – die Erweiterung der Gemeinschaft von 15 auf 27 Mitglieder vor.

Die Vollendung der Europäischen Union auf der Basis der Römischen Verträge ist ohne Zweifel beachtlich. Sie umfaßt die Schaffung eines Gemeinsamen Marktes bis hin zu einer einheitlichen Währung sowie ein Gesetzgebungswerk, das alle Bereiche der Wirtschaft, die Umwelt, Forschung, Bildung, Justiz und viele andere Felder einbezieht. Aus diesen Errungenschaften ziehen alle Europäer ihren Nutzen. Dieser Zusammenschluß hat eine beeindruckende Entwicklung erlaubt, die bei Aufrechterhaltung der alten Grenzen nicht möglich gewesen wäre. Europäische Unternehmen haben außergewöhnliche technische und kommerzielle Fortschritte ermöglicht. Die Forschung hat sich zum Nutzen aller europäisiert. Im sozialen und rechtlichen Bereich hat eine Harmonisierung der Anforderungen und Regelungen eine umfassende Kommunikation ermöglicht.

Die zweite große Leistung ist die Erweiterung der Europäischen Gemeinschaft auf 27 Mitgliedsstaaten. Während die ursprüngliche Vorstellung nur einen kleinen Teil Europas berücksichtigte, umfaßt die Europäische Union jetzt fast den gesamten Kontinent und ermöglicht eine gemeinsame Dynamik, mühelose Kommunikation, vielfache Kontakte und schließlich eine Wiedervereinigung, in der sich alle Mitgliedsländer erstmals auf gleicher Augenhöhe begegnen, weit entfernt von den früheren Spaltungen. Im Verhältnis von Ost und West ist das Europa des Jahres 2007 etwas ganz anderes als das von 1957, als es noch vom Unheil und vom Haß der Weltkriege gezeichnet war.

## Die Blockade

Anfang 2005 war die europäische Dynamik noch in vollem Gang. Zwei Konvente haben in den Jahren 2000 und 2003 bis 2005 einen Vertrag über eine Verfassung für Europa aufgesetzt, der am 29. Oktober 2004 in Rom mit großen Feierlichkeiten im Saal der Horazier und Curiazier unterzeichnet wurde. Die Diskussionen in der europäischen Öffentlichkeit verliefen bestens. Die Mitglieder des Europäischen Konvents machten die Erfahrung einer gründlichen Arbeit, die zu einem Text führte, der so weit gefaßt und so positiv wie möglich war. Allerdings fanden diese Debatten, die in den vornehmen Räumen des Europa-Parlaments abliefen, in der öffentlichen Meinung keine Resonanz. Die Zeitungen schrieben wenig darüber, und die Bevölkerung stand abseits. Für diese Abschottung tragen die Regierungen ihren Teil Verantwortung, weil sie die Hintergründe der Debatten nicht erklären konnten oder wollten. Auch die Medien zeigten sich distanziert und sorgten in der Öffentlichkeit nicht für das notwendige Echo.

Unter der Leitung von Valéry Giscard d'Estaing, dem Präsidenten des zweiten Konvents, hatten die verantwortlichen Europapolitiker eine Neugründung der Union in Angriff genommen – ein Vorhaben, das vielleicht zu ambitioniert oder verfrüht war, weil die äußeren Zwänge des Jahres 1956 nicht mehr bestanden. Die Gefahren, die Europa bedrohen, sind heute diffus und unbestimmt. Die Globalisierung erscheint noch nicht als reale Bedrohung, und die Mitgliedsländer zeigen zunehmend Vorbehalte gegenüber den Erfordernissen einer gemeinsamen Arbeit.

Es kam die Zeit, da man dieses Vertragswerk ratifizieren mußte. Mehrere Länder nahmen es durch eine Abstimmung im Parlament an. Spanien und Luxemburg ratifizierten es durch ein Referendum, Frankreich und die Niederlande haben im gleichen Verfahrensmodus am 29. Mai bzw. am 1. Juni 2005 mit Nein gestimmt. Dieses doppelte Nein blockierte den Ratifizierungsprozeß: Die in Großbritannien, Polen oder Dänemark vorgesehenen Referenden wurden ausgesetzt – trotz der positiven Voten, die 15 von 25 Ländern abgegeben hatten. Ein Plan B – Handlungsoptionen für die Europäische Gemeinschaft, die eine mögliche Ablehnung der Verfassung berücksichtigten – wurde zwar von der Bertelsmann-Stiftung und dem Centrum für angewandte Politikforschung ausgearbeitet, jedoch offiziell nie thematisiert. Alle möglichen Leute äußerten nun Vermutungen, wie man die Krise überwinden könnte, doch keine wirkte überzeugend. Inzwischen wurde eine erneute Entscheidung über diesen Vertrag auf das Jahr 2009 verschoben. Das 50jährige Jubiläum der Römischen Verträge verstreicht, ohne daß der „Römische Vertrag II" unterzeichnet wurde.

## Wege aus der Krise

Es scheint, daß dieser Verfassungsvertrag tot ist. Weder diejenigen, die zugestimmt, noch jene, die abgelehnt haben, kann man nochmals abstimmen lassen. Man müßte eine andere Frage zu einem anderen Projekt stellen. Um diese Vorschläge erneut ins Spiel zu bringen, wird es ratsam sein, in Erwägung zu ziehen, wie viel die Nichtratifizierung eines neuen Vertrags in wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und institutioneller Hinsicht kostet. Beispielsweise verfügt das Europäische Parlament heute über weniger Macht, als in der Verfassung vorgesehen ist: ein demokratischer Rückschritt. Was die Gesellschaftspolitik angeht, können die Schutzmaßnahmen, die in der Charta der Grundrechte vorgesehen sind, nicht wirksam werden. Der Schwung für das Projekt Europa ist dahin, und man verliert Jahre.

Bald wurden zahlreiche Vorschläge verschiedener Art zu einem Ausweg aus der Krise gemacht. Die Europäische Kommission hat stets den Gedanken einer Ratifizierung des vollständigen Textes vertreten. Die Öffentlichkeitskommissarin Margot Wallström (Schweden) bekräftigte am 22. November 2006, „daß die politische Substanz des Verfassungsvertrags so gut wie möglich erhalten werden muß". Ihre für Außenbeziehungen zuständige Kollegin Benita Ferrero-Waldner (Österreich) meinte sogar: „Der Text muß angereichert und nicht gekürzt werden."

Diese Äußerungen waren auf den Plan von Nicolas Sarkozy (Frankreich) gemünzt, der einen Minivertrag vorschlug, der im wesentlichen darin bestünde, den ersten und zweiten Teil des Verfassungsvertrags zu erhalten. Verschiedene Kommissionsmitglieder nahmen diesen Vorschlag positiv auf – allerdings nur als ihre persönliche Meinung. Da Deutschland lange Zeit die Ansicht vertrat, man solle den gesamten Verfassungsvertrag neu aufgreifen und ihm gegebenenfalls ein soziales Zusatzprotokoll beifügen, könnte es sich dieser Idee anschließen und versuchen, während seiner EU-Präsidentschaft im ersten Halbjahr 2007 auch die anderen Mitglieder der Union dafür zu gewinnen.

Bleibt also noch die von mehreren ins Gespräch gebrachte Minimallösung, in kleinen Happen über einige Reformen, die der Vertrag vorsieht, abzustimmen. So könnten auf den Gipfeltreffen einige dieser großen Reformvorhaben durchgeführt werden, ohne dabei auf die schwerfällige Maschinerie eines Vertrags oder einer neuen Verfassung angewiesen zu sein.

Seit dem 29. Juni 2005 zeigte die Europäische Union eine unglaubliche Lähmung und eine erstaunliche Unfähigkeit, die Initiative zu ergreifen und aus der irritierenden Situation herauszukommen, daß zwei der Gründernationen – nachdem sie mit allen anderen Unions-Mitgliedern einen so bemerkenswerten Weg zurückgelegt haben – nein sagen zu dem, was sie 50 Jahre zuvor grundgelegt haben.

## Worüber man sprechen sollte

Die Europäische Union braucht eine neue „Konferenz von Messina", um zu verstehen, was geschehen ist; und sie braucht glaubwürdige Führungspersönlichkeiten, die Europa eine Vision vermitteln können. Seit 50 Jahren ist Europa unterwegs zur Einheit, und hat Beachtliches geleistet; aber die Rückschläge vom 29. Mai und 1. Juni 2005 haben gezeigt, daß das Fundament nicht ausreichend ist. Nun gilt es, neu an den Wurzeln des Zusammenlebens zu arbeiten, um über diese Etappe hinwegzukommen und den eingeschlagenen Weg fortzusetzen. Die folgenden Anregungen sind von einem Europa-Kolloquium der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Union (COMECE) vom 9. bis 11. Oktober 2006 in Clermont-Ferrand inspiriert, auf dem Philippe Herzog, Mitglied des Europäischen Parlaments, mehrere Vorschläge machte. Demnach bieten sich den Europäern drei Arbeitsfelder an.

1. *Eine europäische Akkulturation.* Die Europäer besitzen einen gemeinsamen Fundus an Werten, den sie meistens gar nicht kennen, weil sie Europa nie wirklich begegnet sind. Sie bleiben auf Distanz zu Europa. Sie kennen weder Europa noch die anderen Partnerländer von innen. Ihre Offenheit dafür drückt sich jedoch klar in den Umfragen aus, die ein Jahr vor dem Referendum durchgeführt wurden: „Eurobarometer" ermittelte im Herbst 2004 unter den Franzosen eine Zustimmung zur Europäischen Verfassung von 70 Prozent und unter den Holländern von 73 Prozent. Doch die Europäer nehmen nicht so recht wahr, was geleistet wurde. Also werden wir in den nächsten zehn oder 20 Jahren an Europa von der Basis her arbeiten müssen, um es allen zu erklären und die Menschen für die grundlegenden europäischen Werte zu öffnen, für die der Austausch in der gemeinsamen Begegnung wesentlich ist. Die Reisefreiheit erlaubt diese vielfältige Begegnung, diese Entdeckung des anderen und dieses Verstehen der Unterschiede. Man bräuchte überall Partnerschaften zwischen den Schulen, eine Verfünffachung des Erasmus-Programms zur Förderung des Studentenaustauschs: eine wirkliche europäische Akkulturation.

2. *Das wirtschaftliche und soziale Modell.* Europa ist ein Laboratorium, um notwendige Entwicklungen im wirtschaftlichen und sozialen Bereich zu vollziehen. Man hat sich vielleicht zu sehr auf das europäische Sozialmodell fixiert und dabei vergessen, an der Wiederbelebung der Wirtschaft sowie der Neubestimmung eines Freiheitsmodells zu arbeiten, das sich innerhalb der Globalisierung entwickeln kann. Die Rolle der Staaten ist neu zu definieren, die Freiheiten sind wiederzugewinnen, die im Zusammenhang mit der Staatsverschuldung eingeschränkt wurden, nachdrücklich ist nach neuen Formen der Ausbildung und Beschäftigung zu suchen, und die dafür eingeschlagenen Wege müssen gesichert werden. Es geht nicht darum, die Sozialpolitik und die Ökonomie für alle Länder zu vereinheitlichen, aber zwischen den Nationen und Generationen sollte ein Ausgleich gewährleistet sein. Beispielsweise kann man das Niveau der sozialen Ansprüche der Franzosen nicht auf

die Polen übertragen. Überall müssen die Erfordernisse der lokalen Situation Rechnung tragen, beispielsweise unseren alternden Gesellschaften. Aber überall müssen wir uns alle auch der Globalisierung anpassen und für notwendige Veränderungen bereit sein.

Frankreich wollte immer das ihm eigene dirigistische und zentralistische Modell durchsetzen. Deutschland ist eher auf einen freien Wettbewerb mit sozialer Verantwortung ausgerichtet, die wiederum in Großbritannien privaten Initiativen überlassen wird. Die Auseinandersetzungen über diese verschiedenen Modelle wurden in der Europäischen Union von Anfang an geführt. Die französische Sichtweise behielt lange Zeit die Oberhand trotz der wiederholten Verweigerungen Frankreichs gegenüber diesem Europa, das nicht genügend französisch war. Indes wäre die Modernisierung Frankreichs ohne Europa unmöglich gewesen. Für Frankreich ist es an der Zeit zu begreifen, daß Europa europäischer sein wird, wenn es nicht nach einem französischen System geformt wird.

3. *Die politische Union.* Der Verfassungsvertrag, über den per Referendum abgestimmt werden sollte, ist ein Zeichen für die beachtliche symbolische Anstrengung, die politische Einheit des Kontinents zu stärken. Es ist wichtig, die Fortschritte dieses Vertrags zu retten. Eine Neuverhandlung durch einen anderen Konvent kommt nicht in Frage, denn keine Versammlung wäre repräsentativer für alle Meinungen in Europa als die, die organisiert wurde. Es kann auch kaum einen besseren Text geben als den, der erarbeitet wurde. Wer von einem mehr „linken" oder einem eher „rechten" Vertrag träumt, zeigt nur, daß er das Ergebnis der demokratischen Debatte nicht akzeptieren will.

Um die begonnene Arbeit weiterzuführen, die nun unterbrochen wurde, muß man Anfang 2007 den Weg über die Regierungskonferenz wählen, die Reformen vorschlägt, die dem Vertrag entnommen sind. Dadurch wäre die Gelegenheit gegeben, mit einer Entscheidung der Regierungschefs einen neuen europapolitischen Fortschritt zu erzielen. Sie kann die Grenzen und Möglichkeiten der Subsidiarität, d. h. der Kompetenzen der Union und der Mitgliedsstaaten präzisieren. Institutionelle Reformen sind notwendig und können ohne Schwierigkeit durchgeführt werden. Sie erlauben dann die Fortsetzung großer Projekte wie das einer gemeinsamen Energiepolitik, die Entwicklung „sauberer" Transportsysteme und eine breit angelegte Politik nachhaltiger Entwicklung.

Diese Vorhaben lassen sich vielleicht nicht alle gleichzeitig verwirklichen. Europa muß differenziert bleiben, d. h. in kleinen Schritten voranschreiten, möglicherweise nicht alle gleichzeitig in dem gleichen Bereich, aber auf eine Annäherung in der gemeinsamen Vertiefung der Gemeinschaft bedacht. Wichtig ist vor allem, daß sich die Bürger wiederfinden in diesem Europa und daß sie das Vertrauen in die großen Vorhaben, die sie direkt angehen, wiedergewinnen – etwa in den obligatorischen Zivildienst junger Menschen.

## Grenze und Identität Europas

Schließlich ist noch eine schwerwiegende und delikate Frage zu erörtern: die Erweiterung der Union und die Grenzen Europas. Das Problem ist direkt verknüpft mit dem Bewußtsein, das die europäischen Bürger vom politischen Raum haben könnten, in dem sie leben. Wie können sie sich Europäer nennen, wenn sie nicht wissen, was mit dieser Bezeichnung gemeint ist? Die regelmäßige Erweiterung der Union erschwert eine Identifikation mit einem bestimmten Territorium und Volk, weil sich beides fortwährend ändert. Dies ist ein wichtiger Gesichtspunkt gegenüber der Auffassung, die Union sei ein Konzept, ein Geflecht von Regeln und Werten, das unabhängig von einem geographischen Territorium besteht.

Es ist dringend notwendig, im Erweiterungsprozeß, den wir seit den Anfängen erlebt haben, eine Pause einzulegen. Zehn Länder sind 2004 der Europäischen Union beigetreten, und im Januar 2007 kamen zwei weitere hinzu. Kann man da nun unvermittelt haltmachen? Der Zeitpunkt einer solchen Pause muß genauer festgelegt werden. Sie ist geboten nach der Integration aller Länder des Balkans, die zwischen Griechenland und Italien liegen. Einige von ihnen – wie Slowenien – sind bereits Mitglieder der Union; andere – etwa Kroatien – sind Kandidaten; und die anderen sind offensichtlich dazu berufen, so rasch wie möglich beizutreten. Allerdings dürfen die Hindernisse, die solchen Beitritten entgegenstehen, nicht verharmlost werden. Frankreich hat hier bereits unglücklich agiert und ein Referendum für den Beitritt jedes neuen Kandidaten gefordert, der sich nach Rumänien und Bulgarien noch bewirbt. Indes ist der Beitritt der Balkanländer moralisch und politisch unverzichtbar. Moralisch deswegen, weil diese Region Unterstützung braucht und in die Dynamik von Gesamt-Europa einbezogen werden muß, damit ein schwieriger Friede gesichert und eine Region, die viel gelitten hat, entwickelt werden können.

Doch nach diesen Beitritten muß in aller Klarheit eine Pause ausgerufen werden. Die Ukraine und Weißrußland sind derzeit zu sehr an die russische Welt gebunden, als daß sie in Bälde glaubwürdige Kandidaten sein könnten. Bleibt das komplexe Problem Türkei: Bekanntlich sind die Verhandlungen mit diesem Land nach vielen Monaten an einem toten Punkt angelangt. Seine Beziehungen mit Zypern haben sich nicht weiterentwickelt, und die Situation der Religionsfreiheit ist weiterhin inakzeptabel. Vor allem erstarken die nationalistischen und islamistischen Parteien in diesem Land und stehen für einen deutlichen Unterschied zu europäischen Werten und eine Weigerung, der Europäischen Union beizutreten. Die Präsidentschaftswahl im April 2007 wird ein wichtiger Test für die Zukunft der Türkei sein. Experten meinen sogar, die Türkei habe kein echtes Verlangen mehr, sich in die Europäische Union zu integrieren, sondern warte nur noch darauf, daß diese ihr den Beitritt verweigert. So oder so rechnet man mit einer sehr langen Verhandlung mit diesem Land – auch türkische Politiker wie Außenminister Abdullah Gül.

Man sollte also der europäischen öffentlichen Meinung deutlich machen, daß die Erweiterungspause vor dem Beitritt der Türkei eintreten muß, und daß die Europäische Union damit einen Zeitraum von etwa 20 Jahren vor sich hat, um ihre Arbeit zu vertiefen und die Bindung der Bürger an dieses politische Gebilde zu stärken.

## Gemeinsam den Herausforderungen der Globalisierung begegnen

Um europapolitisch weiterzukommen, muß man das Vertrauen in die europäische Sendung wiederfinden, denn es gibt kein grundlegendes Europa-Bedürfnis mehr wie bei der Errichtung einer Friedensordnung oder angesichts der Bedrohungen des Jahres 1956. Neue Antriebskräfte müßten von einer Reflexion über die Globalisierung und ihren Auswirkungen ausgehen. Das ist doch die gemeinsame Sorge, der wir uns auch gemeinsam stellen müssen. Dazu muß man auf neue und wirksame Art motivieren. Wenn der Weg zur europäischen Einheit auch keine Liebesgeschichte ist, so war sie doch eine Notgemeinschaft. Die Notwendigkeit, Europa zu schaffen, war wenig offensichtlich und wurde schlecht verstanden, muß aber als Aufgabe eines vernünftigen historischen Prozesses deutlich gemacht werden.

Die europäische Sendung steht in direkter Verbindung mit der Globalisierung und ihren Herausforderungen. Darin besteht das Gebot der Stunde. Die Herausforderungen, die von der Entwicklung Chinas oder Indiens ausgehen, die möglichen Konkurrenzkämpfe oder Handelskonflikte mit ihnen, die Beziehung zu einem marginalisierten, uns aber so nahen Afrika, das Eingreifen in bewaffnete Konflikte, aus denen wir uns zu oft herausgehalten haben – zumal im Nahen Osten –, die Verhandlungen mit den Vereinigten Staaten, die nicht die einzigen Herren der Welt sind – alle diese Fragen müßten bewirken, daß wir uns erneut als Europäer zusammenfinden, um sie anzugehen.

Wie die gegenwärtige Misere zeigt, haben wir keinerlei Chance, wenn wir im Alleingang handeln. Es fehlt nicht an Aufgaben, die uns aus der gegenwärtigen Erstarrung herausführen können – und wäre es nur die einfache Frage nach einer nachhaltigen Entwicklung. Denn da sind unsere Reaktionen meistens kurzatmig und gegen unser zukünftiges Wohl wie auch gegen das der nachfolgenden Generationen gerichtet. Die Zukunft Europas jenseits einer lokalen Politik, der es oft an Weitblick fehlt, ist vielversprechend. Mag der Verfassungsvertrag auch tot sein: Europa hat eine Zukunft vor sich, vorausgesetzt, daß die Bürgerinnen und Bürger fähig sind, sich dieser Wirklichkeit zu öffnen, die das französische und niederländische Nein so empfindlich gestört hat.

*Klaus Hagedorn*

# Orte der Ermutigung in der Hochschulpastoral

## Der Raum der Stille in Oldenburg

Kirchenräume haben schon immer das Bewußtsein von Menschen geprägt – sie sind Ausdruck existentieller Erfahrungen und Haltungen. Die Weitergabe des Evangeliums ist beeinflußt durch Orte, die dafür vorbehalten werden. So geschieht die Präsenz von Kirche auch an einer Hochschule durch Räume, durch Orte der Ermutigung, an denen Studierende mit und in ihren existentiellen Fragen und Sehnsüchten angesprochen werden und sich selbst zur Sprache bringen.

Der Raum der Stille in Oldenburg verzahnt das Oscar Romero Haus, ein Studierendenwohnheim, mit der Katholischen Hochschulgemeinde (Abb. 1). Er ist ein Raum für geistig-geistliches Überleben und solidarisch-zukunftserschließende Lebenspraxis – gegen die vielen Versuchungen zur Entmutigung. Die Vergewisserung über die Lebenssituation Studierender und die Absicht, daß der zu konzipierende Raum auf diese Lebenssituation eingeht, sie in seiner Ausgestaltung aufgreift und widerspiegelt, begleiteten die Entstehung des Raumes der Stille.

Der Raum der Stille ist sehr schlicht und einfach gehalten. Er ist bewußt karg und streng, weil er den Blick und Sinn für das Wesentliche schärfen will. Er ist am Tag lichtdurchflutet und konzentriert die Lichtführung ungeplant auf die Ostersonne. Naturmaterialien sind als Baumaterialien gezielt ausgewählt – als Kontrapunkt zu den künstlichen, virtuellen Welten, in denen Studierende sich bewegen (müssen). Die Bänke an den zwei Seitenwänden sind um fünf Zentimeter spürbar höher als normale Sitzhöhen; sie laden zu einer bewußteren Sitzhaltung ein. Hocker und Meditationsbänke geben große Freiheit, in diesem Raum „seinen Ort zu finden". Architektur wie künstlerische Gestaltung wollen vier existentielle Erfahrungsmomente aufgreifen und vertiefen: das Wahrnehmen der Widersprüche und Gegensätze im Leben, das Ringen um Durchblick, die Sehnsucht nach Zuspruch, das Suchen nach Sinn.

### Das Wahrnehmen der Widersprüche und Gegensätze im Leben

Studierende stehen in Wachstumsprozessen. Die Fragen nach „Herkunft" und „Zukunft" treiben sie um. Sie suchen nach Orientierung, erfahren deutlich das Vielerlei von konkurrierenden Lebensmustern und Lebenswerten und stehen vor der entscheidenden Frage, was wichtig und wahr für ihr Leben ist. Sie studieren die Zu-



Abb. 1: Oscar Romero Haus, Raum der Stille (Photo: © Klaus Hagedorn)



Abb. 2: Taufstein mit oktogonalem Labyrinth (Photo: © Klaus Simon)

sammenhänge und Facetten des Lebens, sie lernen neue, ungeahnte Denkhorizonte kennen, sie begegnen Menschen, zu denen sie Beziehung aufnehmen, und sie lernen sich selbst auf neue Art kennen. Und sie bemühen sich um einen Standort. In all dem gehen ihnen Widersprüche und Gegensätze des Lebens auf.

Der Grundriß des Raumes der Stille greift diese Wahrnehmung auf. Die tragenden Mauern greifen wie zwei Klammern ineinander und stehen sich versetzt gegenüber. Sie sind ineinander geschoben, nicht wegzudenken, da beide mit je eigenen Statikvorgaben die Dachkonstruktion tragen; nur durch das Dach sind sie miteinander verbunden. Die Architektur will die Erkenntnis aufgreifen, daß das Leben nie nur eine Seite hat, daß es Schritt für Schritt in all seinen Aspekten wahrgenommen werden will. Unter dem „Dach des Lebens" können diese verschiedenen Wahrnehmungen integriert, der persönliche Ort und die eigene Mitte in den erfahrenen Widersprüchen und Gegensätzen gefunden werden. Damit einher geht die Lebensaufgabe, sich selbst anzunehmen und mit sich selbst Frieden zu schließen. Eine solche Erfahrung des Getragen- und Verbundenseins öffnet den Blick neu für den Anderen und den Fremden in seiner Würde und Einmaligkeit.

Um nicht „mit der Tür ins Haus zu fallen", weil man sich auch im konkreten Leben diesen Zusammenhängen nur Schritt für Schritt annähert, führt ein Vorraum zum Raum der Stille. Er dient als Bindeglied zwischen Außen- und Innenraum. Geht man durch ihn hindurch, wird das Interesse zunehmend von außen nach innen gelenkt.

## Das Ringen um Durchblick

Studierende wollen sich selbst und die Welt, in der sie leben, verstehen: die Fragen, die das Studium aufwirft, ihren Platz in der Welt, ihre Ziele und Aufgaben, ihren Beruf und ihre Berufung. Sie suchen nach Durchblick für sich und ihr Leben. Doch „Durchblick" fällt nicht vom Himmel – um ihn ist oftmals lang zu ringen.

Betritt man den Raum der Stille, ist man von einem hellen, lichtvollen Raum umfangen; beim ersten Hinsehen findet man kein Fenster, das den Blick nach außen leitet. Man muß sich erst in diesem Raum positionieren, die sogenannte Sicht-Linie betreten, um „durchblicken" zu können. Man schaut dann durch drei Mauer-Durchbrüche nach draußen auf einen als Apsis angelegten Gartenteil mit einer Eiben-Bepflanzung, in dessen Mitte ein großer Findling in einem Kiesbett liegt: der Taufstein mit einem eingehauenen oktogonalen Labyrinthzeichen (Abb. 2). Die achteckige Form greift die alte Taufsymbolik auf und erinnert an den „neuen" Menschen, der durch die Taufe die Schwelle zum achten Tag, dem Tag der Verheißung und Vollendung, überschritten hat.

Durchblick wird dann möglich, wenn ein Standpunkt eingenommen ist. Die Mauer-Durchbrüche, für den Durchblick offen, stehen für die Bruchstellen im Leben, die sogenannten Nullpunkte. Menschliches Wachsen und Reifen geschieht –

bei Licht besehen – durch Brüche hindurch. Es gibt so etwas wie die „Gnade des Nullpunkts". Da, wo es nicht mehr weitergeht wie gewohnt, können ungeahnte neue Lebenskräfte aufsteigen. Krisen, so dunkel sie sein mögen, sind Wachstumschancen. Zu einer solchen Sicht soll ermutigt werden. Brüche im Leben können eine unersetzliche Qualifikation sein; sie machen verletzlich, aber auch durchblickend und hellsichtig: „Narben sind Augen!"

## Die Sehnsucht nach Zuspruch

Zuspruch ist existentiell notwendig. Ohne Zuspruch kann kein Mensch leben, aufwachsen und reifen. Kein Mensch kommt auf die Welt ohne die unstillbare Sehnsucht, in der Liebe eines anderen zu hören und zu erfahren, daß er – unbedingt – erwünscht ist. Nur wenn er solches hört, wird er dem Leben trauen. Nur so wird er zur Liebe fähig sein und Vertrauen und Mut bekommen.

In diese existentielle Situation hinein spricht der christliche Glaube. Er steht und fällt damit, daß ich mir von Gott her sagen lasse, was ich aus mir selbst heraus mir nicht sagen kann, was ich so schwer nur zu glauben wage: Ich bin mit allem, was ich faktisch bin, anerkannt und gutgeheißen, und ich bleibe es; meine Würde und mein Heil hängen nicht von meinen Aktiva und Passiva ab; ich bin von Gott unbedingt erwünscht und mit Würde ausgestattet. Das ist der letzte Grund unserer Menschenwürde, der Dreh- und Angelpunkt. Völlig unverdient und absolut wohltuend darf ich diese „frohe Botschaft" hören. Wo ich dieser Botschaft traue und sie – tastend – glaube, da kann das Leben transparent werden, da bin und werde ich ein Christ. Das Dunkle wird nicht sofort hell, die Dinge ändern sich nicht sofort zum Besseren, aber ich kann sie in einem anderen „Licht" sehen lernen – eben durchscheinend.

Für diesen Zusammenhang steht das Lichtband im Dachfirst, das durch sieben Fensterpaare den gesamten Raum mit Licht durchflutet und durchstrahlt – „von außen" und „herunterkommend". Es steht symbolisch für das, was Glauben im Kern ausmacht: auf dieses andere Licht zu setzen, sich zu entscheiden, den Zuspruch anzunehmen, dafür empfänglich zu werden. Glauben ist: Leben mit Zuspruch. Der Glaube kommt vom Hören. Wo mein Dasein mit solchen Worten und mit solchen Strahlen in Berührung kommt, da gerät vieles in ein neues Licht.




Abb. 3: Fensterdurchbruch mit Blick auf die Katholische Hochschulgemeinde (Photo: © Klaus Simon)

## Das Suchen nach Sinn

Zuspruch und erfahrene Liebe verwandeln und lassen wachsen. Ein Sich-Einlassen auf diesen Zuspruch, gibt dem Leben Sinn und Richtung, stellt es unter einen besonderen Anspruch und macht frei für die Optionen des Evangeliums: „Euch aber muß es zuerst um sein Reich und seine Gerechtigkeit gehen" (Mt 6,33). Glaubende können sich nicht heraushalten, wenn es um Menschenwürde, um Gerechtigkeit, um Frieden, um die Erde und ihre Zukunft geht. Sie können es einfach nicht, weil sie sich als Beschenkte erfahren, weil sie aus einem verläßlichen, glaubhaften, unverdienten und absolut wohltuenden Zuspruch zu leben versuchen – Anfechtungen zum Trotz.

Zwei Sätze auf der Scheibe des Außenfenster-Durchbruchs bringen das Zeugnis dieses Glaubens zur Sprache (Abb. 3):

„Denn wer sich davor hütet, die Gefahren des Lebens auf sich zu nehmen, so wie es die Geschichte von uns verlangt, der wird sein Leben verlieren. Wer sich hingegen aus Liebe zu Christus in den Dienst der anderen stellt, der wird leben wie das Samenkorn, das stirbt, jedoch in Wirklichkeit lebt."

Es sind Sätze aus der letzten Predigt des Märtyrerbischofs Oscar A. Romero aus El Salvador, gesprochen wenige Augenblicke vor seinem Tod am 24. März 1980. Durch sie bringt Romero, der selbst viele Bruchstellen in seinem Leben durchschritten hat, auf den Punkt, was seinem Leben Richtung gegeben hat. Seine Worte wurden mit Sandstrahl-Technik – durchscheinend satiniert – aufgebracht. Sie wirken unscheinbar, drängen sich dem Eintretenden nicht auf, sondern wollen vielmehr entdeckt werden.

## Eine Einladung zu neuer Einsicht

Romero hat diesem Ort seinen Namen gegeben. Der Raum der Stille erschließt sich erst allmählich und mit Hilfe vielschichtiger Hinweise. Er ent-deckt (!), was zwar alle sehen könnten, was aber von vielen nicht wahrgenommen werden will, weil es hart anstößt. Der Raum bildet also nicht Erkenntnis-Wirklichkeit ab, sondern bietet eine Erkenntnis-Möglichkeit. Er fordert heraus und ist im Vorbeigehen nicht zu „haben". Der Raum ist nach außen offen und schenkt im Innern Geborgenheit. Seine Architektur strahlt Klarheit und Nüchternheit und dadurch Ruhe aus, und so wird er zu einem Raum der „Kontemplation", die Quelle und Inspiration für „Aktion" sein kann. Er will einladen zu neuer Einsicht und will Mut machen zum aufrechten Gang als Mensch und Christ und zur Präsenz in Gesellschaft und Welt; er versucht entschieden, menschliche Erfahrung und existentielles Fragen in Verbindung zu bringen mit der jüdisch-christlichen Überlieferung.

Was an existentiellen Erfahrungsmomenten und theologischen Vertiefungen in der Architektur einen Ausdruck gefunden hat, setzt sich fort in der künstlerischen Ausgestaltung des Raumes mit Werken von Roland Peter Litzenburger (1917–1987) aus Markdorf am Bodensee und Klaus Simon (geb. 1949) aus Krefeld.

## Das Litzenburger Kreuz und die „nackte" Wahrheit

Betritt man das Innere des Raumes der Stille, fällt der erste Blick unweigerlich auf ein Gabelkreuz mit einem außergewöhnlichen Korpus (Abb. 4). Es ist die letzte Arbeit des Künstlers Roland Peter Litzenburger vom August 1987, eine Auftragsarbeit für die Mezzosopranistin Trudeliese Schmidt (1942–2004), die dieses Kreuz im Januar 2003 nach Oldenburg geschenkt hat. Mit diesem Geschenk fing die Geschichte des Raumes der Stille an. Es war maßgebend für die Konzeption des Raumes.

Der Korpus hat eine überdimensional große Wunde im Brustbereich; er wirkt wie aufgeschlagen, wie dahingeschlachtet. Der Kopf mit einem großen Ohr fällt gebrochen zur Seite. Das Gesicht entzieht sich dem flüchtigen Betrachter, ist bei näherem Hinsehen entstellt und geprägt durch tiefliegende leere Augenhöhlen. Die Arme lösen sich auf, die Hände sind nicht ausmodelliert, gehen quasi in die an Baumäste erinnernde Kreuzgabel über. Beine und Füße sind wie verwachsen mit dem Kreuzstamm. Korpus und Kreuz sind baumrindenähnlich modelliert und farblich entsprechend gestaltet – bis auf die große rote Wunde.

Dieses Kreuz ist kein Quietiv; keineswegs beruhigt oder verharmlost es. Es zeigt die nackte Wahrheit, ganz ungeschminkt. Kein Betuchter hängt da. Der da hängt, ist völlig nackt. Er ist ausgezogen vorgeführt, bloßgestellt. Das Kreuz macht ernst mit dem Glauben an die Gegenwart des Gekreuzigten in der Welt und zeigt den Gefolterten, Gemarterten als Abbild Christi. Es nimmt Bezug auf die Identifikation Jesu mit den Geringsten, weil es Jesus als einen von ihnen am Kreuz sieht. Litzenburger hat hier eine Kreuzskulptur geschaffen gegen die Blindheit vor der sozialen und politischen Wirklichkeit.

Warum ein solches Kreuz im Raum einer Hochschulgemeinde? Es setzt einen Kontrapunkt gegen eine oft gesuchte „Religion light"; es berührt die Mitte christlichen Glaubens; und es ist Gewaltanschauung. Dieses Kreuz weist darauf hin, als Christ die Kreuze dieser Welt wahrzunehmen und den Menschen zugefügte Qualen nicht zu verschweigen. Vor dieses Kreuz zu treten, sich vor ihm zu verneigen, kann immer wieder neu ein Zeichen dafür sein, nicht länger wegschauen zu wollen und den Blick zu schärfen für die Opfer der Gewalt. Die Grausamkeit menschlicher Gewalttätigkeit zwingt oft in die Knie. Ein Kniefall vor diesem Kreuz kann deshalb ein Versprechen bedeuten, für Veränderung und Verwandlung einzutreten, auszusteigen aus der Gewaltspirale und den Haßtiraden, sich zu orientieren an dem, der gewaltlos einen neuen Anfang machte und der darauf setzte, daß absolut jeder



Abb. 4: Roland Peter Litzenburger: Kreuz 1987 (Photo: © Peter Hoeltzenbein)

Mensch ein Ebenbild Gottes ist. Der am Kreuz hängt, ist nicht irgendeiner. Er ist derjenige, der den Zuspruch Gottes – zuvorkommend, entgegenkommend – weitergesagt und gelebt hat, der sich der Gewalt entgegengestellt hat und den sie unter ihre Räder gezogen hat.

Das Kreuz kann somit Inspiration zu einer Spiritualität werden, die Gott zu finden trachtet in den Gesichtern der Gequälten, die Zorn und Empörung zu lernen sucht und die in solchem Bewußtsein die Ruhe eines unruhigen Herzens einzuüben gedenkt. Mit anderen Worten: Hier wird die Überzeugung gelebt, daß Wachsen am inneren Menschen einhergeht mit dem Kampf um Befreiung und Menschlichkeit in der Welt – also eine Mystik der offenen Augen.

## Die Ostersonne – der Blick ins Offene

Dem Kreuz gegenüber ist von Klaus Simon in abstrakter Form die Ostersonne als Hoffnungsbild auf die Mauer aufgebracht (Abb. 5): ein farbenfrohes Bild, ein Kreis-Bild – in kräftigen Farben des Lebens, aufsteigend von dunkelrot über orange bis hellgelb – in den Farben einer aufgehenden Sonne, in den Farben des Feuers, einer Flamme, in starken Energie-Farben. Es steht in Spannung und im Gegenüber zum Kreuz.

Dazwischen sind wir eingebunden – und leben. Aber wie? Der Raum versucht eine Antwort – herantastend, andeutend, wahrnehmbar. Die Sonnenfinsternis des Karfreitags hat nicht das letzte Wort. Vom Kreuz ausgehend wird das Licht nach vorne hell, geht ins Freie – nach draußen; durch die drei Mauerdurchbrüche hindurch ins Offene. Die drei Mauer-Durchbrüche stehen hier symbolisch für die Tage der Gottesfinsternis, der Sprachlosigkeit und Ohnmacht. Doch es gibt einen Durchblick vom Kreuz zur Ostersonne auf den großen Findling mit dem aufgebrachten oktogonalen Labyrinth: der Ort, an dem getauft werden kann. Mit der Ostersonne bekennen wir Farbe, die Hoffnung auf Auferstehung „vom Tod zum Leben". Romeros testamentarische Worte auf der letzten dritten Scheibe bezeugen dies – durchsichtig im doppelten Sinn, auch auf Christus hin – und sind auf diesem Hintergrund noch einmal auf andere Weise einsichtig.

## Der Ulmenaltar – vom Tod zum Leben

Das Geheimnis der Wandlung vom Tod zum Leben wird gegenwärtig im Tisch des Wortes und im Tisch des Brotes, die im Raum der Stille eine Einheit bilden. Obwohl der Tischaltar abseits der Sichtlinie steht, wird er so zum eigentlichen Zentrum des Raumes (Abb. 5). Zwei trapezförmig zugeschnittene Ulmen-Holzblöcke liegen – gegensätzlich gedreht – aufeinander. Ein griechisches „T" ist so in die zwei Ulmen-



Abb. 5: Ulmenaltar mit Ostersonne und Osterleuchter (Photo: © Klaus Hagedorn)

blöcke hineingearbeitet, daß es sie verbindet, daß es aber auch eine gegensätzliche Stellung des „T" an den Seiten abbildet: im Inneren, genau in der Mitte der beiden Holzblöcke, kippt das „T", wandelt sich vom Liegen in ein Stehen: Wandlung also – vom Gefallensein zum aufrechten Gang, „vom Tod zum Leben".

„Vom Tod zum Leben" – diese Richtung lebt der Künstler Klaus Simon intuitiv mit seiner Arbeit. Er verwendet grundsätzlich nur solche Hölzer, die „tot", unbrauchbar waren, deren Baum-„Leben" nicht zum Zweck der Kunst beendet wurde. So sucht er oftmals wochenlang in Wäldern nach Baumstämmen, die auf natürliche Weise gefallen sind. Die Ulme lag über 30 Jahre in einer Wiese auf dem Bauernhof Hellmann in Greven. Durch die Arbeit von Klaus Simon wurde diesem toten Holz neues Leben eingehaucht.

Auf dem Ulmenaltar liegt eine Bibel, aufgeschlagen mit der Schriftstelle des jeweiligen Tages. Sie ist die Ur-Kunde des Glaubens, des Zuspruchs zum aufrechten Gang der freien Töchter und Söhne Gottes. Dieser Zuspruch will gesagt werden, braucht Offenheit, um Durchblick zu bewirken, braucht empfängliche Sinne. Wer sich auf dieses Wort einläßt, findet seine Lebensrichtung.

Diese Richtung vom Tod zum Leben verstärkt auch der oktogonale Osterleuchter vor dem Osterfenster, der aus der Spitze des Ulmenstammes gefertigt wurde. Bei allen Gottesdiensten wird diese Kerze angezündet – als Zeichen für das Geschenk des Zuspruchs und die innere Freiheit des daraus erwachsenden Anspruchs.

## Hochschulpastoral – Suche, Wandel und Einsatz

Der Raum der Stille spiegelt in seiner architektonischen und künstlerischen Ausprägung die pastorale und theologische Ausrichtung der Katholischen Hochschulgemeinde Oldenburg wider. Sie will im Sinn von Gaudium et spes „Kirche in der Welt" sein, also an den Hochschulen eine kritische Zeitgenossenschaft leben und ein Gespür entwickeln für die existentiellen Fragen der Menschen. Sie will Studierende und Lehrende dabei begleiten, ihren Erfahrungen standzuhalten und sich den Wachstums- und Reifungsprozessen zu stellen, damit menschliches Leben an Weite, Lebendigkeit und Identität gewinnt. Bei all diesem will sie die Perspektive der Gottesherrschaft ins Spiel bringen und von Jesu Blickwinkel Zeugnis geben und in diesem Kontext die Fragen nach weltweiter Gerechtigkeit, nach Frieden und Menschenwürde stellen, damit diese Erde bewohnbar bleibt bzw. wird – für alle.

Hochschulpastoral arbeitet in einer Diaspora-Situation. Diese ist vor allem dadurch gegeben, daß christlicher Glaube von den allermeisten nicht mehr als Größe erfahren wird, die die ganze Existenz prägt, in Anspruch nimmt und Zukunft aufschließt. Die Grundbedingung, um an einem solchen Ort menschlich und christlich zu leben, besteht darin, immer wieder neu den Weg mit den Menschen an den Hochschulen aus ihren je verschiedenen Kontexten für begrenzte Zeit zu gehen, sie

zu ermutigen, das Suchen und Fragen nicht aufzugeben, um den eigenen Standpunkt und Standort zu suchen und letzlich finden zu können. Wandel und Umbruch erfordern Verwurzelung im Glauben, deutliche Präsenz, Mut zur Berührung mit allen Menschen, klares Hinsehen, Profil, Auseinandersetzung mit der Frage nach Anpassung oder Widerstand und Orte der Ermutigung und der Hoffnung.

Eine umfangreiche Darstellung des Raums der Stille, der als gesamter Raum zum Kunstwerk geworden ist, findet sich in: Oscar Romero. Eingebunden: Zwischen Tod und Leben, hg. v. K. Hagedorn (Oldenburg 2006) 149–189, zu beziehen über: KHG, Unter den Linden 23, 26129 Oldenburg.

# UMSCHAU

## Im Zeitalter der Beschleunigung

Wer über Zeit schreibt, braucht „Zeit, viel Zeit wenn's etwas Vernünftiges werden soll". Wer hingegen über Beschleunigung schreibt, braucht keine Beschleunigung, eher das Gegenteil, sonst wird es oberflächlich, eine Surftour über den Gegenstand hinweg. Hartmut Rosa hat sich glücklicherweise viel Zeit genommen, Zeit für das Schreiben von über 500 eng bedruckten Seiten zur „Beschleunigung"[1]. Ein kluger Text ist dabei entstanden, eine informative, eine systematische und weiterführende Abhandlung, die ihren Lesern den Eindruck vermittelt, daß da einer etwas von der Sache versteht, weil er sie zu durchschauen vermag und sich und seinen Leserinnen und Lesern nichts vormachen will.

Sein Vorhaben ist nicht bescheiden. Beabsichtigt wird, so das von ihm selbst formulierte Programm, „ein Entwurf einer systematischen Theorie der sozialen Beschleunigung". Nach der Darstellung des kategorialen Grundgerüstes im ersten Teil beschreibt er im zweiten Teil seiner als Habilitationsschrift eingereichten Abhandlung Wirkungsweisen und Erscheinungsformen der sozialen Beschleunigung, analysiert im dritten Teil deren Ursachen und im vierten und letzten Teil schließlich die Konsequenzen gegenwärtiger Akzelerationsdynamik.

Rosa unterscheidet in seiner „Phänomenologie der sozialen Beschleunigung" drei empirisch und analytisch fruchtbare Aspekte: die technische Beschleunigung (Beschleunigung des Transports, der Kommunikation usw.), die Beschleunigung des sozialen Wandels (Dynamik der Moderne, Beschleunigung der Lebensstile usw.) und die Beschleunigung des Lebenstempos (Zunahme von Streß und Zeitnot). Alle drei Perspektiven besitzen eine Rückseite, die sich in dialektischer Wechselseitigkeit zur Vorderseite dynamisiert und die zu Effekten der Entschleunigung und der Erstarrung führt. Rosa argumentiert hierbei jedoch nicht dialektisch, sondern in vertikalen Ordnungen, wenn er die blockierenden und bremsenden Effekte der Beschleunigung ausschließlich als „Sekundäreffekte" klassifiziert, die nicht imstand sind, die herrschenden Akzelerationsdynamiken abzubremsen oder sie bis zum Umschlag hin zu blockieren.

Rosa nennt fünf solche „Bremser": natürliche, biologische Geschwindigkeitsgrenzen, territoriale, kulturelle Entschleunigungsinseln; unbeabsichtigte Nebenfolgen der Beschleunigung, wie Verkehrsstaus, Warteschlangen, Depressionserkrankungen usw.; beabsichtigte Entschleunigung, wie der Ausstieg auf Zeit, der Rückzug; kulturelle und strukturelle Erstarrungseffekte: Manches dreht sich nur rascher im Kreis, oder auf allen Flughäfen der Welt findet man die gleichen Geschäfte mit den annähernd gleichen Waren.

Keine dieser genannten Entschleunigungsinseln besitzt letztlich jedoch die Energie, den auf die Schienen gesetzten, immer schneller werdenden Beschleunigungsexpreß aufzuhalten. Sie werden von ihm entweder überrannt oder begleiten die Hyper-Dynamik nur als einflußlosen ornamentalen Schatten.

Als Ursachen der Akzelerationsdynamik identifiziert Rosa folgende drei Antriebskräfte: die ökonomische Logik des Konkur-

renzkapitalismus, die zuallererst die technische Beschleunigung forciert; die kulturelle Steigerungslogik, der die protestantische Ethik mit ihren Zeitdisziplinierungsimperativen eingewebt ist und die zu beschleunigtem Lebenstempo führt; das Prinzip der funktionellen Differenzierung, das die Beschleunigung des sozialen Wandels vorantreibt.

Als maßgebende Institution der Beschleunigung fungierten bis vor nicht allzu langer Zeit in erster Linie das Militär und der Nationalstaat. Sie waren und sind die bestimmenden Akzeleratoren der Dynamik der Moderne und der Modernisierung. Seit der „elektronischen Revolution" jedoch agieren sie zu langsam und werden zu „Bremsern" im rasenden Zug des Beschleunigungsprozesses. Die Postmoderne frißt die Eltern der Modernisierung (Rosa ziert sich, von „Postmoderne" zu sprechen und bewegt sich diesbezüglich im begrifflichen Niemandsland; möglicherweise beabsichtigte er, an dieser Stelle dem „rasenden Stillstand" auch selbst einmal ein Opfer zu bringen). Sie müssen, wegen ihres Tempodefizits ins „Altersheim", um die weiter zu steigernde Hochgeschwindigkeit der medial gesteuerten labil-flexiblen Welt ins Nirgendwo nicht aufzuhalten. Die militärische Befehlsstruktur ist inzwischen zum Kommunikationshindernis geworden, Standorte werden derzeit verflüssigt, um ganz überflüssig zu werden. Der Staat gibt seinen Steuerungsanspruch sicht- und spürbar zugunsten eines kurzfristigen Problemmanagements auf, er individualisiert gesellschaftliche Problemlagen und ersetzt die früher geleisteten Integrationsbemühungen durch ad-hoc-Konfliktregelungen.

All dies ist, was die systematische Darstellung betrifft, von Rosa überzeugend ausgebreitet. Mit viel Literatur und Empirie ist es belegt und an vielen Stellen wird es auch rhetorisch geschickt zugespitzt. Die Absicht, „Grundzüge einer Theorie der sozialen Beschleunigung" darzustellen, kann als gelungen bezeichnet werden. Rosa zeigt, daß die Beschleunigung das dominante Prinzip der Modernisierung ist, er beschreibt das Akzelerationsprinzip als den Generalschlüssel zur Erklärung historischer, politischer und individueller Veränderungsprozesse und belegt darüber hinaus, daß die Gesellschaft und die Natur der menschlichen Existenz essentiell zeitlichen Charakter haben. Man kann, so sein überzeugendes Resümee, die Moderne und die Modernisierung nur begreifen, wenn man etwas von Beschleunigung versteht.

Ohne die Qualität von Rosas Arbeit grundlegend in Frage zu stellen, liefert sie auch hie und da einige Ansatzpunkte zur Kritik. Die Analyse, die Beschreibung und die Erklärung der Beschleunigungsdynamiken hätten zum Beispiel noch zufriedenstellender ausfallen können, wenn Rosa sich auch den Fragen der möglichen und der realen Grenzen der Beschleunigung intensiver gewidmet hätte. Wo und wann richtete und richtet die Akzelerationsdynamik mehr Schaden als Nutzen an? Existiert ein kritischer Punkt, und wo liegt dieser, an dem sich die Beschleunigung in ihrer selbstproduzierten Widerspruchsdynamik verfängt? Solche Fragen bleiben leider ungestellt und daher werden sie auch nicht beantwortet. Das liegt unter anderem daran, daß Rosa den soziologischen Fachdiskurs nicht zu überschreiten gewillt ist. Anschlüsse an ökologische, chronobiologische und philosophische Erkenntnisse fehlen weitgehend in seiner Schrift. Sie hätten möglicherweise auch die Stringenz seiner konsequent soziologischen Argumentation irritiert. Rosas Abstinenz könnte auch – so läßt sich vermuten – dem Sachverhalt geschuldet sein, daß es sich bei seiner Arbeit um eine Habilitations-, also eine Qualifizierungsschrift für die akademische Disziplin „Soziologie" handelt.

Auch der Schluß des Buchs stellt nicht wirklich zufrieden. Hartmut Rosas Ankündigung, im abschließenden Teil, auf der Grundlage vorheriger Befunde, die „Umrisse einer kritischen Theorie der Beschleunigung" vorzustellen, wird nicht befriedigend eingelöst. Das ist bedauerlich, weil Rosa dazu sicherlich imstand wäre. So muß man neugierig auf eine Fortsetzung seiner Schrift warten – eine Tugend, die jedoch in der verschärften Moderne dieser Tage weitgehend verloren gegangen ist. Die weniger an der systematischen Analyse interessierten Leserinnen und Leser vermissen sicherlich auch Antworten auf die Fragen, was eigentlich den Zwangszusammenhang der ungebremst voranschreitenden Beschleunigung abmildern könnte? Gibt es einen Ausweg daraus, einen kollektiven, einen individuellen? Antworten auf diese Fragen sucht man vergebens. Kein Hinweisschild zu einem auch nur in Ansätzen attraktiven Ausgang, nicht einmal ein Wegweiser zum Notausgang. Als Passagiere des dahinrasenden Zugs der Beschleunigung sind wir offensichtlich in einen Tunnel geraten, der sich als nicht enden wollender Kreisverkehr herausstellt. Rosa macht Licht im Tunnel, aber dadurch erkennen wir erst, daß es kein Entrinnen gibt. Der Beschleunigungstunnel hat kein Ende, keinen Ausgang. Es gibt auch kein Zurück und die Belüftungskanäle lassen ein individuelles Entrinnen auch nicht zu. Richten wir uns also im Unveränderlichen ein und träumen dabei von einer Zeit, die uns nicht immerzu auf die Fersen tritt, weil wir ihr so atem- und rastlos nachhetzen.

*Karlheinz A. Geißler*

[1] Rosa, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne. Frankfurt: Suhrkamp 2005. 538 S. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1760.) Br. 17,–.

## Neue Sakralthriller

Schriftsteller, die Literatur als eine Dienerin der Glaubensbotschaft sehen, die sich dem Christuszeugnis der Evangelien unterordnet, haben heute nur noch wenig zu bestellen. Die Autoren, die auf dem Buchmarkt erfolgreich sind, erlangen ihren Bestsellerstatus gerade deshalb, weil sie die Evangelien als Glaubenszeugnisse in Frage stellen, die Kirche und ihre Botschaft desavouieren und eine Jesusgestalt präsentieren, die quer zur traditionellen religiösen Kultur liegt: keinen dogmatisch-christologischen Weltenrichter und Erlöser, sondern einen Menschensohn, der gegen den Gottessohn profiliert wird. Seit dem weltweiten Erfolg von Dan Browns Roman „Sakrileg"[1] sind diese Themen Standard in sogenannten Sakralthrillern, die Versatzstücke aus dem esoterisch-okkulten Fundus zusammerwürfeln: Templer, Freimaurer, Katharer, der heilige Gral, Jesu Blutlinie usw.

Diese Versatzstücke hat Dan Brown, der Meister der sakralen Spannung, in Sakrileg in eine provokative Botschaft verpackt: Ein frauenfreundliches Urchristentum wurde von der lebensfremden, machtorientierten Kirche Peters und Pauls verfolgt und unterdrückt. Die wichtigste apostolische Figur dieses Urchristentums war Maria Magdalena, die mit Jesus verheiratet war und mit ihm eine Tochter hatte. Die Jesus-Magdala-Linie setzte sich im salisch-fränkischen Herrschergeschlecht der Merowinger fort. Diese leben unter dem Schutz der Sionsbruderschaft weiter, deren Großmeister – unter anderem Leonardo da Vinci – die wahre

Lehre Jesu und das Geheimnis des heiligen Grals hüten, das Symbol des Mutterleibs von Maria Magdalena, der das Lebensblut Jesu weitertrug.

Zur Absicherung seiner Thesen beruft sich Brown auf gnostische Evangelien, vor allem auf das Philippus-Evangelium und das „Evangelium der Maria". Ihnen entnimmt er, daß Jesus Maria Magdalena und nicht Petrus mit der Leitung der Kirche beauftragt habe. Das Neue Testament, so Brown, verfälscht diese und andere „Wahrheiten". Es wurde „von Männern zusammengestellt und herausgegeben, die eine politische Absicht damit verbunden haben. Zur Untermauerung ihres eigenen Machtanspruchs mußte aus dem Menschen Jesus Christus der Sohn Gottes gemacht werden" (323).

Die Sakralthriller, die derzeit den Buchmarkt überschwemmen, sind in der Regel nur ein Abklatsch von Browns Bestseller. Stereotyp fördern die Romane „neue" Evangelien zutage, die den „wahren" Jesus und seine „eigentliche" Botschaft enthalten. So will Raymond Khourys Sakralthriller „Scriptum"[2] nicht anders als Brown verborgene Geheimnisse des Christentums aufdecken und beruft sich auf gnostische Evangelien, die „christliche Glaubensgrundsätze wie die jungfräuliche Geburt und die Auferstehung als naive Wahnideen abtun" und Jesus als „bloßen Menschen" darstellen (421,424). Einen weiteren Beleg dafür liefern die „Schriften des Jeshua von Nazareth", versteckt in einem verwitterten Kästchen, dem im Roman Geheimdienste, ein Geheimorden und eine FBI-Agentin actionreich hinterherjagen (532). Das Kästchen gibt schließlich die ursprüngliche Lehre Jesu preis: Es ist die Liebesbotschaft eines normal sterblichen Manns, dem es jeder „gleichtun kann" (424). In ihr sieht der Roman eine grundlegende Chance für die Kirche, die gegenwärtig „eines langsamen Todes stirbt" und durch die dogmenfreie „Geschichte des Jeshua von Nazareth" neu gegründet werden könnte (458,456).

Ein ganz ähnlich kirchenkritisch verpacktes Gemisch aus Esoterik, Mysterienkult und Erlebnismystik bietet Kathleen McGowans Thriller „Das Magdalena-Evangelium"[3]. Fast sämtliche Theorien über Templer, Katharer, Gral und Geheimkulte verarbeitet McGowan zur seichten Actionkost. Das „Evangelium der Maria", auf das sich Browns „Sakrileg" bezieht, wird hier von der amerikanischen Journalistin Maureen Paschal aufgespürt. Man erfährt, daß sich die Blutlinie Jesu in Jeanne d'Arc fortsetzte, die die „Verheißene" war: „Sie hatte Visionen, die sie zum Magdalena-Evangelium geführt hätten. Deshalb mußte man sie für immer zum Schweigen bringen" (295). Maureen Paschal ist nun diejenige, deren Visionen das Magdalena-Evangelium endgültig ans Tageslicht bringen. Dieses Evangelium enthüllt, daß es eine Rivalität zwischen den Anhängern des Johannes und Jesus gab. Sie ist der Hintergrund für die von McGowan als „schockierend" bezeichnete „Tatsache", daß Johannes Marias erster Mann war. Das „Erbe des Johannes, wie es durch seinen Sohn mit Maria Magdalena weitergegeben wurde", will McGowan „in künftigen Büchern" beschreiben, von denen anzunehmen ist, daß auch hier wieder gut abgelagerte Mysterienkulte ausgeschlachtet werden (528).

Aus dem Magdalena-Evangelium geht hervor, daß Maria Paulus für „gefährlich" hält, weil er „falsche Lehren" verkündet und weder die „Wahrheit" von Jesu Botschaft noch sein Wesen erkannt hat (176, 200). Wer mehr über den vermeintlichen „Falschlehrer" Paulus erfahren will, wird von Wolfgang Hohlbein bestens bedient. Bisher vor allem als Meister der Fantasy-Literatur bekannt, will Hohlbein mit seinem Roman „Das Paulus-Evangelium"[4] auf der Erfolgswelle der Sakralthriller mitschwimmen.

Schon die Einführung bietet, wie nicht anders zu erwarten, eine von der offiziellen Lesart der Bibel abweichende Darstellung des Lebens Jesu. Kardinal Milani schaut in der Computerzentrale des Vatikans fassungslos auf einen Bildschirm. Der Kardinal bekommt zwar nur eine Computeranimation zu sehen, aber diese beruht auf Schriftrollen, die im Jahr 79 nach Christus gefunden wurden und das Evangelium des Paulus enthalten. Was dieses Evangelium enthüllt, würde, so ist der Kardinal überzeugt, die Kirche „in ihren Grundfesten erschüttern": Nicht Jesus, sondern Petrus starb am Kreuz. Damit wäre die Kirche „auf einer Lüge gegründet", einer Inszenierung des Paulus, der Jesus gegen seinen Willen vor dem Kreuzestod bewahrt (628).

Der Kardinal will das Paulus-Evangelium unbedingt unter Verschluß halten, doch den Kölner PC-Spezialisten Guido und Marc gelingt es, über das Stromnetz in das Vatikan-Programm einzudringen und die Computeranimation herunterzuladen. Ein Geheimdienstexperte und ein Killer-Priester eröffnen daraufhin im Auftrag des Kardinals eine wilde Hetzjagd nach den ahnungslosen Hackern, die sich als die eigentlichen Vorbilder christlicher Werte erweisen, während die Vertreter der Kirche brutal alles daran setzen, die Enthüllung über den gefälschten Kreuzestod Jesu geheimzuhalten.

Hohlbeins Plot entspricht dem Standardrepertoire der Sakralthriller: Jemand entdeckt etwas Verbotenes oder Verborgenes – ein unbekanntes Evangelium oder Dokument mit kirchenkritischem und skandalösem Inhalt – und wird anschließend unablässig verfolgt. Von Lynn Sholes und Joe Moores „Blasphemie"[5] über Neil Olsons „Ikone"[6] bis zu Julia Navarros „Die Bibelverschwörung"[7] wird dieses Strickmuster immer wieder reproduziert und dabei kein Klischee ausgelassen: böse Kardinäle, zu Auftragskillern ausgebildete Priester, und dagegen die ehrbaren Helden, die Verschwörungen aufdecken und verborgene Geheimnisse enthüllen.

Das, was die Helden der Romane jeweils entdecken – sei es das Evangelium der Liebe, das Paulus- oder das Magdalena-Evangelium – wird von seinem Inhalt her als umstürzende und für die Kirche „gefährliche" Neuheit präsentiert. Die Verpackung mag tatsächlich originell sein, der Inhalt aber beruht auf bekannten Deutungsmustern der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts, die sich in sogenannten „Charakterbildern" der Biographie und Persönlichkeitsstruktur Jesu näherte. Heraus kommt dabei eine Jesusgestalt, die sich dem Idealbild liberaler Bürgerlichkeit anpaßt: ein Prophet religiöser Innerlichkeit, der eine vernünftig-tätige Ethik propagiert. Dieses Jesusbild wird in den Befreiungskampf vom kirchlichen Christusdogma eingespannt. Die Parole der Leben-Jesu-Forscher lautet: Weg vom kirchlich-normativen Christus und hin zu Jesus von Nazareth! Diese Loslösung vom tradierten kirchlichen Christusdogma ist gekoppelt an die Maxime: Nicht Paulus, sondern Jesus! Paulus gilt als Verfälscher des rein innerlichen Evangeliums Jesu. Durch seine metaphysisch ausgerichtete Christologie habe er die Botschaft Jesu pervertiert und den Prediger von Nazareth in den Gottessohn verwandelt.

Von diesen Themenkonstanten der Leben-Jesu-Forschung ist der Weg nicht weit zu den heutigen Sakralthrillern, die den Jesus der Geschichte gegen den Christus des Glaubens ausspielen. Für den messianischen, heilbringenden Christus, der einen geschichtsmächtigen, sich in seinem Wort und Willen offenbarenden Gott bezeugt, ist in den Romanen kein Platz mehr. Entsprechend treten, wie in Hohlbeins Thriller, Helden auf den Plan, die „nicht an die Existenz eines allmächtigen Gottes" glauben, „zumindest nicht an die eines Gottes, der

sich persönlich für das Schicksal jedes einzelnen Menschen interessiert" (253).

Was die derzeit so erfolgreichen Sakralthriller von der liberalen Leben-Jesu-Theologie des 19. Jahrhunderts unterscheidet, ist eine pseudowissenschaftliche Vorgehensweise, die vermeintliche „Fakten" und Fiktion verquirlt. Und so kommt es nicht überraschend, daß parallel zu den als „Faction-Romanen" beschriebenen Sakralthrillern auch der Sachbuchmarkt boomt, in dem Dan Browns Thesen fortgeschrieben werden. Von Laurence Gardners Bestseller „Hüterin des Heiligen Gral"[8] erfährt man etwa, daß Maria Magdalena von königlichem Geblüt war. Sie entstammte dank ihrer Mutter Eucharia dem Königsgeschlecht der Makkabäer. Als Prinzessin und Priesterin ist sie, so Gardner, eine der frühen Führerinnen des jungen Christentums, Ehefrau Jesu und Hüterin des heiligen Grals. Sie ist zugleich „einzigartig" in ihrer Rolle als Sachwalterin von Jesu Kirche und begründet eine geheime Tradition abendländischer Geschichte (18).

In seinem neuesten Werk „Die Gottes-Macher"[9] will Michael Baigent diese Tradition weiter aufschlüsseln – mit angeblich weithin unbekannten historischen Quellen. Das Ziel von Baigents Buch ist ambitioniert: Das bislang gültige Paradigma für die Deutung des Lebens Jesu soll durch ein neues Paradigma ersetzt werden – gegen den „religiösen Mainstream", der, so der Vorwurf, „ständig versucht", eine Auseinandersetzung mit abweichenden Deutungen zu verhindern (55). Der von Baigent angestrebte Paradigmenwechsel greift auf eine Hauptthese von Dan Brown zurück: Der Glaube an die Göttlichkeit Jesu sei den Gläubigen von einer klerikalen Hierarchie aufgezwungen worden, die nur an Machterhalt interessiert war. Diesen Glauben gilt es umzukehren in das Bekenntnis zum Menschensohn Jesus, dessen wahre Lehre eine mystische war, gewonnen aus seiner religiösen Lehrzeit in Ägypten: „Im Grunde erklärt er, daß das göttliche Licht uns umfangen werde, wenn unsere Vision die des Einzigen sei. Wir würden von ‚Gott' aufgenommen werden, wie die heilige Theresia uns mitteilt" (255).

Daß solche vermeintlichen „Wahrheiten" über Jesus auf Verfälschungen und Halbwahrheiten beruhen, und sich bewußt „starker Ressentiments" gegenüber Kirche und Glaube bedienen, die im Bewußtsein der Öffentlichkeit vorherrschen, weist Matthias Wörther in seiner Untersuchung „Betrugssache Jesus"[10] nach. Der weltweite Erfolg des „Da Vinci Codes" zeige, daß „die Mischung Kirchenkritik plus sensationelle Enthüllungen plus Dogmenschelte plus Halbwahrheiten weithin gewinnbringend funktioniert" (133). Wörther geht aber auch der Frage nach, ob der Medienerfolg kruder Thesen über das Christentum „nicht auch mit der Verkündigung selbst zu tun" habe (12). Christentum und Glauben besitzen nach Wörther nur dann Überzeugungskraft, wenn „vorhandenes theologisches Wissen aus dem Bereich der Wissenschaft zuverlässig in das Glaubensleben der Gemeinden übersetzt" wird (140). In Zeiten, in denen der Abbruch christlichen Glaubenswissens unaufhaltsam fortschreitet, ein hohes Ziel, aber ein notwendiges, denn: Man kann nur dann an Christus glauben, wenn man etwas von Jesus weiß.

Dazu fügen sich die Überlegungen, die Martin Mosebach in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 6. Juli 2005 angesichts des Erfolgs von Dan Browns „Sakrileg" angestellt hat. Bemerkenswert für den Erfolg, so Mosebach, sei „die veränderte Situation in der Kirche": „Hinter dem alten Rollenspiel eines Kampfes todesmutiger Aufklärung gegen eine machtvolle Kirche scheint die Enttäuschung auf, daß es diese unbeirrt ihre Botschaft verteidigende Kirche nicht mehr gibt." Eine Kirche, die an ihrer Botschaft

festhält, müßte vor allem deutlich machen: Das Geheimnis der Person Jesu Christi, in der Gott handelt, entzieht sich letztlich dem literarischen Zugriff. An der Einheit von Kreuz und Auferstehung, am Christus des Glaubens kommt die Dichtung an ihre Grenzen. Sie kann Jesus nicht in der Fülle des Geheimnisses seiner Person darbieten. Sie kann jedoch die von Jesus erfahrene Lebenswirklichkeit, die er Gott nennt, anschaulich machen und zu neuen Wegen der Nachfolge hinführen. Genau an dieser Möglichkeit der Dichtung gehen die Sakralthriller vorbei. Man mag sich in den Romanen für verborgene Geheimnisse des Lebens Jesu interessieren, ein Leben in der Nachfolge Jesu ergibt sich daraus nicht. Eine unterhaltsame, „sakral" verpackte Religion bleibt völlig folgenlos. *Elisabeth Hurth*

[1] Brown, Dan: Sakrileg. Bergisch Gladbach: Lübbe 2004. 605 S. Gb. 19,90.

[2] Khoury, Raymond: Scriptum. Hamburg: Rowohlt 2006. 560 S. Br. 9,90.

[3] McGowans, Kathleen: Das Magdalena-Evangelium. Bergisch Gladbach: Lübbe 2006. 620 S. Gb. 19,95.

[4] Hohlbein, Wolfgang: Das Paulus-Evanglium. Köln: VGS 2006. 600 S. Gb. 19,90.

[5] Sholes, Lynn u. Moore, Joe: Blasphemie. Berlin: Ullstein 2006. 413 S. Br. 8,95.

[6] Olson, Neil: Ikone. München: Knaur 2006. 432 S. Br. 8,95.

[7] Navarro, Julia: Die Bibel-Verschwörung. München: Limes 2006. 640 S. Gb. 22,95.

[8] Gardner, Laurence: Hüterin des Heiligen Gral. Köln: Lübbe 2006. 480 S. Br. 8,95.

[9] Baigent, Michael: Die Gottes-Macher. Bergisch Gladbach: Lübbe 2006. 384 S. Gb. 19,90.

[10] Wörther, Matthias: Betrugssache Jesus. Würzburg: Echter 2006. 157 S. Gb. 10,–.

# BESPRECHUNGEN

## Naturwissenschaft und Theologie

HATTRUP, Dieter: *Der Traum von der Weltformel oder Warum das Universum schweigt.* Freiburg: Herder 2006. 296 S. Gb. 19,90.

Durch Erkenntnisse im mikrophysikalischen Bereich wurde die deterministische Naturauffassung erschüttert. Das macht das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft wieder interessant: „Was aus dieser Beschränkung zuerst philosophisch (Teil II: Freiheit) und dann theologisch (Teil III: Gott) folgt, will ich in diesem Buch untersuchen" (7).

Im ersten Teil werden zentrale kosmologische und naturwissenschaftliche Ergebnisse der letzten Jahrhunderte entfaltet. Es wird gezeigt, daß im tatsächlichen Wissen immer Meinungen mittransportiert werden und Fragen nach Herkunft, Verlauf und Zukunft des Universums unbeantwortbar sind, weil der Mensch selbst mitten in der Zeit steht und den Naturgesetzen Grenzen gesetzt sind: „Das feste Band auf Erden, das den Weltlauf lenkt, heißt Zufall und Notwendigkeit! (20)" – so eine zentrale These des Buchs. Die Einsicht, daß der Kosmos weder beständig noch ewig ist, wurde in der Mitte des 20. Jahrhunderts korrigiert und die Urknallhypothese avancierte zum Standardmodell in der Kosmologie. Doch bis heute divergieren die Ansichten hinsichtlich Zukunft sowie Alter des Universums.

Bildete einst die mechanische Vernunft den harten Kern aufgeklärten Denkens, so kehrt heute die Geschichte als „Sammlung des Zusammenspiels von Zufall und Notwendigkeit in der Natur" (106) in die Kosmologie zurück, wie die Entwicklung empirischer Kosmologien belegt. Das mechanische Weltbild wurde letztlich durch den Zufall zu Fall gebracht. Heute verweist das Stichwort „Einsame Erde" auf die Bedeutung der Geschichte der Natur. Denn die Erde gewinnt ihren einzigartigen Platz im Kosmos aufgrund des komplexen und bewußten Lebens, das sich durch den Zufall in der Geschichte der Natur ausbildete. Neben dem für die Natur wichtigen Begriffspaar „Notwendigkeit und Zufall" ist im Kontext der Geist-Gehirn-Debatte ein weiteres Begriffpaar relevant: „Subjekt und Objekt". Nach Hattrup wird zu wenig bedacht, daß das Subjekt nie zum Objekt werden kann. Zudem würde in der Gehirnforschung die Rolle des Zufalls zu wenig berücksichtigt.

Der zweite Teil bietet philosophische Reflexionen über die Reichweite kosmologischer Begriffe. Ein Blick in die Geschichte von Philosophie und Kosmologie macht deutlich: Weder ist die Welt aufgrund des Zufalls vollständig berechenbar noch ist sie mit Hilfe bedingter Begriffe vollkommen begreifbar. Das Subjekt erkennt das Objekt mit Hilfe des Begriffs, der die Zeit im Naturgesetz tilgen und die Bewegung des Objekts in den Überblick nehmen will. Doch der Zufall stört den gesetzlichen Ablauf, er ist die Grenze des Begriffs. Das Gegensatzpaar „Zufall und Notwendigkeit" benennt zwei Bauelemente im Universum und ist „Ausdruck von Wissen und Nichtwissen"; diese grenzen den Erfolg der Wissenschaft ein und kommen scheinbar „von einem nicht sichtbaren Ursprung der Welt her" (182).

Im dritten Teil kommt Hattrup auf die Theologie zu sprechen. Die biblische Schöpfungslehre führt die Wirklichkeit der Freiheit in der Natur vor Augen. Die Freiheit ist nicht anschaubar. Doch Notwendigkeit und Zufall ist „das Schattenspiel der Freiheit Gottes in der Welt, seine Spur, und es ist das Schattenspiel der menschlichen Freiheit!" (222). Mit dem Zufall in der Natur wird die Vorsehung bzw. Freiheit Gottes in Verbindung gebracht, der in der Welt frei handelt und dessen Freiheit sich in der menschlichen Freiheit ausformt. Der Mensch wird von der Wirklichkeit Gottes ergriffen, was er als Zufall erlebt. „An der Nahtstelle zwischen Ergreifen und Ergriffensein ... sehe ich den Schnitt zwischen der Theologie und der Naturwissenschaft" (228). Der Zufall läßt sich also als intrinsische Offenheit auf Gott hin deuten.

Hattrup geht in seiner Kosmologie von der Grenze des Begriffs aus und wird von der Transzendentalphilosophie Kants geleitet. Er vermag aus seinem breiten philosophischen wie naturwissenschaftlichen Geschichtswissen zu schöpfen und den Leser sprachgewandt auf seine Argumentationsgänge mitzunehmen, die sich mitunter wiederholend um die zentrale These ranken: Der Zufall ist ein Nichtwissensprinzip. „Indirekt kann damit die Freiheit des Menschen und des Schöpfers erkannt werden" (280). Doch die vermeintliche Indeterminiertheit bestimmter Naturvorgänge ontologisch zu deuten, ist nicht zwingend und muß sich davor hüten, Gott wiederum auf der Ebene einer wie auch immer zu fassenden Kausalität ansiedeln zu wollen.

*Christoph Böttigheimer*

Steinke, Johannes Maria: *John Polkinghorne.* Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 132 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft/Religion, Theology, and Natural Science. 4.) Gb. 29,90.

Charles Darwin schreibt von sich, er sei unter der Wirkung seiner Forschung allmählich und schmerzlos zum Agnostiker geworden – eine Entwicklung, die seiner Meinung nach zahllose andere Naturwissenschaftler ebenfalls durchgemacht haben. Sie brachten Glauben und Wissen, Theologie und Naturwissenschaft nicht mehr zusammen. Laut einer Umfrage des Psychologen James Leuba, 1914 unter amerikanischen Naturwissenschaftlern durchgeführt, erklärten sich 30 Prozent der führenden Forscher und 42 Prozent der „gewöhnlichen" als Gläubige, der Rest bekundete Zweifel oder Unglaube (eine der Fragen lautete: Glauben Sie an einen persönlichen Gott, zu dem man beten kann?). 1996 wurde die Umfrage wiederholt. Von den gewöhnlichen Naturwissenschaftlern bekannten sich noch immer 39 Prozent als gläubig, von den führenden nur noch rund sieben Prozent (bei den Mathematikern 14 %).

Solche Tatsachen machen neugierig darauf, was John Polkinghorne (geb. 1930), ein erfolgreicher englischer Physiker, der nach Erreichen der Mitte seines Lebens Theologie studierte und sich zum anglikanischen Priester weihen ließ, zum Thema Theologie und Naturwissenschaft zu sagen hat. Der Jesuit Johannes Maria Steinke hat das recht umfangreiche Schrifttum Polkinghornes gesichtet und gibt eine knappe und klare Darstellung, Kritik und Bewertung seiner Position.

Der erste Teil beschreibt den Ausgangspunkt Polkinghornes: Naturwissenschaftliche Erkenntnis geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern wird von Menschen geleistet. Daher muß *alle* menschliche Erfahrung ernst genommen werden: die objektive der Dinge „dort draußen" wie die subjektive der Erlebnisse „da drinnen". Gibt

man zu, daß beide Bereiche rational zugänglich sind, müssen die verschiedenen Formen der Erfahrung ein Ganzes ergeben, integriert in und durch die Person, die sie macht. Insbesondere kann es zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis letztlich keine reine Diskrepanz geben, sondern es muß zur Konsonanz kommen.

Im zweiten Teil stellt Steinke dar, wie Polkinghorne Naturwissenschaft auffaßt. Sie beschränkt sich auf die unpersönliche Dimension menschlicher Erkenntnis, bleibt aber immer personale Erkenntnis, d.h. die Leistung einer Person. Wegen dieser Beschränkung kann Naturwissenschaft nicht alle Realität erfassen, zum Beispiel nicht die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit (warum darf man Daten nicht ein wenig frisieren oder ergänzen, um eindrücklichere Resultate zu bekommen und so mehr Forschungsgelder locker machen zu können?). Nach Polkinghorne erreicht menschliche Erkenntnis, nicht nur die naturwissenschaftliche, die Wirklichkeit, ohne sie je vollkommen und endgültig zu besitzen, d.h. er vertritt einen kritischen Realismus.

Im dritten Teil wird Polkinghornes Auffassung von Theologie erläutert. Sie ist Reflexion der religiösen Erfahrung der individuellen Person, eingebettet in die Erfahrung der Gemeinschaft der Gläubigen. Zu dieser Erfahrung gehört auch die Möglichkeit, die Transzendenz (Gott) philosophisch zu erreichen, wenn auch nur in Umrissen (Natürliche Theologie) und im Prinzip unabhängig von einer Offenbarung eben dieses Gottes in Jesus Christus. Soweit die religiöse Erfahrung kognitive Inhalte vermittelt, geht auch die Theologie wissenschaftlich voran wie die Naturwissenschaft (Verwandtschaft beider in der Methode): Sie schreitet von der Erfahrung zur Theorie, verlangt Kohärenz, Sparsamkeit und Erklärungskraft als Testkriterien. Allerdings kann sie nicht experimentieren und Voraussagen machen, denn religiöse Erfahrung ist weder herstellbar noch reproduzierbar. Dazu kommt, daß es die Theologie im Gegensatz zur Naturwissenschaft nicht nur mit dem Allgemeinen und überall Gültigen zu tun hat, sondern auch und im höheren Maß als die empirischen Wissenschaften mit dem Individuellen, Einmaligen und Geschichtlichen. Auch für die Theologie vertritt Polkinghorne einen kritischen Realismus.

Aus dem Bisherigen ergibt sich die Erwartung, daß zwischen Naturwissenschaft und Theologie so etwas wie Konsonanz zu erwarten ist. Sie ermöglicht eine Weltsicht, die reicher, umfassender und letztlich zutreffender ist, als eine in sich verschlossene Theologie oder eine selbstgenügsame Naturwissenschaft. Dies wird im vierten Teil konkret gezeigt im Durchgang durch die großen Themen wie Schöpfung, Evolution, Leib-Seele-Problem, Handeln Gottes und Naturgesetze, Sündenfall und Evolution, Kältetod und Eschatologie. Es herrscht durchaus nicht eitel Harmonie. So lehnt Polkinghorne zum Beispiel Prädestination und Allwissenheit Gottes, die sich auch auf die Zukunft bezögen, als mit dem wissenschaftlichen Weltbild unvereinbar ab.

Der fünfte Teil analysiert den philosophischen Hintergrund. Polkinghorne übernimmt aus der Wissenschaftstheorie von Michael Polanyi dessen Konzept des „personal knowledge", ohne aber die Klarheit und Präzision Polanyis zu erreichen. Offene Flanken zeigt auch Polkinghornes Erfahrungsbegriff, vor allem der religiöse angesichts einer Offenbarung, die vom Hörenden Glauben verlangt. Er kritisiert Kant und verrät, daß er vorkritisch denkt. Steinke meint (Richard Schaeffler zitierend), daß, wer heute Kant kritisiert, nicht hinter Kant zurückfallen dürfe, sondern ihn überbieten müsse (was immer das heißt).

Zum Abschluß würdigt Steinke Polking-

hornes Weltsicht. Man kann vieles und mit Recht an ihr kritisieren, doch sie bleibt ein denkwürdiges Zeugnis eines Naturwissenschaftlers, eine umfassende Sicht der Wirklichkeit, ein gewichtiger Beitrag in der Diskussion zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Akribie und Sorgfalt, mit der Steinke fast jede seiner Aussagen über Polkinghorne, mit Zitaten aus dessen weitläufigen wissenschaftlichem und populärem Schrifttum belegt (nicht weniger als 175 meist kurze Fußnoten auf 118 Seiten!). *Paul Erbrich SJ*

## Kirche und Gesellschaft

Di Fabio, Udo: *Die Kultur der Freiheit.* München: C. H. Beck 2005. 295 S. Gb. 19,90.

Der Jura-Professor und Bundesverfassungsrichter legt mit diesem Band eine kleine Summe von Erfahrungen und Überzeugungen vor – in einem leicht lesbaren Stil, anschaulich und einprägsam geschrieben. Ausgehend von Zeitdiagnosen zeigt er, daß das selbstbewußt und aktiv geführte und innere Zufriedenheit verschaffende Leben selten geworden und häufig gefährdet ist. Das Bändchen richtet somit seine Botschaft an eine bestimmte Schicht in der deutschen Gesellschaft: an jene mit gewissem Wohlstand, die des Individualismus und Egoismus überdrüssig und aggressiv gegen Entmündigung sind.

Di Fabio setzt sich temperamentvoll mit der deutschen Geschichte auseinander. Er stellt Hitler als „die tödliche Krankheit eines anfälligen Organismus" (203) heraus, nennt die Nazis die „verkleideten Feinde der deutschen Kultur" (207), um dann für eine gerechte Beurteilung der Adenauerzeit einzutreten (210ff.), die für manche, wie zum Beispiel Günter Grass, nur die Bezeichnung „miefige Restauration" zu verdienen scheint.

Der Autor plädiert für die Integration Deutschlands in eine europäische Friedens- und Kooperationsordnung, wirbt aber gleichzeitig für die Achtung vor den und den Einsatz für die nationalstaatlichen und christlichen Wurzeln Europas (227ff.). Nationen sind für Di Fabio „offene politische Ordnungen und Kulturgemeinschaften" (275). Das Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft könne nicht ohne Beachtung eines „zivilisatorischen Minimums" gelingen; Schutzreservate für Kulturen verbieten sich, ihr Überleben hänge vom Behauptungswillen ab. Damit ist ein Thema angeschlagen, an dem Di Fabio viel liegt: Er will Mut machen und zu einer Befreiung der Freiheit anregen; diese Kultur der Freiheit ist für Di Fabio untrennbar mit dem Wollen von Zukunft verbunden. Kein Volk aber könne glaubwürdig beanspruchen, daß es Zukunft bejahe und gestalten wolle, wenn es nicht ein Ja zu Ehe, Familie und Kinder sage (140ff., 272).

Es ist diese aus dem Gedanken der Freiheit entwickelte Idee der Zukunftsbejahung, welche Di Fabios Plädoyer für Werte so modern macht (114). Er bemüht keinen Schöpfungsauftrag und deduziert nicht von starren wertkonservativen Prinzipien aus, sondern setzt am modernen Wert der Freiheit an – richtig verstandener Freiheit wohlgemerkt! Ungebundene Lebensführung sei, so Di Fabio, Zukunftsvergessenheit (32), Wertschätzung gebundener, verantworteter, sich verpflichtender Freiheit hingegen Zukunftsbejahung.

Das Ringen um ein letztes Fundament ist jedoch nicht Sache dieses Bändchens. Als typisch für das Vorgehen des Verfassers mag folgendes Beispiel dienen: Religion ist für ihn irrational, doch unverzüglich stellt er den gängigen Rationalismus- bzw. Rationalitätsbegriff in Frage (164–167). Mag es sonst nicht leicht sein, den sich weltanschaulich oder religiös eher bedeckt gebenden und auch elegant über Grundsatzfragen hinwegeilenden Autor einzuordnen – mit einer Reihe von Forderungen bekennt er eindeutig Farbe: so etwa mit der Forderung nach Vitalität eines Volkes und der Familie, nach friedlichem, respektvollem Zusammenleben auf der Basis der Menschenrechte und der Toleranz; oder, ein weiteres Beispiel: Die humanitäre Intervention ist erlaubt. Kompromißlos und fair gegenüber den Gegnern, verabreicht Di Fabio Mittel gegen die Auszehrung der Kultur der Freiheit.

*Norbert Brieskorn SJ*

UERTZ, Rudolf: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht.* Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965). Paderborn: Schöningh 2005. 552 S. Br. 59,–.

Diese Arbeit ist wertvoll und daher empfehlenswert. Erstens stellt Rudolf Uertz 200 Jahre römisch-katholischen Denkens über Staat und Recht vor. Es handelt sich nicht um irgendwelche Jahrhunderte, sondern um jene, in welchen die römisch-katholische Kirche in atemberaubender Weise ihr Verhältnis zu den Ideen der Französischen Revolution und im besonderen zu den Menschenrechten bestimmte. Uertz' Nachzeichnung dieser Zeit ist spannend und treffend. Auch fehlte bislang eine solche Zusammenstellung.

Zum zweiten zeigt Uertz nicht nur Entwicklungen, Gegenströmungen und Überlegungen anhand zahlreicher Texte aus diesem Zeitraum auf, sondern öffnet den Blick für die Vielfalt römisch-katholischen Rechtsdenkens. So stellt er den offiziellen, meist päpstlichen Dokumenten, etwa eines Pius VI., Gregor XVI. bis hin zu Johannes XXIII., die Schriften katholischer Gelehrter und Politiker gegenüber. Verschiedene Strömungen treten vom Jahr 1789 an zu Tage: Die Staatstheorie der Päpste von 1791 bis 1846 mit ihrer radikalen Ablehnung der Gewissensfreiheit; die Staatstheorie des Traditionalismus (Joseph de Maistre, H. Robert F. de Lamennais, Louis-Gabriel-Ambroise Bonald) mit ihrem Mißtrauen gegen die Vernunft; die Staats- und Soziallehre Pius' IX., welche zwar der Vernunft ihren Rang zurückgab, jedoch vom Lehramt her das Staatsdenken und die Politik bestimmen lassen wollte; das historisch-organische Denken eines Joseph Görres und Adam Müller, welches wie jedes Organismusdenken nur schwer die Selbständigkeit des Individuums verstehen ließ; die pragmatisch verfahrende Staatstheorie Wilhelm Emmanuel von Kettelers. Neubesinnungen auf Thomas von Aquin nahmen Heinrich Pesch, Heinrich Rommen, Robert Linhardt vor; einen Vorrang erhielt das Naturrechtsdenken durch Theodor Meyer, welcher nicht für die politische, wohl aber für die moralische Theokratie eintrat; unter dem Eindruck der Nazi-Herrschaft sprach Pius XII. sein Ja zu den Ideen der US-amerikanischen Unabhängigkeit und zum modernen Rechtsstaat mit dem Grundrechteschutz. Schließlich bereitete der christliche Personalismus von Jacques Maritain die Enzyklika „Pacem in terris" Johannes' XXIII. vor. Es folgten „Gaudium et spes" und die Erklärung zur Religionsfreiheit „Dignitatis humanae".

Drittens versucht Uertz eine Bewertung dieses Prozesses ausgehend von der Frage:

Geschieht auf diesem Weg eine Entfaltung ohne Brüche oder handelt es sich um einen Bruch samt Verwerfungen, wenn man vom Schlußjahr, das sich die Untersuchung gesetzt hat, von 1965 aus, zurückblickt? Eine nicht nur für Historiker interessante Frage, sondern eine, welche das kirchliche Selbstverständnis zutiefst berührt.

Kritisch bleibt anzumerken: Uertz stellt den Enzykliken und anderen Äußerungen der Päpste etwas einseitig polarisierend eine „Laienethik" gegenüber; dabei verdeckt dieser Blick, daß es meist die Orden der Kirche waren, welche sich von praktisch-politischen Erfahrungen im 19. und 20. Jahrhundert ausgehend um ein katholisches, wie an die Moderne „andockfähiges" Staatsdenken bemühten.

Dann bewertet Uertz, von einer sogenannten autonomen Moral aus, diesen Weg der römischen Kirche und versieht die vorausgehenden Ansätze römisch-katholischer Ethik mit dem Etikett „heteronome Moral". Das ist sachlich nicht richtig. Die Begriffe „autonom" und „heteronom" passen nicht zu einer sich auf Gott stützenden und sich im Gewissen äußernden sittlichen Verpflichtung. Hier sitzt man selbst einem sogenannten modernen Subjektdenken auf, das weder dessen richtigen Anliegen noch seinen Gegenpositionen gerecht wird. Es macht den Menschen doch zuinnerst aus, einer nicht von ihm selbst fabrizierten Norm zu unterstehen. Ihr zu folgen, führt ihn zu sich und stärkt seine Identität. Nicht zustimmen kann ich daher solchen Sätzen wie, daß der Begriff der Autonomie einen unaufhebbaren Widerspruch zur Theonomie darstelle (497).

Des weiteren sollte der Blick auf die Staaten und die europäische Rechtsentwicklung nicht übersehen, welche – damals wie für uns heute – massiven Mißstände im Namen der neuen Freiheiten und der modernen Rechtsordnung gerechtfertigt (Kolonialismus, Industrialisierung, Unterdrückung religiöser Minderheiten usw.), allerdings auch oft behoben wurden. Dies rechtfertigt nicht dieses „Mauern" und mangelnde Prüfen der Zeichen der Zeit, macht aber vielleicht doch auch manche Zurückhaltung verständlicher.

Für das Rechtsdenken ab der späteren Neuzeit – also nach der spanischen Spätscholastik – gingen kaum nennenswerte Impulse vom römisch-katholischen Staats- und Rechtsdenken aus. Die Kirche sollte aber wertvolle Beiträge zum Staats- und Rechtsdenken in Zukunft liefern. Dies wird ihr nur gelingen, wenn sie um ihren geschichtlichen Weg weiß. Ihn aus einer wichtigen Perspektive für die Zeit ab 1789 skizziert und gewichtet zu haben, ist das Verdienst von Uertz. *Norbert Brieskorn SJ*

## Literatur

Scheidgen, Ilka: *Hilde Domin.* Dichterin des Dennoch. Eine Biographie. Lahr: Ernst Kaufmann Verlag 2006. 248 S. Gb. 19,95.

Anläßlich des Todes von Hilde Domin am 22. Februar 2006 schrieb Ulrich Greiner in der „Zeit": „Die jüdische Schriftstellerin Hilde Domin hat in ihrem langen Leben (96 Jahre wurde sie alt) viel Dunkles erfahren müssen, aber ihre Gedichte gehören zum hellen Strom der deutschen Poesie." In der Tat charakterisiert ihre Lyrik die Ausrichtung auf die vitale Seite des Daseins, dessen schönster Ausdruck die Liebe und dessen größte Stärke die Hoffnung ist: „Gerade deshalb wurden ihre Gedichte so geliebt:

weil sie tröstlich sind, ohne den Abgrund zu leugnen." Sie selbst sprach kaum zufällig vom Gedicht als „magischem Gebrauchsartikel". Neben dem unverwechselbaren Ton ihrer bewußt nicht verrätselten Gedichte rührt die Popularität dieser Vertreterin der „endgültig letzten Generation deutsch-jüdischer Dichter", wie sie selber formulierte, auch von ihrer bei zahlreichen Lesungen bis ins hohe Alter spürbaren persönlichen Ausstrahlung her.

Für eine breite Leserschaft zeichnet nun die Publizistin Ilka Scheidgen, die auch mit eigenen Gedichten hervorgetreten ist, Leben und Werk dieser bemerkenswerten Sprachkünstlerin nach: die prägenden Erfahrungen in ihrem jüdisch-akkulturierten Elternhaus in Köln; die Begegnung mit Erwin Walter Palm während des Studiums in Heidelberg, mit dem sie sich 1932 nach Italien absetzte. In Rom nur knapp der Verhaftung entkommen, führt ihre Exilodyssee über England bis Santo Domingo, der Domäne des berüchtigten Diktators Raffael Trujillo. Die Erinnerung daran hielt Domin in ihrem Dichternamen fest. Erst nach 1954 erfolgt von Spanien aus die langwierige Rückkehr nach Deutschland, die „Heimkehr ins Wort". Eine Erfahrung, die Hilde Domin literarisch vielfach als „zweites Paradies" ausdeutete, als „zweites Glück, das mit den offenen Augen".

Scheidgen verknüpft Gedichte und essayistische Schriften mit Gesprächsaussagen Hilde Domins: „nicht im Stich lassen. Sich nicht und andere", gab sie in einem der über fast 20 Jahre geführten Gespräche ihr persönliches Credo preis. Ebenso die Anekdote zu ihrem Geburtsjahr: Als 1959 ihr erster Gedichtband erschien, wäre sie schon 50 Jahre alt gewesen; da wurde ihr vom Verlag empfohlen, sich etwas jünger auszugeben, so nahm sie das Geburtsjahr 1912 ihres Bruders. Zu Recht stellt Scheidgen heraus, daß Hilde Domin sich nicht als Sprachartistin im Elfenbeinturm verstand, sondern immer wieder auf das eigentliche Potential der Lyrik verwies: Widerstand zu leisten gegen alles instrumentalisierte Sprechen, gegen jedwede Manipulierbarkeit und jeglichen „Vorauskonformismus". „Solidarität statt Herde": Darin gründete ihr Engagement für Humanität, Zivilcourage und Wahrhaftigkeit.

Scheidgens Arbeitsmuster stößt hier deutlich an Grenzen. Nicht nur, daß häufig unklar bleibt, wo sie aus dem Fundus ihrer Gespräche mit Hilde Domin schöpft oder wo sie veröffentlichte Selbstinterpretationen von ihr anführt oder paraphrasiert, da auf jegliche Zitatbelege gänzlich verzichtet wurde. Vor allem wünschte man sich zahlreiche zeit- und literaturgeschichtliche Bezüge wie auch die poetische Eigenart ihrer Dichtkunst differenzierter ausgeleuchtet: etwa die für ihre „zweite Geburt" als Dichterin inspirierende Bedeutung der spanisch-iberoamerikanischen Lyrik, die sie in den Exiljahren mit ihrem Mann las und übersetzte, oder das von Konkurrenz nicht freie Rollenarrangement der beiden sprachschöpferisch tätigen Eheleute. Noch vor ihren ersten Texten werden Gedichtübertragungen des Mannes publiziert, eigene Lyrikversuche gibt er danach auf.

Eine Verortung Hilde Domins innerhalb des breiten Spektrums deutsch-jüdischer Literatur wäre hilfreich. Würde so doch die ernorme Wirkung ihres Œuvres nachvollziehbar, vergleicht man sie etwa mit der Randständigkeit Grete Weils. Angesichts eines langanhaltenden Verschweigens des Jüdischen in der Literatur war Hilde Domin nicht von ungefähr die einzige, die in Wolfgang Hildesheimers „Tynset"-Roman „das immer noch umgehende Grauen" der Nazizeit erkannte, das einem Überlebenden der Shoah buchstäblich den Schlaf raubt. Auch wenn sie sich zu den wenigen zählte, die „aus der Verfolgung als Boten

der Versöhnung, nicht des Hasses, heimgekehrt sind ins Sprachzuhause", behielt sie ihre Zweifel an der Vertrauenswürdigkeit der wiedergewonnenen Heimat.

Bei aller Wahlverwandtschaft mit Nelly Sachs, die Scheidgen herausstreicht, widersprach Hilde Domin doch entschieden ihrer mystisch-religiösen Theodizee („An uns übt Gott Zerbrechen"): „Ich glaube nicht, daß wir da sind, damit die conditio humana an uns vollstreckt werde." Stattdessen hob sie auf die „sehr irdische Tatsache" ab, daß die Juden von Menschen, Mördern, Schweigenden und Wegsehenden der Vernichtung preisgegeben wurden. Von daher erst gewinnt Hilde Domins bewundernswerte „Dennoch-Hoffnung", die sie auch die Lyrik als „eine Sache des Trotzdem" sehen ließ, ihr Glaube an eine „Humanität bei Lebzeiten" deutlicheres Profil.

Mag sich Scheidgens gewinnendes Lebensbild als Einführung durchaus empfehlen – eine wirklich „umfassende Biographie" dieser großen Schriftstellerin (so die Verlagswerbung) muß erst noch geschrieben werden. *Christoph Gellner*

# ZU DIESEM HEFT

Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. während seines Bayern-Besuchs im September 2006 hat wegen eines islamkritischen Zitats weltweit heftige Reaktionen provoziert, wurde aber fast ausschließlich vor diesem Hintergrund gelesen. Reinhold Esterbauer, Professor für Philosophie an der Universität Graz, analysiert den zentralen Inhalt der Vorlesung zum Verhältnis von Glaube und Vernunft.

Einen Streifzug durch das Mozartjahr 2006 unternimmt Hans Maier, zuletzt Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung an der Universität München. Mozarts Verhältnis zur Religion kommt dabei eigens in den Blick.

Vor 40 Jahren hat Papst Paul VI. die Enzyklika „Populorum Progressio" veröffentlicht. Johannes Müller, Professor für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie München, und Johannes Wallacher, Professor für Sozialwissenschaften und Wirtschaftsethik an derselben Hochschule, erinnern an die wegweisenden Impulse dieses Textes für eine globale Soziallehre.

Pierre de Charentenay, Chefredakteur der französischen Jesuitenzeitschrift „Études", nimmt den 50. Jahrestag der Unterzeichnung der Römischen Verträge zum Anlaß, um über anstehende Probleme auf dem Weg zu einer zukünftigen Einheit Europas nachzudenken. Nach der Ablehnung des Verfassungsvertrags durch Frankreich und die Niederlande gehe es um neues Vertrauen in die europäische Sendung.

Der Hochschulseelsorger Klaus Hagedorn stellt den „Raum der Stille" in Oldenburg vor, der das dortige Oscar Romero Haus mit der Katholischen Hochschulgemeinde verbindet. Der Raum spiegelt die pastoralen wie theologischen Schwerpunkte einer Hochschulpastoral wider.

# Geistige Auseinandersetzung oder Toleranz?

Im November 2006 veröffentlichte die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) die Schrift „Klarheit und gute Nachbarschaft", in der auf Unterschiede zwischen Islam und Christentum hingewiesen wird. Die Vertreter muslimischer Verbände sahen in ihr den Islam abgewertet und sagten daraufhin ein mit dem EKD-Ratsvorsitzenden Bischof Wolfgang Huber geplantes Treffen ab. Dies läßt erkennen, daß die Bereitschaft zum Dialog zwischen Weltanschauungen nicht mit der Bereitschaft zur Kontroverse gleichgesetzt werden darf. Der Ausdruck „fauler Friede" kann nämlich auch als Hinweis verstanden werden, daß geistige Auseinandersetzung anstrengender ist als verschlafene oder gönnerhafte Uninteressiertheit, zumal wenn die Debatte weltanschauliche oder religiöse Themen betrifft. Dieser Mühe gehen wir gern aus dem Weg.

Es hieß, einer der Attentäter, der das Flugzeug in einen der beiden Zwillingstürme in New York steuerte, habe jahrelang unauffällig als Student in Hamburg gelebt. Das verwundert durchaus nicht, wenn man bedenkt, was in unserer Gesellschaft üblich ist: Wohl keiner seiner Mitstudenten oder Mitbewohner kam auch nur auf den Gedanken, er solle sich mit ihm einmal über seine religiöse Überzeugung unterhalten. Offenbar gilt die Anstandsregel: Man kann mit einem anderen – unabhängig davon, ob er Deutscher oder Ausländer ist – über alles reden: über Sport und Politik, über Sexpraktiken oder gesunde Ernährung, nur über eines nicht, nämlich über Weltanschauung und Religion.

Der falschen und gefährlichen Gleichsetzung von Islam und Fanatismus oder gar Terrorismus ist sicher mit Nachdruck zu widersprechen. Dennoch darf das nicht unser Urteil trüben, daß Terrorismus und Ausschreitungen gegen Andersgläubige sehr viel mit Religion zu tun haben – sei es auch mit deren völlig fehlgeleiteten Form, die sich als Fanatismus äußert. „Fanatismus" leitet sich nämlich vom lateinischen „fanum" her, das Heiligtum bedeutet. Wem etwas wirklich heilig ist, dem gilt das als höchster unbedingter Wert, und er ist bereit, ihm alles andere zu opfern und dafür über Leichen zu gehen, auch sein eigenes Leben dafür zu opfern. Gewiß ist hier Religion in einem weiten Sinn verstanden. Sie meint dann die Haltung, die irgendein Ziel in der Welt absolut setzt, demgegenüber alles andere zweitrangig und gegebenenfalls auszuräumen oder auszurotten ist. In diesem Sinn gab es fanatische Nazis ebenso wie fanatische Kommunisten oder Nationalisten; auch fanatische Kapitalisten, die für ihre Profite über Leichen zu gehen bereit sind, ließen sich aufweisen.

Leider gibt es aber in vielen Religionen im engeren Sinn immer wieder Beispiele eines derart menschenverachtenden Fanatismus – das Christentum liefert in seiner Geschichte dafür selbst beklagenswerte Beispiele, auch wenn diese sämtlich darauf

zurückzuführen sind, daß das Grundanliegen des christlichen Glaubens nicht begriffen wurde, dem allein der Mensch als „heilig", nämlich als höchster Wert in dieser Welt gelten müßte. Das Wort Jesu: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da" (Mk 2, 27), belegt jedenfalls, daß für Jesus der Mensch auch über den religiösen Werten rangiert.

Wir sind in unserer säkularisierten Gesellschaft einer religiösen Einstellung so sehr entwöhnt, daß wir uns kaum in das Denken fundamentalistisch-islamistischer Attentäter versetzen können. Das aber erschwert jede ernsthafte Auseinandersetzung mit ihnen und macht uns diesem Phänomen gegenüber ratlos.

Vom deutschen Philosophen Johann Gottlieb Fichte stammt der Satz: „Wer sterben kann, wer kann den zwingen?" Wer bereit ist, sein Leben zu opfern, den kann keine Todesdrohung schrecken. Hier liegt ein entscheidender Grund für die Hilflosigkeit der westlichen Welt gegen todesbereite fanatische Attentäter: Wer ihnen mit Krieg oder Raketen droht, kann sie nicht beeindrucken. Denn das Ärgste, was ihnen passieren könnte, wäre, daß man sie umbringt. Eben das aber nehmen sie als Fanatiker anscheinend in Kauf, zumal nach ihrer Glaubensüberzeugung ein solcher Tod nur den Übergang in ein besseres paradiesisches Leben darstellt. Daher gehen alle Drohungen bei ihnen ins Leere. Allein dadurch aber, daß man Menschen umbringt, kann man die Ideen nicht beseitigen, die ihr Handeln bestimmen. Wir unterschätzen vielfach die Bedeutung des Geistigen – auch machtpolitisch, obwohl uns die Geschichte eines Besseren belehren könnte. Der Einsatz von technischen und militärischen Mitteln, auch von noch so viel Geld, genügt nicht, solange wir die geistige Auseinandersetzung scheuen und nicht versuchen, unmenschliche Mentalitäten zu bekämpfen und zu korrigieren.

Echte Toleranz gesteht jedem Menschen zu, seine eigene Lebensform und Weltanschauung zu vertreten und wird nie einer Gewalt zustimmen, die den anderen zwingen möchte, seine Überzeugung aufzugeben. Aber sie wird anderseits durchaus nicht alle Auffassungen billigen, die der andere vertritt. Gerade wenn mir am anderen liegt, muß ich versuchen, ihn nicht einfach bei seiner Meinung zu belassen, wenn diese für seine Mitmenschen oder ihn selbst gefährlich ist. Vielmehr müßte er es mir wert sein, mit ihm zu diskutieren und zu versuchen, ihn vom Besseren zu überzeugen.

Unmenschlichkeiten und Ungerechtigkeiten sind, gerade wenn andere darunter zu leiden haben, keineswegs „um des lieben Friedens willen" tatenlos hinzunehmen. Wer ihnen nicht ihren Lauf läßt, schafft sich Feinde. Aber er wird, wenn er sich am Christentum orientiert, diese nicht gehässig bekämpfen. Seine Empörung wird sich auf das Unrecht konzentrieren – nicht auf diejenigen, die es verüben. Nur wer sich bemüht, das gewiß nicht leichte Gebot Christi zu befolgen: „Liebt eure Feinde, tut denen Gutes, die euch hassen" (Mt 5, 44), kann einen Weg finden, der zu einem echten engagierten Frieden und zu wahrer Toleranz führt und zuletzt allein jedem Terrorismus den Boden entzieht. *Albert Keller SJ*

*Walter Kardinal Kasper*

# Glaube und Vernunft

## Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.

Die Vorlesung, die Papst Benedikt XVI. in Regenburg über das Verhältnis von Glaube und Vernunft gehalten hat, hat wie kaum eine andere Rede des Jahres 2006 weltweit Aufmerksamkeit gefunden[1]. Zunächst hat sie zu Irritationen und zu gewalttätigen Protesten in der islamischen Welt geführt. Besonnene Reaktionen maßgebender muslimischer Repräsentanten sowie die Aussagen und das Auftreten des Papstes bei seiner Türkeireise haben die entstandenen Mißverständnisse bei Muslimen guten Willens wieder beruhigt und sind inzwischen sogar Anlaß zu einem sachlichen Gespräch mit der muslimischen Welt über das Thema Religion, Gewalt und Vernunft geworden.

### Neue reformatorische Positionsbestimmung?

Inzwischen ist es zu einer ganz anderen Auseinandersetzung mit evangelischen Theologen gekommen. Der Papst war ja im zweiten Teil seiner Rede im Zusammenhang der Enthellenisierungsproblematik kritisch auf Aspekte der protestantischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft eingegangen. Das hat zunächst den Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfgang Huber, in einem ganzseitigen, respektvoll formulierten Artikel in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" auf den Plan gerufen[2]. Wesentlich schärfer hat der Münchener Systematiker Friedrich Wilhelm Graf in der „Süddeutschen Zeitung" in der Regensburger Vorlesung „eine radikal antiprotestantische religionspolitische Agenda"[3] ausgemacht. Einen Tiefpunkt der Auseinandersetzung stellt dagegen der Artikel des Praktischen Berliner Theologen Wilhelm Gräb in der evangelischen Zeitschrift „Zeitzeichen" dar; schon der Titel „Selbst denken nicht möglich" ist beleidigend und spricht nicht für die neuzeitliche Toleranzkultur, für die er einzutreten vorgibt[4].

Bei dem zuletzt genannten Artikel fragt man sich, ob der Autor je eine der einschlägigen Schriften von Joseph Ratzinger überhaupt zur Kenntnis genommen hat, von den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils über „Religionsfreiheit" und „Die Kirche in der Welt von heute" ganz zu schweigen. Bedenkt man, was bei dem Thema „Glaube und Vernunft" im Gespräch mit dem Islam und mit den Welt-

religionen wie mit der modernen und postmodernen Welt von heute für alle Kirchen und für sie gemeinsam auf dem Spiel steht, dann kann man über einen solchen Rückfall in Kulturkampfparolen des 19. Jahrhunderts nur den Kopf schütteln.

Liest man alle drei Artikel aufmerksam, dann ist man überrascht, welch geringe Rolle darin Martin Luther spielt. Bischof Huber nimmt Luther für einen Bildungs- und Kulturprotestantismus in Anspruch, dem die deutsche Kultur- und Geistesgeschichte in der Tat nicht wenig zu verdanken hat. Bemerkenswert ist jedoch, daß alle drei Artikel den für Luther grundlegenden Ausgangspunkt für die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft übergehen. Dieser findet sich in Luthers Theologie des Kreuzes, die schon in der Heidelberger Disputation von 1518 aufscheint. Dort bezeichnet Luther die Kreuzestheologie als „theologia paradoxa", der er die Philosophie des Aristoteles scharf entgegen stellt (vgl. WA 1, 353–355).

Ähnlich marginalisiert wird die Position von Karl Barth, des wohl bedeutendsten systematischen evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Bischof Huber nennt ihn als kritisches Korrektiv gegenüber der liberalen Theologie, weist dann aber sofort auf dessen Einseitigkeiten hin. Diese doppelte Marginalisierung ist für das katholisch-evangelische Gespräch nicht ohne Bedeutung – waren doch die Luther-Renaissance und Karl Barths dialektische Wort-Gottes-Theologie die zwei Pfeiler, auf denen evangelischerseits die lutherisch-katholische Annäherung der letzten Jahrzehnte beruhte. Diese beiden Pfeiler werden jetzt zwar nicht geschleift, aber doch deutlich zur Seite gerückt.

Anstelle von Luther und Barth werden bei allen drei Autoren, wenngleich in unterschiedlicher Weise, zwei andere Theologen maßgebend: Friedrich Schleiermacher, der Kirchenvater des modernen Protestantismus, und Adolf von Harnack, den alle drei gegen die Kritik des Papstes in Schutz nehmen. An der Größe Schleiermachers kann kein Zweifel bestehen, und die Bedeutung Harnacks als Historiker ist auch dann unbestreitbar, wenn man nicht alle seine Thesen teilen mag und gegen seine philosophischen Voraussetzungen und seine ausgesprochen antijudaistischen Ansichten Bedenken hat. Auch Barth hat sich vor Schleiermacher immer verneigt, so sehr er ihm auch als eine Art Negativfolie für die Darlegung seiner eigenen dialektischen Position diente; doch bis zum Ende ist er nicht wirklich mit ihm fertig geworden.

Es ist offensichtlich, daß mit der Berufung auf Schleiermacher und mit der Ehrenrettung von Harnack im gegenwärtigen Protestantismus eine Weichenstellung geschieht, welche für das ökumenische Gespräch von erheblicher Bedeutung ist und welche die ökumenische Gesprächslage und damit die ökumenische Agenda verändert.

## Dialektik der Reformation

Die neuere reformatorische Weichenstellung ist, wie man bei Schleiermacher nachlesen kann, nicht ohne Konsequenzen. In dem berühmten Paragraph 24 seiner Glaubenslehre beschreibt er das Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus vorläufig so, daß für den Protestanten sein Verhältnis zur Kirche abhängig ist von seinem Verhältnis zu Christus, für den Katholiken umgekehrt sein Verhältnis zu Christus abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche[5]. Auf dieser Grundlage kann Bischof Huber die evangelische Kirche als Kirche der Freiheit vorstellen und zusammen mit Graf und Gräb ähnlich wie schon Harnack Individualität, Innerlichkeit, Freiheit, Gewissen zu den entscheidenden Kennzeichen des protestantischen Profils machen, woraus sich wiederum dessen innere Nähe zur aufgeklärten modernen Welt und ihrem Freiheitspathos ergibt.

Schleiermacher selbst war freilich hellsichtig genug, um auch die andere Seite der auf den ersten Blick so glänzend dastehenden neuprotestantischen Medaille zu sehen. Im Zusammenhang seiner Gegenüberstellung von Katholizismus und Protestantismus versäumt er es nämlich nicht, die immanente Gefahr eines sich der individuellen Freiheit verschreibenden Protestantismus beim Namen zu nennen: die Gefahr der Zersplitterung bis hin zur Selbstauflösung. Dieser Aspekt geht bei Bischof Huber und den beiden anderen Autoren unter. Mit Nachdruck stellt Huber das „Ich glaube" des Glaubensbekenntnisses heraus, ohne gleichzeitig zu sagen, daß die ursprüngliche Formel eben nicht „Ich glaube", sondern „Wir glauben" hieß. Der Glaube des je einzelnen wird also durchaus ernstgenommen, er wird aber als persönliches Einstimmen in den Glauben des größeren, die Räume und Zeiten übergreifenden Wir der Glaubensgemeinschaft Kirche verstanden.

Für Luther – wie übrigens auch für Schleiermacher – war dieser Zusammenhang noch klar: Er wollte keine neue Kirche gründen, sondern Lehre und Disziplin der bestehenden Kirche vom Wort Gottes her reformieren. Dieses reformatorische Anliegen wurde erst im 17. und 18. Jahrhundert als ein fortschreitender reformatorischer Prozeß verstanden, und erst in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde es auf die Formel von der „ecclesia semper reformanda" gebracht. Wenn deshalb Bischof Huber seinen Beitrag programmatisch mit eben diesem Satz schließt, dann schließt er sich nicht Luther, sondern einer späteren Tradition an. Er muß sich dann aber auch der Kritik stellen, die Claus Harms schon im 19. Jahrhundert äußerte, als er meinte, daß man sich mit der Idee einer fortschreitenden Reformation das Christentum aus der Welt hinaus reformieren kann[6]. Damit kann man sich auch aus den biblischen und reformatorischen Grundlagen und aus dem Christentum hinaus reformieren. Bischof Huber hat an anderer Stelle selbst von der Gefahr einer Selbstsäkularisierung der Kirche gesprochen.

## Dialektik der Säkularisierung

Die neue ökumenische Agenda stellt uns erneut vor die Frage nach den Grundlagen und Kriterien des ökumenischen Dialogs. Dabei kommen zunächst alte, bislang nicht wirklich gelöste Kontroversfragen wie das Verhältnis von Wort Gottes und Kirche, Schrift und Tradition erneut zum Vorschein. Nur auf diesem Hintergrund kann man den Streit um die Enthellenisierungsdebatte verstehen. Denn in dieser Diskussion geht es um die Frage, wie die Synthese zwischen der biblischen Botschaft und dem hellenistischen Denken zu bewerten und welche Bedeutung sie für uns heute hat.

Für den Theologen Joseph Ratzinger ist diese Bedeutung fundamental. Dabei beruft er sich nicht nur auf einzelne biblische Traditionen wie die alttestamentliche Weisheitsliteratur und deren Weiterwirken im Neuen Testament, etwa in der Logos-Christologie des Johannesevangeliums. Er geht vielmehr viel grundsätzlicher davon aus, daß uns die Bibel als kanonische Schrift allein durch die Vermittlung der Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhundert überliefert ist. Die Konstituierung des Kanons und die Konstituierung der frühen Kirche sind für ihn ein und derselbe Prozeß[7]. Die grundsätzliche Emanzipation von den Vätern wäre deshalb auch eine Emanzipation von der Bibel und von ihrem Zeugnis, daß in dem historisch betrachtet kontingenten Christusereignis, etwas ein für allemal Gültiges in die Geschichte gekommen ist. Wer darum die Christentumsgeschichte in eine Abfolge kontingenter Gestaltwerdungen auflöst, muß letztlich auch das ein für allemal gegebene christologische Fundament des Christentums in Frage stellen.

Luther hat diesen Schritt mitnichten gemacht. Er hat mit der Betonung der Priorität und Souveränität des Evangeliums zwar kritische Aspekte zum katholischen Traditionsverständnis vorgebracht. Trotzdem war für ihn das Zeugnis der alten Kirche, nicht zuletzt das des Augustinus, von großer Bedeutung. Einen Bruch zwischen dem Neuen Testament und der angeblich hellenisierenden nachneutestamentlichen Tradition hat erst Harnack am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts behauptet.

So konnte der damalige Professor Ratzinger in einem noch immer lesenswerten Kommentar zur Konzilskonstitution über die Offenbarung „Dei Verbum" Luthers kritische Position als eine wichtige, bisher noch nicht voll beantwortete Anfrage auch an die Position des Zweiten Vatikanums gelten lassen[8]; als Benedikt XVI. ist er bei der Begegnung in Köln im August 2005 nochmals exakt auf dieses Problem zurückgekommen. Deshalb folgt aus der Enthellenisierungsdebatte, so wie diese sich beim Papst darstellt, nicht eine antiprotestantische Agenda, sondern im Gegenteil eine Einladung zum weiteren Dialog. Eine konsequent antiprotestantische Agenda kann dort nur finden, wer die maßgebliche Gestalt des Protestantismus nicht bei Luther und den Reformatoren ansetzt, sondern in der viel späteren liberalen Tradition, für die Adolf von Harnack steht.

Im Disput mit Harnack stellt sich die Kriteriumsfrage auch noch in einem weiteren Sinn. Es ist die Frage, wie sich die biblische bzw. die kirchliche oder die reformatorische Tradition zur Moderne verhalten. Die neuere protestantische Theologie geht offensichtlich davon aus, daß Luther mit seiner These von der „Freiheit des Christenmenschen" als ein Vorläufer und Fackelträger des neuzeitlichen Freiheitspathos zu gelten hat. Diese These ist jedoch, wie man bei Ernst Troeltsch und sehr differenziert bei Gerhard Ebeling nachlesen kann, zumindest fraglich[9]. Problematisch ist sie auch deshalb, weil seit Max Horkheimer und Theodor W. Adorno die Einsicht in die innere Dialektik der Aufklärung weitgehend Allgemeingut geworden ist[10]. Beweispflichtig ist inzwischen nicht mehr, wer eine solche Dialektik der Aufklärung bzw. der Säkularisierung behauptet, sondern wer meint, sich undialektisch und unkritisch auf die Moderne beziehen zu können.

Genau über diese Frage haben der damalige Kardinal Joseph Ratzinger und der jeder Aufklärungsfeindlichkeit wahrlich unverdächtige Jürgen Habermas im Jahr 2004 in München in der Katholischen Akademie in Bayern unter dem Thema „Dialektik der Säkularisierung" miteinander disputiert[11]. In seiner Regensburger Vorlesung hat der Papst diesen Disput weitergeführt und die erwähnte Dialektik anhand der Geschichte des Enthellenisierungsprogramms nachgezeichnet.

Über die Darstellung der historischen Einzelheiten kann man selbstverständlich diskutieren und Differenzierungen vornehmen. Benedikt XVI. selbst ist freilich – anders als Gräb das offensichtlich annimmt – historisch gebildet genug, um zu wissen, daß die Synthese von Jerusalem und Athen von den Kirchenvätern nicht unkritisch, sondern erstaunlich schöpferisch vollzogen wurde. Sie mündete darum keineswegs in eine kompakte, der Geschichte enthobene Position ein, sondern löste einen fruchtbaren geschichtlichen Prozeß aus, der zu unterschiedlichen Positionen sowohl bei den griechischen wie bei den lateinischen Vätern führte; noch im hohen Mittelalter haben Theologen wie Bonaventura und Thomas von Aquin diese Synthese verschieden und teilweise auch gegensätzlich ausgelegt.

Eine Auflösung der patristischen Synthese sieht Benedikt XVI. erst im spätmittelalterlichen Nominalismus angelegt. Philosophisch und für die Neuzeit maßgebend wird die Trennung der beiden Bereiche Glaube und Vernunft dann von Kant vollzogen. Bezeichnend ist der viel zitierte Satz in der Vorrede der „Kritik der reinen Vernunft" (B XXXI), wo Kant sagt, er habe das Wissen aufgehoben, um für den Glauben Platz zu bekommen. Dieser Satz ist im Zusammenhang von Kants Grundanliegen zu verstehen, die Reichweite der Vernunft kritisch auf den Bereich möglicher Erfahrung zu beschränken. Da Gott kein Gegenstand der auf den empirischen Bereich eingeschränkten Vernunft sein kann, hat Kant die Gottesbeweise konsequent einer Kritik unterzogen. Trotzdem hat er am Gottesgedanken festgehalten; er war für ihn ein Postulat der praktischen Vernunft, das heißt ein Postulat, das der Sittlichkeit des Menschen letzte Orientierung zu geben vermag.

Einzelne Vertreter der neuzeitlichen protestantischen Theologie sind auf diesem

Weg weitergegangen. Sie konnten damit den Gottesglauben den Einsprüchen der aufgeklärten Vernunft entziehen. Doch um welchen Preis? Der Gottesglaube war damit weltlos und die Welt letztlich gottlos geworden. Genau dieser Vorgang ist mit Säkularisierung gemeint. Denn die Säkularisierung läuft keineswegs notwendig auf die Leugnung Gottes hinaus, sie stellt vielmehr den Versuch dar, den Gottesglauben aus dem öffentlichen Bereich und aus den weltlichen Bereichen von Wissenschaft, Kultur, Politik herauszuhalten und ihn auf den Bereich des Persönlichen, des Privaten und der Innerlichkeit zu beschränken.

Diese Entfremdung von Glaube und Vernunft führt nach Benedikt XVI. zur Dialektik der Säkularisierung. Er sieht zwei Gefahren: Einerseits steht die Religion, wenn sie sich der Vernunft entzieht, in der Gefahr, unvernünftig und gewalttätig zu werden. Dieser Aspekt wurde für ihn in der Auseinandersetzung mit dem Islam, besser: mit dem radikalen fundamentalistischen Islamismus, wichtig. Leider ist auch das Christentum in seiner Geschichte dieser Gefahr nicht immer entgangen. Die andere Gefahr sieht der Papst in der säkularisierten westlichen Zivilisation. Wird nämlich die Vernunft auf den Bereich des empirisch Feststellbaren reduziert, dann bleiben die eigentlich menschlichen Fragen, die Fragen nach dem Woher und Wohin, die Fragen der Religion und des Ethos außen vor; sie werden dann ins rein Subjektive verlagert.

Die Folge der Entfremdung von Glaube und Vernunft sind demnach Pathologien der Religion wie der Vernunft, und beides hat unübersehbare gefährliche gesellschaftliche Folgen. Ein neuer, nicht prä-, sondern postmoderner Dialog zwischen Glaube und Vernunft ist also dringend angesagt!

## Plädoyer für einen neuen Dialog

Bereits Papst Johannes Paul II. hatte 1980 anläßlich seines ersten Deutschlandbesuchs in einem Vortrag vor Wissenschaftlern und Studenten im Kölner Dom und später erneut in der Enzyklika „Fides et ratio" (1998) für einen neuen Dialog plädiert. Die Vernunft wie der Glaube sind nach der Enzyklika gleichsam die beiden Flügel der Seele: Beide sind nicht nur einem Teilbereich, sondern in jeweils unterschiedlicher Weise dem Ganzen der Wirklichkeit zugeordnet. Darum sind sich beide auch gegenseitig zugeordnet. Denn eine für das Ganze der Wirklichkeit offene Vernunft begegnet von der Sache her zwingend der Wirklichkeit des Glaubens. Umgekehrt kann der Glaube, der sich auf Gott und damit auf den Grund aller Wirklichkeit bezieht – wenn er nicht bloße Vertröstung oder Ideologie sein soll –, innerweltlich nicht folgenlos sein; er muß sich vielmehr dem Gespräch mit der Vernunft und mit der jeweiligen Kultur stellen.

Die These von der Universalität der Vernunft bedeutet zweifellos eine Herausforderung. Denn die Universalität der Vernunft betonen heißt letztlich, die Unver-

zichtbarkeit der Metaphysik reklamieren, also des philosophischen Denkens, das sich nicht auf einen Bereich eingrenzen läßt, sondern die Frage nach dem Sein insgesamt stellt. Metaphysik ist für viele Moderne oder solche, welche sich dafür halten, geradezu zu einem Schimpfwort geworden. Für sie ist Metaphysik, wie Hegel sarkastisch sagte, „ein Wort, vor dem jeder, mehr oder minder, wie vor einem Pest Behafteten davon läuft."[12]

Auf Kant kann sich eine solche Metaphysik-Phobie nicht berufen. Denn der Königsberger Philosoph war nicht der „Zermalmer der Metaphysik", als der er oft hingestellt wird. Er schrieb vielmehr eine „Metaphysik der Sitten". Er wollte eine Metaphysik grundlegen, die nicht von der „physis", d. h. von der Natur ausgeht und insofern Metaphysik ist, sondern eine Metaphysik, welche von der sittlichen Freiheit ausgeht. Auf diesem Weg sind ihm in unterschiedlicher Weise Fichte, Schelling und auch Hegel gefolgt. Für Barth war diese anthropologische Wende der entscheidende Fehlweg; in der katholischen Theologie dagegen hat kein geringerer als Karl Rahner SJ genau diesen Weg beschritten. Eine Reihe jüngerer katholischer Theologen sucht Rahners Ansatz in kritisch konstruktiver Weise aufzunehmen und weiterzuführen. Sie gehen von der Erfahrung der menschlichen Freiheit aus und suchen so das Gespräch um das Verhältnis von Glaube und Vernunft auf dem Boden neuzeitlichen Denkens[13].

Benedikt XVI. wählt einen anderen Weg, der aber zu einem ähnlichen Ziel führt: Er setzt sich mit einem rein instrumentellen Vernunftverständnis und einem Wissenschaftsverständnis auseinander, das im Rahmen der empirischen Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit verbleibt[14]. Ohne sich auf die komplizierten Fragen der modernen Wissenschaftstheorien einzulassen, sagt er kurz und bündig, daß die modernen Wissenschaften, so wichtig sie sind, nicht ausreichen, um dem Menschen die notwendige Orientierung zu geben.

Mit diesem nur knapp vorgetragenen Argument schließt sich der Papst im Grund der Naturrechtslehre an, wie sie sich klassisch bei Thomas von Aquin findet. Denn für Thomas ist klar, daß man die sittliche Orientierung des Menschen nicht empirisch an der Wirklichkeit der Natur ablesen kann. Es ist die Auszeichnung des Menschen, und es macht seine Würde aus, daß er mit seiner Vernunft die naturhafte Wirklichkeit überragt. Das Naturgesetz ergibt sich darum nicht aus der Natur der Dinge, sondern aus der Natur der Vernunft und aus der ihr einwohnenden Ausrichtung auf die Glückseligkeit als dem letzten Ziel des Menschen. Im Blick auf diese ihre Zielbestimmung muß die Vernunft unterscheiden, was ihr entspricht, d. h., was gut und was böse ist[15]. Nicht vernunftgemäß zu handeln ist demnach – so kann man die Regensburger Rede zusammenfassen – dem Wesen Gottes wie dem Wesen und der Würde des Menschen zuwider.

Mit dieser an der Würde des Menschen orientierten Sicht verfällt der Papst eben nicht, wie Gräb meint, einem objektiven metaphysischen Realismus; seine Kritik der modernen Vernunft geht – wie Benedikt XVI. ausdrücklich feststellt – nicht hinter

die Einsichten der Moderne zurück. Im Gegenteil: Er stellt sich konsequent auf den Boden der positiven Verhältnisbestimmung von Kirche und moderner Welt, wie sie das Zweite Vatikanum gegeben hat, und er bejaht das Große, das die Moderne gebracht hat. Er bejaht die Religionsfreiheit und die neuzeitlichen Differenzierungsprozesse, welche zur Unterscheidung von Kirche und Staat wie zur Anerkennung der legitimen Eigenständigkeit der weltlichen Sachbereiche geführt haben[16]. Das strikte Gegenteil zu behaupten, hat mit der Position des Papstes nichts zu tun.

Der Papst versucht demnach, die von ihm grundsätzlich als bleibend wichtig angesehene patristische Synthese in einen neuzeitlichen Kontext zu übersetzen. Aber – und das ist neu – er will bei der neuzeitlichen Abgrenzung des religiösen und des weltlichen Bereichs nicht stehenbleiben; er zielt über die Abgrenzung der beiden Bereiche hinaus und plädiert für einen neuen Dialog von Glaube und Wissen.

## Neuer Dialog in einer postsäkularen Situation

In dem Münchener Disput zwischen dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas wurde andeutungsweise klar, wie dieser neue Dialog geschehen soll. Habermas hat – von ganz anderen geistigen Voraussetzungen ausgehend als Kardinal Ratzinger – gezeigt, daß die säkularistische Position, das religiöse Wissen aus dem öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs auszuschließen, unvernünftig ist. Denn die Religionen verfügen, so seine These, über Einsichten und sprachliche Potentiale zur Deutung der Wirklichkeit, die sich in weltliche Sprache übersetzen und so fruchtbar machen lassen[17]. Habermas hat deshalb von einer postsäkularen Situation gesprochen[18].

Kardinal Ratzinger hat die neue Situation auf seine Weise aufgegriffen. Er stellte die geschichtlichen Brüche heraus, in welchen die bisherigen abendländischen Selbstverständlichkeiten zerbrochen sind und anerkannte die Aporien, die sich im gegenwärtigen kulturellen Pluralismus auftun, wenn man nach einem allgemein verbindlichen Naturrecht fragt. Konsequent stellte er fest, daß dieses Instrument heute leider stumpf geworden ist[19]. Eine solche Einsicht in die Grenzen bedeutet nicht Einsicht in die Unmöglichkeit naturrechtlichen Denkens. In seiner Ansprache im Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau am 28. Mai 2006 hat Papst Benedikt XVI. das Problem in Frageform und ohne eine direkte Antwort zu geben nochmals zugespitzt. Er fragte: „Wo war Gott in jenen Tagen? Warum hat er geschwiegen?“ Er machte darauf aufmerksam, daß sich angesichts des ungeheuerlichen Verbrechens und des unsäglichen Leidens an diesem Ort sich die Theodizeefrage in geradezu dramatischer Weise stellt; an diesem Ort ist jeder Versuch einer simplen Synthese von Glaube und Vernunft ganz und gar unmöglich[20].

Der Papst hält also grundsätzlich an der bleibenden Bedeutung der patristischen und hochscholastischen Synthese fest, er verkennt nicht die Grenzen der traditio-

nellen Argumentationsmuster. Sein Denken zielt – auf der traditionellen Grundlage – auf eine neue kritische Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube. Seine Antwort lautet: Glaube und Vernunft sind korrelativ aufeinander bezogen und „zur gegenseitigen Reinigung und Heilung berufen“[21]. Das klingt ganz und gar nicht nach autoritär-hierarchischen Eingriffen in das ureigene Geschäft der weltlichen Wissenschaften und der Politik, sondern kommt vielmehr der sonst gern als prophetisch-kritisch bezeichneten evangelischen Position ein gutes Stück entgegen.

Die Regensburger Vorlesung ist demnach nicht nur die Aufforderung an die Wissenschaften, sich dem Ganzen der Wirklichkeit zu öffnen. Sie ist ebenso eine Aufforderung an die Theologie – ohne einer die Substanz des Glaubens aufzehrenden modernistischen Dialektik zu verfallen –, sich mit christlichem Freimut in den Dialog mit der säkularisierten westlichen Kultur einzubringen. Diese Aufgabe ist heute der katholischen wie der evangelischen Kirche gestellt. Sie können dieser Aufgabe nur gemeinsam gerecht werden. Daß die evangelische Theologie dabei ihre eigene kritische Position einbringt, ist selbstverständlich. Doch einen Rückfall in alte Grabenkämpfe und in überholte Kulturkampfparolen können wir uns in dieser Situation weder wünschen noch leisten. Weder antiprotestantische noch antikatholische Agenden helfen weiter; an einem verständnisvollen Dialog führt kein Weg vorbei. Gemeinsam müssen wir Rechenschaft geben von der Hoffnung, die in uns ist (1 Petr 3, 15).

## ANMERKUNGEN

[1] Endgültige Fassung: Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von G. Schwan, A. Th. Khoury u. K. Kardinal Lehmann (Freiburg 2006).

[2] W. Huber, Glaube u. Vernunft, in: FAZ, 31.10.2006, 10.

[3] F. W. Graf, Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß, in: SZ, 6.12.2006, 16.

[4] W. Gräb, Selbst denken nicht möglich, in: Zeitzeichen 7 (2006) H. 12, 53–55.

[5] F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Bd. 1 (Berlin 1960) 137.

[6] Vgl. Th. Mahlmann, Art. Reformation, in: HWbPh 8 (1992) 420f.

[7] Vgl. J. Ratzinger, Die Bedeutung der Kirchenväter für die gegenwärtige Theologie, in: ThQ 148 (1968) 257–282, 277.

[8] Vgl. den Kommentar zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“, in: LThK.E, Bd. 2, 504–515.

[9] Vgl. E. Troeltsch, Luther, der Protestantismus u. die moderne Welt, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4 (Tübingen 1925) 202–254; G. Ebeling, Der kontroverse Grund der Freiheit, in: Lutherstudien, Bd. 3 (Tübingen 1985) 366–394.

[10] Vgl. M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt 1969).

[11] J. Habermas u. J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion (Freiburg 2005).

[12] G. W. F. Hegel, Wer denkt abstrakt? in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 20 (Stuttgart 1958) 445.

[13] Charakteristisch dafür ist der Beitrag von M. Striet, Benedikt XVI., die Moderne u. der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, in: HerKorr 60 (2006) 551–554.

[14] Vgl. dazu G. Schwan, in: Benedikt XVI. (A. 1) 34–75.

[15] Vgl. Summa theologiae I/II q. 90 a.1; q. 91 a.2.

[16] Vgl. GS 36, 41, 56 u. 76 sowie DH; vgl. J. Ratzinger, Kirche, Ökumene u. Politik (Einsiedeln 1987); ders., Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum u. die Weltreligionen (Freiburg 2003).
[17] Habermas u. Ratzinger (A. 11) 34–36; vgl. J. Habermas, Glauben u. Wissen (Frankfurt 2001).
[18] Habermas u. Ratzinger (A. 11) 33; vgl. J. Habermas, Zwischen Naturalismus u. Religion. Philosophische Aufsätze (Frankfurt 2005) bes. 116–118.
[19] Habermas u. Ratzinger (A. 11) 50.
[20] Vgl. Benedikt XVI., Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz (Freiburg 2006).
[21] Ebd. 54 f.; vgl. 57.

*Wolfgang Beinert*

# Vatikanische Fahrbahnverengungen?

## Starb Christus „für viele" oder „für alle"?

Mit dem Datum vom 17. November 2006 wurde den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen ein Schreiben Kardinal Francis Arinzes, des Präfekten der Gottesdienstkongregation, zugestellt. „Vom Papst angewiesen", heißt es dort, „schreibt diese Kongregation" mit dem folgenden Ziel: Bis 2008 solle bei Neuübersetzungen des Meßbuchs im Kelchwort des Einsetzungsberichtes „pro multis" nicht mehr mit „für alle", sondern mit „für viele" übersetzt werden. Vielleicht war es dem nahen Weihnachtsfest zuzuschreiben, daß die scheinbar harmlose Order zunächst kaum beachtet wurde. Vielleicht trug auch der Umstand dazu bei, daß der kaum eine Seite umfassende Brief bis zur Stunde (Februar 2007) nicht auf den Internetseiten des Vatikans abzurufen ist wie die sonstigen römischen Dokumente, die dort unverzüglich und sorgfältig übersetzt zugänglich gemacht werden. So weit zu sehen ist, wurde er nur von der rechtskatholischen Nachrichtenagentur „kreuz.net" übersetzt; sie berief sich für den Text auf die Agentur „Catholic World News" (CWN). Unmittelbar an den Text anschließend finden sich „Lesermeinungen". Ihre Lektüre läßt sogleich die Meinung revidieren, hier drehe es sich um eine im Grund belanglose Übersetzungsanweisung des Vatikans.

Die von kreuz.net wiedergegebenen, meist anonymen Meinungsbekundungen begrüßen die Neuordnung, lassen sich aber deswegen nicht samt und sonders von der Überzeugung abbringen, hier würde „Darmkrebs mit Blinddarmoperation" kuriert:

> „Die von Rom verfügte Revidierung falscher Übersetzungen der Wandlungsformel im neuen Meßritus ist angesichts der durch das Konzil und die Scheinpäpste seit 1958 in die Kirche eingebrachten Probleme, insbesondere liturgischer (NOM, fragwürdige Gültigkeit der Sakramente seit 1969) und soteriologisch-ekklesiologischer Art (die kath. Kirche wird nicht mehr als heilsnotwendig angesehen), mit dem unsinnigen Versuch zu vergleichen, einen an Darmkrebs Erkrankten durch die Entfernung des Wurmfortsatzes von seinem Leiden befreien zu wollen!"

Eine andere Äußerung begrüßt den „allzulang erwarteten Schlag gegen die in Mitteleuropa vorherrschende Apokatastasis-Lehre". Damit aber steht eine Grundfrage auf der Tagesordnung, die Basisaussagen der christlichen Religion betrifft: Wer darf auf das endgültige Heil hoffen? Ist Christus am Kreuz für alle Menschen

oder nur für etliche gestorben? Feiert die Lehre des Augustinus wieder fröhlich Auferstehung, wonach die Menschheit eine „massa damnata" sei, ein zur Hölle verurteilter Haufen, von dem sich nur einige wenige separieren können? Wird die katholische Kirche wieder zur „alleinseligmachenden" stilisiert, obschon sie doch seit 1854 und besonders deutlich im letzten Konzil Abstand von diesem Verständnis genommen hatte? Oder gibt es am Schluß eine „Allversöhnung" (griech. „Apokatastasis"), wie sie in der alten Kirche Origenes vertreten hatte? Er wurde, lange nach seinem Tod übrigens, deswegen von der Kirche verurteilt. Kommen alle, alle in den Himmel – auch Hitler, Himmler, Pol Pot und Saddam Hussein?

Solche Fragen sind alles andere als abstrakt und akademisch. Sie schließen immer ein: Wie steht es um mich selber? Welche Chancen habe *ich*? Zahllose Menschen leiden unsäglich unter der Drohung, sie könnten für die ewige Verdammnis bestimmt sein. Die Frage, ob Christus sein Blut für viele oder für alle vergossen hat, ist seit dem Moment existentiell, da in den offiziellen liturgischen Büchern „für alle" steht. Im Sprachgebrauch der meisten Länder, auch im Deutschen, ist „für viele" demgegenüber eine deutliche Einschränkung. *Alle* ist universalistisch und nimmt keinen Menschen aus, *viele* ist partikularistisch und sondert ab.

Etwa zwei Monate nach der Absendung des vatikanischen Schreibens begann eine außerordentlich lebhafte Debatte, die sich daran zwar entzündete, aber sofort immer auch die gerade formulierten Problemstellungen erörterte. Daß sie so intensiv war, mag auch daran liegen, daß zu dieser Zeit Gerüchte im Umlauf waren, der Vatikan würde insgesamt die sogenannte tridentinische Messe, also den vorkonziliaren Ritus wieder aufwerten. In den großen überregionalen Tageszeitungen Deutschlands wie in zahlreichen katholischen Zeitschriften erschienen Stellungnahmen und Leserbriefe – in der Mehrzahl mit ablehnender, vereinzelt auch mit zustimmender Tendenz. An der Bedeutsamkeit der Hintergründe der vatikanischen Anordnung kann niemand mehr zweifeln. Worin liegen sie genau? Das soll uns hier beschäftigen. Der Aufgabe können wir uns jedoch nur stellen, wenn wir zuerst deren Gründe untersuchen.

## Die Begründungen

Im Fokus der Debatte stehen die liturgischen Wandlungsworte über den Kelch. Sie lauten in der lateinischen Fassung, die für die Meßbuchübersetzungen selbstverständlich die Originalsprache ist:

„Accipite et bibite ex eo omnes: hic est enim calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, *qui pro vobis et pro multis* effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem."

Die geltende amtliche Übersetzung im Deutschen Missale von 1975 sagt:

„Nehmt und trinket alle daraus: Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, *das für euch und für alle* vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tut dies zu meinem Gedächtnis."

Entsprechend übersetzen auch die italienischen, spanischen, englischen und portugiesischen Ausgaben. Die Franzosen haben die unscharfe Formel „la multitude" (die Vielheit); sie umgeht das Problem. Man darf nicht übersehen: Alle diese Übersetzungen sind einmal von den kirchlichen Autoritäten, einschließlich der römischen, vor mehr als einem Menschenalter approbiert und zugelassen worden.

Folgt man Arinze, muß es künftig heißen: „das für euch und für viele vergossen wird". Warum, hat man sich vor der Sachlage zu fragen? Der Kardinalpräfekt stellt am Anfang des Schreibens klar, daß damit keine Ungültigkeitserklärung für die Messen mit der universalistischen Fassung gegeben sei – das haben viele Fundamentalisten (siehe oben) unterstellt – und daß auch keine Abstriche an der Universalität des Erlösungstodes Christi gemacht werden. „Es ist ein Dogma des Glaubens, daß Christus für alle Männer und Frauen am Kreuz gestorben ist" (Nr. 2). Was aber soll dann die Änderung, müssen wir insistieren. Arinze führt sechs Gründe an (Nr. 3): 1. Der Wortlaut in den biblischen Einsetzungsberichten lautet „für viele"; 2. im römischen Ritus stand immer „pro multis" und nie „pro omnibus"; 3. so steht es auch äquivalent in den östlichen Anaphoren (Hochgebeten); 4. „für alle" ist keine Übersetzung, sondern eine Erklärung, die in die Katechese gehört; 5. „für alle" legt einen automatischen Heilsmechanismus nahe und 6. die römische Übersetzerinstruktion von 2001 verlangt möglichst wörtliche Übersetzungen in die Muttersprache. „Pro multis" heißt niemals „für alle".

Diese sechs Begründungen lassen sich auf drei Argumentationsbasen reduzieren: den biblischen Befund, den liturgiegeschichtlichen Befund und den theologischen Befund. Alle drei sind zu überprüfen. Zuvor sei aber noch auf zwei Fakten hingewiesen, die viele Gedanken wecken. Der Brief Arinzes ist rund 17 Monate nach einem anderen Brief erschienen. Papst Johannes Paul II. hatte die Angewohnheit, zum Gründonnerstag ein Rundschreiben an alle Priester zu veröffentlichen. In seinem letzten, zum Gründonnerstag 2005 – wenige Tage später verschied der Papst –, ging er auf unser Thema in wenigen, aber sehr präzisen Zeilen ein (Hervorhebungen im Original selbst):

„4. ‚*Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur.*' Der Leib und das Blut Christi sind hingegeben für das Heil des Menschen, des *ganzen* Menschen und *aller* Menschen. Dieses Heil ist *integral* und gleichzeitig *universal*, damit es keinen Menschen gibt, der – wenn nicht durch einen freien Akt der Ablehnung – von der Heilsmacht des Blutes Christi ausgeschlossen bliebe: ‚*qui pro vobis et pro multis effundetur*'. Es handelt sich um ein Opfer, das für ‚viele' hingegeben wird, wie der biblische Text (Mk 14, 24; Mt 26, 28; vgl. Jes 53, 11–12) in einer typisch semitischen Ausdrucksweise sagt. Während diese die große Schar bezeichnet, zu

der das Heil gelangt, das der eine Christus gewirkt hat, schließt sie zugleich *die Gesamtheit der Menschen* ein, der es dargeboten wird: Es ist das Blut, *‚das für euch und für alle vergossen wird'*, wie einige Übersetzungen legitim deutlich machen. Das Fleisch Christi ist in der Tat hingegeben ‚für das Leben der Welt' (Joh 6, 51; vgl. 1 Joh 2, 2)."

Wir stehen vor einem seltsamen Faktum. Da vertritt der Papst in einem offiziellen Dokument, das selbstverständlich höherrangig als eine Verlautbarung einer nachgeordneten vatikanischen Behörde ist, mit aller Klarheit einen Standpunkt, welcher keine anderthalb Jahre später praktisch als null und nichtig deklariert wird. Man hätte eigentlich nicht gedacht, daß das Haltbarkeitsdatum von päpstlichen Worten so kurz sein kann.

Liegt der Grund möglicherweise in einer anderen Theologie des Nachfolgers? Arinze schreibt „vom Papst angewiesen". Ist das nur eine Standardformel oder wörtlich gemeint? Nach eigenem Bekunden ist die „Eschatologie", die Joseph Ratzinger kurz vor der Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von München und Freising (1977) publizierte und die 2007 neu ediert worden ist, eines seiner wichtigsten Werke. Dort diskutiert er die schon erwähnte Allerlösungslehre des Origenes, die sich auch im Buddhismus findet. Sie folgt, lautet das Ergebnis, „nicht aus dem biblischen Zeugnis ... Es gibt das Unwiderrufliche, auch die ewige Zerstörung" (J. Ratzinger $^{6}$1990, 177f.). Das Ergebnis ist um so erstaunlicher, als Ratzingers enger theologischer Freund Hans Urs von Balthasar diesbezüglich ganz anders dachte und viel Sympathie für den alten Kirchenschriftsteller hegte. Wie auch immer, es ist nicht auszuschließen, daß Papst Benedikt XVI. in der Linie seiner eigenen Theologie jene seines ansonsten oft beschworenen Vorgängers aufgeben zu müssen glaubte. Wir wollen das alles zur Kenntnis nehmen, uns jetzt aber den Sachkomplexen Bibel, Liturgie und dogmatische Tradition widmen.

## Die Weite der Erlösung nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift

Für viele hatten die Konsekrationsworte eine beinahe magische Bedeutung. Die Priesteramtskandidaten bekamen eingeschärft, sie nur ja ganz deutlich und ohne Fehler zu rezitieren. Wer statt „Hoc est corpus meum" sagte „colpus meum", der hatte eine ungültige Messe gelesen, stand es in dem Moralbuch, aus dem ich lernen mußte. Da wirkte es wie eine kalte Dusche, wenn man erfuhr, daß es sich bei der Formel lediglich um ein Gewebe aus alten Texten handle, welches so nirgendwo in der Bibel steht und welches Jesus am Gründonnerstag mit absoluter Gewißheit nicht gesprochen hatte. Die liturgischen Worte sind eine freie Komposition, die schon deswegen keinen sakrosankten Charakter beanspruchen konnte. So gibt es, wie sofort zu zeigen ist, verschiedene Fassungen. Wir erkennen heute auch besser, daß ihr Kern in einer Erzählung besteht, bei der es auf den Inhalt insgesamt, nicht auf das einzelne Wort ankommt. Ein Blick ins Meßbuch zeigt: Generell wenden

sich die Hochgebete an den Vater. Wenn sie auf des Sohnes Heilstat zu sprechen kommen, wechseln sie in die Form des Berichts.

Sie stützen sich hierbei auf die vier deswegen so genannten Einsetzungs*berichte*, die das Neue Testament tradiert. Diese finden sich bei den Synoptikern sowie im ersten Korintherbrief des heiligen Paulus. Unschwer kann man sie zu zwei und zwei ordnen: Matthäus und Markus gehören zusammen, Lukas und Paulus auch. Offensichtlich entstammen sie zwei verschiedenen Überlieferungssträngen, deren einen man in Alexandrien, den anderen in Jerusalem ortet. Ebenso offensichtlich, so zeigt die Forschung, sind sie der Liturgie entnommen, die da gefeiert worden ist, erheben also nicht den Anspruch, ein Stenogramm des Letzten Abendmahls zu sein.

Wie steht es nun mit den umstrittenen Passagen? Hören wir die Autoren:

„Denn dies ist mein Bundesblut ausgegossen *für viele* zur Vergebung der Sünden" (Mt 26, 28); „Dies ist mein Bundesblut ausgegossen *für viele*" (Mk 14, 24); „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, *für euch* ausgegossen" (Lk 22, 20); „Dieser Trank ist der neue Bund in meinem Blut" (1 Kor 11, 25) – allerdings sagt Jesus schon beim Brotwort „Das ist mein Leib *für euch*" (Lk „*für euch gegeben*").

In der lukanisch-paulinischen Überlieferung fehlt also das „viele"; es steht bei den beiden anderen Zeugen, doch lassen sie „euch" weg. Man kann sich das erklären, wenn man an die gottesdienstliche Situation denkt: Angeredet werden die tatsächlich anwesenden Gemeindemitglieder (mit „euch"). Für sie sind selbstverständlich die Mahlgaben zuerst da. Sie sollen sie in der Kommunion empfangen. Allerdings muß man sich vor Augen halten, daß die paulinischen Gemeinden sich als das Volk aus allen Völkern sahen (vgl. z.B. Gal 3, 26–28), daß somit ein ausgesprochener Universalismus gerade in der Feier des Herrenmahls obwaltet – auch wenn das an dieser Stelle nicht weiter bedacht wird. Was heißt aber dann „viele" bei Mt und Mk? Genau an dieser Stelle setzt die exegetische und dogmatische Kontroverse ein.

Horchen wir zunächst in die eigene Sprache: „Viele" sind in der Umgangssprache weniger als „alle", aber mehr als „wenige". Ambivalent wird es, wenn man den Artikel zufügt: „die Vielen". Das kann auf eine große Zahl hindeuten: Die vielen Schulabgänger in diesem Jahr werden nicht alle eine Lehrstelle finden. Das kann aber auch faktisch identisch sein mit „alle". Ich gehe durch das Gedränge in der Stadt und sage: Schaut einmal die vielen, die heute einkaufen wollen! Natürlich meine ich nicht nur die Leute auf der rechten Straßenseite, sondern alle, die zu sehen sind. In der Bibel gibt es Stellen, an denen gleichfalls der Artikel steht (οι πολλοι) und alle gemeint sind. Aber das hilft nicht weiter; an unseren fraglichen Stellen steht kein Artikel da. Sind aber doch vielleicht „alle" gemeint? Die Exegeten stimmen darin überein, daß auf einen Text bei Jesaja angespielt wird. Im vierten „Lied vom Gottesknecht" – eine geheimnisvolle Gestalt, die auf den Messias gedeutet wurde –, sagt er (53,12): „Er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein". Joachim Jeremias, der sich viel mit unseren Texten beschäftigt und

damit großen Einfluß auch auf die katholischen Exegeten gehabt hat, ist der Ansicht, daß es sich um eine typisch semitische Sprachform handelt. Gemeint sind „alle". Diese These hat auch Johannes Paul II. übernommen. Thomas Söding erläutert:

„Die Pointe des Wortes ‚viele' besteht nicht darin, daß es nicht alle seien, die vom Dienst des Knechtes profitieren, sondern ‚nur' viele. Die Pointe besteht vielmehr darin, daß diejenigen, die das Lied singen, die Schuld am Leiden des Gerechten nicht auf einige wenige abwälzen, sondern sich selbst einbeziehen und alle, die sie vor Augen haben: Die ‚Vielen' sind ‚wir' alle; und ‚wir', die Täter, sind nicht wenige, sondern ‚viele'."

In den semitischen Sprachen hat die Vokabel „viele" inkludierende, nicht ausschließende Bedeutung. „Viele" sind „alle". Man kann sich nur noch darüber unterhalten, ob Jesaja und im Gefolge dann Matthäus und Markus in ihren Abendmahlstexten lediglich an „alle Juden" denken oder auch die Heidenvölker (das wären dann mit den Juden „alle Menschen") einbeziehen.

Nicht diskutieren aber kann man den durchgehend universalistischen Duktus des Neuen Testaments. Man hat seitens vieler katholischer Exegeten, die nachdrücklich von Joseph Ratzinger unterstützt werden, angemahnt, biblische Texte nicht isoliert, sondern in „kanonischer Exegese" zu analysieren, d.h. auf dem Hintergrund des ganzen biblischen Kanons. Dann aber ist schnell klar, daß Gottes Heilswille alle seine Geschöpfe, die seine Ebenbilder sind, umfaßt und daß das Christusgeschehen im Dienst dieses Willens steht. Paulus sagt in einem für seine Theologie hochbedeutsamen Text klipp und klar:

„Ist durch die Übertretung des einen der Tod zur Herrschaft gekommen, durch diesen einen, so werden erst recht alle, denen die Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit reichlich zuteil geworden sind, leben und herrschen durch den einen, Jesus Christus. Wie es also durch die Übertretung eines einzigen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so wird es auch durch die gerechte Tat eines einzigen für alle Menschen zur Gerechtsprechung kommen, die Leben gibt" (Röm 5, 17f.).

Dem „einen" Adam wird der „eine" Jesus Christus antithetisch gegenübergestellt – aber gleich sind beide darin, daß ihr Tun die ganze Menschheit ohne Ausnahme betrifft. Zugespitzt läßt sich sagen: Wer den Heilsuniversalismus leugnet, stellt auch die Allgemeinheit der Sünde und damit der Erlösungsbedürftigkeit in Abrede. So kann dann der Verfasser des ersten Briefs an Timotheus ebenfalls sehr deklaratorisch feststellen:

Gott „will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle" (1 Tim 2, 4f.). Johannes respondiert in eucharistischem Kontext: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt" (Joh 6, 51).

Wir begnügen uns mit diesen Perikopen, deren Zahl leicht vermehrt werden könnte, denn schon sie machen einsichtig: Wie der Anamnesebefehl „Tut dies zu meinem Gedächtnis" zeigt, reicht Jesu Tun als heilschaffendes Handeln über die historische Stunde des Letzten Abendmahls hinaus. Das kann es aber der Intention des Neuen Testaments zufolge nur dann, wenn die Mahlgäste („euch") gleichzeitig die Menschen repräsentieren, welchen Jesu Werk gilt – und das sind „alle".

## Die liturgische Überlieferung

Das zweite Argument des Schreibens vom 17. November 2006 hatte die einmütige liturgische Tradition gegen die Übersetzung „für alle" ins Feld geführt. Es ist das schwächste Glied der Kette. Richtig ist natürlich, daß im lateinischen Vorlagetext „pro multis" zu lesen ist und daß jeder Lateinschüler im ersten Jahr lernt, das bedeute „für viele". Folgt man der Übersetzerinstruktion des Vatikans von 2001 mit der Forderung nach wortwörtlicher Wiedergabe, ist dann auch so zu übertragen. Hätte man das von Anfang an getan, wäre die ganze Aufregung überflüssig und man könnte es der Katechese überlassen, den richtigen Sinn darzulegen. Als in den 70er Jahren bei uns die liturgischen Bücher übersetzt wurden, gab die zuständige Kommission den Vorschlag an die Bischofskonferenzen der Länder deutscher Zunge weiter, „die Vielen" zu approbieren. So geschah es auch. Aber dann erfuhr man, daß Rom die italienische Version „per tutti" genehmigt hatte, und änderte den deutschen Text entsprechend um. Er wurde ebenfalls vom Vatikan approbiert. Jedenfalls steht seit 1975 in vielen Landessprachen das Äquivalent von „für alle". Wenn man jetzt zum Rückzug bläst, sind starke Gründe anzuführen. Der liturgiegeschichtliche ist keiner, wie schon gesagt.

Denn es gibt schlicht und einfach keine durchlaufende, „immer so gewesene" Form des Einsetzungsberichtes. Wir kennen schon den Grund: Zumindest ursprünglich (bester Zeuge ist das Neue Testament selbst) sah man ihn nicht als eine quasi magische Wortfolge an wie später: Das Wort „Hokuspokus" als Zauberspruch ist bezeichnenderweise eine Verballhornung von „Hoc est corpus", also des Brotwortes bei der Konsekration. Vielmehr fügte man in den Lobpreis des Hochgebetes die Erzählung von Gründonnerstag ein – und eine Erzählung bleibt substantiell dieselbe, auch wenn einzelne Worte variieren.

Der Brief Arinzes beruft sich auf die orientalischen Anaphoren: Aber nur in der syrischen Tradition steht „für viele". In den ältesten Texten wie der „Traditio Apostolica" heißt es lediglich „für euch". Die römische Liturgie hat beides zusammengekoppelt. Luther übernimmt 1523 im lateinischen Text seiner „Formula missae" nur „pro multis". In der „Deutschen Messe" von 1525/26 rekurriert er allein auf die Korintherbriefformel, also mit „für euch" ausschließlich. Man kann mithin aus der liturgischen Überlieferung kaum eine wie immer gerichtete Entscheidung fällen.

Und wenn schon, dann sollte man auch einen fraglos geltenden Text der heutigen Liturgie berücksichtigen. Im Römischen Meßkanon (Kanon I) des Gründonnerstags wird der Einsetzungsbericht so eingeleitet: „Am Abend, bevor er für unser Heil und das Heil aller Menschen (pro nostra omniumque salute) das Leiden auf sich nahm – das ist heute –, nahm er das Brot …". Das ist uralte Überlieferung. Sie ist unzweifelhaft universalistisch.

## Dogmatische Erläuterungen

Die eigentliche Bedeutung der von dem Brief angeschobenen Debatte liegt in den dogmatischen Hintergründen. Es geht um die Heilsmacht Gottes und die Heilshoffnung der Menschen. Damit ist prinzipiell die Frage nach der Bedeutung von Religion überhaupt aufgeworfen. Wenn sie überhaupt etwas soll und will, dann ist es die Erfüllung des Menschseins in die transzendente, die göttliche Lebensfülle hinein. Darin stimmen auch alle Religionen grundsätzlich überein. Das christliche Distinktivum besteht gegenüber allen anderen darin, daß dieses Heil sich durch Jesus Christus, also grundlegend geschichtlich-konkret, aber mit universaler Reichweite vollzieht. Es gibt jetzt für alle Zeiten nur mehr einen einzigen Mittler. In einem mit Schriftzitaten gespickten Text hat das Zweite Vatikanische Konzil als Basis des Christentums erhellt:

> Der „umfassende Plan Gottes für das Heil des Menschengeschlechtes" vollzieht sich durch die Sendung des Sohnes „in unserem Fleisch, damit er durch ihn die Menschen der Gewalt der Finsternis und Satans entreiße und in ihm die Welt sich versöhne. Ihn also, durch den er auch die Welten erschuf, bestimmte er zum Erben des Alls, daß er alles in ihm erneuerte." Nachdem die Konzilsväter auf die christologische Bedeutung der Inkarnation als Annahme der ganzen Weltwirklichkeit eingegangen sind, schließen sie diesen Abschnitt des Missionsdekrets mit dem Satz: „So soll, was einmal zum Heil vollzogen worden ist, in allen im Ablauf der Zeiten seine Wirkung erlangen" (AG 3).

Niemand in der Kirche wird in Abrede stellen, daß zu den einmaligen Heilsvollzügen von damals die Einsetzung der Eucharistie gehört. Die wesentlichen Texte haben wir zitiert. Dann ist ganz klar zu folgern, daß die Einsetzungsworte universalistisch zu interpretieren sind. „Für alle" ist also eine zutreffende Formulierung, wie der Präfekt der Gottesdienstkongregation ausdrücklich bestätigt: „Der Wortlaut ‚für alle' stimmt unzweifelhaft mit einer korrekten Interpretation der Absicht unseres Herrn überein, wie sie im Text ausgedrückt wird. Es ist ein Dogma des Glaubens, daß Christus für alle Männer und Frauen am Kreuz gestorben ist" (Nr. 2). Wieder muß man sich fragen: Warum dann die ganze Aktion?

Möglicherweise bringen uns die eingangs zitierten „Leserbriefe" an die Agentur kreuz.net auf die richtige Spur. Es mag wohl sein, daß Gott in Christus das Heil aller Menschen *will* – aber setzt er seinen Willen auch durch? Viele Theologen, auch

so bedeutende wie Hans Urs von Balthasar, neigen zu einem uneingeschränkten Ja. Andere, wie Joseph Ratzinger, stellen das in Abrede. Sie fürchten, so paradox das klingt, für die Freiheit des Menschen, wenn Gott so frei ist, allen Menschen sein Heil zu schenken. Was ist, wenn ein Geschöpf in vollem Wissen und mit ganzem Wollen das Gottesheil für seine Person ablehnt? Würde Gott es ihm trotzdem überstülpen, nähme er ihm mit dieser Freiheit das Menschsein. Also muß er ihn in Richtung Hölle entlassen. Immer wieder hat es daher in der Theologiegeschichte Versuche gegeben, den allgemeinen Heilswillen Gottes doch zu partikularisieren, oft in Form prädestinatianischer Theorien: Gott habe von vornherein schon manche Menschen zum Heil, andere zur Verdammnis bestimmt. Der wichtigste Patron dafür ist, wie angedeutet, Augustinus. Maßgebend war zum einen der Universalismus der Erbsünde, zum anderen die Überzeugung von der absoluten Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche. So waren schon einmal alle Nichtkatholiken für das ewige Feuer bestimmt, wahrhaftig eine „massa".

Interessanterweise halten heute viele Leute am Heilspartikularismus fest, die nicht unbedingt die theologiegeschichtlichen Gründe kennen. Sie finden sich sehr gern im Bereich fundamentalistischen Denkens. Der Fundamentalismus ist allen einschlägigen Studien zufolge primär nicht weltanschaulich, sondern psychologisch bedingt. Er ist generiert durch eine flottierende Lebensangst. Ein Fundamentalist hat sein Unheil gewissermaßen ständig vor Augen. Er meint ihm zu entrinnen, wenn er auf seine jeweilige, zum Beispiel die christliche Weltanschauung rekurriert und mit rigider Strenge die Fundamente, oder was er als solche ansieht, bewahrt. Das kostet große Anstrengung, ist auch nicht leicht, sofern der Fundamentalist wie alle Menschen eine Vital- und Triebstruktur besitzt, gegen die er ankämpft. Er hat sich redlich seinen Lohn verdient, der exklusiv *seiner* sein muß und den nicht alle anderen auch einheimsen dürfen, die dogmatische und ethische Laxisten waren. Ihm dünkt allgemeines Heil aller schrecklich!

In jedem Fall lautet tatsächlich die alle sittlich ernsten Menschen bedrückende Frage, ob *sie* für das Heil bestimmt seien. Das wäre selbstverständlich garantiert, wenn Gottes Heils*wille* tatsächliche Heils*tat* wäre, wenn also ausnahmslos alle Menschen gerettet würden. Die Allversöhnungslehre hatte dies als feststehende Tatsache hingestellt. Dafür und nur dafür ist sie verurteilt worden. Nicht verurteilt wurde je die Ansicht, daß wir alle Hoffnung haben dürfen, daß es einmal so komme. Die Hoffnung weiß nichts, sie hat nur Gründe, auf die sie bauen kann. Solche Gründe aber gibt es. Der stärkste liegt in einer Besinnung auf den das Heil anzielenden Willen Gottes. Was folgt aus diesem Faktum? Wenn wir Menschen etwas wollen, dann haben wir in vielen Fällen nicht den geringsten Einfluß darauf, daß es sich erfüllt. Zum Geburtstag wünschen wir „von ganzem Herzen vor allem Gesundheit" – aber daß der Jubilar gesund bleibt, liegt kaum in unserer Macht. Es gehört zur Tragik unserer Beziehungen, daß unsere Wünsche (Gottlob auch die bösen!) vielfach kraftlose Absichtserklärungen bleiben.

Bei Gott ist das anders. Wenn wir ihn „allmächtig" nennen, wollen wir sagen, daß er in der Lage ist, seinen Willen durchzusetzen: „Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht" (Gen 1, 3). Wenn also Gott das Heil aller Menschen will, wird dann nicht unfehlbar – wie bei der Schöpfung Licht – hier allen Menschen Heil? Man kann das auch einmal von der anderen Seite her betrachten: Was passierte, wenn Gottes Willen wie Menschenwollen meistens ins Leere liefe? Müßte man nicht folgern, daß die ganze Schöpfung, zumindest die der Menschen als Gotteskinder und Gottesgleichbilder ein gräßlicher Mißerfolg Gottes wäre, landete auch nur *ein* Kind Gottes, *ein einziges* Ebenbild seiner im immerwährenden Verderben? Die ganze Schöpfung wäre ein grauenhafter Nonsens – oder doch allerwenigstens die Religion, die das akzeptierte.

Es bleibt das Insistieren auf der Freiheit. Es führt kein Weg darum herum: Wenn ein freier Mensch sich Gottes Willen definitiv und bewußt entgegenstellt, muß ihm Gott diese Freiheit lassen und konsequent bleiben – ewiges Verderben, endgültiger Ausschluß vom Heil. Darum ist es folgerichtig, daß zahlreiche Texte im Neuen Testament einen doppelten Gerichtsausgang, mithin auch die Verdammnis, kennen. Weil keiner weiß, ob es nicht irgendwann in der Geschichte oder öfters oder beinahe immer solche Menschen gibt, gibt es auch keine Gewißheit von einer universalen Erlösung. Es könnte sein, daß Christus zwar „für alle" gestorben ist, aber daß sein Wille zielführend nur „für viele" bleibt. Die Apokatastasis-Theorie behauptet also auf jeden Fall zu viel, ist nochmals zu konstatieren. Doch abseits ihrer lassen die Überlegungen sich nicht vertreiben.

Die Tatsache der unendlichen göttlichen Freiheit wie der Existenz bedingter menschlicher Freiheiten beschwört eine Konkurrenzsituation herauf. Sie ist seitens Gottes, so legen die Heiligen Schriften nahe, nur dadurch auszubalancieren, daß er sie in sich ausleidet. Die Erlösung vollzog sich nicht durch ein Machtwort Gottes in Blitz und Donner, sondern durch das Todesleiden eines als Verbrecher denunzierten Menschen, der Gott war und sich in seiner Freiheit total da hinein begab. Der Philipperbrief spricht in anstößiger Terminologie von „kenosis" – damit ist ein Leerwerden, eine Entblößung, eine Entkernung seiner selbst gemeint. Zu ihr gehört der Verzicht auf Eigenbestimmung: Der Gott gleich war, „entäußerte sich selbst und wurde wie ein Sklave" (Phil 2, 6f.).

Das Glaubensbekenntnis hat das im 4. Jahrhundert aufgenommen in der nochmals radikalisierten Formel vom Abstieg des Gottmenschen in das Reich des Todes. Damit ist die vollkommene Kommunikationslosigkeit gemeint, in der einer nichts mehr von sich äußern, nichts mehr wollen kann. Die Faktizität des Heils geht also zurück auf die Unterwerfung Gottes unter das Nein der Menschen. Indem Menschenwille über Gottes Wollen siegt, siegt Gottes Wille über Menschenwollen – aber nicht durch dessen Übermächtigung, sondern durch dessen Erleiden. Das ist möglich, weil Gottes Unendlichkeit des Ja größer ist als die unabgeschlossene Apodiktik des geschöpflichen Sichversagens. Hans Urs von Balthasar sieht darin mit

Recht eine Aufhellung der Lehre vom doppelten Gerichtsausgang, so daß „die Hoffnung die Furcht überwiegt" (Von Balthasar 1986, 36).

Noch einmal: Das sind Spekulationen, nicht Thesen mit absolutem Geltungsanspruch. Sie sind freilich gut theologisch begründet, möchte es uns mit von Balthasar vorkommen. Das hat Folgen auch für unser Eucharistieverständnis und mehr noch für die eucharistische Versammlung. Wir leben aus der Hoffnung gerade dann, wenn wir Eucharistie feiern, das „Opfer der Versöhnung". Nicht viele, alle sind dessen Adressaten. Warum sollte man das nicht auch bekennen dürfen, wenn man feiert? Manchmal erscheinen Gottes Wege wie breite Straßen. Man sollte sie offen lassen.

Der Bischof von Fulda, Heinz Josef Algermissen, verweist in seinem „Wort des Bischofs" vom 25. Februar 2007 auf den oben zitierten Text aus dem Gründonnerstagsschreiben Johannes Pauls II. und dokumentiert dann auf fast zwei Seiten einen Auszug aus der Predigt „Der Ursprung der Eucharistie im Ostergeheimnis" des seinerzeitigen Münchener Erzbischofs Joseph Ratzinger, welcher sich in großer theologischer Tiefe mit den beiden Formeln „für viele" – „für alle" befaßt. Zur letzteren sagt Ratzinger: „Eine Verfälschung in der Sache ist nicht gegeben, denn ob die eine oder andere Formel steht, in jedem Fall müssen wir das Ganze der Botschaft hören: daß der Herr wahrhaft alle liebt und für alle gestorben ist. Und das andere: daß er unsere Freiheit nicht in einer spielerischen Zauberei beiseite schiebt, sondern uns Ja sagen läßt in sein großes Erbarmen hinein" (Benedikt XVI. – J. Ratzinger 2005, 17).

LITERATUR

H. Urs v. Balthasar, Was dürfen wir hoffen? (Einsiedeln 1986); W. Beinert, Der Gründonnerstagsbrief von 2005, in: CiG 59 (2007) 38; G. Fuchs, Eucharistische Existenz, in: CiG 59 (2007) 45f.; A. Gerhards, Wie viel sind viele?, in: HerKorr 61 (2007) 79–83; H. Hoping, Die Zwölf, ganz Israel u. die zukünftige Kirche, in: CiG 59 (2007) 37f.; kreuz.net, Sensation: Wandlungsworte zurückgewandelt, vgl. www.kreuz.net/article.4231.html; J. Ratzinger, Eschatologie – Tod u. ewiges Leben (Regensburg $^{6}$1990); Benedikt XVI. – ders., Eucharistie – Mitte der Kirche (Donauwörth $^{2}$2005); Th. Söding, Für euch – für viele – für alle, in: CiG 59 (2007) 21f.; M. Striet, Nur für viele oder doch für alle?, in: CiG 59 (2007) 29f.; H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie (Regensburg $^{4}$2002).

*Bernard Sesboüé SJ*

# Jesus Christus aus der Sicht der Opfer

## Zur Christologie von Jon Sobrino

Jon Sobrino SJ gilt als der führende Christologe unter den lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Aus einer baskischen Familie stammend, wurde er 1938 in Barcelona geboren. Er trat 1956 in das Noviziat der baskischen Jesuitenprovinz in Loyola ein und wurde ein Jahr später nach El Salvador in Zentralamerika geschickt. Seit 1974 doziert er Theologie an der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador. Im Jahr 1976 erschien seine „Christologie aus der Sicht Lateinamerikas“ [1], 1982 folgte sein zweites christologisches Buch mit dem Titel „Jesus in Lateinamerika. Seine Bedeutung für den Glauben und die Christologie“ [2]. 1991 und 1999 legte Sobrino mit den Büchern „Christologie der Befreiung“ [3] und „Der Glaube an Jesus Christus. Versuch aus der Sicht der Opfer“ [4] eine neue Christologie vor, die in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Im folgenden soll das letzte Buch vorgestellt werden, das noch nicht in deutscher Übersetzung vorliegt.

Sobrinos Blickwinkel ist partiell und in gewisser Weise parteiisch: Es ist die Sicht der unzähligen Opfer der menschlichen Geschichte und auch des Gottes dieser Opfer. Um diese sehr bewußt getroffene Entscheidung zu verstehen, ist ein gewisses Interesse an der Situation Lateinamerikas und insbesondere Zentralamerikas nötig. Jon Sobrino gehörte zur Gemeinschaft der sechs Jesuiten an der Zentralamerikanischen Universität, die zusammen mit zwei Frauen am 16. November 1989 von einem Sonderkommando der salvadorianischen Armee ermordet wurden. Er hat nur deswegen überlebt, weil er an diesem Tag nicht im Land war. El Salvador ist auch das Land, wo Erzbischof Oscar Romero am 24. März 1980 während der Feier der Eucharistie ermordet wurde – so wie einige wenige Heilige in der Vergangenheit. Inzwischen wurde ein Seligsprechungsverfahren für ihn eingeleitet. Die Ungerechtigkeit und die Gewalt haben Jon Sobrino sehr berührt. Mitunter vernimmt man in seinem Buch einen wirklichen Schrei des Leidens im Namen all jener, die „bedroht, verleumdet, eingekerkert, gefoltert und ermordet wurden“.

Diese bewegende und brennende Motivation hinter seinem Buch muß richtig verstanden werden. Man wird mit Recht sagen, daß sie nicht hinreichend ist, um eine Christologie zu schreiben. Aber sie sollte zugleich Aufmerksamkeit und Respekt gegenüber der Anstrengung eines Theologen wecken, der eine Christologie

vorlegt, die wissenschaftlich und wohlinformiert über die Vorgaben der Schrift, der Tradition und der zeitgenössischen christologischen Bewegung ist, die aber auch Zeugnis (martyrion) sein will.

Der Autor liest den christologischen Glauben neu, um ihn zu aktualisieren. Was können heute die Person und das Geheimnis Christi des Erlösers den Schwachen und den Kleinen sagen, all jenen, die von den Ungerechtigkeiten unserer Welt „gekreuzigt" sind: von der Spaltung der menschlichen Familie in einige wenige Reiche und eine immense Zahl von Armen und vom Ausmaß der strukturellen ökonomischen Gewalt? Hat der Theologe und jetzige Kardinal Walter Kasper nicht vor einigen Jahren geschrieben, daß der Gesprächspartner der heutigen Theologie der „leidende Mensch" sei? Aber auch wenn Sobrino von konkreten und besonderen Situationen ausgeht, so bewahrt er doch den Sinn für das Universelle: Er denkt nicht nur an den eigenen Kontinent. Er ist sich bewußt, daß die Perspektive der Opfer nicht zu einer Art „Allheilmittel" werden darf und das Heil aller mit einschließen muß. Seine Christologie ist letztendlich nichts anderes als ein genuin theologischer Ausdruck der „vorrangigen Option für die Armen".

Das Buch von Jon Sobrino zählt, wenn man dies so sagen kann, zur zweiten Generation der Theologie der Befreiung. Es ist sehr reflektiert und vermeidet einen vielleicht etwas naiven Überschwang vorausgehender Abhandlungen. Der Autor korrigiert sogar einige etwas flüchtige Ausdrücke seiner früheren Schriften. Es ist nicht zu sehen, wie man ihn der Ideologie verdächtigen könnte. Auf der anderen Seite betont der Autor klar, daß es sich um einen „Versuch", nicht um ein Handbuch und auch nicht um eine christologische Summe handelt. Er antwortet auf die aktuelle Situation dadurch, daß er etwas hervorhebt, was zur Herzmitte des Geheimnisses Christi gehört und sich in der Beziehung zwischen „Jesus und den Armen" und „Jesus und den Opfern" ausdrückt. Er betrachtet die Armen entsprechend der Lehre vom jüngsten Gericht im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums als Sakramente Gottes und der Gegenwart Jesu unter uns. Ehrlicherweise fragt er sich sogar, ob Theologen, die selber weder arm noch Opfer sind, eine christliche Theologie aus der Perspektive der Opfer treiben können.

Das Werk entzieht sich in keiner Weise dem Aufgabenkatalog jeder Christologie und konfrontiert seine Überlegung mit der antiken Christologie, so wie sie ins Neue Testament eingeschrieben ist und sich in der Patristik entwickelt hat, um sich in den Entscheidungen der großen alten Konzilien niederzuschlagen. Diesem langen Durchgang geht als Einführung eine vertiefte Reflexion über die Auferstehung voraus. Es handelt sich also um drei große Teile, die wir kurz durchgehen werden.

## I. Die Auferstehung Jesu

### Der Auferstandene ist der Gekreuzigte

Die Auferstehung Jesu ist die zentrale Wirklichkeit unseres Heils. Sie bringt besonders den Wert zum Ausdruck, der darin dem Leib in seiner sozialen Dimension und seiner kosmischen Größe zuerkannt wird. Wir sind eingeladen, Christus wie Auferstandene nachzufolgen. In diesem Licht weiß der Gläubige, wer Gott und wer Jesus Christus ist. Aber erlaubt uns die Auferstehung Christi, unter den Bedingungen unserer geschichtlichen Existenz wie Auferstandene zu leben? Als eschatologische Fülle und als triumphaler Sieg spiegelt sie sich in der Geschichte, um uns Hoffnung, Freiheit und Geschmack an der Nachfolge Christi zu vermitteln. Aber das frühe Kerygma verkündet das Kreuz und die Auferstehung in ihrer untrennbaren Verbundenheit. Die Gekreuzigten der Geschichte befinden sich damit an dem Ort, der am besten geeignet ist, um die Auferstehung Jesu zu verstehen. Die Hoffnung des gekreuzigten Volkes ist es, ein auferstandenes Volk zu werden. Diese Sicht führt zu einer dreifachen Analyse: hermeneutisch, historisch und theologisch.

Die Auferstehung erzählt den Einbruch der Eschatologie in das Christusereignis: Der gekreuzigte Jesus, das unschuldige und auferweckte Opfer, zeigt nicht nur die Macht Gottes über den Tod, sondern auch über die Ungerechtigkeit, die die Opfer hervorbringt. Der Autor bezieht sich hier auf die Hermeneutik einiger europäischer Theologen, Protestanten und Katholiken, um aus ihren Studien das Thema der Hoffnung herauszuziehen, das sowohl von Wolfhart Pannenberg als auch Jürgen Moltmann sowie im „Wagnis der Hoffnung" unterstrichen wird, von dem Karl Rahner SJ gesprochen hat. Diese Perspektive wird ebenfalls in Lateinamerika von der Theologie der Befreiung entwickelt: Sie hofft, daß das Ende der Geschichte kein absurdes Scheitern sein wird, und daß ihre letzte Verwandlung eine Art von Kontinuität durch die radikale Diskontinuität hindurch beibehalten wird.

Die hermeneutischen Prinzipien müssen deshalb auch von den Opfern her ausgearbeitet werden. Der Autor greift die drei Grundfragen von Kant auf: „Was kann ich wissen? Was muß ich tun? Was darf ich hoffen?", und er fügt ihnen eine vierte hinzu: „Was können wir feiern?" Diese Fragen richtet er an die Auferstehung Jesu. Die Hoffnung der Gekreuzigten richtet sich darauf, daß das Leben über den Tod siegen wird, aber auch auf den endgültigen Sieg über die Ungerechtigkeit. Jahrhundertelang hat sich Israel nicht so sehr um das Problem des Todes gekümmert, wohl aber um den Skandal der Ungerechtigkeit in der Geschichte. Ihrerseits bringt die Auferstehung die Hoffnung auf den endgültigen Sieg Gottes über diese Welt der Ungerechtigkeit zum Ausdruck, die den Tod und die Opfer hervorbringt.

Diese Hoffnung muß heute erneuert werden. Die Auferstehung der Toten ist zuerst die Gerechtigkeit, die den Opfern zuteil wird. Die ersten Subjekte dieser Hoffnung sind die Opfer. Das Neueste und Unerhörteste der christlichen Botschaft ist

nicht, daß einer vor den anderen auferstanden ist, sondern daß es ausgerechnet dieser Verurteilte, dieser Gehängte und dieser Verlassene war. Das nimmt nichts weg von der Universalität der Hoffnung. Die Hoffnung der Gekreuzigten ist kein außerordentlicher, sondern der gewöhnlichste Ort. Vor und nach dem Kreuz Jesu gab und gibt es viele andere Kreuze. In der guten Nachricht von der Auferstehung verwirklicht sich ein für alle Mal die Gerechtigkeit, die einem Opfer zuteil wird.

Natürlich „wiederholen" die Kreuze der Geschichte nicht das Kreuz Jesu, aber auf analoge Weise schaffen sie eine Öffnung hin auf „Zeichen der Auferstehung" und auf das Kommen des Reiches Gottes. Heute werden viele Millionen von Menschen gekreuzigt, ermordet, gefoltert aufgrund der „strukturellen Ungerechtigkeit". Dies ist der Ort der Universalisierung der Hoffnung, und die Auferstehung wird zum Symbol der Hoffnung: Die Bösen haben Jesus getötet, und Gott hat ihn auferweckt. Der Skandal der Ungerechtigkeit, der zum Tod führt, ist die christliche Form, die es erlaubt, sich mit dem Skandal des eigenen Todes zu konfrontieren. Die Hoffnung auf ein Jenseits des Todes ist auch eine Hoffnung gegen den Tod der Opfer. Wer die Opfer liebt und bereit ist, sich für sie im selben Schicksal hinzugeben, der kann eine Hoffnung für sich selbst in der Auferstehung Jesu haben. Dies ist der Beitrag, den die Theologie der Befreiung der transzendentalen Hoffnung jedes Menschen auf die Auferstehung hinzufügt.

Die aktuelle Praxis muß diese Gegebenheiten bestätigen. Es geht darum, das Kreuz des gekreuzigten Volkes zu tragen. Unsere Hoffnung, auferweckt zu werden, setzt voraus, daß wir auf eine gewisse Weise selber „Auferwecker" sein müssen. Das geschieht durch eine konfliktgeladene Praxis zugunsten der Opfer, die die Möglichkeit in sich birgt, daß man selber zum Opfer wird. Es geht dabei um eine soziale und politische Praxis, welche die Strukturen verändern und sie in die Auferstehung einbeziehen muß. Dabei geht es nicht um den Anspruch, in der Geschichte wiederholen zu wollen, was Gott allein tun kann. Sobrino beruft sich hier auf Ignacio Ellacuría SJ, der sagte, man müsse das Kreuz eines gekreuzigten Volkes tragen in der Gerechtigkeit, im Frieden, in der Solidarität, dem Leben mit den Behinderten, in Gemeinschaft, Würde und Feier. Es sind diese partiellen Auferstehungen, die die Hoffnung auf die endgültige Auferstehung erzeugen können. Ebenso waren auch die von Jesus gewirkten Heilungen und Auferweckungen partiell, und doch erzeugten sie die Hoffnung auf die Auferstehung.

## Als Auferstandene in der Geschichte leben

In seiner historischen Analyse greift Sobrino die Erzählungen von der Ostererfahrung, den Erscheinungen und vom leeren Grab auf. Die Wirklichkeit, auf die diese Erfahrungen verweisen, ist eine Erfahrung der Gnade: Es wurde den Jüngern gegeben, Jesus zu sehen (das berühmte „ophte"). Jesus wurde nicht nur gesehen,

sondern er gab sich zu sehen; diese Erfahrung ist eschatologisch, d. h. mit ihr ist das Ende der Zeiten angebrochen. Was sich zu sehen gegeben hat, ist die neue Wirklichkeit Jesu als das endgültige Handeln Gottes. Man muß also „zu Jesus zurückkehren" und so wie die Evangelien die Beziehung zwischen dem Auferstandenen und dem Gekreuzigten aufrechterhalten.

Was ist historisch an der Auferstehung? „Es gibt Texte, und zwar im Neuen Testament, die aussagen, daß etwas mit den Jüngern Jesu geschehen ist, ein Ereignis, das sie einer Begegnung mit Jesus zuschreiben, den sie den ‚Auferweckten' nennen" (124). Dies bildet die historische Grundlage des Ereignisses. In diesen Texten kommt eine sehr alte Tradition zum Ausdruck, und sie verdienen, daß man sie als historisch annimmt. Die Jünger haben eine radikale Wandlung erfahren. Sie hatten sich nach Galiläa zurückgezogen und waren zerstreut; auf überraschende Weise kehren sie in ein ungastliches und gefährliches Jerusalem zurück, um die frühchristliche Gemeinde zu bilden. Ihr Glaube an die Auferstehung ist demnach historisch und real. Aber für sie gibt es keinen Zweifel, daß diesem subjektiven Glauben eine objektive Wirklichkeit entspricht, die Jesus selbst widerfahren ist. Wir können also heute die Auferstehung Jesu aufgrund einer Fülle von Indizien mit einem vernünftigen Glauben annehmen: Gott hat Jesus wirklich auferweckt.

Können wir auf gleiche Weise einen Einbruch der Eschatologie in unsere eigene Geschichte erfahren? Es ist selbstverständlich, daß es in der Erfahrung der Auferstehung Jesu, wie sie die Jünger gemacht haben, etwas Unwiederholbares gibt. Aber wenn es auch für jene, die ihn nicht wie die ersten Jünger gesehen haben, möglich ist, „Jesus nachzufolgen", ist die Annahme wahrscheinlich, daß es eine zu der Ostererfahrung analoge Erfahrung gibt. Mehrere Theologen haben dies hervorgehoben (besonders Karl Rahner SJ und Edward Schillebeeckx OP). Sobrino hält die verschiedenen Sichtweisen des frühen Christentums fest, die sich im Lauf der Geschichte wiederfinden und von denen sich sagen läßt, daß sie zu den Erscheinungen Jesu in einem analogen Verhältnis stehen.

Der andere Weg besteht in der Erfahrung des Einbruchs von etwas quasi Eschatologischem in unsere Wirklichkeit, wodurch ihre „letzte" Dimension offengelegt wird („disclosure"). Der Autor führt dafür Beispiele von Menschen an, die nach El Salvador gekommen sind, um sich dort den Ärmsten zu widmen. Ihnen ist eine transzendentale und theologale Dimension eigen. Sie treffen sich mit etwas, was Jesus in seinem eigenen Schicksal erlebt hat. Sie können zu einem besseren Verständnis der Erfahrung der Jünger verhelfen, und dazu, schon jetzt wie Auferstandene zu leben: Sie verwirklichen einen Aspekt der „sequela Christi", der Nachfolge Christi, und sie tragen die Dimension des „Auferstehens" in unsere Geschichte. Mehr in der Welt der Auferstehung zu leben, verlangt nicht, weniger in der Welt der Geschichte zu leben. Die Auferstehung Jesu ist die christliche Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit für die Opfer, auf die Frage ob letztlich der Sinn oder das Absurde vorherrschen.

## Die Parteilichkeit Gottes

Im eigentlich theologischen Sinn ist die Auferstehung Jesu die Offenbarung Gottes als Gott. Sie sagt uns, wer Gott ist: Er ist derjenige, der Jesus auferweckt hat und der die Toten auferweckt. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament offenbart sich Gott im geschichtlichen Handeln. Er zeigt sogar die „Parteilichkeit" seines befreienden Handelns im Exodus, der nicht nur eine bloß religiöse Interpretation zuläßt.

Der Autor zitiert viele Texte des Exodus, die klar eine historisch-politische Dimension haben: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid" (Ex 3, 7f.). Der Zug durch das Rote Meer ist eine historische Wirklichkeit, die in dem Maß, wie sie sich auf Gott bezieht, zu einer kerygmatischen Aussage wird: „Gott hat Israel aus Ägypten befreit."

Ausgehend von dieser Aussage geht der Glaube weiter zu einer doxologischen Aussage über Gott selbst: „Gott ist Befreier." Diese Parteilichkeit findet sich im Neuen Testament wieder: Es ist ein Opfer, das auferweckt wird, und diese Auferstehung schafft Gerechtigkeit durch seine Befreiung von einem gewaltsamen und ungerechten Tod. Die Auferstehung ist ein Sieg Gottes über die Götzen. Diese Götzen sind Gegner Gottes und tragen zur Ungerechtigkeit bei.

Das Geheimnis Gottes hat sich in Jesus offenbart als immer je größerer Gott („semper maior"), der sich zum immer je kleineren Gott („semper minor") macht. Der Auferstandene ist der Gekreuzigte: Dies erklärt den erstaunlich großen Raum, der in den Evangelien der Passionserzählung gegeben wird. Dadurch offenbart sich Gott in einem als der ganz Andere und als Gott der Nähe und der Wesensverwandtschaft mit den Menschen. Die Auferstehung besagt Andersheit; das Kreuz besagt Wesensverwandtschaft. Gott geht in seiner Offenbarung weit über die Idee eines leidensunfähigen Gottes („apatheia") hinaus, denn um das leidende Geschöpf zu erlösen, erlöst er es auf menschliche Weise, indem er seine Solidarität mit ihm zeigt.

Die Auferstehung ist auch Offenbarung Jesu. Zu diesem Thema analysiert der Autor scharfsinnig und zutreffend den vorösterlichen Glauben der Jünger an Jesus in der doppelten Hinsicht seiner Kontinuität und Diskontinuität mit ihrem österlichen Glauben. Die Jünger haben in Jesus zuerst den erhofften Messias erkannt; dies stellt bereits eine letzte Größe dar, die sich in Jesus zeigt und die Beziehung Jesu mit dem Reich Gottes berührt, das da ist, weil Jesus da ist. Die Neuheit des österlichen Glaubens rührt daher, daß der auf Jesus gerichtete Glaube von jetzt an den theologalen Skandal des Kreuzes mit einschließt.

Die Christologie, die nach Ostern beginnt, entwickelt sich dem Weg der Praxis entsprechend: Man muß Jesus mit seinem Wort und seinem Leben bekennen, d.h. das eigene Leben dem seinen gleichgestalten. Sein Leben für Christus hinzugeben ist

das praktische Äquivalent des rechtgläubigen Bekenntnisses; es ist die radikalste Weise, das Absolute in Jesus zu bekennen.

## II. Christustitel

Ein klassischer Weg, um Rechenschaft über die Christologie des Neuen Testaments abzulegen, ist es, die verschiedenen Titel durchzugehen, mit denen ein Bekenntnis über die Person Jesu ausgedrückt wird. Das war der Weg von Ferdinand Hahn, Oscar Cullmann und vielen anderen. Auch Sobrino schlägt ihn ein und stellt sich gegenüber jedem Titel dieselbe Frage: Stellen diese herrschaftlichen Titel, die Jesus vom Neuen Testament zuerkannt werden, eine gute Nachricht für die Opfer dieser Welt dar? Welchen Sinngehalt tragen sie in unserer heutigen Wirklichkeit?

Denn wenn alle diese Titel die Beziehung Jesu zu Gott aussagen, so beziehen sie sich auch auf das konkrete Leben Jesu und bringen die Heilsbeziehung Jesu mit der Menschheit zum Ausdruck. Dabei gibt es auch die Möglichkeit, daß man sie auf eine abstrakte und formale Anwendung reduziert. Es geht also darum, sie zuerst in ihrem ursprünglichen Sinn zu studieren und dann in Bezug auf unsere geschichtliche Wirklichkeit. Diese Titel führen uns ins Ganze der Christologie ein: Sie bringen die Menschheit Christi zum Ausdruck, seine Göttlichkeit, seine eine Person und seine Heilsbedeutung. Was seine Menschheit betrifft, gilt es, das „wahrhaft Mensch" („vere homo") wohl zu unterscheiden vom „wahren Menschen" („homo verus").

Es ist leider nicht möglich, hier die biblische und theologische Analyse darzustellen, die zu jedem der Titel vorgelegt und schlüssig im Licht der zeitgenössischen Exegese durchgeführt wird. Exemplarisch soll nur kurz auf den ersten Titel eingegangen werden, den Sobrino untersucht: den des Hohenpriesters, d. h. des Heilsvermittlers. Er unterstreicht die theologale Revolution im Begriff des Priestertums, wie er im Hebräerbrief dargestellt wird, da dieser vor allem das Zugehen Gottes auf den Menschen hervorhebt. Diese Initiative zeigt die Wirklichkeit des transzendenten Gottes selbst, der, ohne seine Transzendenz aufzugeben, dem Menschen in Jesus nahegekommen ist. Diese Annäherung hat eine parteiische Seite, weil die Menschheit des Hohenpriesters sich in der Solidarität Jesu mit den Schwachen in der Barmherzigkeit, der Treue und der Selbsthingabe zeigt. So zeigt sich Christus als der „wahre Mensch". Ist er für Gott der Sohn (die konstitutive vertikale Dimension) so ist er für die Menschen auch der Bruder (konstitutive Beziehung Jesu mit den Menschen und dem Reich Gottes)[5].

## III. Die christologischen Dogmen des vierten und fünften Jahrhunderts

### Die christologischen Dogmen aus der Sicht der Opfer

Der dritte Teil des Werks greift die dogmatischen Definitionen der Christologie des 4. und 5. Jahrhunderts auf: Nizäa (325), Ephesus (431), Chalcedon (451) und die Folgen. Die Hauptthese besagt, daß die dogmatischen Formeln ihre Aufmerksamkeit auf die Person des Vermittlers konzentrieren und darin ihre ganze Richtigkeit bewahren, aber dies geschieht um den Preis einer Abschwächung der Wirklichkeit der Vermittlung des Reiches Gottes. Einmal mehr analysiert sie Sobrino aus der Sicht der Opfer und ihrem doxologischen Wert entsprechend. Er fördert mit diesem Zugang bis jetzt unbekannte Sinngehalte zutage und zeigt dabei die Lücken in den konziliaren Aussagen aufgrund ihrer Abstraktion und ihrer Loslösung von der Geschichte. Er bedauert, daß die begriffliche Fassung der Identität Christi aufgrund seiner Beziehung zum Vater nicht von derselben begrifflichen Fassung seiner Beziehung zum Reich Gottes begleitet wurde. Eine Christologie des Reiches Gottes in Jesus hätte helfen können, einige Verirrungen zu vermeiden, zu denen eine Christologie geführt hat, die zu sehr von Jesus und seinem Reich losgelöst war. Die dogmatischen Aussagen der Konzilien müssen demnach vervollständigt und interpretiert werden im Rückgriff auf den Ursprung der Christologie in der Person Jesu, auf seine transzendente Wirklichkeit und auf seine Geschichte.

Das „Prinzip Wirklichkeit" erinnert daran, daß die biblischen Titel dem wirklichen und geschichtlichen Subjekt Jesus von Nazaret zugeschrieben wurden, denn der Glaube verweist uns immer auf das zurück, was wir von ihm gesehen und berührt haben. Dasselbe gilt für die dogmatischen Formeln. Wenn das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis sich noch auf die Geschichte Jesu in der Erwähnung seiner Inkarnation, seiner Passion, seiner Auferstehung und Himmelfahrt bezieht, so hat Chalcedon diesen Kontakt bis zu dem Grad verloren, daß es die Notwendigkeit empfindet, dogmatisch auszusagen, daß Jesus wahrhaft Mensch war, was für die Evangelien eine Selbstverständlichkeit ist. Man vergißt dabei, daß die Christologie zuerst eine Erzählung war und eine Praxis erfordert. Die christliche Existenz der frühchristlichen Gemeinde war eine christologische Existenz, die Theorie und Praxis miteinander verband. Ebenso ist das Leben des Paulus ein praktischer Ausdruck seiner theoretischen Christologie. Die Apostel und die ersten Glaubenszeugen waren alle Märtyrer. Sie lebten eine praktische Christologie, während sie gleichzeitig eine theoretische Christologie lehrten. Seither haben sich die beiden Christologien voneinander geschieden.

Die Distanz zwischen Christologie und Praxis hat dazu beigetragen, daß die Christologie ungeschichtlich und zu „wissenschaftlich" wurde. Doch diese muß eine Verbindung mit der Gemeinde bewahren und hinreichend „volkstümlich" bleiben, d. h. die akademische Ebene übersteigen. Die Motivation der alten Christo-

logie war soteriologisch. Doch auch wenn sie eine großartige Sicht Christi bietet, so hat sie nichts Aktuelles mehr in Lateinamerika und anderen Regionen der Welt. Sie ist wirkungslos in der Beantwortung der heutigen Probleme geworden. Aber diese Feststellung entbindet den Theologen nicht davon, seine Reflexionen mit der dauerhaft regelnden Norm ihrer Definitionen zu konfrontieren.

Das erste untersuchte Konzil ist das von Nizäa, das die volle Gottheit Jesu als Sohn Gottes im starken Sinn verkündigt. Der Autor hält davon in der Linie von Christian Duquoc fest, daß diese trotz des Kreuzes getroffene Aussage einen leidensfähigen Gott verkündet. Die Väter haben die Göttlichkeit eines Gekreuzigten verkündigt. Was in der Schrift in einer funktionaleren Sprache ausgedrückt wurde, findet sich hier in seiner ganzen metaphysischen Strenge ausgesagt. Der Glaube antwortet damit auf einen grundlegenden Einwand: Entweder war Christus Gott und konnte nicht leiden; oder er hat gelitten und konnte folglich nicht Gott sein. Denn die Konzilsväter haben den traditionellen Glauben der Kirche bekannt, sie haben nichts Neues gesagt, sondern sie drücken die Beziehung Jesu zu Gott mit neuen Präzisierungen und Begriffen aus. In der Ablehnung jeglicher ontologischen „Zwischenetage" zwischen Gott und Mensch vollzieht sich hier eine wirkliche Enthellenisierung des Glaubens. Es geht nicht einfach um die Gottheit im abstrakten Sinn des Wortes, sondern um den Sohn, der die Herrschaft mit dem Vater teilt. Das Konzil vollzieht so eine große theologale Revolution. Dem christologischen Prinzip wird eine theo-logische Voraussetzung hinzugefügt: In Gott gibt es Raum für Jesus.

Gleichwohl bleibt Nizäa einer essentialistischen und ungeschichtlichen Sicht Gottes verhaftet. Dieser Gott ist der transzendente Schöpfer des Universums, aber er ist kein Gott, der sich auf die geschichtlichen Prozesse einläßt, kein konkreter Gott, der dem Reich für die Armen den Weg bereitet und das Opfer Jesus auferweckt. Von daher umgeht das Konzil das Moment der Parteilichkeit in Gott, dieses dialektische Moment, wo Gott sich für die einen und gegen die anderen einsetzt. Und doch geschieht es auf diese Weise, daß Gott ohne Abstriche der Gott aller sein wird. Das Universelle wird vom Konkreten aus erreicht. Der Gott des Arius kann den Opfern kein Genüge leisten, denn wenn sie glauben, daß Gott den absoluten Vorrang hat und daß er allmächtig ist, glauben sie auch, daß sie inmitten der Unterdrückung die befreiende Dimension dieses Gottes entdecken und daß sie in einem gekreuzigten Gott die Befreiung finden. In alledem spielen die Gegensatzpaare der radikalen Andersheit und der innigsten Nähe als Heilskategorien ihre Rolle. Man findet dazu Analogien in den Gestalten von Erzbischof Romero, von Ignacio Ellacuría und so vielen Priestern, Ordensleuten und Laien. Soziologisch gesehen befanden sich die Personen in einer Situation der Alterität zu den Armen. Aber sie wollten den Armen nahe sein. Um diesen Preis konnten sie wirklich Zeugnis von der Gerechtigkeit Gottes ablegen.

## Größe und Grenzen des Dogmas von Chalcedon

Die Definition des Konzils von Chalcedon umfaßt das Geheimnis Christi in seiner Gesamtheit und bildet den Gipfel in der Entwicklung der Vätertheologie. Die Größe von Chalcedon besteht darin, daß sie die Einheit in der Totalität gewahrt hat, die ohne Vermischung so unterschiedliche Wirklichkeiten wie die göttliche Transzendenz und die menschliche Geschichte eint. Sobrino schreibt:

„Die Formel ist nicht nur aus lehramtlichen, sondern auch aus theologischen Gründen wichtig, weil sie die Wirklichkeit Jesu Christi und Gottes und selbst die Struktur der Wirklichkeit erhellen kann" (529).

Sie muß als eine doxologische Aussage verstanden werden und nicht nur in einem rein begrifflichen und metaphysischen Sinn:

„Mit anderen Worten ist die Formel ein Ausdruck des Glaubens, aber nicht nur deswegen, weil sie von einem Konzil vorgelegt wurde, sondern auch aus sich selbst heraus, weil ihr Inhalt nur durch einen Einsatz des Glaubens erfaßt werden kann" (ebd.).

Die Struktur der Formel ist ebenfalls sinnfällig: Aus ihrer Analyse geht hervor, daß die Beziehung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in der einzigen Person Jesu mit vier negativen Adverbien ausgedrückt wird, was auf den Verzicht hinausläuft, positiv das Wie der Einheit auszudrücken.

Chalcedon gibt keine Definition der Hypostase oder der Person:

„Man muß sich vor Augen halten, daß in Chalcedon der Begriff der Person ontologisch und nicht anthropologisch ist ..., und deswegen ist es ohne weiteres möglich, daß die menschliche Natur Wirklichkeiten umfaßt, die wir heute als personal bezeichnen: die Freiheit, das Selbstbewußtsein und die moralische Würde" (543).

Diese Überlegung, die an anderen Stelle übrigens schon von Karl Rahner angestellt wurde, ist völlig zutreffend, weil der Begriff Person sich semantisch seit dem 5. Jahrhundert entwickelt hat, und es hieße, Chalcedon zu widersprechen, wenn man aus seiner Formel ableiten würde, daß Christus nicht über eine volle menschliche Persönlichkeit verfügt. Das Konzil radikalisiert die Initiative Gottes, indem es verkündet, daß dieser Gott von jetzt an wirklich im Menschlichen und das Menschliche von jetzt an wirklich vergöttlicht ist.

Ohne Zweifel hat die Formel von Chalcedon auch Grenzen, was schon von vielen Theologen anerkannt wurde: Es fehlt ihr besonders an Konkretheit. In den Augen des Autors ist sie eine wahre Aussage, aber sie hat nicht das Merkmal eines Offenbarungsträgers und auch nicht der guten Nachricht davon, was Gott ist und was der Mensch ist. Sie hat bestimmten Verirrungen in der Darstellung Jesu Christi keine Grenzen gesetzt. Wie im Fall der Anwendung der göttlichen Titel auf Jesus kann eine bestimmte Anwendung der Begriffe auf Christus mehr verdunkeln als

offenbaren. Die Definition sagt wohl, daß das Göttliche das Menschliche annimmt, aber sie liefert keine Vorstellung vom Gott des Exodus und der Propheten, der guten Nachricht und des Reiches Gottes, des Kreuzes und der Auferstehung. Das ist kein konkreter Gott, der in einem konkreten Jesus gegenwärtig ist, und auch kein konkreter Jesus, der diesen konkreten Gott gegenwärtig macht. Denn das Verständnis des Gottseins und des Menschseins bleiben abstrakt und ohne Bezug auf die Geschichte.

Daraus ergab sich eine negative Folge für das Problem der vollendenten Menschheit Jesu, die in ihrer Bedingtheit eine Geschichte, ein Wachsen und Veränderungen voraussetzt, die unvereinbar mit einer vorausgehenden Allwissenheit sind. Ebenso wird das Kreuz auf natürliche Weise und nicht als eine Geschichte verstanden, die aus Liebe besteht und eine Soteriologie ohne Magie, Willkür und Grausamkeit ermöglicht. Chalcedon vergißt auch das Netz der Beziehungen, in das Jesus eingebettet ist: die Beziehung zum Vater, wo sich konkret die Sohnschaft Jesu in seinem Leben und im Akt seines Sterbens verwirklicht; die Beziehung zum Reich Gottes und seiner Praxis. Diese Kritik kann als streng erscheinen. Sie vergißt, daß die Funktion einer dogmatischen Formel darin besteht, mit Genauigkeit die Richtigkeit der Glaubenssprache in einer Krisensituation auszuleuchten und nicht darin, die Gesamtheit der Botschaft neu zu sagen. Aber sie zielt in Wirklichkeit mehr auf den Gebrauch der Formel in der Geschichte der Lehre als auf die Formel selbst. Es stimmt, daß sie zu oft als eine Gründungsformel verstanden wurde, was sie nicht ist und nicht sein wollte – Sobrino hat recht, wenn er das unterstreicht –, sondern eine Formel, die die Echtheit des Glaubens regelt. Wir predigen nicht Chalcedon; wir verkündigen Christus und respektieren dabei die Lehre von Chalcedon. Das ist ein großer Unterschied.

## IV. Eine Christologie im Einklang mit der kirchlichen Tradition

Eine hinreichend umfassende Darstellung des Werks seinen Hauptachsen entsprechend war notwendig, um zu einem Urteil darüber zu kommen. Jetzt geht es darum, seine Originalität und sein Interesse zu unterstreichen, ohne dabei die Grenzen zu übersehen, die übrigens vom Autor selbst anerkannt werden, der ausdrücklich von einem „Versuch" spricht.

1. Einmal soll der traditionelle Charakter des Aufbaus des Werks hervorgehoben werden, dessen wesentliche Bezüge die Schrift und die dogmatische Tradition der Kirche sind. Sobrino stellt diese nicht nur in die Mitte seiner Reflexionen, sondern er bestreitet auch keinen einzigen der Glaubensinhalte, die sowohl in das Neue Testament als auch in die Konzilien eingeschrieben sind. Seine Christologie ist völlig rechtgläubig in ihrer Achtung der Gottheit, der Menschheit und der Einheit der Person Christi. Es darf nicht sein, daß gewisse, mehr oder weniger begründete

Verdachtsmomente, wie sie gegenüber früheren Vertretern der Theologie der Befreiung geäußert wurden, auf einen Theologen angewendet werden, der jetzt große Sorgfalt auf eine lehrmäßig noch genauere Sprache als in seinen früheren Werken verwendet hat. Einen technischen Irrtum kann man ihm allenfalls im Verständnis der Idiomenkommunikation vorwerfen[6].

Im Anschluß an viele europäische Theologen unternimmt der Autor eine kritische Lektüre der Tradition der Konzilien. Darin schreiben sich die Interpretationen in seinem Werk völlig in die Lehre der Instruktion der Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae" von 1973[7] ein, die die historische Bedingtheit der Glaubensaussagen und die semantische Entwicklung des darin verwendeten Vokabulars unterstreicht. Die Instruktion macht deutlich, daß diese Formeln immer jenen die offenbarte Wahrheit mitteilen wird, „die sie richtig interpretieren. Aber daraus folgt nicht, daß jede von ihnen diese Fähigkeit immer im selben Maß hatte und haben wird. Deswegen sind die Theologen bemüht, genau die lehrmäßige Absicht zu umschreiben, die die verschiedenen dogmatischen Formeln wirklich enthalten, und dadurch leisten sie dem Lehramt der Kirche, dem sie unterstellt sind, einen großen Dienst."

Es ist klar, daß uns heute die Definitionen der Konzilien nicht auf dieselbe Weise erreichen wie die damaligen Zeitgenossen. Der Text geht weiter, wenn man anerkennt, daß einige Formeln durch andere ersetzt wurden, um so einen klareren Ausdruck derselben Bedeutung zu erreichen. Eine übertriebene Buchstabentreue oder ein Fundamentalismus können sogar zu einer Häresie führen. Beispielsweise wäre es ein schwerwiegender Irrtum, wenn man aus der Abwesenheit einer menschlichen Person in Christus im alten Sinn die Abwesenheit einer menschlichen Personalität im modernen Sinn ableiten würde. Solche Fehldeutungen wurden gemacht. Dasselbe kann auch bei einer nicht korrekten Interpretation der Titel geschehen, die Jesus in der Schrift gegeben wurden.

Sobrino achtet die Normativität der Texte ihrer Intention und ihrem rechtverstandenen Sinn nach, doch er macht auch nachdrücklich ihre Lücken deutlich. Es ist allgemein anerkannt, daß die konziliaren Definitionen, die als Antwort auf eine Krisensituation aufgestellt wurden, nicht den Anspruch erheben, eine umfassende Christologie vorzulegen, und daran gemessen sind sie ungemein ärmer als die Botschaft des Neuen Testaments. Sie möchten nur mit strenger Schärfe unaufgebbare Glaubensinhalte zum Ausdruck bringen. Aber eine manchmal unmäßige Verwendung hat in gefährlicher Weise dazu geführt, daß man sie als etwas ausgegeben hat, was sie nicht waren. Sie sind aus der biblischen Offenbarung abgeleitete, interpretative Schlußfolgerungen: Einerseits helfen sie, den Sinn des biblischen Textes zu verstehen, und andererseits verlangen sie, im Licht dieses Textes verstanden zu werden. Man muß deshalb immer auf Jesus selbst zurückkommen, auf seinen Lebensweg, seine Geschichte, auf die Tatsache, daß er in seinen Worten und Taten Gott geoffenbart hat, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution „Dei Verbum" sehr deutlich unterstrichen hat.

Die Rückkehr zu den grundlegenden Zeugnissen des Neuen Testaments war die Hauptachse der großen christologischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Ein herausragendes Beispiel dafür ist Hans Urs von Balthasar, der eine sehr gelehrte Christologie entworfen hat, indem er die verschiedenen Aspekte der Gestalt Jesu Christi dank einer ernsthaften Lektüre der Schrift freigelegt hat. Diese ganze Bewegung hat danach gesucht, die wahre Menschheit Jesu und besonders das zutiefst biblische Thema des Glaubens Christi, das die scholastische Theologie vergessen hatte, zur Geltung zu bringen[8].

2. Sobrino schlägt eine Christologie „von den Opfern aus" vor. Das bleibt natürlich nicht ohne Folgen. Es handelt sich um eine besondere Christologie unter anderen möglichen. Diese meint mitnichten, das Geheimnis Christi und des Heils erschöpfend zu behandeln. Andere Kulturen und andere geschichtliche Situationen können aus dem unerschöpflichen Inhalt des Christusereignisses neues Licht hervorgehen lassen. Uns geht es hier um die Frage, ob diese Lektüre möglich und sogar legitim ist. Aber hat nicht der Theologe Walter Kasper einmal gesagt, der Ausgangspunkt der Christologie sei „die Phänomenologie des Christusglaubens, wie er konkret in den christlichen Kirchen geglaubt, gelebt, verkündet und praktiziert wird"[9]. Man versteht, daß Sobrino in diesem Sinn von der Kirche der Armen als kirchlichem Ort der Christologie spricht.

In dieser Sicht ist das Problem der Gerechtigkeit Gottes und der Ungerechtigkeit der Menschen in der Geschichte zentral. Ist dieses Thema nicht die Aktualisierung des grundlegenden Themas der Sünde in der Welt Lateinamerikas? Der Sohn Gottes ist gekommen, um die Menschheit von allem Bösen zu befreien, von all unseren Sünden, von jenen, die wir begehen und jenen, die wir erleiden, im persönlichen wie im sozialen Bereich. Er hat sich mit den Mächten des Bösen bis zum Tod konfrontiert. Der Autor legt sein besonderes Augenmerk auf die Sünden, unter denen die Opfer leiden: Damit behauptet er aber nicht, daß diese frei von persönlichen Sünden seien. Doch er achtet auf einen Aspekt der Erlösung, der allzu oft vergessen wird. In diesem Sinn ist seine stark betonte Beziehung zwischen der Person Christi und der zeitlichen Dimension des Reiches Gottes gerechtfertigt und fruchtbar.

Die Anprangerung der sozialen Ungerechtigkeit ist zutiefst in der Tradition verwurzelt. Der heilige Basilius von Cäsarera und der heilige Johannes Chrysostomus waren noch schärfer in ihren Worten an die Reichen ihrer Zeit[10]. Sie geißelten die Großgrundbesitzer, die gegenüber dem Elend der kleinen Leute über ein riesiges Vermögen und übertriebene Macht verfügten. Sie erinnerten an die gemeinsame Bestimmung der Güter der Erde, deren Besitzer nur Verwalter sind. Basilius vergleicht den Reichen mit einem Mann, der alle Plätze in einem Theater kauft, um als einziger der Vorstellung beiwohnen zu können. Bei den Präfekten und Gouverneuren legt er Fürsprache für die Opfer der Ungerechtigkeit ein. Diese alten Zeugnisse, die sich vermehren ließen, zeigen die Sensibilität unserer Väter im Glauben hinsichtlich der Opfer und ihrer Sorge, ihnen die Frohe Botschaft zu verkünden.

In einer anderen Form hört man dieselbe Anprangerung des unverdienten Elends so vieler Armer und der skandalösen, zum Himmel schreienden Ungleichheit in der bewegenden Enzyklika „Populorum Progressio" von Papst Paul VI. aus dem Jahr 1967. Dieser Papst sieht die Situation der Welt wie einen tragischen Ausdruck des Gleichnisses von Lazarus und dem reichen Prasser. Er greift die Szene des Jüngsten Gerichts (Mt 25) auf. Er zitiert die Worte Jesu: „Ich habe Mitleid mit diesen Menschen" (Mk 8, 2). Paul VI. möchte so bewußt den Armen das Evangelium verkünden. Aber ist das Evangelium nicht auch Christus? Ist es schockierend, eine Christologie aus der Sicht der Armen zu schreiben? Johannes Paul II. widmet seinerseits in der postsynodalen apostolischen Exhortatio „Versöhnung und Buße" einen ganz neuen Abschnitt der Analyse von drei Formen der sozialen Sünde in der Welt, wobei die letzte „die Beziehungen zwischen den verschiedenen Gemeinschaften der Menschen"[11] betrifft.

3. Ein Punkt verdient besondere Aufmerksamkeit: Sobrino legt einen ausdrücklichen Akzent auf die Parteilichkeit Gottes. Ist das zu rechtfertigen? Die beiden großen biblischen Bilder des Heils sind die Befreiung vom Tod und die Befreiung von der Knechtschaft. Sobrino privilegiert den zweiten Aspekt, ohne aber jemals den ersten zu vergessen. Gott steht auf seiten der Opfer und nicht auf seiten der Henker, selbst wenn das Heilsangebot auch sie zur Umkehr führen muß. Diese Parteilichkeit ist ein zugleich reales und vorläufiges, durchgehend in der Bibel gegenwärtiges Moment des Handelns Gottes: Er erwählt ein besonderes Volk, um es sich zu eigen zu machen, aber dieses Volk wird für die anderen stehen. Jesus richtet sich während seines öffentlichen Wirkens zuerst an die verlorenen Schafe des Hauses Israel, und er verläßt nur selten seine Gegend. Unter seinem Volk identifiziert er sich mit den Armen, den Schwachen und den Kranken, und ihnen wendet er sich in einer bevorzugten Weise zu. Trotzdem hat seine Sendung eine universelle Ausrichtung: Sie muß von Jerusalem, von Judäa und Samarien ausgehen, um bis an die Enden der Erde zu gelangen. Die Tätigkeit seiner Jünger in der Apostelgeschichte wiederholt dasselbe Szenario. Die erste christliche Gemeinde ist zuerst ausschließlich jüdisch; dann öffnet sie sich mit dem zweiten Pfingsten hin auf die Heiden. Die Missionsreisen des Paulus folgen derselben Dynamik.

Diese beiden zeitlich versetzten Momente drücken den Eingang des Heils in die Welt und in die Geschichte der Menschen aus, das vom Besonderen und Konkreten ausgehend auf das Universelle zielt. Was Sobrino bestimmten konziliaren Texten vorwirft, ist nicht, was sie sagen, sondern was sie nicht sagen und damit in gewisser Weise dieses präferentielle und parteiische Moment umgehen. Die Sorge für die Armen und die Opfer ist ein Aspekt, den die Verkündigung des Evangeliums annnehmen muß, und sei es nur, um die Reichen und Mächtigen, diejenigen, die für die Ungerechtigkeit verantwortlich sind, zur Bekehrung zu führen.

Wir sind uns alle bewußt, daß das Evangelium auf eine für unsere Zeit glaubwürdige Weise verkündet werden muß und nicht in der Form einer einfachen Wieder-

holung. Das ist der Sinn des Werks von Jon Sobrino, das darum nach möglichst konkreten Aussagen in der Situation der Gewalt sucht, in der er lebt. Am Ende dieser Überlegungen möchte ich zwei Wünsche formulieren: erstens, daß dieses Werk eine authentische Verkündigung des Evangeliums grundlegt, erhellt und befestigt; zweitens, daß es ebenfalls im Glaubenshorizont der reichen Länder gehört und verstanden wird. Wir können daraus besonders den notwendigen Zusammenhang zwischen einer gelehrten und einer gelebten Christologie lernen. Uns allen ist die Aufgabe gestellt, in Wahrheit an Christus zu glauben, das heißt ihn nachzuahmen und ihm auf seinem Weg zu folgen.

## ANMERKUNGEN

[1] Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico (México 1976).
[2] Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología (San Salvador 1982). Vgl. dazu die Besprechung von B. Sesboüé in: Recherches de Science Religieuse 77(1989) 550ff.
[3] Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret (San Salvador 1991); dt.: Christologie der Befreiung, Bd. 1 (Mainz 1998).
[4] La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador 1999); die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.
[5] Sobrino analysiert auf gleiche Weise die Titel Messias oder Christus, Herr, Sohn Gottes, Menschensohn, Knecht Jahwes, Wort und auch Evangelium in Person. In jedem Fall schlägt er eine Aktualisierung der biblischen Reichweite dieser Titel vor, die der traditonellen Christologie angehören.
[6] Sobrino meint, daß die Idiomenkommunikation nur in einer Richtung funktioniert: Man schreibt der Menschheit Jesu nicht die Eigenschaften der Gottheit zu, wohingegen man Gott die Eigenschaften der Menschheit zuschreiben kann: Der Sohn Gottes wurde geboren, hat gelitten und ist gestorben. Aber Sobrino scheint hier zu übersehen, daß die Idiomenkommunikation in der Person und nicht von einer Natur zur anderen geschieht. Die Gottheit wurde nicht geboren und ist nicht gestorben; nicht die Menschheit kann den Heiligen Geist über die Jünger aushauchen. Aber der menschgewordene Sohn Gottes wurde geboren und ist gestorben; er hat aus seiner menschlichen Brust den Geist ausgehaucht und verbreitet, er ist ewig und allmächtig. Die Kommunikation ereignet sich also in beide Richtungen. Richtig ist, daß die Idiomenkommunikation kein apriorisches Prinzip ist, sondern eine aposteriorische Interpretation der Worte des Evangeliums. Die patristische Tradition hat sich immer der Kommunikationen bedient, so wie sie in der Schrift bezeugt sind. Sie hatte sogar die Tendenz, im Bereich der Allwissenheit des Menschen Jesus zu weit zu gehen. Es ist also nicht richtig, zu sagen, man habe es akzeptiert, das Göttliche zu vermenschlichen, aber daß man es abgelehnt habe, das Menschliche zu vergöttlichen. Doch Sobrino hat recht, wenn er alle Formen eines wiederholt auftretenden Doketismus bekämpft und sich für die Autonomie des Menschlichen in Christus einsetzt.
[7] Mysterium Ecclesiae, Nr. 5, in: Documentation catholique 1636 (1973) 664–671, 667.
[8] Vgl. H. U. von Balthasar, La foi du Christ (Paris 1996); J. Guillet, La foi de Jésus-Christ (Paris 1980).
[9] W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz 1974) 30.
[10] Basilius von Cäsarea, Predigt VI über Lk 12, 18, in: PG 31, 276f.; ders., Predigt über Ps 14, in: PG 29, 264–280; Johannes Chrysostomus, Predigt XII über 1 Tim. Man hat diesen Texten sogar vorgeworfen, daß sie eine erste Form von „Kommunismus" propagieren.
[11] Johannes Paul II., Reconciliatio et Paenitentia (VApSt 60, Bonn 1984) 29.

*Georg Sans SJ*

# 200 Jahre Hegels Phänomenologie des Geistes

Vor genau 200 Jahren, zur Ostermesse des Jahres 1807, erschien Georg Wilhelm Friedrich Hegels „Phänomenologie des Geistes". Der Autor war damals ein weitgehend unbekannter Privatdozent an der Universität Jena. Selbst in Philosophenkreisen war sein Name bestenfalls als der eines Mitarbeiters des fünf Jahre jüngeren und ungleich erfolgreicheren Friedrich Schelling geläufig. Das sollte sich in der Folgezeit gründlich ändern.

Heute zählt die Phänomenologie des Geistes zu den berühmtesten philosophischen Büchern überhaupt. Ihr Autor hat, zumal auf dem Umweg über den Marxismus, im wahrsten Sinn des Wortes Geschichte gemacht. In einem gewissen Gegensatz zu der Bekanntheit von Verfasser und Werk steht freilich die Ratlosigkeit, die viele Leser beschleicht, wenn sie erklären sollen, worin seine bleibende Bedeutung bestehen könnte. Solange es noch Marxisten gab, die ihre angeblich von Hegel stammende dialektische Methode praktizierten, war zumindest ein Gegner auszumachen, dessen unbeholfenes Synthetisieren von Gegensätzen die im Vormarsch begriffene analytische Philosophie verhöhnen konnte.

Mittlerweile ist diese Art der Auseinandersetzung vielfach dem Vergessen gewichen. Wo von Hegel nicht einfach geschwiegen wird, erscheint er oft nur noch als Gegenstand historischen Interesses oder musealer Andacht. Selbst diejenigen, die der hegelschen Philosophie etwas abgewinnen können, beschäftigen sich mit ihr häufig nur um der vielen Inhalte willen, welche die Lektüre seiner Werke so anregend und abwechslungsreich machen. Wie breit gefächert die philosophischen Interessen Hegels waren, davon legt sein Erstling ein beredtes Zeugnis ab. Die Liste der behandelten Argumente reicht von der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie über Fragen der gesellschaftlichen und politischen Ordnung bis hin zur bildenden Kunst und Religion. Die Aufzählung ließe sich noch verlängern. Bevor ich anzudeuten versuche, in welche Richtung eine Interpretation der Phänomenologie als ganzer meines Erachtens zu gehen hätte, will ich deshalb einige der Themen und Thesen nennen, die den Reichtum des Buchs begründen.

## Bewußtsein und Geist

Beginnen wir unseren Streifzug mit dem Begriff des Geistes. Zu den Gemeinplätzen der Philosophiegeschichtsschreibung zählt die Feststellung, daß „Geist" bei

Hegel keineswegs dasselbe bedeutet wie „Bewußtsein". Demzufolge umfaßt die Philosophie des Geistes bei Hegel weit mehr als die heutige Disziplin dieses Namens. Doch was die Phänomenologie betrifft, ist dieser Befund gar nicht von Anfang an eindeutig. Neuere Forschungen haben nämlich ergeben, daß Hegel sein Buch ursprünglich anders zu nennen beabsichtigte. Es haben sich eine Reihe von Exemplaren der Erstauflage erhalten, in denen sich nach der Vorrede auf einem eigenen Blatt der Zwischentitel „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" findet. Offenbar legte Hegel den endgültigen Titel erst fest, als sich das Buch schon im Druck befand. Er beauftragte den Buchbinder, die Seiten mit dem ersten Titel herauszuschneiden. Der tat wie geheißen. Allerdings entgingen dem Mann einige Bände. Sie behielten beide Titel. Während auf dem Deckblatt „Phänomenologie des Geistes" steht, lautet der versehentlich noch vorhandene Zwischentitel „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins".

Wie verhalten sich nun Bewußtsein und Geist? Geht man von Hegels System aus, dann ist „Geist" der umfassendere Begriff. Das Bewußtsein ist eine von mehreren Formen, wie der Geist in Erscheinung tritt. Als Bewußtsein bezeichnet Hegel einen individuellen Sachverhalt. Es gehört einem einzelnen Subjekt, das sich irgendeines Gegenstands oder Inhalts bewußt ist. Anders der Geist. Er besitzt für Hegel stets eine soziale Komponente. Der Geist setzt eine Mehrzahl von Subjekten sowie die Möglichkeit voraus, daß diese sich über sich selbst verständigen. Es ist also in der Tat von erheblichem Belang, daß die Phänomenologie nicht (nur) von der Erfahrung des Bewußtseins, sondern (auch) vom Geist handelt. Dabei schließt das eine, wie man leicht sieht, das andere nicht unbedingt aus. Hegels Grundgedanke ist vielmehr der, daß eine angemessene Theorie des Bewußtseins nicht zu haben ist, ohne zugleich von dem zu reden, was er den Geist nennt. Etwas plakativer ausgedrückt: Hegel wendet sich gegen die in seinen Augen verfehlten Versuche, unser philosophisches Wissen allein auf bestimmte Leistungen eines einzelnen erkennenden Subjekts zu gründen – und sei es das transzendentale Subjekt Immanuel Kants.

Was ich die soziale Komponente von Hegels Begriff des Geistes genannt habe, erlaubt es, bestimmten Fehldeutungen vorzubeugen, denen seine Philosophie hartnäckig ausgesetzt ist. So kann man immer wieder hören, Hegel verwandle die Wirklichkeit letztlich in eine Menge von Vorstellungen. Am Ende gebe es nicht mehr eine von uns unabhängige Welt, sondern nur noch unsere Ideen von ihr. Einmal abgesehen von der Frage, ob sich ein solcher Idealismus überhaupt sinnvoll vertreten läßt, entspricht er gewiß nicht der hegelschen Überzeugung. Richtig ist freilich, daß wir in Hegels Augen von einem Gegenstand nur in dem Maß etwas zu wissen beanspruchen können, wie sich dieser in eine Beziehung zu unseren Gedanken setzen und als mit ihnen in Übereinstimmung stehend ausweisen läßt. Dabei sind für Hegel besonders solche Fälle von Bedeutung, in denen das Subjekt nicht einfach irgendwelche materiellen Dinge anschaut, sondern sich auf etwas bezieht, das seinerseits als bewußt gekennzeichnet werden kann. Was heißt es etwa, einen anderen Menschen zu

erkennen? Wie läßt sich das Verständnis erklären, das ein ganzes Volk von sich selbst besitzt?

In diesen und ähnlichen Fällen kommt der Begriff des Geistes zum Tragen. Einer großen Zahl von Sachverhalten sozialer und kultureller Art kann nur gerecht werden, wer die Annahme eines ihnen gegenüberstehenden erkennenden Bewußtseins aufgibt und das Erkennen als einen wesentlichen Teil des Selbstvollzugs des Erkannten begreift. Wir werden zum Beispiel keinem Menschen Selbsterkenntnis zusprechen, der keine Ahnung davon hat, was andere von ihm denken. Oder ein Volk unterscheidet sich gerade darin von anderen, daß es ein bestimmtes Bild von sich selbst unterhält. Vor diesem Hintergrund wird Hegels Begriff des Geistes verständlich. Der Geist ist mehr als eine bloße Ansammlung von Individuen. Von Geist kann für Hegel erst dann die Rede sein, wenn die Zusammengehörigkeit der Einzelnen in gemeinsamen Überzeugungen und Vollzügen zum Ausdruck kommt. Der Geist ist, mit den Worten Hegels, „in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ... verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein(e), die Einheit derselben" (108, die Seitenangaben beziehen sich auf: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede; Ges. Werke, Bd. 9, Hamburg 1980).

## Herr und Knecht

Hegel bringt den Begriff des Geistes auf die griffige Formel: „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist" (ebd.). Einen wichtigen Schritt hin zu diesem Begriff vollzieht er in dem berühmten vierten Kapitel der Phänomenologie. Unter dem Titel „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins" oder „Herrschaft und Knechtschaft" läßt er zwei konkrete Individuen aufeinandertreffen. Aber nicht gegenseitiges Wohlwollen oder ein auf Verständigung ausgerichteter Dialog bestimmen die Begegnung, sondern das Bedürfnis nach Selbstbehauptung. Das geht soweit, daß jeder dem anderen nach dem Leben trachtet. Es entsteht ein Kampf auf Leben und Tod. Der Leser fühlt sich unweigerlich an Thomas Hobbes' Naturzustand erinnert, in dem ein Mensch dem anderen als Wolf begegnet. Der Krieg aller gegen alle verlangt den Einsatz des eigenen Lebens, um über den anderen zu triumphieren. Darin offenbart sich die tiefe Paradoxie dieses Kampfes. Denn wer sich nicht bewährt und sein Leben einbüßt, der hat ohnehin alles verloren; wer indes den Kampf besteht und den anderen tötet, hat danach niemanden mehr, der seine Übermacht anerkennen könnte. Um der Paradoxie zu entkommen, endet die Auseinandersetzung laut Hegel mit der freiwilligen Unterwerfung des einen unter die Herrschaft des anderen.

Einige Interpreten haben das Kapitel als Anspielung auf die antike Sklavenhaltergesellschaft verstanden. Die Schwachen und die Ängstlichen sind gleichsam von der Natur vorherbestimmt, den Starken als Knechte zu dienen. Die Deutung übersieht

freilich die für Hegel typische Dialektik oder, wie man vielleicht besser sagen sollte, die Ironie der Geschichte. Während der Herr es sich wohl sein läßt und der Knecht für dessen Bedürfnisse schuftet, beginnen die Verhältnisse sich umzukehren. Der Herr gerät in immer tiefere Abhängigkeit von der Arbeit des Knechts, und ist am Ende unfähig, für sich selbst zu sorgen. Der Knecht hingegen entwickelt nicht bloß immer neue Fertigkeiten im Umgang mit der Natur, sondern lernt auch, die eigenen Bedürfnisse hintanzustellen. Von seinem Herrn weitgehend unbemerkt, vollzieht sich die Emanzipation des Knechts.

Die Befreiung mündet aber nicht, wie manche marxistische Leser gern gesehen hätten, in die Weltrevolution, sondern sie führt zur Unabhängigkeit als einer Form des Geistes. Der Mensch beginnt, sich in Gedanken über die schlechte Wirklichkeit zu erheben. Er wird entweder zum Stoiker, den nichts aus seiner Ruhe bringen kann; oder er wird zum Skeptiker, der allen und allem widersprechen muß; oder er wird schließlich fromm. Für diese dritte Möglichkeit prägt Hegel den sprechenden Ausdruck des „unglücklichen Bewußtseins". Voller Schmerz über die eigene Nichtigkeit wendet sich der Mensch andächtig dem unwandelbaren Gott zu und sucht in ihm Trost und Halt. Gleichwohl ist das unglückliche Bewußtsein, wie wir noch sehen werden, nicht Hegels letztes Wort zum Thema Religion. An der gegenwärtigen Stelle wird die Diskussion vor allem um die These bereichert, daß sich bestimmte kulturelle Entwicklungen und geistige Errungenschaften niemals losgelöst von sozialen und politischen Zuständen verstehen lassen. Umgekehrt bleibt die Geistesgeschichte selten ganz ohne Widerspiel in Gesellschaft und Politik.

## Sittlichkeit und Moralität

Bei Hegel führt der Kampf auf Leben und Tod, anders als bei Hobbes, nicht zum Gesellschaftsvertrag und der Errichtung einer absoluten staatlichen Gewalt. Erst viel später kommt er in der Phänomenologie auf die Anerkennung der Rechte jedes einzelnen zu sprechen. Sie manifestiert sich für Hegel, genau wie für Hobbes, in der gesellschaftlichen Ordnung. Das führt uns zu seiner praktischen Philosophie.

Auch sie ist durch wichtige Begriffsprägungen gekennzeichnet. Bereits in jungen Jahren hatte sich Hegel für die griechische Polis begeistert. In der Antike, so seine Vorstellung, erlebte sich der einzelne als Teil eines organischen Ganzen, und zwar in zweifacher Hinsicht. Als Mitglied seiner Familie unterlag er den natürlichen Regeln des Zusammenlebens zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern sowie Geschwistern. Als Bürger gehorchte er wie selbstverständlich den Gesetzen des Staates. Sowohl die Familie als auch die staatliche Gemeinschaft sind bestimmt durch die in ihnen jeweils herrschenden Normen und Gepflogenheiten. Um diese institutionelle Seite des sozialen Lebens zu bezeichnen, führt Hegel den Ausdruck

„Sittlichkeit" ein. Der Sittlichkeit gegenüber stellt er die „Moralität". Darunter fallen für ihn alle in der praktischen Vernunft oder im Gewissen des einzelnen gegründeten Überzeugungen und Handlungen.

Hegels Auffassung über das Verhältnis von Sitte und Moral ist auf den ersten Blick schnell erklärt. In der Moderne richteten Denker wie Immanuel Kant oder Jean-Jacques Rousseau ihre Aufmerksamkeit ganz auf das autonome Subjekt. Die Notwendigkeit einer institutionellen Verankerung des sittlichen bzw. moralischen Handelns verloren sie indes aus den Augen. An der Frage laborierten sowohl das nachrevolutionäre Frankreich als auch die deutschen Länder zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Es galt, eine staatliche Ordnung zu schaffen, die gleichermaßen die individuelle Freiheit aller schützt und die Bürger zum Wohl des Ganzen in die Verantwortung nimmt. Zu keinem Zeitpunkt befürwortete Hegel dabei die Rückkehr zu einem vormodernen Absolutismus. Es lag ihm freilich ebenso wenig an einer Wiederholung des Terrors, der auf den Befreiungsschlag der Revolution von 1789 gefolgt war.

Das Kapitel der Phänomenologie des Geistes, in dem Hegel diese Zusammenhänge erörtert, ist das längste des ganzen Buchs. Das mag darauf zurückzuführen sein, daß er den Text unter dem Eindruck der auf Jena vorrückenden napoleonischen Truppen geschrieben hat. Der Reichtum des Kapitels liegt jedoch nicht zuletzt darin, daß Hegel hier die Grenzerfahrungen gleich mehrerer historischer Epochen diskutiert. Schon die heile Ordnung der antiken Welt erweist sich bei näherem Hinsehen als brüchig. Am Beispiel der Antigone schildert Hegel den schicksalhaften Konflikt, der entsteht, wenn einer aus Pietät gegenüber seinen verstorbenen Angehörigen bewußt gegen die staatlichen Gesetze verstößt. Später parodiert Hegel die Verlogenheit der höfischen Gesellschaft, die mit Worten dem König huldigt, deren Taten aber von nichts anderem als ihrem Eigennutz sprechen.

Außerdem entdeckt er, lange vor Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die Verwandtschaft der aufgeklärten Vernunft mit ihrem Gegenteil. Aufklärung bedeutet für Hegel in erster Linie Religionskritik. Wenn die Aufklärung die Vorstellungen kritisiere, die sich die Menschen von Gott machten, mißverstehe sie nicht nur die Religion, sondern zugleich sich selbst. Denn natürlich wisse der Gläubige, daß Gott nicht mit diesem oder jenem Heiligenbild identisch ist. Aber indem der Deist den Begriff Gottes nach und nach all seiner Prädikate entleere, schaffe er schließlich ein bloßes Etwas, das sich von dem Naturbegriff des Materialisten inhaltlich in nichts unterscheide. Am Ende des langen Kapitels steht eine Abrechnung Hegels mit der romantischen Idee einer „schönen Seele", die allein im Hören auf das eigene Gewissen erkennt, was recht ist. Auch die schöne Seele werde irgendwann in die Lage kommen, wo sie nach dem Urteil der anderen irrt. Dann muß sie aus dem geschlossenen Kreis ihrer Ansichten heraustreten und die eigene Verbohrtheit als Schuld eingestehen.

## Die Offenbarungsreligion

Was Hegel an der Moralität systematisch interessiert, ist die Notwendigkeit eines Ausgleichs zwischen dem Bewußtsein des einzelnen und gewissen allgemeinen Normen. Dasselbe Motiv der Versöhnung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen bestimmt auch Hegels Verständnis der Religion.

Das gleichnamige Kapitel der Phänomenologie bietet vielleicht die größten Schwierigkeiten für die Interpretation des Ganzen. Die Komposition scheint hier endgültig aus den Fugen zu geraten. Der Gang durch die Geschichte beginnt noch einmal von vorn. Angefangen vom persischen Zoroastrismus werden die verschiedenen historischen Gestalten der Religion besprochen. Der Abschnitt über die griechische und römische Religion enthält eine eigene Abhandlung über die antike Kunst. Den Schwerpunkt der Darstellung bildet jedoch das Christentum. Das hat seinen Grund in dem Umstand, daß erst das Christentum Gott selbst als Geist zu denken beginnt. Man wird dieser Überlegung allerdings nur gerecht, wenn man Hegels Ansatz richtig faßt. Unter Religion versteht er nämlich keineswegs bloß das Bewußtsein eines endlichen Subjekts von Gott als dem absoluten Wesen. Religion im eigentlichen Sinn beinhaltet für Hegel vielmehr das Wissen, das Gott von sich selbst besitzt. Er umschreibt sie deshalb als „das Selbstbewußtsein des Geistes" (363). Gott ist der Geist, der sich seines Wesens als Geist bewußt ist und sich selbst als Geist erkennt.

Wenn Hegel von Gott als Geist spricht, hat er mehr im Sinn als die Einsicht, daß Gott kein totes Etwas, sondern eine lebendige Person ist und einen Verstand und Willen besitzt. Hegel zufolge fällt auch Gott unter den oben zitierten Begriff des Geistes als der Einheit „verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein(e)". Also ist auch Gott „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist". Bei der Anwendung seines Begriffs des Geistes auf das Christentum geht es Hegel wohlgemerkt nicht um irgendeine besondere Art von Metaphysik, sondern um die Theologie. Er kann sich sogar auf das Neue Testament berufen, wo es im Johannesevangelium heißt: „Gott ist Geist und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten" (Joh 4,24). Doch Hegel beläßt es nicht bei vieldeutigen Anspielungen, sondern er beginnt, seine These im einzelnen zu entfalten. Dabei macht er sich die Annahme zunutze, daß sich etwas nur dadurch auf sich selbst beziehen kann, daß es ein Anderes wird und sich im Anderen gleichsam wieder entdeckt und zu sich zurückkehrt. Gerade diese Bewegung des Anderswerdens kennzeichnet in den Augen Hegels das christliche Gottesverständnis. Er verweist hauptsächlich auf die Geheimnisse der Trinität und der Inkarnation; seine Ausführungen umfassen aber auch die Schöpfung, den Ursprung des Bösen und die Kirche.

Das Neuartige des Christentums als Offenbarungsreligion ist der Glaube, daß Gott als das Absolute ein einzelner, endlicher Mensch wird. Jesus von Nazaret ist nicht bloß eine Erscheinung oder das Sprachrohr Gottes, sondern der Sohn ist

wesenseins mit dem Vater. Das bedeutet im Zusammenhang der Phänomenologie: Es gibt mindestens ein menschliches Bewußtsein, das zugleich das Selbstbewußtsein Gottes ist. In der Begegnung mit Jesus sehen und hören die Jünger Gott selbst. Das Anderswerden Gottes geht so weit, daß der Sohn am Kreuz stirbt. Mit dem Tod Jesu und der Erinnerung an sein irdisches Leben ist die Geschichte freilich nicht zu Ende, sondern Jesus ist, wie Hegel sagt, „im Geiste aufgestanden" (407). Diese Ausdrucksweise soll weniger das Ereignis von Ostern entmythologisieren als auf Pfingsten anspielen. Abermals scheut sich Hegel nicht, die Theologie beim Wort zu nehmen. Kraft des Heiligen Geistes wird jeder gläubige Mensch Gottes inne, und die christliche Gemeinde hat teil an der göttlichen Gemeinschaft.

Es kann hier nicht darum gehen zu beurteilen, ob Hegels Darstellung des Christentums ihrem Gegenstand in jeder Hinsicht gerecht wird. Gewisse Zweifel dürften diesbezüglich durchaus angebracht sein. Man sollte jedoch Hegels Verdienst nicht übersehen. Im Gegensatz zu der herkömmlichen philosophischen Theologie befaßt er sich nicht bloß mit der Frage nach der Beweisbarkeit der Existenz und den Eigenschaften Gottes. Anders als viele Aufklärer reduziert er die Religion nicht auf ihren vermeintlich rationalen, d. h. in moralische Gesinnung auflösbaren Kern. Hegel betritt vielmehr das angestammte Gebiet der systematischen Theologie und versucht die biblische Offenbarung philosophisch zu durchdringen.

Die eigentliche Grenze seines Unterfangens liegt nicht so sehr bei den Unzulänglichkeiten dieses Versuchs im einzelnen als in der These, daß die Religion als solche, und mithin auch alle religiöse Einsicht, hinter der Art von Wissen zurückbleiben muß, das die Philosophie zu vermitteln vermag. Die Überlegenheit der Philosophie sieht Hegel in der Natur der Sache begründet. Die Religion bleibe stets dem Medium der Vorstellung verhaftet. Zur Religion gehöre demnach immer das Moment des sinnlich Erfahrbaren. Die Philosophie hingegen bewege sich rein im Medium des Denkens und des Begriffs. Um diese Einzigartigkeit des philosophischen Erkennens deutlich zu machen, spricht Hegel schließlich vom „absoluten Wissen".

## Das absolute Wissen

Nach der Ansicht seiner Gegner ist mit der Rede vom absoluten Wissen der Punkt erreicht, an dem Hegel jedes Augenmaß verliert. Absolut im Sinn Hegels soll ein Wissen sein, das an keinerlei empirische Bedingungen gebunden ist. Dagegen richten sich die Bedenken. Ist ein Wissen frei von aller Anschauung überhaupt möglich? Hat Kant nicht gezeigt, daß nur Begriffe und Anschauungen zusammen Wissen ergeben, während Begriffe ohne Anschauungen leer sind? Und gehört das kritische Bewußtsein der Begrenztheit des Standpunkts, von dem aus wir die Dinge erkennen, nicht zu den wesentlichen Bedingungen aller Einsicht? Ist die Annahme eines Blicks gleichsam von nirgendwo nicht naiv?

Was also bezweckt Hegel mit der rätselhaften Rede vom absoluten Wissen? Klar ist, daß es Hegel nicht um die Erkenntnis alltäglicher Gegebenheiten geht. Wer herausfinden will, von wem Cäsar ermordet wurde, oder wer nach den Bedingungen fragt, unter denen Schwefel mit Salpeter reagiert, der sucht kein absolutes Wissen. Das sogenannte absolute Wissen steht vielmehr im Gegensatz zu aller empirischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Es ist die Chiffre für eine Art von Einsicht, die allein der Philosophie eigen ist. Doch wieso meint Hegel, nicht ohne ein solches Wissen auskommen zu können?

Seine Überlegungen ruhen meines Erachtens auf zwei Voraussetzungen. Der ersten zufolge ist die Wirklichkeit – alles, was wir erkennen möchten – letzten Endes eine Einheit. Die Realität mag uns noch so vielgestaltig erscheinen und unser Wissen sich in noch so viele Phänomenbereiche einteilen lassen, es gibt trotzdem eine Perspektive, nämlich die philosophische, in der alles einen einzigen Zusammenhang bildet. Die zweite Voraussetzung besagt, daß auch das erkennende Subjekt selbst zu dieser Einheit gehört. Hegel begründet die Annahme nicht mit dem fragwürdigen Argument, daß das Subjekt ja zum Gegenstand des Wissens werden könnte und insofern selbst dem Bereich des Erkennbaren angehören müsse. Ihn beunruhigt vielmehr, daß ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt das Erkennen überhaupt unmöglich machen und der Skeptiker Recht haben könnte.

Aus den beiden Voraussetzungen leitet Hegel in der Phänomenologie des Geistes die Folgerung ab, daß alles wahre Wissen im Prinzip die Struktur des Wissens von sich, das heißt des Selbstbewußtseins besitzen müsse. Dazu greift er nicht auf zusätzliche Prämissen zurück, sondern untersucht, inwiefern unterschiedliche Weisen des Erkennens von Gegenständen nur genau dann ein Wissen bedeuten, wenn sie sich strukturell als Formen des Wissens von sich ausweisen lassen. Keinem anderen Zweck dienen die acht Kapitel des Buchs. Jedes von ihnen erörtert eine neue Art von Erkennen oder Wissen. Als die grundlegende erweist sich am Ende die Form des absoluten Wissens. An ihm sind keine anderen Momente mehr beteiligt als die Wirklichkeit im Ganzen, die von sich selbst weiß.

Trifft es auch zu, daß Hegel das philosophische Wissen als absolutes bestimmt, wäre es dennoch vorschnell, dieses Wissen mit dem gleichzusetzen, was im Kopf des Philosophen vorgeht. Wenn Hegel selbst seine Philosophie vielerorts „spekulativ" nennt, soll vor allem gesagt sein, daß sie nicht einfach die Gedanken enthält, die sich ein endliches Subjekt über die Wirklichkeit macht. Denn jeder Versuch, den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt zu unterlaufen, endet zwangsläufig in der für das natürliche Bewußtsein widersinnig anmutenden Situation, daß es eben nicht nur das endliche Subjekt, sondern, spekulativ betrachtet, die Wirklichkeit im Ganzen ist, die sich in der Philosophie selbst denkt.

Mit der Phänomenologie beabsichtigt Hegel, eine solche Konzeption des philosophischen Wissens gleichwohl annehmbar erscheinen zu lassen. Über die wahre Verfassung der Wirklichkeit hingegen will er eigentlich noch keine Aussagen ma-

chen. Sie bleiben den auf die Phänomenologie folgenden Teilen seines philosophischen Systems vorbehalten. Grob vereinfachend kann gesagt werden, daß dort in einer „Wissenschaft der Logik" zunächst die Begriffe erarbeitet werden, deren sich eine spekulative Deutung der Wirklichkeit bedienen darf. In der „Philosophie der Natur" und der „Philosophie des Geistes" wird sodann erläutert, wie sich sowohl der materielle Kosmos als auch die Gestalten des bewußten Lebens und der Kultur mithilfe der Einsicht verstehen lassen, daß die Wirklichkeit als Ganzes die Struktur des Geistes aufweist. Nachdem in der Phänomenologie also gewissermaßen die erkenntnistheoretischen Grundlagen geschaffen wurden, soll das restliche System eine mit dem hegelschen Begriff der Philosophie als absolutem Wissen in Einklang stehende Auffassung der Wirklichkeit liefern.

In der Vorrede zur Phänomenologie schreibt Hegel programmatisch: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken" (18). Anders gesagt: Die Wirklichkeit als Ganzes darf nicht bloß als irgendein unabhängig von dem erkennenden Subjekt existierendes Etwas betrachtet, sondern muß ihrem Wesen nach als etwas Geistiges begriffen werden. Damit erschließt sich nun eine letzte Komponente des Begriffs des Geistes. Mit „Geist" meint Hegel mehr als das Bewußtsein des einzelnen oder einer Gemeinschaft von einzelnen, die sich zu sich selbst verhalten. Philosophisch gesehen ist der Geist zugleich eine Art grundlegender Bestandteil der Wirklichkeit. In genau und nur in diesem Sinn darf Hegel ohne Einschränkung ein Idealist genannt werden.

## Versuch einer Bilanz

Eingangs habe ich zwei verschiedene Weisen angedeutet, wie der Interpret mit der Phänomenologie des Geistes umgehen kann. Er kann sich auf der einen Seite den materialen Reichtum des Buchs zunutze machen und darin vielfältige Anregungen für dieses oder jenes philosophische Teilgebiet finden, wie ich es exemplarisch anhand etwa der Fragen nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von moralisch Gutem und gesellschaftlicher Ordnung oder von Philosophie und geoffenbarter Religion darzustellen versucht habe.

Auf der anderen Seite kann sich der Interpret aber auch dem Anspruch Hegels stellen, der seine Philosophie als ein systematisches Ganzes verstanden wissen will und dabei der Phänomenologie eine Art einleitende Funktion zuweist. Deshalb sollte über das Gelingen oder Mißlingen der Phänomenologie der Fairneß halber nur derjenige urteilen, der systematisches Philosophieren nicht von vornherein für ein aussichtsloses oder nutzloses Unterfangen hält. Unter systematisch in dem hier einschlägigen Sinn ist eine Form der Erkenntnis zu verstehen, die alles Wirkliche im

Ganzen erfaßt, ohne von irgendwelchen Erfahrungsgegebenheiten ausgehen zu müssen.

Sowohl was das Erfassen der Wirklichkeit im Ganzen betrifft, als auch was die Unabhängigkeit von der Empirie angeht, stellte Hegel sein Programm in der Phänomenologie des Geistes zum ersten Mal der Öffentlichkeit vor. Obwohl seit dem Erscheinen des Buchs inzwischen 200 Jahre vergangen sind, besteht heute so wenig wie damals Einvernehmen über die Sachhaltigkeit seiner beiden Forderungen. Während sich die Fragestellung, von der her eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels zu geschehen hätte, hinreichend genau angeben läßt, sind wir von einem abschließenden Urteil offenbar weit entfernt. Für manche mag allein das als Grund genügen, die Phänomenologie endgültig zu den Akten zu legen.

Dieser Schluß scheint mir indes voreilig. Einmal ganz abgesehen von der Mißlichkeit, daß in dem Fall erhebliche Teile der Philosophie- und Geistesgeschichte der letzten beiden Jahrhunderte historisch kaum noch verstehbar sein dürften, wäre vom Auslöschen jeglicher Erinnerung an Hegel auch das Selbstverständnis der Philosophie betroffen. Gerade von Hegel kann man lernen, daß Philosophie mehr ist als die Fortsetzung des alltäglichen oder naturwissenschaftlichen Erkennens mit anderen Mitteln. Erst die Philosophie sucht eine begründete Antwort auf die Frage nach der Verfassung der Wirklichkeit als ganzer. Ebenfalls von Hegel kann man lernen, daß das philosophische Denken in seinem Bemühen keineswegs abstrakt bleiben muß. Nur wenige Philosophen haben es vermocht, der Menge der Gestalten der Wirklichkeit und der Vielfalt der Phänomene im gleichen Umfang Rechnung zu tragen wie Hegel.

*Christoph Gellner*

# Religion im Werk von Martin Walser

Welche Rolle spielt Religion im fünf Jahrzehnte umfassenden, vielbändigen Roman- und Erzählwerk eines der namhaftesten wie streitbarsten deutschsprachigen Gegenwartsautoren? Zu Recht gilt Martin Walser, der am 24. März seinen 80. Geburtstag feierte, als luzider Seismograph bundesdeutscher Alltagswirklichkeit, der gesellschaftlich-kulturelle Zustände als Sprachzustände beschreibt. Sein jüngster Roman „Angstblüte" (2006), die irrlichternde Geschichte vom letzten Aufblühen vor dem Aufhörenmüssen, erzählt vom Münchener Anlageberater Karl von Kahn, „siebzig plus", der seine Angst vor dem Tod durch erotische Abenteuer und Geldvermehren überspielt: „Bergauf beschleunigen" lautet sein Credo, „zugleich der Sieger und der Verlierer sein, das Leben selbst". Er vervielfacht das Vermögen hochbetagter Kunden der Münchener Schickeria, die langfristige Anlagen tätigen, als erlebten sie die Profitmaximierung als Lebenselixier, hat doch „das Wirtschaftliche heute eine Bedeutung wie im Mittelalter die Religion"!

Während Aristoteles, Thomas von Aquin und Karl Marx „die Antikapitalistenarie vom bösen Zins" sangen, beruft sich Karl von Kahn auf Mt 25, 26 – „Wer hat, dem wird gegeben und er wird im Überfluß haben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat" – und stimmt ein Hoheslied auf die Religion des Geldes an:

„Das Absahnen, Gewinnmitnehmen samt Geldausgeben ist die triviale Dimension ... Wer aber Geld spart und verzinst, erlebt den ersten Schauer der Vermehrung. Ich sage: der Vergeistigung ... Wenn wir aber den Zinseszins-Zins erleben, erleben wir Religion. Der ... Vergeistigungsgrad des Zinseszins-Zins-Effekts macht die Zahl zum Religionstext ... Spürbar wird Gott."

Liebe, Geld und das Altwerden: Es ist dies eine Geschichte der Lebenslügen und (Selbst-) Täuschung, die kulturkritisch die Götzen unserer Zeit vor Augen führt:

„Sobald er allein war, wußte er sich oft nicht mehr zu helfen. Mutlosigkeit breitete sich aus in ihm ... Wenn die Kunden ihn so erlebten, so mutlos, sie mußten ihn für einen Betrüger halten. Jeder Mensch muß jedem anderen Menschen gegenüber die Welt preisen. Sonst hört sich alles auf. Verzweifeln darf jeder für sich."

Wie fast alle Walserfiguren ist Kahn ein Sichselbstwasvormacher und wird nicht nur geschäftlich, sondern auch privat-emotional hinters Licht geführt. Ein Freund simuliert einen Todkranken, um ihn zum Abstoßen millionenschwerer gemeinsa-

mer Firmenanteile zu bewegen. Dann läßt er sich in eine Liebesaffäre mit einem 40 Jahre jüngeren Filmsternchen verwickeln; sie wäre gern Lyrikerin oder wenigstens Psalmistin und entlockt ihm zwei Millionen für ein Filmprojekt, in dem sie die Hauptrolle spielt. Nach einem Zusammenbruch resümiert er in einem Brief an seine Ehefrau Helen, von Beruf Ehetherapeutin: „Leben ist immer noch etwas, von dem man nicht genug kriegen kann." [1]

Lebens- und Liebessehnsucht, Geldbesessen- und Gottvergessenheit? Nicht ganz, wie „Der Lebenslauf der Liebe" (2001) zeigt, der ebenfalls in der Welt der Finanzjongleure, Spekulationen und Transaktionen spielt und einem authentischen Lebensschicksal nachgeschrieben ist, das sich Walser, wie auch in anderen Fällen, in jahrelanger Recherche-Arbeit aneignete. Im Zentrum steht das „Unglücksglück" Susi Gerns, der Gattin eines Düsseldorfer Wirtschaftsanwalts. Als ihr notorisch untreuer Ehemann unheilbar krank ist, fleht sie „wieder einmal zu dem Gott, an den sie nicht glaubte, Edmund nicht sterben zu lassen, bevor sie weiß, daß er weiß, daß sie ihm alles verzeiht". Mit seinem wirtschaftlichen Ruin – nachdem er zum Pflegefall wurde, stirbt er und hinterläßt einen gewaltigen Schuldenberg – erlebt sie den Absturz in die Armut und muß mit ihrer geistig zurückgebliebenen Tochter das 400-Quadratmeter-Luxus-Penthouse räumen.

Als Sozialhilfeempfängerin beginnt sie in der kleinen Zweizimmerwohnung, in der sie sich früher mit ihren Annoncenlovern (vorwiegend arabischer Herkunft) getroffen hatte, ein neues Leben. Schließlich heiratet die 68jährige Witwe noch einmal: einen 38 Jahre jüngeren Marokkaner. Unheimlich wirkt auf sie, wie der glaubenstreue Muslim regelmäßig betet, die vorgeschriebenen Waschungen vollzieht, keinen Alkohol trinkt und den Ramadan-Vorschriften entsprechend fastet. Andererseits erlebt sie seinen Religionsernst als Schutz. Aufgewachsen in „einer Religionsluft, die hundertmal so dicht ist wie jede Religionsluft hier", glaubt sie, es seiner Frömmigkeit zu verdanken, daß Khalil keiner anderen Frau verfiel, weil Gott das verbot. Zugleich empfindet sie ihn als Konkurrent, der sich in der Ramadan-Zeit regelrecht zwischen sie stellt:

„Genau genommen haßte sie seinen Gott. Dieses Irrlicht. Diese leere Stelle im All. Dieses Nichts. Und dem mußte sie dankbar sein", räsoniert Susi für sich. „Einem Nichts verdankte sie Alles. Inscha-Allah."

Dabei hatte sie Khalil von Anfang an gesagt, daß sie seinetwegen bestimmt nicht zum Islam konvertieren würde:

„Wenn es Gott gibt, dann liebt er mich, egal, ob ich an ihn glaube oder nicht", lautet ihr Glaubensbekenntnis. „Er weiß, was ich tu und denke, und hat Freude an mir. Ich bin nun einmal ich. Bin eingesperrt in mich. Ich bin ein glücklicher Insasse des Gefängnisses, das ich bin. Und wenn ich mir das nicht mehr einreden kann, dann springe ich." [2]

## Gott am Rand

Daß die sinnstiftenden Deutungsmuster christlicher Überlieferung kaum mehr Lebensorientierung bieten, zeigt bereits der erste Roman der Anselm-Kristlein-Trilogie „Halbzeit" (1960), ein hellsichtiges Bewußtseinskompendium der bundesdeutschen Konsum- und Konkurrenzgesellschaft und zugleich Walsers erste literarische Auseinandersetzung mit der Nazivergangenheit und ihrer Verdrängung im Wirtschaftswunderland. Mitten im Nachkriegs-Existentialismus weiß der Handlungsreisende Anselm Kristlein von einem intellektuellen Freund zu erzählen, „der einmal unsere Welt einen mißratenen Scherz eines zynischen Schöpfers nannte und sie ein anderes Mal als den dümmsten kosmischen Zufall in der Geschichtslosigkeit des Alls beschimpfte". „Wenn es Gott gäbe", zieht Edmund Anselm in ein Religionsgespräch, „wie könnte es dann noch etwas Wichtigeres geben als Gott? Und doch probiert jeder, ein bißchen zu handeln. Wir rechnen es uns hoch an, daß uns unsere Glaubenslosigkeit dann und wann ein bißchen juckt ... für die Irrsinns-Frequenz des Glaubens haben wir alle kein Gehör", kritisiert er ein bürgerlich entschärftes „Vollkasko-Christentum". Das Verführerisch-Schlimme an dieser Geschichte ist, „daß es so aussieht, als genüge es, eine gute Absicht zu haben", schlägt er von Gen 22 aus kritische Volten gegen die Verharmlosung des Gottesglaubens:

„Es soll uns zwar nicht vorenthalten werden, wie viel verlangt wird von einem Gläubigen, aber gleichzeitig zeigt uns Abraham, daß Gott es ja nicht eigentlich und wirklich hier und heute verlangt... wenn er sieht, daß wir guten Willen zeigen ..., dann fällt er uns schon noch rechtzeitig in den Arm, weil er ein Einsehen hat, weil er doch weiß, daß sich ein bürgerliches Dasein und der Glaube an ihn überhaupt nicht vereinbaren lassen ... es hat seit Christus keinen Christen mehr gegeben. Ich habe mich abgestrampelt, ein Gläubiger zu werden, aber jetzt ist Schluß, Schluß, Schluß. Gott gibt es nicht ... und ich bin nicht der Mann, mir einen zu basteln."

Anselms Frau Alissa wehrt sich gegen den drohenden Verlust: „Mein Gott ist zusammengesetzt aus Plänen, die ich mit mir habe. Er ist zwar mehr, aber auch ich bin mehr als meine Pläne", hält sie in ihrem Notizheft fest. Eine weitere Eintragung problematisiert die kirchliche Verschlüsselung, ja, Verrätselung der Gottessprache zu einer alltagsabgewandten Sektensemantik:

„Mit Lissa in der Kirche. Konnte nicht beten ... Die feierliche Amtssprache in der Kirche klang fremd. Kunstgewerbe-Vokabular. Luft aus einem Föhn. Glauben die Frommen, Gott höre sie nur, wenn sie beten, er habe keine Ahnung von den Worten, die sie sonst denken und sagen? Man kann es sich nicht vorstellen, daß der Pfarrer erlebt hat, was er in der Predigt erzählt. Mein Leben ist in der Gebetssprache nicht mehr unterzubringen. Ich kann mich nicht mehr so verrenken. Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln ... Ich bin stumm, wenn ich beten will. Immer in Gefahr, abgelenkt zu werden von inneren Geräuschen. Die leiseste, unhörbarste Stimme in mir ist meine Gebetsstimme. Traut sie sich nicht, lauter zu sein, oder hat sie nicht mehr Kraft?"[3]

„Gerade daß sie ihr Innerstes noch für Gott hatte freihalten können. Alles sonst diente dem Geldverdienen", erfahren wir im Roman „Das Schwanenhaus" (1980) in einer Rückblende des Immobilienmaklers Gottlieb Zürn über seine Mutter. „Seine Tätigkeit hatte sich in nichts als Geld verwandelt. Mein Nihilismus, dachte er und fühlte sich wohl dabei." Doch immer dann, wenn Gottfried den blendenden Sonnenglanz aus den Wolkenrändern brechen sah, dachte er immer noch an Gott:

„Das war eine Vorstellung aus seiner Kindheit. Dieser aus einem Wolkenloch brechende Glanz kommt von Gott. Hinter dem Glanz wohnt Gott ... Die Macht der Vorstellung aus der Kindheit ist nicht durch Widerlegung zu brechen. Du hättest dich entwickeln müssen, denkt Gottlieb Zürn. Es ist nicht, daß du jetzt zurückfällst, du bist nicht weitergekommen. Du bist geblieben, was Du warst. Primitiv. Ein Kind."[4]

20 Jahre nach „Halbzeit" nimmt Walsers Büchner-Preis-Rede 1981 öffentlich die Gottesfrage in Form einer überraschten, sich Rechenschaft gebenden Rückfrage über die Folgen der An- oder Abwesenheit Gottes wieder auf:

„Ob ein Kind, das in einer schon komplett atheistischen Familie aufwächst, noch erschrickt, wenn es fünfzehn oder neunzehn wird und selbst erlebt, daß Gott fehlt? Oder vermißt so jemand überhaupt nichts? Ich möchte annehmen, auch ein richtiges Atheistenkind muß, bevor es in das Gottlosigkeits-Stadium seiner Eltern eingehen will, durch ein Dickicht durch, in dem Gott mit jedem Ast den Weg verbaut, und unerreichbar ist, sobald man glaubt, man brauche ihn. Womit ich nur sagen will, auch wir, die wir seit Jahrzehnten zuschauen, wie Gott in den Laboratorien der Theologie zerbröselt wird, wir, die den Glaubenskampf jeweils an die Modedisziplin, momentan also an die Linguistik, delegieren, auch wir können noch in den Schrecken dieses jungen Büchner fallen, wenn wir wieder einmal zahnwehhaft scharf spüren, daß Gott fehlt."

Büchners Leid-, Schmerz- und Theodizeeempfindlichkeit ist Walser Anstoß zu einer kritischen Volte gegen die entsolidarisierende Teilnahmslosigkeit: „Bürgertum und Christentum haben sich zu einer gigantischen Unterhaltungsfirma zusammengetan, deren alles niederwalzende Entsorgungskapazität jedem Horror gewachsen ist." An sich selber habe er beobachtet, daß auch er „dem ersten Gebot des jetzt herrschenden Gottes" gehorche, sich durch Teilnahmslosigkeit leidlos zu halten:

„Das entlastende Gerechtigkeitsprinzip unseres Gottes: Vor der Leistung sind wir alle gleich, und nach der Leistung sieht man, was einer bringt ... Unser Gott brüllt andauernd durch die Gegend: du hast es dir selber zuzuschreiben. Dem Leidenden salzt das das Leiden, dem Genießenden den Genuß!"[5]

Daß dieses sensibel-beunruhigte Gottvermissen nicht allein Büchners „Lenz"-Novellenfragment geschuldet ist, zeigt Walsers im selben Jahr veröffentlichte Hommage auf die oberschwäbisch-alemannische Dichterin Maria Menz (1903–1996), die Walser im Schriftstellergespräch mit Karl-Josef Kuschel als seine „geistliche Meisterin"[6] bezeichnete, 1982 erhielt sie zusammen mit Dorothee Sölle den Droste-Preis

der Stadt Meersburg. Jenseits der „bildzeitungshaft fortlebenden Nietzsche-Parole", daß Gott tot sei, gebe es „von Kierkegaard bis zu Ernst Bloch oder Maria Menz eine andere, ernsthaftere, eine realistische Tradition der Kontaktsuche", die Walser offensichtlich fasziniert. Ihr von ihm mit herausgegebenes Gedichtwerk zeige denn auch, „wie heute versucht werden kann, den sich absolut sträubenden Gott ins Gespräch zu ziehen":

„Gott ist nicht tot. Er fehlt. Er hat immer gefehlt ... Er fehlt nur, weil wir ihn brauchen. Ihn schlicht anzusprechen, als sei er da, vertreibt ihn für alle, die ihn brauchen. Wenn nicht einzelne sein Fehlen zur Sprache bringen, verschwindet vielleicht seine Dimension aus unserer Welt."[7]

## Statt etwas haben wir Wörter

Wir berühren damit das Zentrum von Walsers Literatur- und Wirklichkeitsverständnis, das sich „auf eine Kernempfindung"[8] zurückführen läßt:

„Mir fällt ein, was mir fehlt: das ist die Grundlage der Schriftstellerei. Das ist auch die Grundlage der Religion, das ist die Grundlage unserer Sprache: weil wir etwas *nicht* haben, haben wir die Sprache. Wenn wir Gott hätten, hätten wir kein Wort dafür. Nur für den Mangel braucht man die Wörter ... Alle Menschen zusammen haben aus der Gesamtnot ihrer Existenz heraus diese größte Figur geschaffen."[9]

Von daher kann Walser Literatur als „bastardisierte Religion" bezeichnen wie umgekehrt die Religion als „ein System aus Fiktionen, die aus nichts anderem gemacht sind als aus kollektiven Antworten auf negative Erfahrungen. Die Religion stellt ja unsere Lage nicht dar, sondern beantwortet sie. Gott ist die bisher größte Figur, die der kollektive Autor Menschheit geschaffen hat"[10], zieht er in seinem Essay „Wer ist ein Schriftsteller?" Verbindungen zwischen Schriftstellerei und Religion. Walser macht unter ausdrücklicher Berufung auf Søren Kierkegaard *und* Karl Marx die Protest-, Kritik- und Wunschkraft der Fiktion wie der Religion stark. Schreibende und Lesende sind für Walser denn auch „Nachkommen des Beters, der weiß, daß Gott seine Schöpfung ist, nicht umgekehrt". Ist er doch davon überzeugt: „Wenn etwas so wäre, wie es sein sollte, hätten wir den Mund immer nur zum Essen aufgemacht. Wir haben aus Not den Mund zum Beten aufgemacht."[11]

Aus der immer wiederkehrenden Beschäftigung mit seinen „Erfahrungen mit dem Vorhandensein des Wortes ‚Gott'"[12], festgehalten in zahlreichen Tag und Nacht geführten Notizbüchern, veröffentlichte Walser in der Festschrift für den Tübinger Fundamentaltheologen Max Seckler (zusammen mit Otto Herbert Hajek war er ihm Anfang der 50er Jahre als junger Redakteur beim Süddeutschen Rundfunk in Stuttgart bekannt geworden) eine kleine Auswahl „Aus den Notizen betref-

fend G. (vom 6.4.1981 bis 6.5.1991)". Sie zeigen, daß Gott für ihn ein Menschheitsthema und die Gottesfrage vor allem ein Sprachproblem ist:

„Es gibt Hauptwörter, die meinen so gar keinen Gegenstand, daß jeder, der ein solches Wort gebraucht, sich gezwungen sieht, dazu zu sagen, was er *unter* diesem Wort versteht. Es ist überhaupt nicht sicher, ob es das Gemeinte gibt. Sicher ist nur, daß es das geben sollte. Dazu haben wir eben das Wort. Könnte man solche Wörter Soll-Wörter nennen im Gegensatz zu Haben-Wörtern? Sie drücken einen Mangel aus. Indem sie versuchen, dem Mangel abzuhelfen, weisen sie auch auf ihn hin."

Eine weitere Notiz lautet:

„Manchmal ist es schön. Für Sekunden begreift man, daß gesagt wird: das sei von G. geschaffen. Der Gottesnotwendigkeitsbeweis: wem soll ich, wenn ich will, danken? Entsteht G. also aus unanbringbarer Verehrung? ... Mir kommt vor, die Aussage, es gebe G. nicht, sei als Text weniger wert als die Aussage, daß es G. gebe. Wer sagt, es gebe G., drückt ein Bedürfnis aus, antwortet auf eine Not. Durch die Antwort schafft er sich G. Die Aussage, es gebe G. nicht, ist ein geringerer Text, weil sie weniger notwendig ist. Jemand hat eine Not weniger als ein anderer, deshalb hat er eine Antwort weniger als der. Eine Sprache weniger. Weniger Sprache." [13]

Die Gottesfrage kehrt auch in den Sammlungen von Aphorismen und Aperçus „Meßmers Gedanken" (1985) wieder, die im Schnittpunkt von Walser und seinen Helden irgendwo zwischen autobiographischem Erleben und dessen Verarbeitung in der literarischen Fiktion angesiedelt sind: „Gott ist die Höhle in jedem, in der die Dunkelheit Platz hat, die zu uns gehört. Denkt Meßmer." [14]

## Katholische Kindheit in Hitlerdeutschland

Im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel sprach Walser im Blick auf kirchlich-religiöse Sprachspuren in seinem Œuvre von einer „Erbschaft aus der Kindheit, die man nicht auf eine dem jetzigen Empfindungsstand gemäße Ebene heben" könne, „das bleibt das sozusagen Beleidigende daran, dieses widerborstig Infantile in der Gottesvorstellung" [15]. Erst jüngst, angesichts des „Lebensromans" des Konstanzer Schriftstellers Andreas Beck, den er ebenso förderte wie etwa Arnold Stadler, auch er ein „entlaufener Theologe", gestand Walser „eine Art Einverständnis" mit seinem „Immer-noch-katholisch-Sein": als Leser von Becks Geschichten sei er froh, daß er nicht ausgetreten ist „wie etwa der große Katholik Heinrich Böll. Der sei, heißt es, ausgetreten, aber immer noch hineingegangen. Ich komme kaum noch hinein, kann aber nicht austreten." [16]

Dieses spannungsvolle Verhältnis zum Katholizismus bestimmt auch Walsers stark autobiographisch geprägten Erinnerungsroman „Ein springender Brunnen" (1998), der eine ländlich-katholische Kindheit und Jugend am Bodensee und zu-

gleich die Genese eines Schriftstellers beschwört. In drei historischen Momentaufnahmen vom Aufstieg bis zum Untergang des „Dritten Reiches" erzählt das Buch, wie der Wasserburger Gastwirtssohn Johann (Martin Walsers zweiter Vorname) zu seiner Identität und seiner Sprache findet: beginnend mit der Zeitenwende 1932/33, als Johanns fromme und praktische Mutter aus wirtschaftlichen Überlegungen in die Hitler-Partei eintritt, hofft sie doch, die Versammlungen der NSDAP-Ortsgruppe fortan in ihrer Restauration bewirten zu können, gefolgt von der Zeit unmittelbar vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs und schließlich kurz vor und nach 1944/45, Johanns Bruder fällt im Osten, er ist nun selber beim Militär, gerät in den letzten Kriegstagen in Gefangenschaft, desertiert und kehrt an den Bodensee zurück. Und wieder wendet sich das Dorf.

Bewußt vertraut der 71jährige Autor der sich wie ein „springender Brunnen" von selbst zur Sprache drängenden Erinnerung an, die er ganz aus der Wahrnehmung des fünf-, dann zehn- und schließlich 18jährigen Heranwachsenden vergegenwärtigt, ohne sie aus dem inzwischen erworbenen Mehrwissen des Erwachsenen „über die mordende Diktatur"[17] zu kommentieren: „Solange etwas ist, ist es nicht das, was es gewesen sein wird", sucht Walser in den reflektierenden Erzählerkommentaren seine persönliche Erinnerung zu verteidigen gegenüber „allen späteren Verzeichnungen durch eine politisch korrekte Aufklärung, welche die Kindheit und Jugend einer ganzen ... Generation längst verschüttet hat unter den Menetekeln von Auschwitz und Stalingrad, Gestapo, Endlösung und totalem Krieg"[18]:

> „Als das war, von dem wir jetzt sagen, daß es gewesen sei, haben wir nicht gewußt, daß es ist. Jetzt sagen wir, daß es so und so gewesen sei, obwohl wir damals, als es war, nichts von dem wußten, was wir jetzt sagen."

Einmal vergleicht Johann die Wörter, die er von seinem musischen Vater, einem Träumer und Schöngeist, gelernt hat, der immer wieder Geld in aussichtslose Projekte steckt und (wie Walsers Vater) früh stirbt, mit denen, die sein Freund Adolf von seinem Vater aufgeschnappt hat, einem SA-Bonzen, der gegen Johanns regimefernen Vater hetzt, weil er darauf bestand, daß Hitler Krieg bedeute, und in Wasserburg eine theosophische Vereinigung gründete, während nebenan in der Wirtsstube die Nazis die Machtergreifung feierten. Bei Johann lauten die Wörter: „Bangigkeit, Kleinodien, Wißbegierde, Übermut, Schaumkrone, Sommersprossen, Trauerweide, Wiedergeburt, Himmelreich, Siebensachen ...". Bei Adolf, der damit prahlt, bereits 1927 auf den Namen des Führers getauft worden zu sein, lauten sie: „Männlichkeit, Schuhwerk, Nachspiel, Charaktergröße, Charakterlump, Speichellecker, Lackaffen, Weiberwirtschaft, Bewährungsprobe."[19]

Eindringlich schildert Walser, wie die Naziherrschaft allmählich die bestehenden Verhältnisse des abgelegenen Bodenseedorfs verwandelt: neben einem eifernden Jungvolkführer, der einen jüdischen Mitschüler aus der Hitlerjugend verbannt, und einem zackig den Hitlergruß einübenden Nazilehrer, der nicht nur gegen den

„Schandvertrag von Versailles", sondern auch gegen Kirche und Christentum agitiert, gibt es einen Johann begeisternden Franziskanerpater, der gegen den heidnischen Atheismus der „Gottlosenpartei" predigt, oder den Zirkus-August, der über den Anschluß Österreichs ans Deutsche Reich Witze reißt und dafür halbtot geschlagen wird. Zwangsarbeit leistende Dachauer Häftlinge tauchen aus der Erinnerung auf und daneben die Mutter, die „Pscht" macht und ein seltsames Gesicht, „sonst verlören sie alle ihr Leben"; darüber hinaus wird der geliebte homosexuelle Onkel verhaftet. All das ist mentalitätsgeschichtlich gewiß ebenso aufschlußreich wie die prekäre Sphäre religiös aufgeladener Sündenangst, die auf Johanns katholische Kindheit einen langen Schatten wirft.

Walser hat in Interviews mehrfach die „Angst-Religion" seiner „erzkatholischen" Mutter, die „eine Irrsinnsschraube" in Gang setzte, scharf verurteilt und sich als „katholischen Krüppel" bezeichnet: „Das hat nichts mit meiner intellektuellen Emanzipation zu tun. Aber in der Fühlweise, der Empfindungsweise, sozusagen in der Schreckhaftigkeit bleibe ich verkrümmt."[20] „Der springende Brunnen" erzählt denn auch von der Qual eines pubertierenden Knaben in der katholischen Zwangsjacke: Zwischen Beichte und Erstkommunion wurde jeglicher Gedanke an die in diesem Alter ganz natürlich erwachende Sexualität mit dem Gewicht der Todsünde und drohender Höllenverdammnis vergiftet, als Sünde gegen das sechste Gebot kam die Selbstbefriedigung „der größtenschwerstenfurchtbarsten aller Sünden" gleich. „Schlimmer als diese Haupttodsünde war nur noch, wenn man, von dieser Sünde befleckt, zur Kommunion ging. Und das tat er", resümiert Johann seinen Weißen Sonntag. „Würde er jetzt tun. Wenn nicht ein Blitzschlag, ein Erdbeben, eine sich auftuende Erde ihn an diesem Frevel hinderte."

Nicht von ungefähr findet Walsers Alter Ego für sein Glied, das er seit dem Erwachen erster Lustempfindungen immer wieder masturbiert, keine passende Bezeichnung, „weil das Teil weder berührt noch bedacht werden sollte. Gar nicht existieren sollte dieses Teil."[21] Einzig der biblische Gottesname („Ich bin der ich bin. Du bist der Du bist.") kommt ihm in den Sinn, um mit Hilfe dieser Nichtbenennung „sein Teil" vor den groben Wörtern, die seine drei, vier oder fünf Jahre älteren Freunde dafür gebrauchten, zu schützen. Am Morgen vor der Erstkommunion bildet Johann daraus das Akronym IBDIB, das er mit niemandem zu teilen braucht – unverkennbar ein Akt der individuellen Befreiung von bevormundender Fremdbestimmung[22], so wie er, unterstützt durch den imaginären Wörterbaum seines Vaters, erste eigene Gedichte und prägende Lektüreerfahrungen (Friedrich Nietzsche, Stefan George, Adalbert Stifter, Heinrich Heine und William Faulkner) eine unverstellt eigene Sprache gegenüber dem autoritär geführten Jargon der Braunhemden findet: „Die Sprache, die er nach 1933 gelernt hatte, war, nach der Kirchensprache, die zweite Fremdsprache gewesen. Sie war ihm nicht nähergekommen als die Kirchensprache. Er hatte sich mit beiden Sprachen herumgeschlagen. Er mußte seine eigene finden."[23]

Im „Wunder von Wasserburg" läßt Walser im bewußt legendenhaften Bruch mit der realistischen Erzählweise die Geschichte seines jungen Helden anders verlaufen als in Wirklichkeit. Aus Liebe zu dem Zirkusmädchen Anita ist ihr Johann ins Nachbardorf hinterher gereist, er bleibt über Nacht weg und schwänzt die Schule, was außer seinem Hund, der wie Bileams hellsichtige Eselin Gottes Engel wahrnimmt (Num 22, 21–30), jedoch niemandem auffällt. Es ist, als hätte sich Johann verdoppelt, erbringt er doch dank seines Schutzengels Leistungen, die ihm bislang schwerfielen und für die ihn jetzt alle loben. So erregt er die Bewunderung seiner Klassenkameraden mit einem Schulaufsatz über Weiße und Indianer, in dem er mutig mit dem Rassenwahn der Nazis abrechnet: „Die weiße Rasse tut, als sei sie etwas Besseres. Solange sie andere Rassen vernichtet, ist sie etwas Minderes, ist sie schlimmer als jede andere Rasse. Und christlich ist sie dann auch nur dem Namen nach."[24]

Was sich nur als „Wunder" erzählen läßt (Walser spielt dabei auf eine niederländische Heiligenlegende des 13. Jahrhunderts an, die von der Nonne Beatrijis erzählt, die ihr Kloster verläßt, ein ausschweifendes Leben führt und nach ihrer Rückkehr feststellen muß, daß niemand ihre langjährige Abwesenheit bemerkt hat), steht für einen Akt politischer Courage, der aus heutiger Sicht vielleicht wünschenswert gewesen – nicht von ungefähr trifft sich Johanns Aufsatz „Wieviel Heimat braucht der Mensch" im Titel wie in der Grundaussage mit dem gleichnamigen Essay des Gestapohäftlings und Auschwitzüberlebenden Jean Améry! –, dem „Unschuldsbub"[25] damals jedoch kaum in den Sinn gekommen wäre.

Es war Frank Schirrmacher, der in seiner Laudatio zum Friedenspreis 1998 darlegte, daß Walser, um seine persönliche Erinnerung authentisch zur Sprache zu bringen, die sanktionierten Schlagwörter zeitgenössischer Diskurskonventionen zertrümmern, ja, „die Betondecke des fugen- und folgenlosen öffentlichen Gewissens aufbrechen"[26] mußte. Eigensinnig irritierend erzählt „Ein springender Brunnen" von einem Abwehrreflex des werdenden Dichters, der auch nach dem Krieg nur die ihm eigene „Empfindung" hüten und Sprache werden lassen will. Dies macht Johann indes sprachlos für das, was seinem („halb"-)jüdischen Klassenkameraden und anderen jüdischen Bekannten während der Kriegsjahre passierte, was wiederum eine viel beschriebene Erfahrung bestätigt:

„Er mußte selber Wörter finden. Auch für das, was Wolfgang über sich und seine Mutter und seinen Vater erzählt hatte. Die Angst, in der Wolfgangs Mutter gelebt hatte, weil der Lehrer sie hat abholen lassen ... Er wollte von sich nichts verlangen lassen. Was er empfand, wollte er selber empfinden. Niemand sollte ihm eine Empfindung abverlangen, die er nicht selber hatte."

## Jenseits vom „Mastergott"

„Die theologischen Sprachmenschen, die mit den Wörtlichkeiten, die sie für Gott vorfinden, nicht leben können: das sind die Auskunftsreichsten, wenn man die Spannung Vokabular und Sprache erleben will", eröffnet Walser einen programmatischen Vortrag an der Universität Heidelberg im Januar 2003. Walser sucht darin den Gegensatz zum Sprechen in abgeschlossenen Vokabularen, das mittels vorgestanzten Wörtern nur abgesicherte Diskursroutinen bestätige, und der Eröffnung eines Erfahrungsraums herauszuprofilieren, der existentiell herausfordere zu einer vieldimensionalen Offenheit des Wahrnehmens, Denkens und Handelns. „Gott ist eben nach *Ich* unser wichtigstes Wort. Deshalb hat sich seinetwegen auch so viel Vokabular gebildet. In der Verwaltung des Nichts besetzt er die glorioseste Frequenz."

Neben seinen „Hausheiligen" Friedrich Hölderlin, Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche gehört Walsers große Sympathie daher dem frühen Karl Barth, suchte dessen dialektische Sprache doch dem allzu sorglos gewordenen Theologenvokabular mit seinen festgefügten Bedeutungen zu entkommen: „Außer Kierkegaard hat sich wohl keiner das religiöse Sprechen so schwer gemacht wie Karl Barth." Anziehend findet Walser an ihm gerade, wie „Vokabular und Sprache miteinander streiten":

> „Je negativer er zu bleiben vermag, desto mehr hat er Sprache; je positiver er wird, desto deutlicher lebt er vom Vokabular, desto deutlicher verwaltet er das Nichts. Solange er in der Bewegung bleibt, die keinen Stillstandsmoment erlaubt, solange er die ‚direkte Mitteilung' meidet, so lange hat er Sprache."

Als religiöser Schriftsteller habe Kierkegaard „das Theologische dann lieber ganz zum Sprachlichen werden lassen". Vorbildlich an diesem Meister der indirekten Mitteilung ist seine Sprachempfindlichkeit, die vermeidet, „einem anderen nur noch Wissen zu liefern, anstatt ihn als Existierenden teilhaben zu lassen an der eigenen Not" – gerade darin steht Kierkegaard Pate für Walsers eigenes literarisches Entblößungsverbergungsgeschäft! Eine Ahnung religiöser Erfahrung könne sich in uns an der Sprache eines Dichters wie Hölderlin bilden, fährt Walser fort. Zumindest genau beschrieben habe deren Verlust Eugen Drewermann, wenn er der Theologie vorwirft, in ihrer Reduktion auf verstandesmäßige Argumentation als dem gegenwärtig herrschenden Vokabular den Ursprung religiöser Erfahrung mehr zu verschütten als zu erschließen.

Daß Hölderlin mit den für ihn lebendigen Göttern Griechenlands mehr als eine einzige Religion gelten ließ, daß ihm Herakles und Dionysos als Brüder Christi galten, nimmt Walser denn zum Anlaß für eine harsche Replik auf die Kritik an einem zeitgleich mit seiner Paulskirchenrede gehaltenen Vortrag für eine Zürcher Hannah-Arendt-Tagung „Ich vertraue. Querfeldein" (1998). Eines neuheidnisch-natio-

nalistisch grundierten Anti-Monotheismus geziehen und in die Nähe rechtsradikalen-antimoralischen Denkens gerückt, polemisiert Walser seinerseits gegen die „kirchenhaft" eifernde „Correctness-Diktatur"[27] meinungsbeherrschender Diskursführer, deren Vokabular nur auf „das Rechthaben", das „Kirchen-" bzw. „Orthodoxietaugliche", das „Zentralkomiteehafte" ziele. „Das Monotheistische eben. Die Welt, alles eben, wird erklärt aus EINEM. Es gibt nur einen Gott, nur EINE Erklärungsart, nur EINE Wahrheit beziehungsweise nur EIN Vokabular."[28]

Das Problematischste an Walsers „Monotheismus"-Kampfbegriff ist zweifellos seine Unbestimmtheit: „Stammen die Gefahren, die der Erde drohen, aus Laboren oder aus Kirchen? Ich glaube, sie stammen letzten Endes aus Kirchen", lautet seine weit über die christlichen Glaubensgemeinschaften hinaus zielende These. Walser stellt die Verkehrung des Menschlichen durch Machtausübung heraus, ein vertrautes Grundmotiv seiner Romane und Erzählungen:

„Auf das Liebesgebot reagiere ich wie auf alle Gebote widerstrebend. Durch solche Texte soll unsere Natur diszipliniert werden. Dazu muß sie uns zuerst einmal schlecht gemacht werden... Der Gott, der alles gibt, wenn wir ihm zuerst alles gegeben haben, war von Anfang an ein Herrscher, mit dem man nur durch Unterwerfung in Kontakt kommen konnte. Und unterworfen sein, macht böse ... Alle Herrschaftsverhältnisse auf dieser Erde kopieren seitdem diese Verhältnisse. Du sollst neben mir nichts anderes haben ... Nicht der Erde sollen wir gehören, sondern diesem einen Gott ... Nicht Liebesfähigkeit, sondern das Konkurrenzprinzip ist dadurch zum identitätsentscheidenden Prinzip geworden ... Das macht böse, daß wir anders sein möchten, als man uns läßt. Egal ob die Kirche ... der Staat ... die Gesellschaft uns so kommt."[29]

Was den theologischen Wesensgehalt des biblischen Gottesglaubens betrifft, bleiben Walsers großflächige Streifzüge gewiß an der Oberfläche. Und doch berührt seine verzerrende Polemik einen sensiblen Schmerzpunkt der Christentumsgeschichte, in der unter Berufung auf den einen Gott immer wieder „mehr Herrschaft als Freiheit herausgekommen ist". Der weltbejahende Zug biblischer Gottesrede, die Schöpfungsmelodie in allen Dingen wurde kirchlich allzuoft verdrängt. Eine nahezu neurotische Angst vor „Pantheismus" führte zu einer fatalen Trennung und Spaltung: Gott wurde die Welt los, die Welt wurde gottlos. Vermeintlich christlicher Erbsündenpessimismus führte zu Fremdbestimmung und seelischer Verkrüppelung, indem er Menschen an der Entfaltung ihrer menschlichen Identität und Individualität hinderte, ihr Gewissen, ja, ihr ganzes Fühlen und Erleben unter der Last ständiger Schuldgefühle verkrümmte[30].

Doch auch Walsers Gegenprogramm bleibt äußert vage und verschwommen:

„Fast nur noch unsere Flußnamen erinnern an unsere vorchristlichen Vorgänger. Da war in jedem Baum, in jeder Quelle und in jedem Bach ein anderer Gott. Unvorstellbar, daß unterm Schirm einer über Wiesen und Wälder hingestreuten Göttervielfalt dem Planeten je hätte Gefahr drohen können."

Daß friedlich-schiedliches Heidentum und menschenfreundlicher Polytheismus der göttergläubigen Antike eine postmoderne Legende ist, zeigt die aktuelle Monotheismus-Debatte um Jan Assmann. Vollends mißverständlich wird Walsers Pauschalverdikt, wenn er den westlichen Menschenrechtsuniversalismus und Bemühungen um ein globales Weltethos als „Immernochbefangenheit in Religionsvermächtnissen" geißelt und im „Missionarismus" des Westens das „Gift der Verachtung gegen das Nächste" am Werk sieht: „Also: Hiesig bleiben. Keine zentralistischen Visionen. Bloß keine Ethik für alle. Bloß keinen säkularisierten, auf Demokratie frisierten Monotheismus. Statt Glaubensleistungen nach oben, Genußfähigkeit unter uns."[31]

Eine Art erläuternden Stellvertreterkommentar enthält Walsers Roman „Der Augenblick der Liebe" (2004), dessen geistig-amouröses Erregungszentrum das „Befreiungsevangelium" des von Theologen und Aufklärern gleichermaßen geschmähten wie mißverstandenen Querdenkers Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) bildet. „Die Ketten der Vorurteile und Schuldgefühle zerbrechen": Für diese frontale Attacke gegen die lebensvermiesenden Vorschriftenmacher feiert ihn Gottlieb Zürn – wir kennen ihn aus dem „Schwanenhaus", er ist unterdessen weit über 60 und dilettiert auf philosophischem Gebiet –, entspricht sie doch aufs engste Walsers Kritik an christlicher Körper-, Sexual- und Lustfeindlichkeit, der Einseitigkeit ihres Schuld- und Sündenabsolutismus', ihrer Sollens-, Verzichts- und Verbotsmoral. „Sein Ziel: die Glückseligkeit der ganzen Menschheit".

Die traditionelle Trennung von Leib und Seele, Geist und Körper zurückweisend, entdeckte La Mettrie, dieser verfemte Metaphysiker der Sinne, die Unteilbarkeit unserer Existenz – „Seien wir nicht länger im Krieg mit uns selbst" – und entwickelte, ohne Gott direkt zu leugnen, „eine vor Freude und Farben strahlende Welt an diesem Mastergott vorbei". Gegen die „Einschränkung des Göttlichen" auf den „kirchlich verschriebenen Mastergott" nahm er in seiner berühmt-berüchtigten Schrift „L'Homme Machine" (1748) kühn die Selbstorganisation der Materie vorweg, wie sie heute die Neurobiologie vertritt als „neueste Sprache für die Erfahrung, daß die Natur alles enthält, was wir sind", so Gottlieb Zürn in einem kenntnisreichen La Mettrie-Vortrag in Berkeley. Am Ende, fasziniert von den „entsetzlichen Abgründen" menschlicher Existenz, „in die zu stürzen er immer wieder befürchten mußte, wohl wissend, daß das Einbildungen waren", zieht Blaise Pascal diesen „Lebensidioten", wie ihn Walser nennt, ganz und gar weg von La Mettrie. Macht Gottlieb Zürn doch die Erfahrung, daß „nichts einander so innig entspricht wie Sehnsucht und Enttäuschung" – „du wirst mit siebzig so ungern sterben, als wärst du dreißig"[32].

Kaum zufällig kommt Walser auch am Ende seines Zürcher Vortrags auf die für sein Denken und Schreiben entscheidende Leid-, Schmerz- und Mangelerfahrung zurück:

„Vergleichen wir das gutgemeinte Reden von globalen Lösungen mit dem schrecklich-schönen Kyrie-eleison-Jubel in einer Schubertmesse. Das ist kein bißchen instrumentalisiertes Christentum, sondern die Entfaltung eines Daseinsschmerzes auf eine genießbare Art. Mehr kann es nicht geben. Muß es nicht geben. Das ist das äußerste Erreichbare: die schöne Fassung dessen, was wir nicht haben und nicht sind."[33]

## ANMERKUNGEN

[1] M. Walser, Angstblüte (Reinbek 2006) 473, 429, 409, 243f., 28, 469.
[2] M. Walser, Der Lebenslauf der Liebe (Frankfurt 2001) 451, 330, 507, 478, 422.
[3] M. Walser, Halbzeit (Frankfurt 1973) 164, 170–172, 336, 320f.
[4] M. Walser, Das Schwanenhaus (Frankfurt 1980) 41f., 219f.
[5] M. Walser, Woran Gott stirbt. Über Georg Büchner, in: ders., Leseerfahrungen, Liebeserklärungen (Frankfurt 1997) 429f., 435.
[6] K.-J. Kuschel, Das wäre meine Religion: Nicht allein zu sein. Über den Katholizismus, ein Gottesprojekt u. das Nationale in der Religion: Gespräch mit Martin Walser, in: ders., Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion u. Literatur (München 1985) 149; vgl. E. Wild, Wegspuren. Maria Menz – Dichterin aus Oberschwaben (Biberach 2000).
[7] M. Walser, Höchste Schule. Über Maria Menz, in: ders., Heilige Brocken (Weingarten 1986) 50ff. Überaus aufschlußreich die Reaktion von Maria Menz auf das ihr von Walser zugesandte Schriftstellergesprächebuch von K.-J. Kuschel in einem Brief vom 29. Oktober 1985, in dem sie gegenüber Walsers Deutung herausstreicht: „Vorerst fehlt er. Ich selbst stehe sozusagen *fast* auf dem gleichen Boden, *mehr* auf der Voraussetzung des überkommenen Glaubens. Aber kostbar wäre mir, wenn ich mich dieses Gottes in *innerer Erfahrung* versichern könnte" (M. Menz, Briefe. Bd. 1, Eggingen 2005, 313).
[8] M. Walser, Meine Muse ist der Mangel, in: ders., Zauber und Gegenzauber (Eggingen 1995) 116.
[9] Kuschel (A. 6) 146f.
[10] M. Walser, Wer ist ein Schriftsteller?, in: ders., Wer ist ein Schriftsteller (Frankfurt 1979) 39.
[11] M. Walser, Über den Leser – soviel man in einem Festzelt darüber sagen soll, in: ders., (A. 10) 98.
[12] Kuschel (A. 6) 144.
[13] M. Walser, Aus den Notizen betreffend G. (vom 6.4.1981 bis 6.5.1991), in: Fides quaerens intellectum (Tübingen 1992), hier zitiert nach M. Walser, Zauber u. Gegenzauber (A. 8) 180; 182.
[14] M. Walser, Meßmers Gedanken (Frankfurt 1992) 95.
[15] Kuschel (A. 6) 145.
[16] M. Walser, Der Lebensroman des Andreas Beck (Eggingen 2006) 14.
[17] M. Walser, Über Deutschland reden. Ein Bericht, in: ders., Über Deutschland reden (Frankfurt 1988) 77.
[18] So Walsers Generationsgenosse R. Baumgart, Epen von Wasserburg. Martin Walser verteidigt seine Kindheit, in: Die Zeit, 6.8.1998.
[19] M. Walser, Ein springender Brunnen (Frankfurt 2002) 9, 263.
[20] Kuschel (A. 6) 141ff.
[21] Walser (A. 19) 212, 204, 205.
[22] Diesen religions- und christentumskritischen Aspekt vernachlässigt J. Jablkowska, Brocken, die heilig geworden sind. Zu Martin Walsers Heimatbewußtsein, in: Ästhetische u. religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende III (Paderborn 2000) 99–117, hier 113–117.
[23] Walser (A. 19) 401f. Zum folgenden B. Bauer, Martin Walsers Roman „Ein springender Brunnen" – ein Resonanzraum anderer Autobiographien der Jahrgänge 1927/28, in: Konvergenzen. Studien zur

deutschen u. europäischen Literatur (Würzburg 2000) 188–209; N. Kaminski, „Tolle lege" oder Die Herkunft des Schutzengels. Martin Walsers „Springender Brunnen" zwischen Legende u. intertextueller Lektüre, in: Herkünfte historisch – ästhetisch – kulturell (Heidelberg 2004) 313–335.

[24] Walser (A. 19) 252.

[25] M. Walser im Interview mit A. Isenschmid, in: Tages-Anzeiger, 10.10.1998.

[26] F. Schirrmacher, Sein Anteil, in: Die Walser-Bubis-Debatte, hg. v. dems. (Frankfurt 1999) 25. Eine kritische Zwischenbilanz zieht V. Lenzen, Von der Gegenwart der Vergangenheit. Kritische Anmerkungen zu Martin Walsers Friedenspreisrede, in: Argonautenschiff. Jahrbuch der Anna Seghers Gesellschaft 8 (1999) 80–85. Das folgende Zitat Walser (A. 19) 400f.

[27] M. Walser im Gespräch mit A. Luik, in: Der Stern, Januar 2003, Nr. 1, 158–164.

[28] M. Walser, Vokabular u. Sprache, in: ders., Die Verwaltung des Nichts (Reinbek 2004) 67, 69, 70f., 86. Walser bezieht sich auf Insinuationen von Th. Assheuer, In den Fesseln der westlichen Schuldmoral. Martin Walser hadert schon lange mit der jüdisch-christlichen Tradition, in: Die Zeit, 6.6.2002. Auf einer philologisch höchst fragwürdigen Zitatmontage aus Walsers umstrittener Mediensatire „Tod eines Kritikers" (2002) basierend argumentiert ders., Macht Euch die Erde untertan. Nach dem Streit um Walser: Warum Schriftsteller die monotheistischen Religionen für die Sinnkrise verantwortlich machen, in: Die Zeit, 18.7.2002. Vgl. J. Manemann, Götterdämmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten, in: Monotheismus, hg. v. dems. (Münster 2003) 35ff., 44.

[29] M. Walser, Ich vertraue. Querfeldein, in: ders., Ich vertraue. Querfeldein (Frankfurt 2000) 11–16.

[30] Das übersieht M. Sievernich, Walsers Gottesdämmerung, in dieser Zs. 217 (1999) 289f.

[31] Walser (A. 29) 18f.

[32] M. Walser, Der Augenblick der Liebe (Reinbek 2004) 132, 123, 122, 114, 117, 154, 241, 239. Walser stützt sich auf die im Buch auch mehrfach genannte Zürcher Philosophin Ursula Pia Jauch, Jenseits der Maschine. Philosophie, Ironie und Ästhetik bei Julien Offray de La Mettrie (München 1998).

[33] Walser (A. 29) 20.

# UMSCHAU

## Ivan Illich – Letzte Gespräche

Im Jahr 2006 ist postum von Ivan Illich (1926–2002) das Buch „In den Flüssen nördlich der Zukunft“ [1] erschienen. Es dokumentiert Gespräche des Naturwissenschaftlers, Theologen und Philosophen mit dem kanadischen Autor und Moderator David Cayley. Sie sprechen über die gegenwärtige westliche Gesellschaft und Wissenschaft und bieten eine neue Sicht auf das Christentum und die Grundlagen der abendländischen Kultur. Illich konnte meisterlich aktuelle soziale, religiöse, kulturelle und menschliche Fragen veranschaulichen, indem er persönliche Begebenheiten und Anekdoten erzählte. Dabei war er in der Lage zuzuhören und sein Gegenüber tief innerlich zu berühren und anzustacheln. Nach ein paar Worten über Alltägliches kam sein Denken immer sehr schnell zum Existentiellen. Er war ein Wanderer zwischen vielen geistigen und räumlichen Welten. In den letzten zehn Jahren lebte er im Winter als Gastprofessor in Bremen und im Sommer in Cuernavaca in Mexiko.

*Philosophie der Freiheit.* Wie in den Vorlesungen an der Bremer Universität bezieht sich Illich in den Gesprächen mit Cayley immer wieder auf das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Er interpretiert es jedoch nicht als Verhaltensregel, sondern im Sinn einer Philosophie der Freiheit. Auf die Frage des Pharisäers: Wer ist mein Nächster?, erzählt Jesus die Geschichte von dem Menschen, der unter die Räuber gefallen ist und ausgeraubt, halbtot im Graben landet. Viele gehen achtlos vorbei. Nur ein Samariter, „den die Zuhörer Jesu als Feind angesehen hätten, ein verachteter Außenseiter“ (74), leistet dem Fremden Hilfe. Er hat damit nach Illich aus Freiheit einen Hilflosen zu seinem Nächsten gemacht, denn „der, den ich wähle, nicht der, den ich wählen muß“ (75), ist mein Nächster. Eine Umwertung aller Werte für die damalige Zeit, die nur möglich war durch die Fleischwerdung Gottes.

Für Illich gründet in der Antwort Jesu der Freiheitsbegriff des Christentums: die Freiheit, Liebe höher zu schätzen als Gesetz und Sitte. Jesus von Nazaret habe eine radikale Freiheit des einzelnen von allen familiären und stammesmäßigen Bindungen gelebt und gelehrt, womit er für uns als „Retter“ und „Modell“ zugleich erscheine: daß die Glaubenden den „biblischen Gott im Fleisch“ lieben können, sei eine total neue Dimension von Liebe. Sie ermögliche, jemanden zu wählen, den man lieben möchte, und dabei jedwede Sitte und jedwede ethnische Zugehörigkeit zu ignorieren. Das Gleichnis sei meist fehlgedeutet worden, nämlich im Sinn einer Verhaltensregel. Der Pharisäer habe jedoch nicht wissen wollen, wie man sich gegenüber seinem Nächsten zu verhalten habe, sondern prinzipieller: wer denn sein Nächster sei. Und die Antwort Jesu mache deutlich, daß mein Nächster der ist, zu dem ich eine Beziehung aufnehme „als Antwort auf einen Anruf“ und „nicht in Reaktion auf eine Kategorie“ (76). Folglich beziehe sich auch das, was in dieser Beziehung getan werden soll, nicht zuerst auf Normen oder Richtlinien, sondern „auf jemanden aus Fleisch und Blut“ (203). So werde auch eine neue Bedeutung von Tugend sichtbar: der christliche Mensch könne zu einem tugendhaften Menschen

werden, indem er in einer bestimmten Situation angemessen – gerecht – handelt und nicht durch „die Einübung wiederholter guter Handlungen" (ebd.).

*Verlust der Proportion.* Das Gefühl für das angemessene Handeln ist uns aber nach Auffassung Illichs verlorengegangen. Im klassischen Denken ist die Ethik die „Wissenschaft des Guten, das durch sein proportionales Verhältnis zum Willen, seine Entsprechung erkannt worden war" (162). In einer Welt ohne Jenseits sei die besondere Weise, in der Menschen eines bestimmten Volkes und an einem bestimmten Ort ihrem Gefühl für das was gut ist, Gestalt verleihen, entschwunden. Wenn man eine Grenze ohne Jenseits denke, zerbreche das Gefühl dafür, daß Dinge nicht aus sich selbst heraus gut sein können. Die alte Rede vom Guten weiche der neuen von den abgestimmten Werten. „Das Gute ist unbedingt" (88), es „ist oder ist nicht... Werte hingegen können mehr oder weniger sein" (162).

Das Böse ist das Gegenteil des Guten, es ist nicht ein Un-Wert bzw. ein negativer Wert. Und die Sünde ist ein geheimnisvoller Aspekt des Bösen, nämlich die „Ablehnung der neuen Freiheit ..., die im Evangelium angeboten wird" (88). Die philosophische Eindämmung des Guten und Bösen durch die Rede von Wert und Unwert zerstörte die Grundlage, auf der überhaupt erst von Sünde geredet werden kann; denn Sünde könne man nicht mit negativen Werten in Verbindung bringen. Mit der Ersetzung der Idee des Guten durch die „Idee des Wertes" haben wir auch die einzige Möglichkeit verloren, das heutige Leben angemessen begreifen zu können. Ferner haben wir es nach Illich versäumt, eine Möglichkeit zu finden, den Verrat am Christentum zu verstehen, den Verlust der Proportion, die verlorene Einbeziehung der Welt in jenseitige und diesseitige Beziehungen, in Mikrokosmos und Makrokosmos.

*Das Verderbnis des Besten ist das Schlimmste.* Mit dem freiheitlichen Verständnis christlicher Liebe zum Nächsten erwächst nach Illich aber zugleich eine neue Gefahr, die in dem Versuch liegt, diese Liebe durch Institutionalisierung zu „managen", zu sichern, sie gleichsam zu garantieren, sie der Verrechtlichung zu unterwerfen und ein Gesetz – Gebot – aus ihr zu machen, sie durch die „Kriminalisierung" ihres Gegenteils – der Sünde – zu schützen, zu bewahren und zu behüten. Zugleich mit dem Christentum als dem Ort der Vergegenwärtigung Jesu Christi kam nach Illich eine Perversion desselben ans Licht, die sich in den Institutionen als Ort des Antichristen konkretisiere. Das Christentum stehe unter Korruptionsverdacht und fördere die Verdunkelung Gottes in der Welt: somit könne die westliche Moderne nur als Korruption der christlichen Botschaft angemessen verstanden werden.

Der Autor plädiert in seiner Anklage für einen Weg zurück zur „conspiratio". Die Rückkehr zur Liebe ohne Machtanspruch, zur freien, sich selbst verströmenden Liebe, die keine Bedürfnisse braucht, um zum Leben zu erwachen und keine Garantien erwartet, eine Liebe, wie sie dem Samariter in den Bauch gefahren sei, als er den halbtoten Mann in seinem Blut am Wegesrand sah. Ein Verzicht auf jegliche Art von Versicherung sei die Voraussetzung dafür, daß conspiratio möglich werden könne. Eine Konkretisierung der conspiratio, auf die Illich immer besonderes Gewicht legt, ist die „philia", die Freundschaft.

Sie ist für Illich eine neue (alte) Möglichkeit, da die Institutionen mit verwalteter Barmherzigkeit im Niedergang begriffen sind. Das Verschwinden der Glaubwürdigkeit moderner Institutionen führe uns das wahre, das ursprünglich intendierte und praktizierte Christentum vor Augen, wie es zuvor niemals möglich gewesen wäre. Wir leben nach Illich heute in einer apokalypti-

schen Welt, einer Zeit der Offenbarung. Die Zeit des Christentums sei dabei jedoch nicht abgelaufen. Daß das Vertrauen in kirchliche Institutionen schwindet, bedeute nicht das Ende des Christentums, wohl aber werde der Schleier von jenem geheimnisvollen Bösen zur Seite gezogen, das zugleich mit dem Christentum in die Welt gekommen sei. Illich behauptet, daß das „mysterium iniquitatis" (Geheimnis des Bösen) schon lange bebrütet und daß jetzt die Schale zerbrochen worden sei. Darum sei es ganz falsch, wenn man ihm nachsage, er meine, wir seien in ein nachchristliches Stadium eingetreten. Er behauptet dagegen, daß paradoxerweise diese Epoche ganz offensichtlich die allerchristlichste sei und es könnte sein, daß sie dem Ende der Welt ganz nahe komme.

Entsagung ist nach Illichs Meinung heute entscheidender denn je, sie ist eine Möglichkeit, die Fähigkeit zur Liebe und zur Freiheit zu bewahren. Entsagung sei von Anfang an die logische Vorbedingung für das Tun der Liebe gewesen. Wer sie erfülle, entsagt zum Beispiel der Macht, die Welt zu verändern, so wie Jesus es tat, als er versucht wurde. Er entsage sogar der Möglichkeit, einem „Wir" zuzugehören, um sein „Ich" zu finden. Golgatha wurde dafür zum „Symbol". Illich plädiert nicht für einen weltverneinenden Asketismus. Entsagung sei immer die Vorbedingung der Freude. In der Entsagung öffnen wir uns dem, was Illich Dankbarkeit nennt, der Geisteshaltung, mit der wir die Begegnung mit einem Anderen oder mit der Natur als ein unvorhersagbares und nicht erwartetes Geschenk empfingen. In eben diesem Geist und dieser Dankbarkeit hoffte er zu leben.

*Lebensweg.* Ivan Illich wurde 1926 in Split geboren und ist in Wien aufgewachsen. Er besaß mehrere Muttersprachen – Französisch, Italienisch und Deutsch, bevor er mit acht Jahren Serbokroatisch, die Sprache seiner Großeltern, dazulernte. Später kommen Griechisch und Latein dazu, Spanisch, Portugiesisch, Hindi usw. Illich belegte in Florenz Kurse für Kalligraphie, studierte Philosophie in Rom und mittelalterliche Geschichte in Salzburg, wo er über Arnold J. Toynbee promovierte und zum Priester geweiht wurde. 1951 ging Illich nach New York und arbeitete dort als Armenpriester in einer puertoricanischen Gemeinde. 1956 wurde er Vizerektor der katholischen Universität von Santa Maria auf Puerto Rico und rebellierte gegen das etablierte Lehrsystem. Drei Jahre später durchquerte er zu Fuß und mit dem Bus Lateinamerika und wandte sich gegen das nordamerikanische Entwicklungskonzept. Er ließ sich in Cuernavaca (Mexiko) nieder und gründete dort das „Centro intercultural de documentatión" (CIDOC), eine Bildungseinrichtung zur Erlernung der spanischen Sprache und der lateinamerikanischen Kultur.

Illich wurde Ende der 60er Jahre weltweit bekannt durch seine öffentliche Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche. Er bewertete die Armutspolitik der Kirche als ungenügend, sie verschwende Spendengelder und führe nur zur Disziplinierung, Abhängigkeit und Entwurzelung. Wegen seiner sozialrevolutionären Theorie und Praxis beschäftigte sich die oberste Glaubensbehörde in Rom mit dem Fall Illich. Einer mündlichen Vorladung verweigerte sich der Verdächtigte. Daraufhin schickte ihm das Heilige Offizium einen Fragenkatalog, der von Illich nicht beantwortet, aber veröffentlicht wurde. Dieser Tabubruch führte zum endgültigen Eklat und wurde weltweit von der Presse ausgebreitet. Er einigte sich mit der katholischen Kirche und diese mit ihrem schwierigen Sohn. Er verstand sich weiterhin als Priester mit Brevier, ohne die priesterlichen Funktionen auszuüben.

Der Gelehrte hat seine Kritik an der Institution Kirche in den 70er Jahren auf alle Institutionen ausgedehnt. Diese Kritik wurde

in zahllosen Büchern weltweit in vielen Sprachen verbreitet. Illich polemisierte gegen die Schulen, Krankenhäuser, Verwaltungen, und staatliche Politiken: Die Einrichtungen selber seien das Problem. Die Schulen würden die Kinder verdummen und die Krankenhäuser die Krankheiten fördern. Illich verband diese Kritik mit einer generellen Analyse der westlichen Industriegesellschaften, mit ihrer konzeptlosen Vorstellung von Fortschritt und Wohlstand. Er wandte sich gegen die Konsumgesellschaft, den Wachstumswahn und forderte Selbstbegrenzung und Bescheidenheit. Illich zeigte auf, daß jegliche Maßstäbe verloren gegangen seien. Die heutige Welt und der moderne Mensch werde nur in Systemen und Apparaten begriffen.

*Anregungen zur Diskussion und Umkehr.* Das gut lesbare Buch enthält eine Vielzahl von Anregungen und Provokationen, die eine ausführliche Debatte verdienen. Es kann als Illichs Testament gesehen werden, als eine theoretische Verdichtung und Überhöhung seiner lebenslangen Themen, Überzeugungen und Taten: „Auf diesem Weg, den ich beschrieben habe, hatte ich das Glück, Freunde aufzusammeln, mit denen ich mich seit fünf Jahrzehnten im Gespräch befinde. Während sich diese Menschen begegneten, sind zwischen ihnen oft intensive Bindungen entstanden, und manchmal fühlten sie sich veranlaßt, ihre Ansichten gründlich zu revidieren ... Mein Weg war einer der Freundschaft. Ein christlicher Mönch im Mittelalter hat gesagt, mit anderen in einer Gemeinschaft zu leben sei die größte Buße, die man leisten könne; aber dies ist der Weg, den ich gegangen bin; der Versuch, die Treue zu halten und wechselseitig die unmögliche Art des Anderen zu ertragen. Die Biographie einer Freundschaft läßt sich nicht schreiben – das wäre zu persönlich. Freundschaften laufen auf getrennten Wegen, die sich kreuzen und parallel laufen und sich wieder kreuzen“ (178).

Auch wenn der vorliegende Band das Anliegen und Lebenswerk des Autors in einem neuen Licht erscheinen läßt, wird die Lektüre seiner früheren Werke nicht überflüssig. Im Gegenteil: Es liegen nun viele Veröffentlichungen vor, die die Denkweise von Illich mit unterschiedlichen Akzenten dokumentieren, aber diese sind nur ein geronnenes Zeugnis seines tatsächlichen Wirkens.

*Helmut Woll*

[1] Illich, Ivan: In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley. München: C. H. Beck 2006. 277 S. Br. 22.90.

# BESPRECHUNGEN

## Medien

*Massenmedien, Migration und Integration.* Herausforderungen für Journalismus und politische Bildung. Hg. v. Christoph Butterwegge u. Gudrun Hentges. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006. 257 S. Br. 19,90.

Wie entstehen die Bilder vom „Fremden" im Kopf? Warum ist die Ausländerfeindlichkeit dort am größten, wo die Ausländerquote am geringsten ist? Sind rassistische Vorurteile angeboren? Die Gewalttaten gegen Menschen mit „anderer" Hautfarbe führen in Wellen zu Debatten um solche und ähnliche Fragen. Die Mitarbeiter dieses Sammelbandes stellen die Rolle der Massenmedien in den Mittelpunkt ihrer Suche nach Antworten.

Dabei liegen der Mehrzahl der Beiträge zwei Theorieansätze zugrund. Zunächst steht das Diktum des systemtheoretischen Soziologen Niklas Luhmann im Hintergrund: „Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien." Zweitens orientieren sich die Autoren an der kritischen Diskursanalyse. Unter „Diskurs" wird dabei verstanden, daß mit der öffentlichen Redeweise machtvolle Beeinflussungen verbunden sind. Medien liefern so Bilder von Zuwanderern oder ethnischen Minderheiten, die das Denken und damit auch das Handeln der Bevölkerungsmehrheit beeinflussen.

Nicht überraschend zeigt die Untersuchung von Publikationen der außerdemokratischen Rechten – vom „Republikaner" über das neonazistische Zentralorgan der Rechten, der „Nationalzeitung" bis hin zur NPD-Zeitung „Deutsche Stimme" –, daß antisemitische und rassistische Vorurteile verbreitet werden (Alexander Häusler, 109–128). Daß dies sich, verstärkt durch die neonazistische Musikindustrie, rasch in direkte Gewalt gegen Menschen umsetzt, ist bekannt. Wesentlich interessanter sind die Analysen zu den „bürgerlichen" Medien und deren Beitrag zur Vorurteilsbildung. Welche die Immigration befürwortende oder ablehnende Topoi in der Zuwanderungsdebatte stets aufs neue reproduziert werden, zeigt Martin Wengeler. Das Stigmatisierungspotential medialer Diskurse untersucht Erol Yildiz.

Keineswegs manipuliert ausschließlich die Boulevardpresse oder das Privatfernsehen. Gudrun Hentges analysiert den „Spiegel" hinsichtlich der Vorurteilsbildung und kommt zu durchaus überraschenden Ergebnissen, die beim Blatt für die liberale Intelligenz eher nicht zu erwarten wären. Daß viele Medien nach dem 11. September 2001 ein spezifisches Bild vom Islam reproduzieren, wird von kritischen Medienkonsumenten bereits wahrgenommen worden sein. Diesen Tendenzen gehen mehrere Beiträge nach. Christoph Butterwegge und Rudolf Leiprecht stellen abschließend Alternativen für Journalismus und Pädagogik vor.

Es handelt sich zweifellos um einen empfehlenswerten Band für Leser und Leserinnen, die sich über den Einfluß der Massenmedien auf das Bewußtsein der Bevölkerungsmehrheit informieren wollen. Die Autoren stehen offen auf der Seite ethnisch Ausgegrenzter, was kein Mangel ist. Allerdings wünschte man sich etwas

mehr editorische Hilfestellung bei der Lektüre. Die „Einleitung" ist lediglich ein als solche deklariertes Vorwort.

Zur Einführung ist jedoch der eindrucksvolle Essay „Exotin, Unterdrückte und Fundamentalistin. Konstruktion der ‚fremden Frau' in deutschen Medien" von Schahrzad Farrokzhad (53–84) hilfreich. Hier wird die eingangs angesprochene theoretische Grundlegung explizit erläutert, was zum Verständnis auch der anderen Texte erheblich beiträgt. Die Autorin skizziert zudem kurz, welche ökonomischen und strukturellen Aspekte bei Massenmedien zu verzerrten Darstellungen führen können.

Auch inhaltlich ist dieser Text besonders lesenswert. Nicht selten wird „der Ausländer" männlich imaginiert. Die Negativbilder orientieren sich dann an Gewalt, Unterdrückung, Kriminalität, „Ehrenmorden" oder Drogenhandel. Migrantinnen werden medial dagegen häufig in die Opferrolle gedrängt. Islamische Frauen werden als Unterdrückungs- und Gewaltopfer stereotypisiert; Prostitution erscheine in der öffentlichen Wahrnehmung nahezu ausschließlich als Spezifikum ausländischer, vorzugsweise osteuropäischer Frauen. Farrokzhad: „Ein Problem besteht nun darin, daß über Migrant(inn)en im Kontext dieser Themenfelder häufiger diskutiert wird als über Deutsche. Ja, es scheint manchmal so, als ob Kriminalität und Prostitution quasi natürliche Bestandteile der Lebenswelten ... vieler Migrant(inn)en sind" (62). Dies könne als „diskursive Ausgrenzung" bezeichnet werden.

*Friedhelm Wolski-Prenger*

## Theologie

Knapp, Markus: *Verantwortetes Christsein heute.* Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne. Freiburg: Herder 2006. 256 S. Gb. 24,90.

Die Theologie bewegt sich heute aus verschiedenen Gründen in schwierigem Fahrwasser. Besonders schwer wiegt nach dem Bochumer Fundamentaltheologen Markus Knapp die Privatisierung von Religionen, die unter den Paradigmen der Postmoderne weiter voranschreitet und die Möglichkeit letztgültigen Sinns unterminiert. So lautet etwa die „‚postmoderne' Variante des ersten Gebots...: Du sollst neben der Letztgültigkeit des Pluralismus nichts anderes Letztgültiges haben" (17). „Und genau darin liegt die eigentliche und zentrale Schwierigkeit theologischen Denkens und Redens heute" (13), geht es der Universitätstheologie doch wesentlich darum, einen universal letztgültigen Sinn zu begründen und ihn im Haus der Wissenschaften zu vertreten. Die Aufgabe dieses Anspruchs käme einer Selbstaufgabe wissenschaftlicher Theologie gleich. Deshalb muß die Möglichkeit letztgültigen Sinns neu begründet und so ein Kriterium gefunden werden, anhand dessen sich die christliche Offenbarungsbotschaft als universales, vernunftgemäßes und darum verantwortbares Sinnangebot ausweisen kann.

Die moderne Kultur mit ihrem scheinbar unhintergehbaren Pluralismus und nachmetaphysischen Denken muß der Religion nicht zwangsweise ihren Ort streitig machen, wie Jürgen Habermas' nachmetaphysische Philosophie belegt – allerdings vermag sie die Religion weder zu begründen noch argumentativ zu stützen, da sie zwar am Sinn des Unbedingten festhält, ohne dabei aber auf Gott oder das Absolute zu rekurrieren. Denn das Unbedingte wird detranszenden-

talisiert, innerweltlich gedacht. Damit ist die Theologie in ihrer Aufgabe, Letztgültiges zu denken, notgedrungen ungleichzeitig gegenüber dem nachmetaphysischen Denken. Kann angesichts der Krise philosophischer Metaphysik der Aufweis der Möglichkeit eines letztgültigen Sinns überhaupt noch erbracht werden? Knapp ist hiervon überzeugt und versucht, im nachmetaphysischen Denken Ansatzpunkte ausfindig zu machen, die es erlauben, den universalen Charakter der Offenbarungsbotschaft aufzuzeigen. „Die Theologie muß darlegen und begründen, daß... sie anschlußfähig ist an... (die) Einsichten" nachmetaphysischer Vernunft und „deren Rationalitätsstandards zu genügen vermag" (65).

Mit seinem Versuch, die Begründungsfähigkeit der Theologie im nachmetaphysischen Kontext sicherzustellen, steht der Autor nicht allein. Er kann unter anderem auf die Konzeptionen von Wolfhart Pannenberg, Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper verweisen, die mit Hilfe einer erneuerten Metaphysik bzw. transzendentalphilosophischen Reflexion eine Basis für die Einlösung des theologischen Anspruchs auf Letztgültigkeit zu legen versuchen. Allerdings würden diese Entwürfe nicht nur innertheologisch kontrovers diskutiert, sondern darüber hinaus innerhalb der Philosophie keine Überzeugungskraft freisetzen. Um einer Ghettoisierung bzw. Sprachlosigkeit der Theologie zu entkommen, hält es Knapp für dringlich, einen anderen Weg einzuschlagen.

Knapp geht deswegen der Möglichkeit nach, letztgültigen Sinn auch im Dialog mit einer sich als nachmetaphysisch verstehenden Philosophie vor dem Forum der Vernunft auszuweisen. Dabei bezieht er sich auf die sozialphilosophische Theorie der intersubjektiven Anerkennung, wie sie vom Frankfurter Philosophen Axel Honneth in Anknüpfung an Hegel als nachmetaphysische Theorie der Moderne entwickelt wurde. Die zentrale Fragestellung der Moderne – wie kann gesellschaftliche Integration gelingen, nachdem die Religion als gesellschaftliches Zentrum ausgefallen ist? –, wird hier mit dem Hinweis auf die unterschiedlichen Formen reziproker Anerkennung beantwortet. Intersubjektive Anerkennung schlägt eine Brücke zwischen Individuierung und Vergesellschaftung und ermöglicht dadurch soziale Integration. Worauf soll sich aber Anerkennung gründen, wenn die individuellen Fähigkeiten für die Gesellschaft wertlos werden? *Unbedingte* Anerkennung scheint Voraussetzung *umfassender* Solidarität zu sein – hier wird die Sinnressource der Religion relevant und so kann die christliche Sinnperspektive auch unter nachmetaphysischen Prämissen diskursiv vermittelt werden. „Es geht um den Hinweis, daß Religion und Moderne ... in einer bestimmten Weise miteinander verbunden bleiben, insofern alles Streben nach Anerkennung... auf etwas Letztgültiges, Unbedingtes verweist, wie es durch Religion vertreten und repräsentiert wird" (252).

Knapp plädiert zu Recht für die Pflicht der Theologie, ihren Letztgültigkeitsanspruch auch in nachmetaphysischer Zeit diskursiv zu begründen. Durchaus bedenkenswert ist dabei seine These, daß es hierzu weder einer erneuerten Metaphysik noch einer Transzendentalphilosophie bedarf, sondern der vom christlichen Glauben beanspruchte universale, letztgültige Sinn auch von einem nachmetaphysischen Denken gedacht werden kann. *Christoph Böttigheimer*

*Begegnungen mit Karl Rahner.* Weggefährten erinnern sich. Hg. v. Andreas R. Batlogg u. Melvin E. Michalski. Freiburg: Herder 2006. 377 S. Gb. 24,90.

Bald nach dem Tod von Karl Rahner am 30. März 1984 erschien der von Paul Imhof

und Hubert Biallowons herausgegebene Text- und Bildband „Karl Rahner. Bilder eines Lebens". Auf den Spuren dieses Bandes wandelt das vorliegende Buch. In den Jahren 2001 und 2005 führten Melvin E. Michalski und Andreas R. Batlogg SJ mehr als zwei Dutzend Interviews mit verschiedenen Persönlichkeiten, die auf die eine oder andere Weise mit Karl Rahner zu tun hatten.

Die Interviews werden in die folgenden fünf Kategorien eingebunden: Karl Rahner als Forscher und Gestalter (13–78), Karl Rahners Assistenten und Mitarbeiter (79–176), Karl Rahner als Mitbruder (177–220), Karl Rahner privat (221–271), Karl Rahner als Lehrer und Schriftsteller (273–336). Rechnet man noch Anhang und Nachwort dazu, dann sind es 31 Beiträge.

Was die beiden Herausgeber alles an Material gesammelt haben, kann hier natürlich nicht einmal andeutungsweise angezeigt werden. In dem Buch geht es nicht so sehr um die Theologie Rahners als vielmehr um seine Person. Es ist sympathisch, daß die Gesprächspartner und Autoren keine Heldenverehrung betreiben, wenn man einmal von Herbert Vorgrimler absieht, der mit den Gegnern von Rahner nicht gerade zimperlich umgeht. So kommt es, daß auch die Schwächen Rahners benannt werden. Viele (zu viele?) Interviewpartner gehen auf Luise Rinser und ihre Briefe an Karl Rahner ein, die bei ihrer Veröffentlichung 1994 einiges Aufsehen erregt haben.

War Rahner indiskret, wie Yves Congar in seinem Tagebuch notierte (vgl. 170, A. 3)? Zumindest der Rezensent ist bei der Lektüre von rund 10000 Seiten in Rahners Werken nie auf eine Indiskretion gestoßen. Das hier angedeutete Problem liegt auf einer anderen Ebene: Rahner publizierte (zumal in seinen letzten 20 Lebensjahren) völlig ungeschützt, auch was Namen und Personen betraf. Albert Raffelt hat das (bezogen auf die Vorbereitung des Manuskripts zum „Grundkurs des Glaubens") so beschrieben: „Meiner Erinnerung (nach) war beim ersten Anstoß zur Publikation Karl Lehmann im Blick. Pater Rahner hatte im Grunde die Vorstellung: Er denkt, und Lehmann macht die Exegese und alles andere" (52). Bei dieser Arbeitsweise kam natürlich alles darauf an, daß die Mitarbeiter Rahners sorgfältig vorgingen. Das war leider nicht immer der Fall. Ein Beispiel dafür sind die „Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss" (Freiburg 1984). Auch die Rahnerbücher, die Paul Imhof betreut hat, haben nicht die allerhöchste editorische Qualität. Von daher gesehen ist die kritische Gesamtausgabe der Werke Rahners („Sämtliche Werke"), deren Nützlichkeit von manchen Gesprächspartnern im vorliegenden Buch bezweifelt wird, ein unbedingtes Muß.

Nachdem Joseph Ratzinger inzwischen zum Papst gewählt wurde, ist sein Verhältnis zu Rahner von neuem Interesse. Zwischen beiden scheint es nicht nur theologische, sondern auch menschliche Schwierigkeiten gegeben zu haben. Lehmann beschreibt sie so: „Dann kam die Würzburger Synode, die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer von 1971 bis 1975. Während dieser Synode war Rahner sehr gereizt. Es gab eine schwierige Abstimmung am Anfang, eine Kampfabstimmung: Rahner oder Ratzinger? Es ging um die Zuwahl von Einzelpersönlichkeiten. Sie saßen nebeneinander, da es eine alphabetische Sitzordnung gab, und Karl Rahner war natürlich für die Jüngeren in der Synode irgendwo so ein Stück weit Symbol. Man hat gespürt, daß Ratzinger um 1969/70 einen etwas anderen Kurs eingeschlagen hat. Nach drei oder vier Wahlgängen wurde dann Pater Rahner mit einem ganz knappen Vorsprung gewählt. Es hätte genauso gut Ratzinger sein können. Ratzinger hat dies wohl nie ganz verwunden" (97).

Sucht man in dem Buch nach einer kurzen und treffenden Gesamtbeurteilung Rahners, so bieten sich dafür die Sätze des 2006 verstorbenen Emerich Coreth SJ an: „Pater Rahner war ein ganz außergewöhnlich begabter, geradezu genialer Mensch. Wenn ich jemals in meinem Leben ein echtes Genie getroffen habe, dann war er es. Seine lebendige Sicht, Probleme aufzugreifen und in seiner Weise zu verarbeiten – das war unglaublich, atemberaubend!" (177).

Eine kleine Kritik an dem vorliegenden schönen Buch: Die Anmerkungen sind nicht als Fußnoten gedruckt, sondern als Endnoten. Dies hat zur (störenden) Folge, daß man beim Lesen dauernd umblättern muß, weil die Anmerkungen im Buch oft wichtiger sind als der Haupttext, was daher kommt, daß das Gedächtnis der Interviewpartner bisweilen doch recht lückenhaft ist.

*Reinhold Sebott SJ*

Kehl, Medard: *Und Gott sah, daß es gut war.* Eine Theologie der Schöpfung. Freiburg: Herder 2006. 432 S. Gb. 24,90.

Die dritte große Monographie nach der Ekklesiologie „Die Kirche" ($^{4}$2001) und der „Eschatologie" ($^{3}$1998) des Frankfurter Dogmatikers Medard Kehl ist Kardinal Walter Kasper und einem Heim für behinderte Jugendliche gewidmet: Damit ist schon die geistliche Spannweite dieser Schöpfungslehre angedeutet. Jeder Theologe weiß, daß das *Dogma* etwas mit *Doxa*, der preisenden Verherrlichung Gottes zu tun hat – aber nur wenige setzen das Wissen in die Praxis um: Medard Kehl gehört zu dieser raren Spezies. Seine hohe Gelehrsamkeit, die Problematik und Problembewältigung (vgl. 16 Seiten Literaturverzeichnis) des Traktats intim kennt, wird getragen und begleitet von großer pastoraler Erfahrung und gleichem Engagement. Das zeigt sich im Ansatz seiner Ausführungen, der Liturgie der Osternacht als dem Portal zum Verständnis des Schöpfungsglaubens. Damit ist von Anfang an klar: Die Protologie ist eine Verdeutlichung des christlichen Glaubens, nicht eine Art Naturphilosophie mit religiösem Touch. Aus solcher Erkenntnis ergibt sich eine sympathische Bescheidenheit: Das Buch stellt sich allen heute ventilierten Problemen, die sich mit dem Thema verbinden – Engelsglaube, Teufelssicht, Evolutionstheorie, Ökologie, dem Dialog von Theologie und Naturwissenschaften, Islam, Erbsündentheorie, um nur einige wenige aufzurufen, bekennt aber je die Prekarität der Antworten.

Das Programm wird nach einer gelungenen Einleitung in fünf Teilen durchgeführt: Die spirituell-lebensweltlichen Implikationen erörtert der erste; mit dem biblischen Zeugnis befaßt sich der zweite. Die übliche dogmengeschichtliche Abteilung dogmatischer Traktate wird im folgenden Teil paradigmatisch an vier bedeutenden Entwürfen abgearbeitet (Irenäus von Lyon, Augustinus, Thomas von Aquin und, den Rahmen des Üblichen verlassend, Romano Guardini). Streng systematisch aufgebaut bietet sich der vierte Teil als „Reflexion auf Grundfragen des Schöpfungsglaubens" dar (mit der von Michael Sievernich SJ bearbeiteten Sündenlehre). Wie kaum ein anderes Gebiet der systematischen Theologie ist gerade die Schöpfungslehre „Anfragen von außen" ausgesetzt, d. h. derzeit von den Naturwissenschaften (darüber referiert Hans-Dieter Mutschler), einer neuen naturreligiösen Spiritualität, von der ökologischen Ethik und – nicht mehr wegzudenken – von der koranischen Protologie. Das ist der Inhalt des letzten Teils.

Der Autor sieht den Sinn des Schöpfungsglaubens in der Ermöglichung der kreatürlichen Freiheit durch göttliche Befreiung. Damit ergibt sich eine Gratwande-

rung zwischen göttlicher Transzendenz als Freiheitsgrund und göttlicher Immanenz in der Welt, deren Widerständigkeit aus der geschenkten Freiheit resultiert. Immer müssen zusammengedacht werden die Allwirksamkeit des Schöpfers und die Eigenwirklichkeit der Geschöpfe. Zu meiden sind Deismus wie Pantheismus. Die Ermöglichung des Weges sieht Kehl in einer konsequenten trinitätstheologischen Spekulation: Gott ist die Liebe. Von diesem Zentralpunkt aus stellt er sich endlich dem schlechthin dornigsten theologischen Problem, der Theodizeefrage. Er kann sie freilich so wenig befriedigend beantworten wie alle anderen Entwürfe auch: Nur in einem tiefen Glauben kann die Hoffnung reifen, daß Gott das selber tun werde. Hier werden manche Leser wohl Schwierigkeiten haben.

Nicht nur der Fachtheologe, jeder interessierte Weltbetrachter wird das Werk mit großem Nutzen lesen. Kehls klare Sprache und sein didaktisches Geschick ermöglichen solches. Sehr bedauerlich ist freilich, daß außer einem Bibelstellenverzeichnis kein Register die Schätze hilfreich aufschließt. *Wolfgang Beinert*

# ZU DIESEM HEFT

Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. löste nicht nur in der muslimischen Welt heftige Reaktionen aus. Auch bei protestantischen Theologen stieß sie auf Widerspruch. Walter Kardinal Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, weist die Vorwürfe zurück und plädiert für eine gemeinsame Auseinandersetzung der Christen mit der Moderne.

Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, befaßt sich mit dem vatikanischen Schreiben vom 17. November 2006, in dem eine Neuübersetzung der Wandlungsworte im Hochgebet angemahnt wird. Er untersucht die biblischen, liturgischen und dogmatischen Gründe und spricht sich für eine Beibehaltung der alten Übersetzung aus.

Jon Sobrino ist einer der profiliertesten Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Bernard Sesboüé, Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik am Centre Sèvres in Paris, stellt den neuen christologischen Entwurf des Theologen vor.

Vor 200 Jahren erschien Hegels „Phänomenologie des Geistes". Georg Sans, Professor für Philosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, erläutert die Grundzüge des epochalen Werks und gibt Anregungen zu einer aktuellen Lektüre.

Am 24. März 2006 feierte Martin Walser seinen 80. Geburtstag. Christoph Gellner, Lehrbeauftragter für Literatur, Christentum und Weltreligionen an der Universität Luzern, untersucht die Rolle der Religion und insbesondere des Katholizismus in Walsers Werk. Der Schriftsteller hat die Gottesfrage immer wieder thematisiert und überraschende Parallelen zwischen Literatur und Religion gezogen.

# Fünfte Generalversammlung des CELAM

Vom 13. bis 31. Mai 2007 wird im brasilianischen Marienwallfahrtsort Aparecida die Fünfte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) stattfinden. Sie steht unter dem etwas umständlich formulierten Thema „Jünger und Missionare Jesu Christi – damit unsere Völker in Ihm das Leben haben. ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.' (Joh 14, 6)". Zu dem Kirchentreffen werden mehr als 270 Delegierte erwartet, darunter 170 Kardinäle und Bischöfe aus 22 lateinamerikanischen Bischofskonferenzen. Eröffnet wird die Versammlung von Papst Benedikt XVI., der ausdrücklich gewünscht hatte, daß diese in Brasilien stattfindet. Wie in den früheren Generalversammlungen dürften in Aparecida wichtige Weichenstellungen für die Kirche auf dem Subkontinent vorgenommen werden, die mehr als die Hälfte der Katholiken weltweit umfaßt. Entsprechend groß sind die Erwartungen.

Aparedica schreibt sich in den größeren Zusammenhang der vier vorausgehenden Generalversammlungen ein. Das wichtigste Ergebnis von Rio de Janeiro 1955 war die Gründung des CELAM, mit dem die Grundlage für eine größere Eigenständigkeit der lateinamerikanischen Kirche geschaffen wurde. Von historischer Bedeutung war 1968 die Versammlung in Medellín, die in kreativer Weise das Zweite Vatikanum auf die Situation Lateinamerikas umsetzte. Die Bischöfe brachten die unmenschliche Situation der Armut der Mehrheit der Menschen auf dem Subkontinent mit dem Befreiungswillen Gottes in Verbindung. Aus dem Glauben und auf der Grundlage der Bibel zogen sie daraus die Konsequenz der Option für die Armen. Die Bischofsversammlung und die zu dieser Zeit entstandene Theologie der Befreiung befruchteten sich wechselseitig. Entscheidend für diesen kirchlichen Neuaufbruch waren auch die vor allem in Brasilien in großer Zahl entstandenen kirchlichen Basisgemeinden.

Der Standortwechsel, der sich mit der Option für die Armen verband, führte zu Spannungen und Konflikten mit den herrschenden Oligarchien, die bislang die Kirche auf ihrer Seite wußten. Auch die USA betrachteten die Beschlüsse von Medellín als eine Bedrohung ihrer Interessen in Lateinamerika. Die Folge war, daß seither Hunderttausende wegen ihres im christlichen Glauben begründeten Einsatzes für die Gerechtigkeit ermordet wurden.

Auch innerkirchlich kam es zu einer Spaltung zwischen Gegnern und Befürwortern von Medellín. Diese Spaltung prägte die Folgekonferenzen in Puebla (1979) und Santo Domingo (1992). In der Vorbereitung von Puebla gab es eine Gruppe von Bischöfen um den damaligen Generalsekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates und heutigen Kurienkardinal Alfonso López Trujillo, die eine Verurteilung der Theologie der Befreiung, eine zentralistische Kontrolle der Basisgemeinden und

eine Abschwächung der Option für die Armen erreichen wollte. Die Befreiungstheologen waren zwar offiziell von einer Mitarbeit in Puebla ausgeschlossen, doch sie konnten trotzdem ihren Einfluß auf die Redaktion des Schlußdokumentes geltend machen. Schließlich bestätigte Puebla die Grundentscheidungen von Medellín.

Die Spannung zwischen römischem Zentralismus und ortskirchlicher Autonomie bestimmte die Vorbereitung und den gesamten Ablauf der Versammlung von Santo Domingo im Jahr 1992. Zwar enthielt auch das Schlußdokument dieser Konferenz eine klare Bestätigung der Option für die Armen und betonte die Kontinuität mit Medellín und Puebla. Doch statt der bewährten Methode nach dem Dreischritt „Sehen – urteilen – handeln" wurde eine deduktive Methode angewandt, die von einem abstrakten theologischen Grundschema ausging, in das dann die lateinamerikanischen Probleme eingefügt wurden.

Heute steht die katholische Kirche in Lateinamerika unter dem Druck der sogenannten evangelikalen Sekten. Dabei handelt es sich um aggressiv missionarische, neoprotestantische Bewegungen charismatischer und pfingstlerischer Prägung, die häufig aus den USA finanziert werden. Der frühere Erzbischof von São Paulo und heutige Kurienkardinal Claudio Hummes OFM hat vor kurzem darauf hingewiesen, daß in Brasilien jährlich ein Prozent der Katholiken zu Sekten überläuft. Hätten die Katholiken im größten katholischen Land der Erde 1991 noch 83 Prozent der Bevölkerung gestellt, so sei ihr Anteil mittlerweile auf 67 Prozent gesunken. So soll von Aparecida ein kontinentweiter Missionsplan organisiert werden. Doch unter welchen theologischen und pastoralen Vorzeichen?

Das erste Vorbereitungsdokument für die Versammlung wurde von verschiedenen Seiten scharf kritisiert. Darin kommen nämlich die vielen Märtyrer der vergangenen Jahrzehnte, die Basisgemeinden, die zentrale Stellung des Reiches Gottes und die Theologie der Befreiung überhaupt nicht vor. Für den bolivianischen Bischof Nicolás Castellanos Franco bedeutet das einen Bruch mit der prophetischen Tradition der früheren Vollversammlungen.

Ein denkbar schlechtes Signal im Vorfeld von Aparecida ging von der am 15. März 2007 von der Glaubenskongregation veröffentlichten Notifikation zur Christologie von Jon Sobrino SJ aus. Abgesehen von der theologischen Fragwürdigkeit der gegen Sobrino erhobenen Vorwürfe fühlten sich in Lateinamerika all diejenigen mitbetroffen, die in ihrem häufig lebensgefährlichen Einsatz für die Armen von den Schriften Sobrinos inspiriert sind. Eigentlich wurde die Theologie der Befreiung ja schon lange totgesagt. Doch so lange in Lateinamerika 209 Millionen Menschen in Armut und 81 Millionen im Elend leben, so lange die 500 reichsten Menschen über ein höheres Einkommen verfügen als die Hälfte der Gesamtbevölkerung, so lange wird und muß es auch eine Theologie der Befreiung geben. Die Versammlung von Aparecida hätte die Chance, den Eindruck zu zerstreuen, daß diejenigen, die sich in Lateinamerika theologisch und pastoral für die Armen einsetzen, unter vatikanische Kuratel gestellt werden. *Martin Maier SJ*

*Christian W. Troll SJ*

# Muhammad – Prophet auch für Christen?

„Wir Muslime erkennen Jesus als einen Propheten an und verehren ihn. Warum akzeptiert Ihr Christen Muhammad nicht in gleicher Weise als Propheten?" – Unter Christen, die muslimische Bekannte haben und sich mit ihnen auch über religiöse Fragen austauschen, wird vielen diese Frage schon einmal gestellt worden sein. Nicht selten wird die Rede darauf gekommen sein, wie unverschämt und verletzend Muhammad im Westen bis in unsere Tage in Bild und Wort verunglimpft worden sei, durch unsägliche Verleumdungen seines Charakters und durch gröbste Verletzungen seines Namens.

Als Antwort auf diesen Vorwurf werden Christen mit tiefem Bedauern auf die maßlose Unwissenheit vergangener Generationen hinsichtlich anderer Kulturen und Religionen hinweisen, die sich über Jahrhunderte hinweg im Schatten militärischer Invasionen muslimischer Armeen in den Westen oft mit Angst und tiefem Unmut über „die Muslime" (Sarazenen, Türken usw.) verband. Ein neuerliches Wiederaufleben solcher Verunglimpfung, zumindest hie und da, hängt sicher mit den unterschwelligen Ängsten weiter Bevölkerungskreise in Europa vor islamistischen Terroranschlägen zusammen, hat aber wohl auch mit der zunehmenden sichtbaren Präsenz muslimischer Gruppen und Bewegungen in islamspezifischer Kleidung und durch Moscheen in den Zentren der Städte Westeuropas zu tun.

Die zu Beginn erwähnte Frage muslimischer Gesprächspartner mit der kaum verhehlten Forderung gegenseitiger Anerkennung Jesu und Muhammads als Propheten reicht jedoch tiefer. Sie scheint zunächst eine gewisse vordergründige Plausibilität zu haben. Bei genauerem Hinsehen stellt sich allerdings bald heraus, daß die Parallele zwischen der muslimischen Verehrung Jesu und der christlichen Ablehnung Muhammads als Propheten irreführend ist. Denn wenn Muslime Jesus als Propheten im Sinn ihres koranischen Glaubens achten, folgen sie damit einfach ihrem Credo. Der Jesus des islamischen Glaubens identifiziert sich mit der Botschaft des Korans und lebt nach koranischer Vorschrift. Diesen Jesus anzuerkennen kostet den Muslim sozusagen nichts. Akzeptiert dagegen ein Christ ernstlich Muhammads Anspruch, der wahre und letzte Prophet zu sein, dann wendet er sich gegen das Zeugnis der wichtigsten Glaubensdokumente der Christenheit. Worum geht es unseren muslimischen Partnern mit ihrer Anfrage an die Christen also? Der gläubige Muslim ist überzeugt, daß der Islam die wahre Religion, „die Religion der Wahrheit" (Sure 9, 33) ist. Auf der Grundlage dieser Überzeugung wissen die Mus-

lime sich beauftragt, die Christen zur Anerkennung der Wahrheit des Islam und zum Übertritt in die Gemeinschaft der Muslime einzuladen.

## Der Begriff Prophet im Islam

Für gläubige Muslime ist ein wahrer Prophet derjenige, der eine Botschaft von Gott überbringt und sich entschieden für die wirksame Umsetzung dieser Botschaft einsetzt. Die in islamischer Glaubenssicht stets gleiche Botschaft der wahren Propheten beinhaltet in ihrem Kern die Lehre von der Einzigkeit und Einheit Gottes und von der Verantwortung jedes einzelnen vor Gott, dem Schöpfer und Richter. Es ist die Botschaft, die von Adam an alle wahren Propheten verkündet haben. Sie ist in die Natur jedes Menschen eingeschrieben (vgl. Sure 30, 30), und jeder Mensch hat nun die Pflicht, diese Botschaft in ihrer endgültigen, vollendeten und überaus klaren Form – der von Muhammad verkündete Islam – anzuerkennen und anzunehmen, zumal wenn sie explizit durch das Zeugnis der Muslime an ihn herangetragen wird. Damit legt der Mensch das Zeugnis der Wahrheit ab und kämpft für den „klaren Sieg" (z.B. 48, 1) des Islam in dieser Welt.

Christen haben also mit der Aufforderung, Muhammad als Propheten anzuerkennen, dann ein Problem, wenn ihnen Muhammad und seine Lehre als endgültige und universale Norm präsentiert werden. Muslime werden ja nicht müde, den Christen zu versichern, daß Muhammad der letzte Gesandte Gottes und das „Siegel der Propheten" sei, dessen Kommen von Moses und Jesus vorhergesagt worden sei. Und ferner sagen sie, es sei eine zentrale Lehre des Islam, daß Muhammad der von Gott zu *allen* Völkern gesandte Prophet sei. Der Koran sei Wort für Wort die unverfälschte Botschaft, die Muhammad Stück für Stück, über einen Zeitraum von 21 bis 22 Jahren, durch Vermittlung des Engels Gabriel von Gott erhalten und bis auf den Buchstaben getreu verkündet habe. So sei der Koran für die Völker aller Zeiten gültig. Jede andere, von irgendeinem authentischen Propheten empfangene Botschaft sei dagegen *nur für ein bestimmtes Volk einer bestimmten Zeit* gültig. Die Propheten vor Muhammad – einschließlich Jesus *(Īsà ibn Maryam)* – hält der islamische Glaube für Muhammads Vorläufer oder Repräsentanten. Sie hätten sozusagen im voraus Muhammads prophetische Führerschaft und Überlegenheit akzeptiert.

Dagegen finden Christen keine Spur von einer Vorhersage des Propheten Muhammad in ihren Schriften, selbst wenn einige Muslime mit tiefer Überzeugung die Verse des Johannesevangeliums (14,16–17), in denen Jesus vom Kommen eines Trösters, des Parakleten, spricht, als die Vorhersage des Kommens Muhammads in der Zukunft auslegen. Christen teilen ferner die Glaubensvorstellung der Muslime nicht, Jesus habe genau *so* wie Muhammad, durch die Vermittlung des Engels Gabriel von Gott eine Offenbarungsschrift, das *indschīl*, erhalten. Im Gegenteil:

Christen glauben, Jesus selbst sei in Person die endgültige und unüberholbare Offenbarung Gottes.

Falls man überhaupt einen solchen „strukturellen" Vergleich anstellen will, könnte man sagen: Dem Rang, den Jesus im christlichen Glauben als das vor aller Zeit ungeschaffene, mit Gott koexistente Wort Gottes einnimmt, entspricht jener Rang, den der Koran im Gesamt des muslimischen Glaubens dadurch einnimmt, daß er als ungeschaffenes Wort Gottes geglaubt wird. Nach muslimischem Glauben ist Gottes Wort im Koran sozusagen Buch geworden.

Christen können also von ihrem Glauben her der Behauptung des Korans – und damit Muhammads – nicht zustimmen, Jesus sei Repräsentant Muhammads, und er sei mit einer Botschaft nur an ein bestimmtes Volk einer bestimmten Epoche beauftragt gewesen. Vielmehr ist Jesus für den christlichen Glauben die entscheidende Offenbarung Gottes für alle Menschen aller Zeiten und Orte. In ihm hat sich Gott in souveräner Freiheit mit den Menschen solidarisiert. Von daher erhellt, daß die oben genannten Glaubensüberzeugungen der Muslime hinsichtlich Muhammads und des Korans für Christen weder annehmbar sind, noch ein Ort der Begegnung zwischen Christen und Muslimen sein können.

## Möglichkeiten einer christlichen Anerkennung Muhammads als Propheten

Seit Mitte des vorigen Jahrhunderts haben einige katholische Theologen gewisse neue Perspektiven entwickelt und Prinzipien freizulegen versucht, aufgrund derer es möglich sein soll, Muhammad als Propheten anzuerkennen. Sie sehen im Hinblick auf die mächtige *prophetische Erfahrung*, die den Beginn der gewaltigen Bewegung des Islam markiert, kein Problem darin, Muhammad als Propheten zu bezeichnen.

In dieser Perspektive nimmt der Begriff Prophet allerdings eine neue Bedeutung an, die sich sowohl von den biblischen wie auch den koranischen Bedeutungen des Begriffs entfernt. So darf gefragt werden: Treten diejenigen, die das Wort Prophet so wie dargestellt verstehen, damit auch für den bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem Propheten und seiner Lehre ein? Oder überlassen sie es jedem einzelnen, beliebig aus den Lehren des Propheten auszuwählen und den Rest auf sich beruhen zu lassen?

Viel hängt dabei davon ab, wie man mit der unleugbaren Tatsache umgeht, daß die Botschaft des Propheten des Islam aus christlicher Sicht eindeutige theologische Irrtümer enthält. Sicher gibt es die Auffassung, die Botschaft des Korans enthalte im Grund nichts, was der christlichen Botschaft widerspreche, und die Ablehnungen und Verurteilungen des Korans bezögen sich nur auf verzerrte Darstellungen des Christentums, die auch Christen ablehnen. Ebenso gibt es solche, die es kaum stört, daß eine prophetische Botschaft dogmatisch zweifelhafte Ausdrücke enthält.

Im übrigen wird dann zuweilen auch gefragt: Was bedeutet heute schon eine dogmatische Aussage?

Muslime reagieren jedenfalls sehr emotional und negativ, wenn und in welcher Form auch immer der Begriff Prophet entwertet wird. Beim Zweiten Kolloquium von Cordoba im März 1977 präsentierte der christliche Referent Gregorio Ruiz einen Überblick über die Bedeutungen des Wortes Prophet. Insofern man unter einem Propheten eine mit außerordentlicher Einsicht und Intuition begabte, gegenüber spezifischen gesellschaftlichen Situationen sensible Person verstehe, könne man auch beispielsweise Karl Marx (1818–1883) als Propheten bezeichnen. Er habe persönlich kein Problem damit, Muhammad in diesem soziologischen Sinn als Propheten zu bezeichnen. Weitaus die meisten der anwesenden Muslime konnten sich mit dieser Position und den dort aufgezeigten Parallelen nicht anfreunden, vielmehr waren sie unangenehm berührt[1].

Wäre es deshalb vorzuziehen, von Muhammad als einem Propheten im Sinn der Propheten des Alten Bundes zu sprechen? Es ist kaum anzunehmen, daß die Muslime diese Option zufriedenstellen würde. Wenn ein Christ sagte, Muhammad ist ein Prophet, ohne Muslim zu werden, dann kennt er in ihren Augen entweder seine eigene (christliche) Religion nicht, oder er ist ein Heuchler.

## Kritische Offenheit für Muhammads Lebensweg und Lehre

Es geht in unserer Frage hier eben nicht nur um ein Wort oder den Titel „Prophet", sondern um das Bekenntnis zu bzw. die Anerkenntnis der Wahrheit, die mit dem Titel Prophet bezeichnet wird und die, auf Muhammad bezogen, den zweiten Teil des muslimischen Glaubensbekenntnisses ausmacht. Prophet in dem Sinn, der diesem Titel im Koran und folglich im islamischen Glauben zukommt, kann Muhammad für Christen als Christen nicht sein. Muhammad im koranischen und damit islamischen Sinn als Propheten zu akzeptieren heißt schlicht und einfach: die Lehre des Korans über Muhammad und Muhammads prophetischen Anspruch zustimmend anzunehmen und folglich auch das Leben Muhammads als „schönes und gutes Modell" (33, 21) für das eigene Leben und das Leben aller Menschen zu betrachten.

Gleichzeitig werden sich Christen entschieden von jeglicher Verleumdung und Verfemung Muhammads distanzieren, und sie werden darüber hinaus versuchen, seine außergewöhnliche historische Persönlichkeit, seine Rolle als Gründer des Islam sowie seine hervorragende Stellung im Glauben, der Frömmigkeit und dem religiösen Denken der Muslime zu erkennen und zu würdigen. Sie werden dann erklären, ob Muhammads Lehre und Leben für sie als gläubige Christen schlicht abzulehnen ist oder doch auch wesentliche Elemente der göttlichen Wahrheit eindrucksvoll ans Licht bringt, die Christen ihrerseits als dem Licht der menschlichen

Vernunft vermittelt und im Glauben an Person und Lehre Jesu Christi erkennbar wissen.

Es geht hier also letztlich darum, der Aufforderung des Korans (5,47) an „die Leute des Evangeliums" nachzukommen, „nach dem zu entscheiden, was Gott in ihm herabgesandt hat". Es soll ausgelotet werden, was sich am Leben und an der Lehre des Muhammad für gläubige Christen als akzeptabel oder gar als vorbildlich und bewundernswert erweist, sowie welche Aspekte seines Lebens und seiner Lehre aus der Sicht des christlichen Glaubens fragwürdig, unakzeptabel und erlösungsbedürftig erscheinen.

## Die Option des Korans und Muhammads für politische Macht

Unsere Aussagen über das Leben und die Lehre Muhammads basieren auf dem Text des Korans, gelesen im Kontext der Grunddaten der klassischen Biographie Muhammads (*sīra*)[2]. Keine Beurteilung Muhammads des Gesandten kommt an einer aufmerksamen Begegnung mit seiner Botschaft vorbei, wie sie uns durch den Wortlaut bzw. Text des Korans vermittelt wird.

Der gesamte Text des Korans versteht sich als Verkündigung im Namen des Herrn (vgl. Sure 96). Von der ersten Sure (609 bzw. 610 n. Chr.) bis zur letzten (632) ist der Koran Anspruch und Herausforderung an seine Adressaten. Er fordert von ihnen, an Muhammads Berufung durch Gott zu glauben und verteidigt den direkten göttlichen Ursprung dieser Berufung gegen alle möglichen Infragestellungen und Zweifel.

Der christliche Beobachter hat hier vor allem die Qualität dieser Auseinandersetzung als Gegnerschaft zwischen Prophet und Hörerschaft zu bedenken. Die Frage lautet: Wie weit entspricht die Botschaft des Korans den von Muhammad gewählten Mitteln, um dieser Botschaft in seiner Zeit und in seinem Raum die Oberhand zu verschaffen? Dabei ist die Auswanderung von Mekka nach Medina (Hidschra) im Jahr 622 der Angelpunkt der Geschichte des Propheten, die Wasserscheide des Korans und der prophetischen Lebensbahn: Die Hidschra initiiert die prophetische Herrschaft Muhammads.

Die Eckdaten der Botschaft, aufgrund derer die offene Feindschaft zwischen dem Propheten und den Mekkanern entstand, lassen sich schnell benennen: erstens die Aufforderung zur bedingungslosen Anerkennung des einen und einzigen Gottes und, damit gegeben, die Verurteilung der Vielgötterei und des Götzendienstes als Torheit; zweitens die Verkündigung der Wirklichkeit des alle Menschen ohne Ausnahme betreffenden göttlichen Gerichts und, damit gegeben, der Ruf zur Überwindung bequemer Vergeßlichkeit und aller möglichen Formen verantwortungsloser Verhaltens. Seine Hörer warfen Muhammad vor, „ein Besessener" zu sein (81, 22), nicht mehr als ein bloßer „Wahrsager" (52, 29), als ein bloßer „Dichter"

(37, 36; 52, 30), als ein Kopierer von „Fabeln der Früheren" (68,15), sich der „Zauberei" (vgl. 43, 30) zu bedienen. Hätte Gott jemanden berufen, dann doch wohl eine große Persönlichkeit, „einen mächtigen Mann" (43, 31). Eine solche wäre glaubwürdiger gewesen als dieser Muhammad. Ferner zerstöre Muhammad die alte Tradition und verunglimpfe die Vorfahren (43, 21–23).

Über zehn Jahre ertrug Muhammad Spott, Verleumdung, Verschwörung und Anklage. Die koranischen Patriarchengeschichten dieser Periode spiegeln deutlich die Tugend treuen Ertragens und Durchhaltens um Gottes willen, freilich auch den schlußendlichen Triumph der Karriere und der Botschaft der Patriarchen. Auch sind die Texte dieser frühen mekkanischen Jahre von der messerscharfen Dichotomie zwischen den Rechtgeleiteten einerseits und den Irrenden andererseits, den *muslimūn* und *kāfirūn*, den sich der Botschaft Zuwendenden und den sich von ihr Abwendenden, den Gewinnern und Verlierern geprägt. Die Schrift tadelt unmißverständlich die Verhärtung der Herzen der Adressaten des Propheten und den Widerstand gegen die Wahrheit seiner Predigt und droht mit dem nahen Endgericht und seinen Strafen.

## Die Auswanderung aus Mekka

Angesichts der sich verhärtenden Opposition während der späteren mekkanischen Jahre bewegten sich der Koran und sein getreuer Anwalt Muhammad hin auf Hidschra (Auswanderung, nicht Flucht!) aus der beengenden Konfrontation mit der verbohrten Ablehnung seines Stammes, der Quraysch. Damit machte er den Schritt von der bloßen Predigt hin zum Kampf mit den Mitteln physischer Macht. Nach 13 Jahren geduldigen Zeugnisgebens durch das Wort allein und aufgrund der Ablehnung Muhammads und seines Anspruchs von seiten der mekkanischen Gesellschaft entschied sich Muhammad für Auswanderung. Ein Scheitern des göttlichen Wortes und ein Vereiteln des „klaren Sieges" der „Religion der Wahrheit" waren nicht vorstellbar und mußten mit allen Mitteln verhindert werden.

Es ist ein Mißverständnis, die Auswanderung aus Mekka (Hidschra) als ein Versagen zu betrachten, so als habe sich Muhammad mit ihr gleichsam aus seiner Berufung und Verantwortung verabschiedet oder sie verraten. Vielmehr ist die Hidschra im Horizont der gesamten koranischen Botschaft die Konsequenz dieser Berufung in Gehorsam. Denn mit der Einladung Muhammads nach Yathrib/Medina und dem Versprechen der beiden heidnischen Stämme Yathribs, ihn, seinen prophetischen Anspruch und seine Gefolgschaft zu verteidigen, bot sich für Muhammad eine einmalige Gelegenheit, mit seiner Gefolgschaft, gestrafft und geeint durch freiwilliges Exil, eine solide Ausgangsbasis und ein Instrument zu schaffen, mit dem die noch neutralen Stämme und Personen in Yathrib mittels diplomatischem Geschick und politischem Druck zum Islam gebracht werden konnten. Das eröffnete die Aus-

sicht, daß sich das dem Islam und seinem Gesandten verweigernde Mekka schließlich als verwundbar gegenüber zurückdrängenden Auswanderern erweisen werde.

Mit seinen Waffengängen, den Gefechten von Badr (624), Uhud (625) und dem Grabenkrieg (627), folgte Muhammad einfach der Logik der grundsätzlichen Infragestellung der Macht des Mekka beherrschenden Stammes der Quraysch und des Angriffs auf diesen Stamm als Beschützer des heidnischen Glaubens und seiner Strukturen. Diese radikale Infragestellung der Macht der heidnischen Herrscher Mekkas war von Anfang an ein Ziel und Kennzeichen der Sendung Muhammads gewesen. Nach dem Sieg von Badr, den der Koran als *yawm al-furqān* (Tag des Kriteriums bzw. der Entscheidung; 8, 41) beschreibt, ging es darum, in steter – teils politisch-religiöser, teils militärischer – Konsolidierung die Ressourcen Medinas zu stärken, sein Prestige zu mehren und die umliegenden Stämme zu gewinnen und schlußendlich siegreich nach Mekka zurückzukehren.

Der Konflikt mit Mekka brachte für die Nichtmuslime Medinas die Verdächtigung oder die Anschuldigung mit sich, mit dem Gegner geheim im Einverständnis zu sein oder gar mit ihm zu kooperieren. Selbst Neutralität wurde verdächtig. Die jüdischen Stämme Medinas standen dabei in besonderem Verdacht, denn die anfängliche Annahme des Propheten, daß sie ihn akzeptieren würden, hatte sich als irrig erwiesen. In ihrer erzwungenen Vertreibung, in Konfiskation ihres Besitzes und in der Zerstreuung der Stämme kommen *sīra* und Koran zu ihrem traurigsten Kapitel. Die denkwürdigsten Opfer dieser Vorgänge waren die jüdischen Stämme Banū Nadīr, die Qaynuqāʿ und die Qurayza, wobei die letzteren, mit ausdrücklicher Billigung Muhammads, die Hinrichtung aller ihrer männlichen Stammesmitglieder und den Verkauf aller ihrer Frauen und Kinder in die Sklaverei erlitten[3].

Unter Berücksichtigung des gesamten Komplexes von Stammesbrauch, kultureller Psychologie und rechtlichen Regelungen sowie von kollektiver Strategie in einer Kriegssituation könnten die Härte der Strafe legitimiert und die Vorwürfe qualifiziert werden. Allerdings, je nachdrücklicher diese Umstände als Erklärung und Entschuldigung geltend gemacht werden, desto bohrender erweist sich die tiefere, theologische Frage: Wie soll der Gläubige die Befürwortung des Einsatzes von politischem und militärischem Arm durch den Propheten und den Koran mit dem Anspruch der *sīra* und des Korans auf religiöse Letztgültigkeit verbinden können?

Der bewaffnete *dschihād* gegen Mekka führte zu einem Sieg und zugleich auch zum *islām*, zum Akt der Unterwerfung der Besiegten unter die Herrschaft Allahs sowie seines Gesandten und seiner *umma*. Freilich sollten die blutigen Kämpfe der ersten beiden Kalifen gleich nach Muhammads Hinscheiden zeigen, wie sehr der *islām* der Stämme – oft nicht mehr als äußere Unterwerfung unter die Macht des Gesandten – zerbrechlich war und des Glaubens entbehrte (vgl. 49, 14).

Die uralte Inschrift auf dem Grab Muhammads in Medina lautet:

„Friede sei auf Dir, o Gesandter. Wir bezeugen, daß du die Botschaft getreu übermittelt hast, daß du auf dem Wege Gottes gekämpft hast bis Gott Seine Religion verherrlicht und vervollkommnet hat."[4]

Die Inschrift bringt prägnant die vitale Einheit des Wortzeugnisses und der politisch-militärischen Anstrengung in der Karriere des Propheten – und damit im Verständnis des Islam – zum Ausdruck.

## Die politisch-miltärische Dimension des Lebens und der Botschaft Muhammads

Wenn Muslime von den Christen die Anerkennung Muhammads ersuchen, kommen sie nicht daran vorbei, die historischen Daten der *sīra* sowie die entsprechenden Texte des Korans und deren normative Bedeutung im Gesamt der islamischen Glaubensvision ernst zu nehmen. Islamische Mystiker und moderne muslimische Idealisten haben in verschiedenen Weisen von der politischen und militärischen, d.h. der *dschihād*-Dimension der *sīra* und den entsprechenden Texten des Korans abstrahiert. Aber kein Bild von Muhammad kann letztlich die historischen Fakten und ihren normativen Anspruch einfach beiseite schieben oder negieren, und sicher muß sich eine christliche Beurteilung Muhammads mit dieser Dimension seines Lebens und seiner Botschaft auseinandersetzen. Das Grundproblem für die Christen in bezug auf Muhammads Verständnis seiner Sendung ist die Anwendung von Gewalt aus heiliger Empörung über die Ablehnung der Autorität Gottes und seines Gesandten. Denn indem die prophetische Sendung auch unter Anwendung politischer und militärischer Gewalt vollzogen wird, büßt sie – in biblisch-prophetischer und in christlicher Sicht – die Qualität der Wahrheit und Gerechtigkeit ein, die sie zu rechtfertigen sucht.

Der bedeutende zeitgenössische islamische Denker Fazlur Rahman (1919–1988) ist da allerdings ganz anderer Meinung:

„Muhammad verlor niemals die Hoffnung auf Erfolg, noch, in der Tat die entsetzlich-brutale Erkenntnis, daß es ihm *als Pflicht aufgetragen* war, erfolgreich zu sein. Es ist Bestandteil der koranischen Lehre, daß das bloße Überbringen der Botschaft, die Erfahrung von Enttäuschung und das Erleiden von Mißerfolg, unreife Spiritualität darstellt."[5]

Hier stellt sich die Frage, was genauer unter „unreif" und „spirituell" zu verstehen sei. Im Zusammenhang mit dieser Frage ist die Beobachtung von Bedeutung, daß der Koran und damit Muhammad die politisch aktiven Patriarchen und Richter des Alten Testaments zu den wahren Vertretern prophetischer Aktion machen: Mose, David und Abraham; Noah, der den Fluten trotzt. Sie, alle Helden des Erfolgs, sind die Vorbilder für den Propheten des Islam, während „die Heilige Schrift

der Muslime ganz und gar über die geduldigen Diener des Wortes, über Amos, Hosea, Jesaja, und vor allem auch Jeremia schweigt, die alle um der Integrität des Wortes willen der Macht abschwören und mit leidenschaftlicher Hingabe glauben, daß es getreuer ist, würdig zu scheitern als unwürdig erfolgreich zu sein"[6].

Dieses Schweigen ist kein Zufall, es stimmt mit den Normen und dem Geist des Korans überein. Hätte der Koran und die Verkündigung Muhammads Jeremia und all die leidenden Knechte der biblischen Tradition miteinbezogen, dann hätte dies eine unerträgliche Infragestellung fester muslimischer Grundüberzeugung bedeutet. Umgekehrt heißt dies: Muhammad steht nicht in der Reihe der Prophetengestalten, die für das Bild des biblischen Propheten und den Charakter seiner Botschaft maßgebend geworden sind.

Die getreue „bloße" Übermittlung der Botschaft, die Rahman kategorisch als Indiz unreifer Spiritualität brandmarkt, setzt den Menschen nach unserer Überzeugung nicht in der gleichen Weise der Versuchung aus, sich dessen zu bemächtigen, was allein Gottes ist (vgl. Sure 3, 79–80), wie eine Verkündigung der Botschaft, die sich gewaltsamer bzw. zwingender Mittel bedient. Denn solche politisch-militärische Macht benötigt und rechtfertigt zugleich Selbstinteresse und Feindschaft, welche dann die Botschaft diskreditieren. So „mußte" ein Jeremia, eben um die Freiheit seines Zeugnisses für das göttliche Wort zu wahren, penibel auf seine geistliche Unabhängigkeit achten und sich aller möglichen politischen Instrumentalisierung seiner Person und Botschaft energisch erwehren. Und er zahlte den Preis dafür.

Prophetische Wehr- und Gewaltlosigkeit sind das Korrelat dazu, was der göttliche Wille vom Menschen als Antwort auf seine Einladungen und Willensäußerungen in Aufrichtigkeit erwartet. Eine Antwort, die einzig in der Liebe zu diesen gründet und nicht in der Angst vor Strafen und Konsequenzen, die der Mensch durch die Hand des Propheten selbst im Fall der Zurückweisung zu erwarten hätte. Das Leiden der Propheten im Dienst des Wortes ist nicht mehr und nicht weniger als ihre Partnerschaft mit der göttlichen Gnade in ihrer wesensgemäßen Freiheit von jeglichem Zwang (2, 256) im Angesicht gewaltbereiter Ablehnung des Anspruches Gottes seitens der Menschen.

Muslimische Denker deuten nicht von ungefähr die Tatsache, daß Jesu prophetischer Weg der politisch-militärischen Dimension entbehrte, als eine von der römischen Macht erzwungene „Entbehrung" und eben nicht als die vollkommene und letztgültige Form prophetischer Existenz und prophetischen Schicksals[7]. Kenneth Cragg bemerkt zu dieser Frage in Anspielung auf Paulus' berühmte Aussage in 1 Kor 1, 24 treffend: „Die Macht und die Weisheit Gottes erweisen sich – in der Darstellung des Korans – nicht in der Kreuzigung seines Dieners Jesus sondern vielmehr in der Errettung von ihr."[8] Das Muster der *sīra* Muhammads – über die Hidschra als bewußte Auswanderung bis hin zur glorreichen Eroberung Mekkas – steht im Konflikt zum Weg Jesu, des Messias: über die Erniedrigung des Kreuzes hin zur Auferstehung, deren sichtbare Macht und Glorie erst in der kommenden Welt voll aufscheinen werden.

## Koran und Muhammad gemessen am Maßstab des Evangeliums

Statt einer kontroversen Auseinandersetzung traditionellen Stils über die zentralen Themen der jahrhundertealten Kontroverse (z. B. Korruption oder Zuverlässigkeit der biblischen Schriften, Ablösung der Autorität Jesu durch jene Muhammads, der Weg durch das Kreuz zur Auferstehung und schließlich die Frage der Endgültigkeit des Botschafters und der Botschaft) soll hier von dem ausgegangen werden, was zentrale Lehre von Koran und Muhammad selbst ist: die Wahrheit von Gott und Mensch. Christologie und Erlösungslehre sollen also dort verortet werden, wo sich tiefste islamische und christliche Überzeugungen zunächst einmal treffen.

Auf diesem Weg befinden wir uns näher am Denken und an der Vorgehensweise, die Paulus so zum Ausdruck bringt: „Wir verkündigen nämlich nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns selbst aber als eure Diener um Jesu willen" (2 Kor 4, 5). Von daher fragen wir aus der Perspektive des christlichen Glaubens: Ist die Darstellung der göttlichen Souveränität im Koran vollständig, tiefgreifend und konsequent genug? Kann das koranische Verständnis von Letztgültigkeit, also von der Letztgültigkeit einer Botschaft, die den Rahmen der Gesetzgebung nicht überschreitet, zutiefst überzeugen? Ist der im koranischen Sinn rechtgeleitete Mensch wirklich und ganz Mensch im Heil?

Das Prophetische des Korans kommt in Rechtleitung, Belehrung, Direktive, Warnung, Ermahnung zu seinem Höhepunkt. In der Prophetie wird die Relevanz des Schöpfers als eine wesentlich erzieherische und aufs Erzieherische beschränkte verstanden. Propheten werden im Koran gesehen als Tutoren der Menschheit. Gottes Tutorium erleuchtet, informiert, leitet, ermuntert, warnt. Es diszipliniert, verhindert und verpflichtet. Die ganze Welt ist sozusagen eine Schule. Die göttliche Rechtleitung durch den Propheten instruiert den Menschen, die ihm von Gott aufgetragene Herrschaft als Gottes „Stellvertreter" (2, 30; 38, 26) in den rechten Bahnen zu vollziehen. Darin besteht die Pflicht und Würde des rechtgeleiteten Menschen.

## Schöpfung, Offenbarung und Gesetzgebung im Koran

Wie anerkennenswert und großartig die koranischen Aussagen zu Gott, Schöpfung und Rechtleitung auch sind, gemessen am Maßstab der Offenbarung in Jesus Christus sind sie unvollendet und Stückwerk. Ist Erziehung von seiten Gottes wirklich alles, dessen die Menschheit bedarf? Sollte es nicht ein „Mehr" geben? Erfüllt die Belehrung des Gesetzes mittels Verbot und Gebot die tiefste Intention des Gesetzes und seines Gebers? Entdecken wir nicht von den biblischen Propheten und von Jesus her in der göttlichen Souveränität Dimensionen, die die Kategorien „Erziehung" und „Befehl" weit übersteigen?

In Mt 11, 9 hören wir: „Ihr habt sogar mehr gesehen als einen Propheten." Dieses „Mehr" bestimmt das ganze Neue Testament, es handelt sich um das Mehr des messianischen Handelns auf Erlösung hin. Das Mehr liegt im liebenden Engagement Gottes über die Erziehungsmaßnahmen des Gesetzes hinaus, die der Mensch immer wieder abgelehnt hat und ablehnt. Das Mehr zeigt sich im Kommen Gottes selbst in Fleisch und in Person, in Leiden und Erlösung – weit über das gesprochene Wort hinaus.

Rechtleitung und gesetzliche Weisung (*scharī'a*) haben ihre Würde und ihren Segen. Jedoch darf gefragt werden, ob sie eine letztgültige und „letztlich wirksame" Antwort auf des Menschen fortwährende Halbherzigkeit, Auflehnung gegen das Gesetz, ja auf die Infragestellung des Anspruchs des Gesetzes und seines Gebers bis hin zur Pseudoanbetung und zu einem Leben unter Ausschluß Gottes (2,107) sind? Denn trotz göttlicher Weisung, Drohung und Strafe dauern die Wurzelsünden fort: Herzenshärte, Heuchelei, Stolz, Selbstbewunderung. Ist Prophetie das alleinige, unübertreffliche und letztgültige Mittel für die Heilung dieser Wunden? Nur wer den Ernst der Situation des Menschen und die Reichweite der Kompetenz Gottes unterschätzt, wird diese Frage mit einem schlichten Ja beantworten. Das Evangelium legt uns nahe, das Bekenntnis *Allāhu Akbar* (*Deus semper maior* – Gott ist je größer!) weiter und tiefer zu verstehen. Das Bemühen um solch tieferes Verständnis der wahren Bedeutung der Größe Gottes erscheint wesentlich und anregend für das geistliche Gespräch zwischen Christen und Muslimen. Es geht um den Kern unseres jeweiligen Glaubens an Gott!

Das Evangelium Jesu Christi sagt: Der Verweis auf Gottes Transzendenz allein genügt nicht zur Einschätzung Gottes. Der Akzent auf der Transzendenz Gottes „muß" ausgeglichen und ergänzt werden durch einen weiteren: den Akzent auf das Engagement Gottes, das sich erweist in der von Gott selbst eingegangenen „Bindung seiner selbst" an den Menschen, der ein Wesen der unendlichen Sehnsucht und Großmut, aber auch der Schwäche und Verfallenheit an die Macht der Sünde ist.

Nun spricht der Koran durch Muhammad in der Tat eindrucksvoll von Gottes Nähe zum Menschen: „Wir sind ihm näher als die Halsschlagader" (50,16). Solche Nähe wird im Koran zusammengedacht mit Ferne und Unnahbarkeit, denen gehorsame Unterwerfung und Willfährigkeit des Geschöpfes entsprechen. Das Evangelium jedoch spricht von noch einer anderen Dimension der göttlichen Transzendenz, die sich in göttlicher Liebe verwirklicht, von der Verbindung Gottes mit der Menschheit rein aus Gnade. Hat der Islam in Folge seiner äußerst prononcierten Ablehnung jeglicher Anbetung von Götzen sowie jeglicher Verbindung des Menschen mit den Götzen im Hinblick auf das, was wir die göttliche Verbundenheit mit der Menschheit in Gnade nennen müssen, nicht doch einen tragischen Verlust erlitten? Dieser Verlust hat sich vielleicht deshalb ergeben, weil Muhammad so kompromißlos dazu aufrief, die Verbindung Gottes mit Götzen zu denunzie-

ren. Christen werden fragen: Wird nicht Gottes Transzendenz ursprünglich dann gewahrt und geschätzt, wenn wir sie nicht nur gegen Götzen verteidigen, sondern auch gegen die menschliche Sünde? *Allāhu Akbar*: „Gott ist der je Größere" ist, christlich verstanden, ein Ruf der Freude über die gottgewirkte Erlösung von der Sünde, die endgültige Heilung ihrer tödlichen Wunde. Der Ruf ist mehr als bloßer Triumph über Vielgötterei.

Muslime und Christen sind im Glauben an den einen Gott geeint. Der christliche Glaube aber sagt: Es gibt ein unbedingtes und unbegrenztes Interesse Gottes am Wohl der Menschheit. Schöpfung bedeutet von seiten Gottes auch Risiko und Verbindlichkeit: Gott geht eine Art von Haftung freiwillig ein.

Die Schöpfung ist nach dem Plan Gottes angelegt auf Mitwirkung, auf *islām* als Hingabe des Geschöpfes, zu der Gott es ruft und in der das menschliche Geschöpf antwortet. Diese intendierte freie Antwort des Menschen in Hingabe kann weder automatisch noch garantiert sein. Zu Puppen brauchen Propheten nicht gesandt zu werden. Was dem Menschen also durch Rechtleitung als Wille des Schöpfers und Herrn zu wissen gegeben wurde, muß vom Menschen als solchem gewollt werden. Wenn aber Schöpfung so angelegt ist, geht sie dann zusammen mit der im Koran so stark betonten „Immunität", „Unverletzlichkeit" und, in diesem Sinn, „Erhabenheit" Gottes über das undankbare Vergessen Gottes und den rebellischen Ungehorsam gegen ihn?

Die gleiche Logik obwaltet im Hinblick auf Gott, den Offenbarenden und Gesetzgeber, denn Rechtleitung und Gesetz liegen auf einer Linie mit der Schöpfung und bringen ihre Zielgerichtetheit zum Ausdruck. Grundsätzlich divergieren die Lehre Muhammads und die Lehre Jesu hinsichtlich der Frage des göttlichen Engagements in der Situation des Menschen nicht. Zur Debatte stehen Maß und Grad. Sind Transzendenz und Größe Gottes einerseits und radikales Engagement Gottes für den Menschen andererseits wirklich als gegensätzlich und miteinander konkurrierend zu verstehen? Oder anders gefragt: Muß Gottes Art, sich um den Menschen zu kümmern, als wesentlich auf Gesetz, rechtliche Ermahnung und Gericht beschränkt gesehen werden?

Der Maßstab Christi reicht weiter, bis hin zur Gnade der Selbstgabe in Inkarnation und leidender Liebe. Während der Koran Erlösung als der göttlichen Souveränität ungemäß ablehnt, lebt das Evangelium von der freien Gabe Gottes in Jesus Christus. Als Christen meinen wir: Dieses Geschenk kann angesichts des Glaubens an den je größeren Gott kaum ausgeschlossen werden. Der christliche Glaube schreibt Gottes Größe eine letzte Freiheit zu, die ihr alleiniges Maß in sich selbst gebender Liebe hat. Angesichts der Behauptung des Korans, Gott dürfe und könne nicht mehr tun als zu senden, muß das christliche Bekenntnis Gott als den bekennen, der kommt und sich gibt als Logos-Liebe.

Im Gottesbild des Korans bzw. Muhammads ist kein Platz für einen leidenden Gott. Hier wird das Leiden als von außen auferlegt, Gott begrenzend und entwür-

digend gesehen. Deshalb muß Gott leidensfrei und unfähig zu jeglichem Leid gedacht werden. Einer so verstandenen Leidensfreiheit Gottes stimmt die christliche Lehre zunächst einmal zu. Beim christlichen Bekenntnis zu Gott als dem Vater des Gekreuzigten wird jedoch eine Liebe bekannt, die souverän und frei, eben ganz aus Liebe leidet. Und so gesehen – im Licht der inneren Bedeutung von Schöpfung und Prophetie, die uns die Offenbarung Jesu erschließen – wird Gottes Souveränität viel grundsätzlicher in Frage gestellt, wenn der Glaube es Gott untersagt – und sei es aus den frömmsten Motiven –, seine Souveränität gegen alles Böse aufrechtzuerhalten durch die alles besiegende Majestät seiner barmherzigen Liebe. Die Sorge um die Immunität Gottes von Risiko, Beziehung und Mitleiden erweist sich so, christlich betrachtet – paradoxerweise – als das eher „ungläubige" Bekenntnis einer falsch verstandenen göttlichen Einheit.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Muhammad eine überragende religiös-politische Gründergestalt ist, die viele Menschen zu Gott geführt hat, die jedoch die Liebe Gottes und die Größe der Berufung des Menschen, die in Jesu Leben, Leiden, Kreuzestod und Auferstehung offenbar geworden sind, nicht erkannt hat.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. E. Galindo Aguilar, The Second International Muslim-Christian Congress of Cordoba (March 21–27, 1977), in: Islamochristiana 3 (1977) 207–228; zu den Reaktionen auf den Vortrag von G. Ruiz vgl. ebd. 214.

[2] Vgl. das Werk Sīrat Rasūl Allāh von Ibn Ishāq (ca. 704–767) in der Edition des Ibn Hischām (gest. 833, engl. Übers. v. A. Guillaume, Oxford 1955) bzw. die frühesten Korankommentare in ihrer Diskussion der „Gelegenheiten der Offenbarungen".

[3] J. Bouman, Der Koran u. die Juden (Darmstadt 1990) 69–92, bes. 85f.

[4] Zit. nach K. Cragg, Muhammad and the Christian. A Question of Response (London 1984) 26.

[5] F. Rahman, Islam (Chicago 1979) 16; vgl. auch ebd. 21.

[6] Cragg (A. 4) 43.

[7] Vgl. A. Schawqi, Al-Schawqiyyāt (Cairo 1948), zit. nach Cragg (A. 4) 46.

[8] Ebd.

*Eberhard Schockenhoff*

# 60 Jahre nach den Nürnberger Prozessen

## Zur Entwicklung eines Völkerstrafrechts und zur Bedeutung eines internationalen Strafgerichtshofs

Vor über 60 Jahren, am 20. November 1945, tagte in Nürnberg erstmals der Internationale Militärgerichtshof, um das Verfahren gegen die Hauptschuldigen an den Kriegsverbrechen des Dritten Reichs zu eröffnen. Die gesamte Spitze von Partei, Reichsregierung und Wehrmachtsführung stand vor Gericht. Die Hauptschuldigen an der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs wurden vor der Weltöffentlichkeit für ihre Taten zur Rechenschaft gezogen. In der Urteilsbegründung wurden diese einzeln aufgelistet und in minutiöser Schilderung festgehalten: Um allen Versuchen einer künftigen Geschichtsklitterung und einer Leugnung der begangenen Verbrechen einen Riegel vorzuschieben, stellte das Gericht seinem Urteilsspruch eine Tatsachenerhebung voran, die in ihrer nüchternen, das unaussprechliche Maß des Schreckens konstatierenden Sprache ein eindrucksvolles Dokument der Rechtsgeschichte bildet.

Es werden nicht nur die barbarischen Kriegsgreuel geschildert, welche die entfesselte Vernichtungsmaschinerie der Deutschen Wehrmacht innerhalb und außerhalb Europas angerichtet hatte. Mit gleichem Nachdruck listet die Urteilsbegründung die Verbrechen auf, die von Vertretern des Staats, der Partei und der SS an deutschen Mitbürgern im Inneren begangen wurden, vor allem die Planung, Organisation und Durchführung des Holocaust an den Juden, aber auch die Errichtung von Konzentrationslagern, in denen Abertausende von Frauen und Männern, die dem Regime als verdächtig galten oder von Parteispitzeln als solche gemeldet wurden, unter grausamsten Bedingungen (Folter, Hunger, Kälte, Zwangsarbeit) ums Leben kamen. Ebenso sind die Verbrechen gegen Kriegsgefangene vor allem der sowjetischen Armee erwähnt, die unter Mißachtung schon der damaligen Normen des Kriegsrechts hilflos ihrem Schicksal überlassen oder durch gezielte Vernachlässigung zu Hunderttausenden in den Tod getrieben wurden. Schließlich verdient als letzter Anklagepunkt der Ausrottungskampf Beachtung, der seit Kriegsbeginn gegen das polnische Volk geführt wurde.

Nach kurzer Verhandlungsdauer – gemessen an der Länge der Verfahren, die 50 Jahre später die Prozesse vor dem Internationalen Jugoslawien-Tribunal, das ad hoc-Verfahren in Ruanda und nicht zuletzt der Saddam-Prozeß erfordern – kam es am 1. Oktober 1946 zur förmlichen Urteilsverkündung. Zwölf der Angeklagten

wurden zum Tod verurteilt, drei wurden freigesprochen, sieben erhielten langjährige Freiheitsstrafen. Der Sohn Alfried des zunächst angeklagten Großindustriellen Gustav Krupp von Bohlen und Halbach, den das Gericht aus gesundheitlichen Gründen für verhandlungsunfähig erklärte, wurde in einem Nachfolgeverfahren zu einer Freiheitsstrafe verurteilt.

## I. Der Paradigmenwechsel im Völkerrecht

Der Nürnberger Prozeß bedeutet einen tiefen Einschnitt in der Entwicklung des modernen Völkerrechts; er markiert den Beginn eines Wandels, der die Idee eines Weltstrafrechts hervorbrachte und mit der Errichtung des Internationalen Strafgerichtshofs in Den Haag am 1. Juli 2002 zu einem vorläufigen Höhepunkt führte[1]. Der Paradigmenwechsel, der damals eingeleitet wurde, läßt sich auf die Formel bringen: weg von einem an der Idee souveräner kriegsführender Einzelstaaten orientierten „ius in bello" („Recht im Krieg") hin zu einem internationalen Völkerstrafrecht, das im Dienst der weltweiten Durchsetzung einer humanitären Menschenrechtspolitik durch die Staatengemeinschaft steht. Das Neuartige, ja Revolutionäre, das in der Begründung der Urteilssprüche zutagetritt, liegt in der Vorstellung, daß jeder Mensch, gleich welchen Rang er im Aufbau eines Staats, einer halbstaatlichen Organisation oder eines Industrieunternehmens innehat, nicht nur vor der Rechtsgemeinschaft seines Staats, sondern vor der Weltgemeinschaft aller zivilisierten Nationen für besonders schwerwiegende Verstöße gegen die Grundprinzipien einer jeglichen Rechtsordnung zur Verantwortung gezogen werden kann. Erstmals wurde durch ein internationales Gericht ausgesprochen und unmißverständlich festgehalten, daß Einzelpersonen wegen ihrer verbrecherischen Taten auch dann bestraft werden können, wenn diese von der nationalen Rechtsordnung ihres Staats nicht formell als gesetzeswidrig deklariert waren.

Das Gericht scheute nicht davor zurück, mit traditionellen Grundsätzen des Völkerrechts zu brechen, die bis dahin als sakrosankt galten: dem Rückwirkungsverbot und der Immunitätsgarantie für die Inhaber hoher staatlicher Ämter. Die Verteidigung der Angeklagten berief sich auf den bewährten Grundsatz der Nichtrückwirkung strafbewehrter Gesetze und zitierte dafür die klassische lateinische Formel: „nullum crimen, nulla poena sine lege" („Kein Verbrechen, keine Strafe ohne Gesetz"). Ebenso haben die Nürnberger Richter die Bestimmung zurückgewiesen, die zu den Kerngedanken eines auf die Bewahrung und Sicherung nationalstaatlicher Souveränität gerichteten Kriegsrechts gehörte, daß nämlich diejenigen Schutz vor jeglicher Anklage und Verfolgung genießen, die als Inhaber öffentlicher Ämter und hoher Staatsfunktionen gehandelt haben. Man wollte den Verdacht erst gar nicht aufkommen lassen, wonach das Recht immer nur den Mächtigen nützt und gemäß dem Motto: „Die Kleinen hängt man, die Großen läßt man laufen" stellvertretend

die Falschen bestraft. Das erklärte Ziel der Nürnberger Prozesse lautete im Gegenteil: Gerade die Hauptschuldigen und Letztverantwortlichen, die am Anfang der viel beschworenen Befehlskette stehen, die Drahtzieher, Hintermänner und Schreibtischtäter, die tatsächlichen Verbrecher in Stehkragen und Frack – oder besser: in der braunen Parteiuniform – sollten bestraft werden. Dem Argument der Verteidigung, nach internationalem Recht könnten völkerrechtliche Sanktionen niemals gegen Individuen, sondern nur gegen Staaten verhängt werden, hielt die Urteilsbegründung entgegen:

„Verbrechen gegen internationales Recht werden von Menschen, nicht von abstrakten Einheiten begangen und nur indem die Individuen bestraft werden, die solche Verbrechen begehen, kann den Bestimmungen des Völkerrechts Geltung verschafft werden."[2]

Nicht weniger revolutionär als die Abkehr von althergebrachten, scheinbar bewährten Grundsätzen des Völkerrechts ist die Umschreibung der Verbrechen, deretwegen die Angeklagten verurteilt wurden, durch das Nürnberger Gericht. Mit der Planung, Vorbereitung und Durchführung eines Angriffskriegs wurde erstmals eine neuartige Kategorie strafbarer Verbrechen erfaßt, die bis dahin nicht im Gesichtsfeld des Völkerrechts stand. Während die traditionellen Regeln des Kriegsrechts vor allem die an den Kampfhandlungen selbst Beteiligten, also die einfachen Soldaten im Blick hatten, rückten nun deren höchste Vorgesetzte und letztlich die gesamte Staatsführung in den Vordergrund, die den größten Aggressions- und Vernichtungskrieg zu verantworten hatte, an dessen unmittelbaren und mittelbaren Folgen über 50 Millionen Menschen starben.

Zur Begründung berief sich das Gericht wiederum darauf, daß die rechtswidrigen, verbrecherischen Handlungen von Staaten, die nach klassischem Völkerrecht geahndet werden können, von individuellen Akteuren, nämlich den Menschen, die sie befehlen, planen und ins Werk setzen, begangen werden. Aus dem verbrecherischen Charakter und der Rechtswidrigkeit des Angriffskriegs oder eines Vernichtungsfeldzugs ergebe sich durch unmittelbare Schlußfolgerung die Strafbarkeit derer, die ihn vorbereiteten und ausführten. Noch bedeutsamer als die strafrechtliche Ächtung des Angriffskriegs war jedoch die andere Kategorie von Verbrechen, für die es bis dahin keinen Begriff der internationalen Rechtssprache gab: die erstmals erwähnten Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Sie waren im Statut des Nürnberger Gerichtshofs neben den klassischen Kriegsverbrechen und den Verbrechen gegen den Frieden (Planung und Durchführung eines Angriffskriegs) als dritte Verbrechenskategorie vorgesehen. Die im Innern des Deutschen Reichs oder in Polen und Rußland begangenen Verbrechen – vor allem die systematische Ausrottung der Juden – wären unter keinem dieser beiden Begriffe zu erfassen gewesen, da diese einen konkreten Bezug zu Kriegshandlungen voraussetzen.

## Verbrechen gegen die Menschlichkeit

Um das schreckliche Unrecht angemessen anprangern zu können, dessen sich die Hauptangeklagten in ihrem jeweiligen Verantwortungsbereich durch die bewußte Zuwiderhandlung gegen elementare Normen einer zivilisierten Menschlichkeit schuldig machten, bildete das Gericht in strafrechtlicher Terminologie einen neuen Tatbestand. Diese Verbrechen gegen die Menschlichkeit, zu denen vor allem Mord, Ausrottung, willkürliche Verfolgung, grausame Bestrafung, Verschleppung und Versklavung gehörten, sind von jedem Menschen in seinem Gewissen als solche erkennbar. Ihr strafwürdiger Charakter ist nicht nur im unmittelbaren persönlichen Gerechtigkeitsempfinden jedes Menschen, sondern auch in dem Umstand verankert, daß sie von allen zivilisierten Staaten im Innern durch entsprechende Strafbestimmungen geahndet werden. Wo derartige Verbrechen, die zudem nicht als barbarische Entgleisung einzelner angesehen werden können, sondern systematisch und mit höchster technischer Präzision ausgeführt werden, ungesühnt und ungeahndet blieben, könnte von einem Kernbereich menschlicher Würde, Freiheit und Unverletzbarkeit nicht mehr die Rede sein, den zu schützen jeder Rechtsordnung aufgetragen ist.

In der Rückschau muß die Überwindung der nationalen Souveränitätsgrenzen bei der strafrechtlichen Verfolgung schweren Unrechts und die Einführung eines eigenen Tatbestandes „Verbrechen gegen die Menschlichkeit" als die größte Leistung der Nürnberger Richter betrachtet werden[3]. Die Überlegungen und neuartigen völkerrechtlichen Argumentationsfiguren, die ihrem Urteil zugrundelagen, waren von maßgeblicher Bedeutung für die späteren Kodifikationen des Völkerrechts durch die internationale Staatengemeinschaft, vor allem für die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950 und den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1966[4].

Gegenüber dem intellektuellen Mut und der innovativen Argumentationskraft der Nürnberger Richter, die an elementare Wahrheiten des Menschseins erinnerten und diese in der Sprache des Rechts zur Geltung brachten, fallen die Schwächen des Nürnberger Gerichts (vor allem seine Zusammensetzung allein aus Richtern der Siegermächte und das bewußte Absehen von den Kriegsverbrechen, die an den Besiegten verübt wurden) nicht ins Gewicht. Diese Mängel der erstmaligen Konstitution eines Internationalen Strafgerichtshofs sind heute nur noch von historischer Bedeutung, während dessen wegweisende Grundidee den Anstoß zur Fortentwicklung des Völkerrechts gab. Zudem kann man mit Christian Tomuschat die Frage stellen, ob die Alliierten durch das Nürnberger Gerichtsverfahren nicht gerade dem deutschen Volk einen unschätzbaren Dienst erwiesen haben. Im unmittelbaren Anschluß an die Katastrophe des Kriegs und angesichts der tiefen Verstrickung vieler Deutscher in das nationalsozialistische Terrorregime wäre es deutschen Richtern kaum möglich gewesen, ein gerechtes Urteil zu sprechen, das einerseits einen

Schlußstrich unter die Vergangenheit hätte ziehen und andererseits als Grundlage für den geistigen und materiellen Wiederaufbau nach der Katastrophe hätte dienen können[5].

## II. Die rechtsethische Legitimation eines internationalen Strafrechts

Die eigentümliche Stärke des Rechts gegenüber der Moral liegt in der Durchsetzbarkeit seiner Forderungen; die Zwangsbefugnis und ihre Konkretisierung in geordneten Verfahren der Rechtspflege und Durchsetzung sind wichtige Errungenschaften des nationalen Rechtsstaats. Dieser reklamiert für sich das Gewaltmonopol nach innen und außen; er entsteht, indem er seine Bürger entwaffnet und ihnen im Gegenzug Sicherheit und Schutz verbürgt. Die Anerkennung und wirksame Praktizierung des Gewaltverbots ist die entscheidende Voraussetzung dafür, daß der demokratische Staat die Friedensaufgabe erfüllen kann, die modernen, rechtsförmig organisierten Gesellschaften gegenüber ihren archaischen Vorformen ein hohes Maß an innerer Befriedung verschafft. Die Monopolisierung äußerer Zwangsanwendung und die Idee der Gewaltlosigkeit menschlicher Beziehungen gelten zu Recht als wichtigste Errungenschaften des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses, hinter die das Zusammenleben der Menschen nicht mehr zurückfallen darf.

Die Erfahrung zweier Weltkriege, die schreckliche Realität des Holocaust und die unzähligen Bürgerkriege des 20. Jahrhunderts zeigen jedoch, wie gefährdet die Tötungshemmung durch das individuelle Gewissen und die Anerkennung des Gewalttabus sind, wenn sie von den jeweiligen rechtlich-sozialen Rahmenbedingungen her nicht mehr wirksam unterstützt werden. Die Erinnerung daran, wie rasch eine in ihren Anfängen unscheinbare Mißachtung des menschlichen Lebens zum Rückfall in eine längst überwunden geglaubte Barbarei führen kann, bleibt für alle Staaten und Gesellschaften der Welt eine beständige Warnung. Die zivilisatorische Decke, auf der wir stehen, ist dünner als wir glauben und ein Rückfall jederzeit möglich.

Das Hauptproblem, das sich beim Versuch der Durchsetzung eines universellen Völkerstrafrechts stellt, liegt bekanntlich im Fehlen einer sanktionsbewährten Schieds- und Strafinstanz, die über die Einhaltung eines rechtlich geordneten Gewaltmonopols im Verhältnis der Staaten untereinander und im Verhältnis der Einzelstaaten gegenüber ihren Bürgern wachen könnte. Solange es diese Instanz noch nicht als aktionsfähige Dauereinheit („Weltpolizei") gibt, müssen funktionale Äquivalente auf subsidiärer Ebene geschaffen werden, die die Aufgaben der noch fehlenden oder erst rudimentär entwickelten Weltautorität ersatzweise übernehmen können. Ob die Entwicklung der Staatengemeinschaft eher in Richtung auf eine föderale Weltrepublik geht oder die Einzelstaaten unter teilweisem Souveränitätsverzicht zugunsten operativ tätiger Weltsicherheitsinstanzen fortbestehen bleiben,

ist für die Fortentwicklung der Idee eines Weltstrafrechts von untergeordneter Bedeutung[6].

Wichtiger ist, daß seine Legitimationsgrundlagen universal anerkannt und wirksame Sanktionsmöglichkeiten im Fall der Mißachtung seiner Forderungen geschaffen werden. Ein wichtiger erster Schritt dazu, der durch die Militärgerichtshöfe von Nürnberg und Tokio und die späteren Tribunale zur Ahndung der Menschenrechtsverletzungen im ehemaligen Jugoslawien, in Ruanda und in Sierra Leone vollzogen wurden, führte in einem wichtigen Punkt bereits zur Eingrenzung des Nationalstaatsprinzips. Der Grundsatz der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten souveräner Staaten schützt niemanden vor weltweiter Verfolgung, der im Auftrag dieser Staaten oder mit stillschweigender Duldung ihrer Organe schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen begeht. Zumindest teilweise war dies schon immer anerkannt, insofern die einzelnen Staaten für sich das Recht reklamierten, Fremde und Ausländer für auf dem eigenen Staatsgebiet begangene Straftaten nach eigenem Recht zu behandeln.

In seiner Monographie „Römisches Strafrecht" benennt Theodor Mommsen den eigentlichen Grund für diese bereits im antiken Recht praktizierte Gewohnheit: Bei schwerwiegenden Delikten wie Mord, Brandstiftung, Diebstahl oder Sachbeschädigung fragen die Richter „lediglich nach der ethischen Verschuldung, nicht nach dem Personalstand des Täters", da „der Begriff des Verbrechens, des öffentlichen wie des privaten, nicht auf den Bürger gestellt ist, sondern auf den Menschen"[7]. Ebenso war es im klassischen Kriegsrecht ein hergebrachter Grundsatz, daß die Angehörigen feindlicher Streitkräfte durch den militärischen Gegner zur Rechenschaft gezogen werden durften, wenn sie gegen die jeweils maßgeblichen Bestimmungen des „ius in bello" verstießen. Schon beim Vater des modernen Völkerrechts, dem spanischen Theologen Francisco de Vittoria OP (1483–1546) ist nachzulesen: „licet ... punire illos pro iniuriis illatis" („es ist erlaubt, die Feinde wegen der von ihnen begangenen Unrechtstaten zu bestrafen")[8].

Eine Strafbefugnis gegen jedermann ungeachtet seiner Herkunft und nationalen Zugehörigkeit besteht freilich nur bei schwerwiegenden Rechtsverstößen gegen grundlegende Güter wie Leib und Leben, Freiheit und Selbstbestimmung, ohne deren Schutz ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen unmöglich ist. Die Einsicht in den fragmentarischen Charakter des Rechts, das nicht alle Verstöße gegen Forderungen der Moral ahnden kann, liegt auch dem Gedanken eines Weltstrafrechts zugrunde. Dessen Sanktionsmöglichkeiten greifen erst oberhalb einer Schwelle elementarer Menschenrechtsverstöße, während im bürgerlichen Rechtsverkehr der Menschen untereinander die Zuständigkeit nationaler Rechtsordnungen bestehen bleibt. Es ist gerade die materielle Konzentration auf schwere Menschenrechtsverletzungen, deren Unrechtscharakter jedermann einleuchtet, die der Forderung nach einem weltweit durchsetzbaren internationalen Strafrecht ihre argumentative Stringenz verleiht:

„Weit davon entfernt, Ausdruck eines atavistischen Strafbedürfnisses oder gar Racheinstinktes der Weltgesellschaft zu sein, ... gehört das Weltstrafrecht zum Schutzschild der Menschenrechte und zur sichtbaren Verbundenheit der Weltbürgerschaft mit den Opfern von Menschenrechtsverletzungen."[9]

Die Schwierigkeit, daß sich die Urteile von Nürnberg und Tokio nicht auf kodifiziertes Recht stützen konnten und daher bei oberflächlicher Betrachtung dem Rückwirkungsverbot widersprachen, hat sich durch die zwischenzeitlich eingetretene Entwicklung des Völkerrechts von selbst erledigt. In den Menschenrechtspakten der Vereinten Nationen und im Vertrag zur Errichtung eines Internationalen Strafgerichtshofs (ICC) sind die Legitimationsgrundlagen für die weltweite strafrechtliche Verfolgung von Menschenrechtsverstößen sowohl was die Delikte als solche, als auch was die Strafbefugnis internationaler Instanzen und die zu ihrem Einschreiten erforderlichen Verfahrensschritte anbelangt, klar geregelt. Es kann kein Zweifel mehr daran bestehen, daß die Weltöffentlichkeit nicht gewillt ist, barbarische Verbrechen eines Staats gegen seine Bürger zu dulden und daß jeder, der solche verübt, über kurz oder lang mit Strafe zu rechnen hat, auch wenn er sich im Augenblick seiner Untaten der Protektion durch höchste staatliche Stellen erfreut oder diese sein Tun zumindest dulden. Der Festnahme von Diktatoren wie Saddam Hussein und Milan Milošević oder von weltweit gesuchten Kriegsverbrechern wie Radovan Karacic kommt daher eine Signalfunktion zu, die weit über den jeweiligen Einzelfall hinausreicht.

## Universale Strafandrohung

Die materielle Zuständigkeit des Weltstrafrechts und des Internationalen Strafgerichtshofs scheint heute ebenfalls klar geregelt. Sie erstreckt sich auf universal geächtete Hauptverbrechen, über deren Strafwürdigkeit sich die zivilisierte Menschheit einig ist. Über Nürnberg und Tokio hinausgehend, lassen sich die folgenden fünf Deliktgruppen bilden: *Erstens* der Völkermord (Genozid), insbesondere, wenn er in systematischer Absicht und Form begangen wird; *zweitens* die Verbrechen gegen die Menschlichkeit (auch an den Angehörigen des eigenen Staatsvolkes), wozu insbesondere willkürliche Tötung, Folter und ähnliche unmenschliche Behandlung, willkürliche Verhaftung und Sklaverei sowie vergleichbare auf Entrechtung und Unfreiheit zielende Praktiken (etwa der Apartheid) gehören; *drittens* die Kriegsverbrechen einschließlich ethnischer Säuberungen und Vernichtungsaktionen gegen ganze Bevölkerungsteile, der massenhaften Vergewaltigung als Mittel der „Kriegsführung" oder der Anwerbung von Kindersoldaten; *viertens* der Angriffskrieg; und *fünftens* der grenzüberschreitende Terrorismus, wozu auch andere Formen des grenzüberschreitenden Verbrechens wie der Menschenhandel oder der Handel mit Waffen zählen können.

Jeder, der solche Delikte begeht, muß wissen, daß sich die Weltgemeinschaft mit diesen gravierenden Rechtsverstößen nicht abfinden wird; die universale Strafandrohung richtet sich daher grundsätzlich an alle Menschen jedweder Kultur, jedweder Bildungsstufe, jedweden sozialen Ranges und jedweder Staatenzugehörigkeit. Niemand ist vor Verfolgung geschützt, niemand besitzt Immunität, niemand kann sich auf historische Ausnahmesituationen wie einen Bürgerkrieg oder den totalen Zusammenbruch der staatlichen Organisationsform des Lebens (wie zeitweilig in Ruanda) berufen, um sich vor Verfolgung zu schützen. Wegen der Schwere derartiger Verbrechen kann es auch keine Verjährung oder Generalamnestie geben, so daß auch lange Aufklärungszeiträume oder die Flucht in ferne Staaten keinen sicheren Schutz mehr bieten. Dies ist die Botschaft, die von der Idee des Völkerstrafrechts und seinem Wandel in den vergangenen Jahrzehnten ausgeht.

Ebenfalls besteht ein weitreichender Konsens darüber, daß alle formalen Rechtsprinzipien, die zum Kernbestand einer demokratischen Rechtskultur zählen, auch im weltweiten Maßstab gültig bleiben. Daher gehört auch die Unschuldsvermutung zu den anzuerkennenden Verfahrensregeln internationaler Strafprozesse. Bestraft werden darf nur, wer die ihm zur Last gelegten Taten persönlich begangen hat (wozu aber auch die Anstiftung anderer oder die wissentliche und willentliche Nicht-Behinderung ihrer Straftaten gehören können); ausgeschlossen ist jeder Gedanke an eine Kollektivschuld oder eine Kollektivbestrafung, die allein aufgrund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe und nicht nach der Maßgabe persönlicher Schuld erfolgen würde. Die Sanktionsmöglichkeiten umfassen vor allem den Freiheitsentzug bis hin zur lebenslänglichen Haftstrafe sowie die Aberkennung der politischen Teilhaberechte; ausgeschlossen bleiben dagegen alle grausamen Leibesstrafen wie die Folter oder die Verstümmelung und auch die Todesstrafe.

Neben der Beachtung der Unschuldsvermutung und der Beschränkung auf Freiheitsstrafen sollten auch die Verfahrensregeln eingehalten werden, die dem Schutz der Unparteilichkeit dienen und somit die Chancen erhöhen, daß die Verurteilung der für Kriegsverbrechen und Menschenrechtsverletzungen Verantwortlichen zur inneren Befriedung der jeweiligen Staaten beitragen. Damit der Internationale Strafgerichtshof eine entsprechende moralische Autoritätsstellung über den Parteien erwerben kann, ist die Beteiligung neutraler Richter und die Öffentlichkeit des Verfahrens unabdingbar. Wünschenswert wäre es darüber hinaus, wenn der Gerichtshof nicht nur gegen Kriegsverbrechen und Menschenrechtsverletzungen der Besiegten vorgehen könnte, sondern – auch wenn dies derzeit noch utopisch erscheint – politisch mächtige, ökonomisch einflußreiche und militärisch unbesiegte Rechtsbrecher vor seine Schranken rufen könnte[10].

Eine Besonderheit gegenüber den nationalen Rechtsordnungen moderner demokratischer Staaten ergibt sich allerdings, wenn nach der rechtsphilosophischen Bestimmung des Strafzwecks gefragt wird, den die Sanktionen des Völkerstrafrechts verfolgen. Wegen der Schwere der betreffenden Verbrechen (systematisch betriebe-

ner Völkermord, Kriegsverbrechen, Menschenrechtsverletzungen) und der symbolischen Bedeutung, die ihrer konsequenten Verfolgung für das Rechtsbewußtsein in allen Teilen der Weltgemeinschaft zukommt, behält das Sühneprinzip bei diesen Deliktarten eine unverzichtbare Bedeutung. Oftmals sind die Täter zum Zeitpunkt ihrer Erfassung längst voll resozialisierte, in ihrem bürgerlichen Beruf anerkannte Mitglieder der Gesellschaft; viele Naziverbrecher, die erst in hohem Alter überführt werden konnten, lebten jahrzehntelang unauffällig, ohne daß von ihnen in irgendeiner Form die Gefahr eines gegenwärtigen oder künftigen sozial inadäquaten Verhaltens zu befürchten gewesen wäre.

Was ihnen vorzuwerfen ist und vorgeworfen werden muß, ist allein der Umstand, daß sie, auch wenn es lang zurückliegt, andere, ihrer Gewalt wehrlos ausgelieferte Menschen grausam, heimtückisch, entwürdigend und mit äußerster Brutalität behandelt haben. Ihre Untaten mißachteten ein Maß des Menschlichen, ein letztes Residuum der Humanität, dessen Verletzung die Menschheit nicht ungeahndet hinnehmen kann, auch wenn die Täter inzwischen längst zur bürgerlichen Normalität zurückgefunden haben, Wiederholungen nach einem politischen Systemwechsel nicht zu befürchten sind und von ihnen keinerlei aktuelle Gefahr für den Rechtsfrieden ausgeht. Die unbedingte Strafwürdigkeit ihrer Verbrechen ist ausschließlich und ausreichend durch die Notwendigkeit einer Wiederherstellung der Gerechtigkeit begründet, deren Forderungen sie in einem Kernbereich mitmenschlichen Zusammenseins auf schwerwiegendste Weise verletzten.

## III. Schwierigkeiten und offene Fragen bei der Implementierung des Völkerstrafrechts

Die feierliche Ächtung von Menschenrechtsverletzungen aller Art durch die Weltgemeinschaft der zivilisierten Völker ist ein wichtiges Signal an die Regierungen aller Länder und ebenso an Einzelpersonen, das den Willen der Staatengemeinschaft zu einer konsequenten Aufdeckung und Verfolgung von Menschenrechtsverbrechen unterstreicht. Diese Entschlossenheit garantiert indessen noch nicht, daß Menschenrechtsverletzungen, die tagtäglich in fast allen Gegenden der Erde geschehen, auch tatsächlich aufgedeckt und verfolgt werden. Dies liegt nicht nur an der oftmals fehlenden Kooperationsgemeinschaft örtlicher und nationaler Strafverfolgungsbehörden, sondern auch an Unklarheiten darüber, wer Verantwortung für Menschenrechtsverletzungen trägt und daher in ihre Verfolgung einbezogen werden sollte.

Ich möchte abschließend drei Anfragen formulieren, die deutlich machen sollen, welche Schwierigkeiten einer konsequenten Implementierung der Idee eines Völkerstrafrechts zur Verhinderung schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen noch entgegenstehen:

1. Eine erste Schwierigkeit liegt darin, die verschiedenen Akteure zu erfassen, die im Hintergrund an der Vorbereitung organisierter Verbrechen gegen die Menschlichkeit beteiligt sind. Welche Rolle spielen Diamantenhändler, Drogendealer und Waffenschleuser, wenn es – wie in Sierra Leone und Ruanda geschehen – zu massenweisen Deportationen und einem Vernichtungskrieg gegen die eigene Bevölkerung des Landes kommt? Wie ist die Tätigkeit von Piloten und Busfahrern zu beurteilen, ohne deren Mitwirkung Vernichtungsaktionen nicht organisiert und Verschleppungen nicht durchgeführt werden könnten? Erst recht stellt sich im sogenannten Krieg gegen den Terrorismus („war on terrorism") die Frage, wie die Hintermänner, Drahtzieher und letzten Befehlsgeber aufgespürt werden können, die mittels modernster Kommunikationstechnik Terrorangriffe auf weit entfernte Ziele ins Werk setzen. In die Zuständigkeit des Völkerstrafrechts und seiner Organe fallen primär solche Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die in organisierter Form und mit systematischer Absicht vorbereitet und durchgeführt werden; daher ist es nur konsequent, daß auch solche Gruppen und Einzelpersonen in die Verfolgung einbezogen werden können, die das schmutzige Geschäft an der Front vom Hintergrund aus lancieren und finanzieren oder auf andere Weise unterstützen[11].

2. Der Versuch, längere Handlungsketten und Verantwortungswege aufzudecken, darf sich nicht nur auf aktives Handeln durch direkten Auftrag oder Befehl oder logistische Einsatzplanung erstrecken. Vielmehr ist auch die Grauzone zu berücksichtigen, in der Menschenrechtsverletzungen auf breiter Basis durch das passive Gewährenlassen derjenigen überhaupt erst möglich werden, die sie aufgrund ihrer Stellung in der örtlichen Verwaltung oder der Polizeiführung hätten verhindern können. Organisierter Völkermord, massenweise Verschleppung und Vergewaltigung und ähnliche Verbrechen können in systematischer Form überhaupt nur betrieben werden, wenn viele dies dulden oder durch ihr Untätigbleiben indirekt unterstützen. Die meisten nationalen Rechtsordnungen des westlichen, vom Christentum und seiner Ethik beeinflußten Kulturkreises kennen den Straftatbestand der unterlassenen Hilfeleistung, dessen sich jeder Bürger schuldig machen kann, der einem anderen Menschen in schwerer akuter Notlage die nötige Hilfeleistung verweigert. Müßte ein vergleichbares Verfolgungsdelikt nicht auch auf der internationalen Ebene des Völkerstrafrechts geschaffen werden?

Wenn es das Ziel einer weltweiten Menschenrechtspolitik ist, Verbrechen gegen die Menschlichkeit durch wirksame Strafandrohungen zu unterbinden, dann müssen diese sich an alle richten, die in ihre Vorbereitung und Durchführung einbezogen sind. Dazu gehören auch diejenigen, die durch ihr Untätigbleiben, Zusehen und Abwarten die Katastrophe erst ermöglichten, die später das Entsetzen der Weltgemeinschaft hervorrief. Da der potentielle Personenkreis einer Strafverfolgung sich erheblich ausweiten würde, wenn diese auch die stillschweigende Komplizenschaft („silent comlicity") einbeziehen sollte, kämen zur Aufdeckung derartiger Beteiligungen an organisierten Massenverbrechen in erster Linie nationale Strafgerichte in

Frage, wie dies von den Statuten des Internationalen Strafgerichtshofs auch vorgesehen ist. Dennoch wäre es ein wichtiges Signal, das die Gewissen aller in Frage kommenden Einzelpersonen und Verantwortungsträger schärfen könnte, wenn die Weltgemeinschaft unmißverständlich klarstellen würde: Man muß nicht selbst foltern, vergewaltigen oder als Menschenverschlepper tätig werden, um an systematisch betriebenen Verbrechen gegen die Menschlichkeit beteiligt zu sein. Es genügt bereits, als Ältester eines Dorfes, als Vorsteher einer Polizeieinheit oder als Direktor einer Plantage nicht einzuschreiten, wenn derartiges geschieht.

3. Schließlich erfordert die Implementierung eines Völkerstrafrechts als Instrument einer weltweiten Menschenrechtspolitik auch von den Verantwortlichen derjenigen Länder ein Umdenken, die über eine gewachsene demokratische Rechtskultur verfügen, die Menschenrechtsverletzungen zumindest in grober Form ausschließt. Der Gedanke einer wachsenden Solidarität mit den Opfern von Menschenrechtsverletzungen, die in fernen Ländern geschehen, verlangt von uns allen eine Blickausweitung.

Die Außenpolitik der Nationalstaaten darf nicht mehr nur den unmittelbaren Interessen des jeweiligen Landes dienen, vielmehr tragen die Regierungen auch Verantwortung für die Lage der Menschen, die in anderen Staaten unter Bedingungen politischer Unfreiheit leben. Wenn die Menschen unserer Erde einander näherrücken und die internationale Verflechtung der Staatengemeinschaft auf allen Ebenen enger wird, ist es eine gebieterische Forderung der politischen Ethik, die Auswirkung des jeweiligen nationalen Regierungshandelns auf die Lebensverhältnisse der Menschen in fernen Ländern zu bedenken. Von dieser weltweiten Verantwortung sind freilich nicht nur die Träger unmittelbarer Regierungsverantwortung, sondern alle Bürger in ihrer Rolle als Touristen, Konsumenten, Shareholder und Investoren betroffen. Die Verantwortung für das eigene Tun endet nicht wie die Zuständigkeit nationaler Rechtsordnungen an den Grenzen des eigenen Staatsgebiets; sie umfaßt vielmehr alle, die von den Auswirkungen unseres Handelns direkt oder indirekt betroffen sind.

Der Gedanke einer aktiven weltweiten Menschenrechtspolitik bedarf der Fortentwicklung eines effizienten Völkerstrafrechts und seiner Organe. Doch kann auch das beste Recht immer nur einen äußeren Schutz gewähren, dessen Vorkehrungen ohne das moralische Eintreten der Menschen füreinander wirkungslos bleiben.

## ANMERKUNGEN

[1] Bislang haben über 100 Staaten das römische Statut unterzeichnet. Es ist zu wünschen, daß auch die USA ihren bisherigen Widerstand aufgeben und dem Statut beitreten, denn kein Land hat für die Entwicklung des Völkerrechts so viel getan wie die USA.

[2] Zit. nach A. Clapham, Issues of complexity, complicity and complementarity: from the Nuremberg trails to the drawn of the new International Criminel Court, in: From Nuremberg to The Hague. The Future of International Criminal Justice, hg. v. Ph. Sands (Cambridge 2003) 30–67, 33.

[3] Seit dem Westfälischen Frieden von 1648 war das europäische Völkerrecht auf dem Grundsatz der Nichteinmischung fremder Mächte in die inneren Angelegenheiten eines Landes aufgebaut. Völkerrechtliche Ansprüche, die sich aus der Verletzung von Schutzbestimmungen des „ius in bello" ergaben, konnten daher nur gegenüber Staaten geltend gemacht werden, während die Strafverfolgung einzelner Soldaten nur nach nationalem Recht und Ermessen erfolgen konnte.

[4] Der Pakt über bürgerliche und politische Rechte enthält eine Selbstverpflichtung der Unterzeichnerstaaten zur Unterlassung bestimmter staatlicher Handlungen, die im Widerspruch zur Menschenrechtserklärung von 1948 stehen. Die von den Unterzeichnerstaaten anerkannten Verbotsnormen schützen nicht nur die klassischen Bürgerrechte wie das Recht auf Freizügigkeit, Meinungsfreiheit, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit usw., sondern auch das Recht auf Leben und körperliche Integrität, das von den Verbrechen gegen die Menschlichkeit verletzt wird. Ebenso enthält der Katalog der aufgeführten Justizgrundrechte ausdrücklich das Verbot von Folter und Sklaverei. Eine große Zahl spezieller Konventionen, insbesondere über die Verhütung und Bestrafung von Völkermord (1948), über die Rechtsstellung der Flüchtlinge (1951), zur Beseitigung der Rassendiskriminierung in jeder Form (1965) und insbesondere die Konvention gegen Folter und andere grausame, unmenschliche und entwürdigende Behandlungen und Strafen (1984) und über die Rechte von Kindern (1989), präzisiert die Selbstverpflichtung der beteiligten Staaten durch die Menschenrechtspakte des Jahres 1966 noch weiter. – Vgl. W. Huber, Art. Menschenrechte/Menschenwürde, in: TRE, Bd. 22, 577–602, bes. 586f.

[5] Vgl. dazu Ch. Tomuschat, Von Nürnberg nach Den Haag, in: Die Friedens-Warte. Blätter für internationale Verständigung und zwischenstaatliche Organisation 70 (1995) 143–166, bes. 149.

[6] Immanuel Kant gab in seiner Schrift „Vom ewigen Frieden" der Idee einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts durch die Gründung einer Weltrepublik den Vorzug vor dem Modell eines Staatenbunds, begnügte sich aber am Ende mit einer freiwilligen Assoziation souverän bleibender Staaten, die ihr Verhältnis untereinander vertraglich als Rechtsfrieden begreifen; vgl. I. Kant, Werke in 6 Bänden, Bd. 6, hg. v. W. Weischedel (Darmstadt 1964) 212f. Doch kann die Vorstellung eines Weltbürgerrechts nicht nur auf Personen bezogen werden, die „als Bürger eines allgemeinen Menschenstaates anzusehen sind" (ebd. 203). Auch als Bürger ihrer jeweiligen Nationalstaaten unterliegen die Menschen jedoch den Forderungen des Weltbürgerrechts, für deren Übertretungen sie von der Völkergemeinschaft zur Rechenschaft gezogen werden können. Vgl. J. Habermas, Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, in: ders., Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X (Frankfurt 2004) 113–193; bes. 122ff.

[7] Leipzig 1899 (Nachdruck: Darmstadt 1955) 118f.

[8] De Indis, sive de iure bello Hispanorum in barbaros, Relectio posterior, 1532–1557 V propositio 19; zit. nach Tomuschat (A. 4) 145.

[9] O. Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung (München 1999) 369.

[10] Vgl. ebd. 372f.

[11] Vgl. Clapham (A. 2) 56.

*Medard Kehl SJ*

# Reizwort Gemeindezusammenlegung

## Theologische Überlegungen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich in seiner Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" vornehmlich mit dem Verhältnis zwischen der einen Universalkirche und den vielen Partikular- bzw. Ortskirchen (= Diözesen) beschäftigt. Der Plural „die Kirchen" ist damit auch innerkatholisch wieder in sein altes Recht eingesetzt worden. Dementsprechend wird Kirche im Zweiten Vatikanum verstanden als „communio ecclesiarum", als Gemeinschaft von Kirchen, wobei zwischen der Universalkirche und den vielen Ortskirchen eine „Gleichursprünglichkeit" in ihrem theologischen Charakter als Kirche besteht. Das heißt: Beide Größen sind nur deswegen im vollen Sinn „Kirche" zu nennen, weil sie sich wechselseitig und miteinander zu ihrem Kirche-Sein vermitteln (LG 23); sie sind nicht voneinander abzuleiten (etwa als „Produkte" der jeweils anderen Größe) noch aufeinander zu reduzieren (etwa als bloße „Summe" bzw. als „Unterabteilung").

### Ein verläßliches Fundament: das Zweite Vatikanum

Die *unterhalb* dieser Ebene liegenden kirchlichen Sozialformen werden im Konzil eher beiläufig erwähnt. Es hat eben weithin noch ganz traditionell Kirche „von oben" gedacht, allerdings nicht mehr nur vom Papst aus, sondern von ihm zusammen mit der bischöflich-kollegialen Struktur der Kirche her. Die wichtigste Stelle, in der auch die ekklesiologische Wirklichkeit unterhalb der Bistumsebene angesprochen ist, also Gemeinden und Pfarreien, findet sich in LG 26:

„Der Bischof ist, mit der Fülle des Weihesakraments ausgezeichnet, ‚Verwalter der Gnade des höchsten Priestertums', vorzüglich in der Eucharistie, die er selbst darbringt oder darbringen läßt und aus der die Kirche immerfort lebt und wächst. Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen (congregationes locales) anwesend (vere adest), die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen (ecclesiae) heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Thess 1, 5), das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen gesammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, ‚auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde'. In jeder Altargemeinschaft erscheint unter dem je-

weiligen Dienstamt des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener ‚Einheit des mystischen Leibes', ohne die es kein Heil geben kann. In diesen Gemeinden (communitates), auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird. Denn ‚nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als das wir in das übergehen, was wir empfangen'."

Auch wenn im Konzil keine eingehende ekklesiologische Reflexion der Ortsgemeinden stattfindet, kann man doch mit Peter Hünermann sagen, daß in LG 26 „die Gemeinden zum ersten Mal in der Geschichte lehramtlicher Dokumente seit dem Mittelalter als eine eigenständige theologische Größe" benannt werden[1]. Allerdings hat das Konzil diese ekklesiologischen Größen unterhalb der Bistumsebene meist nicht direkt „Kirche" genannt. Wohl deswegen, weil für die Patristik und das Zweite Vatikanum zum Vollbegriff von Kirche die direkte bischöfliche Leitung der Versammlung der Gläubigen gehört. In LG 28, 5 werden darum – im Zusammenhang mit dem Dienst der Presbyter in den Gemeinden – die entsprechenden Bedingungen genannt, unter denen mit aller Vorsicht solche Gemeinden auch mit dem Namen des „einen und ganzen Gottesvolkes" bezeichnet werden *können*, eben als „Kirche Gottes". Ansonsten spricht das Konzil immer nur von „fidelium congregationes locales" (lokale Versammlungen der Gläubigen) bzw. „communitates locales" (lokale Gemeinden bzw. Gemeinschaften). Das Konzil versteht sie aber dennoch – wie LG 26 zeigt – als „Verwirklichung", „Existenzform", „Vergegenwärtigung" der Kirche Christi vor Ort.

Was steckt theologisch in diesen Formeln? Schauen wir uns zwei andere, damit vergleichbare ekklesiologische Formulierungen des Konzils an: Zum einen wird in LG 8 gesagt, daß die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche „subsistiere". Das bedeutet, die theologische Größe „Kirche" findet ihre sakramental-strukturell vollständige Verwirklichungsform in der katholischen Kirche (wegen ihrer altkirchlichen Einheitsstrukturen von Bischofskollegium und Petrusamt).

Zum anderen heißt es in LG 23: Die eine und einzige katholische Kirche „existiert" in und aus den vielen Partikularkirchen. Der gleiche Sinn dürfte auch in LG 26 vorliegen, wenn es dort heißt, daß die Kirche Christi in den rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen „wahrhaft anwesend" ist. Denn in allen drei Bezeichnungen kommt das sakramentale Kirchenverständnis des Konzils zum Ausdruck: Jedes Mal geht es um die sakramentale Identität und Differenz zwischen der Kirche Jesu Christi (als Glaubensgegenstand) und der jeweiligen empirischen Größe (sei es die katholische Kirche als ganze, seien es die bischöflichen Ortskirchen, seien es die lokalen Gemeinden).

Von daher kann man sagen, das Konzil versteht unter den „Gemeinden" die konkrete sakramentale Vergegenwärtigung („Repräsentanz") der Kirche Jesu Christi an einem bestimmten Ort innerhalb der vom Bischof geleiteten Ortskirche. Als theologisches Kriterium dafür, daß eine Gemeinde dies sein kann, gilt für das Konzil

(ganz in der nachtridentinischen Tradition) das Vorhandensein der drei klassischen „Elemente" von Kirche-Sein und Zugehörigkeit zur Kirche: nämlich die Übereinstimmung im Glaubensbekenntnis, in der Feier der Sakramente und in der sakramental-episkopalen Leitungsstruktur. Dies sind die Grundvoraussetzungen des Kirche-Seins im katholischen Sinn. In dem Maß, wie diese Voraussetzungen erfüllt sind, ist es nach der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums theologisch möglich und legitim, bestimmte kirchliche Sozialformen *unterhalb* der Bistumsebene auch als Kirche zu bezeichnen (wie es die nachkonziliare Theologie und z. B. auch die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschlands 1971 bis 1975 in Würzburg ganz selbstverständlich getan haben). Insofern läßt sich auch (analog zum Verhältnis Universalkirche – Ortskirche) sagen, die Gemeinden vor Ort *partizipieren* auf ihre Weise an dem wechselseitigen Bedingungsverhältnis von Universalkirche und Ortskirche; sie tragen ihren Teil dazu bei, daß sich die verschiedenen Ebenen von Kirche nur miteinander und ineinander als Kirche verwirklichen können. Auch wenn das Konzil diese Konsequenz aus seinen ekklesiologischen Grundansätzen nicht explizit zieht, scheint sie mir dennoch theologisch gut begründet zu sein.

Innerhalb dieser lokalen „Gemeinschaften" wird die Pfarrei speziell nur in der Liturgiekonstitution (SC 2) einmal besonders erwähnt:

> „Da der Bischof nicht immer und überall in eigener Person den Vorsitz über das gesamte Volk (in) seiner Kirche führen kann, muß er notwendig Vereinigungen von Gläubigen errichten (coetus fidelium constituere), unter denen die Pfarreien (paroeciae) hervorragen, die räumlich verfaßt sind unter einem Hirten (pastor), der den Bischof vertritt (vice gerens); denn sie stellen auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar (repraesentant)."

In dieser „Repräsentanz" der Universalkirche liegt der entscheidende theologische Gesichtspunkt des Konzils, wenn es um die theologische Qualifizierung von Gemeinden bzw. Pfarreien geht. Dieser Ansatz ist – wie wir sehen werden – durchaus ausbaufähig!

## Die Problematik der Quasi-Identifizierung von Pfarrei und Gemeinde in den letzten 30 Jahren

Ansätze für eine Theologie der Gemeinde gibt es zweifellos seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Der eigentliche Durchbruch erfolgte aber erst unmittelbar nach dem Konzil, so daß man als nachkonziliares Leitwort formulieren könnte: „Von der Pfarrei zur Gemeinde". Der Versuch, Pfarrei und Gemeinde in Theologie und Pastoral weitgehend miteinander zu identifizieren, hat die Epoche der letzten 30 bis 40 Jahre im deutschsprachigen Raum entscheidend und auch pastoral recht erfolg-

reich geprägt. Ich rufe nur ein paar Stichworte ins Gedächtnis: Die Aktivierung vieler Christen zur Mitarbeit, der Aufbau synodaler Strukturen auf verschiedenen Ebenen, der Konsens hinsichtlich der drei Grundvollzüge von Kirche als Koinonia (Gemeinschaft der Glaubenden), nämlich Martyria, Liturgia und Diakonia. Inzwischen ist dieser Versuch aber deutlich an seine *Grenzen* gestoßen. Ich nenne nur die drei wichtigsten Gründe:

1. Dieses Modell (Pfarrei = Gemeinde) lebt von der Zuordnung *einer* Gemeinde zu *einem* priesterlichen Gemeindeleiter als ihrer geistlichen und strukturellen Integrationsfigur. Infolge der immer geringer werdenden Priesterweihen und infolge des Festhaltens der Kirche an den sehr hoch angesetzten Zulassungsbedingungen ist diese Zuordnung hierzulande (und wohl in den meisten Ortskirchen der Welt) immer weniger realistisch gegeben. Wenn *mehrere* Gemeinden einem Priester zugeordnet werden, kann er nicht mehr in dem Maß Integrationsfigur sein wie für *eine* Gemeinde. Die Übertragung dieser Aufgabe an Laien („Pfarrbeauftragte", „Gemeindeleiter" – alles beruhend auf Can. 517 § 2 CIC/1983) ist und bleibt eine Notlösung. Denn sie führt zu dem, was man als „anonyme Presbyter" bezeichnen kann, also zu „ungeweihten Quasi-Priestern". Dies steht jedoch im Widerspruch zu der vom Konzil gelehrten sakramentalen Grundstruktur der Kirche und ihres Amtes.

2. Dieses Modell lebt von einer weitgehend *überschaubaren* Anzahl an Mitgliedern und damit der Möglichkeit der persönlichen Kontakte untereinander und mit den Hauptamtlichen; so kann eine „freundschaftlich geprägte Nahgemeinschaft" entstehen[2]. Dafür sind aber die meisten Pfarrgemeinden mit 2000 bis 5000 Mitgliedern zu groß. Solange noch relativ viele Gläubige regelmäßig und aktiv in der Gemeinde und in ihren verschiedensten Bereichen mitwirkten, war es noch gut möglich, von einer lebendigen und miteinander kommunizierenden Gemeinde zu sprechen. Inzwischen ist aber die Zahl der inaktiven Kirchenmitglieder erdrückend groß geworden, und sie wächst stetig weiter. Etwa 85 Prozent aller getauften Katholiken leben in unserem Kulturkreis eher nach der Option: „Ohne Bindung mit der Kirche in Verbindung bleiben" (Michael Bongardt) bzw.: „Kirche (als religiöse Dienstleistungsgesellschaft) ja – Gemeinde eher nein" (regionale Unterschiede durchaus zugestanden). Damit wird die lang als selbstverständlich geltende Anerkennung von Gemeinde als Basiswirklichkeit von Kirche und auch die damit verbundene aktive Integration in sie großflächig verweigert[3]. Dies alles führt mehr und mehr zu einer „Verkernung" der Gemeinden: Der immer kleiner werdende Kern der Aktiven bestimmt das „Milieu", die Atmosphäre, den Stil, so daß viele sich faktisch „außen vor" fühlen und keinen wirklichen Zugang finden, trotz aller gutgemeinter Bemühungen dieses aktiven Kerns.

3. Angesichts der *gesamtgesellschaftlichen Umbrüche* und ihrer Auswirkungen auf Religion und Glaube (Stichwort: religiöser Pluralismus; sehr differenzierte, individuelle, biographienahe Erwartungen an Kirche) sind viele unserer Pfarrgemein-

den und die Zahl ihrer Aktiven inzwischen auch zu klein, um dieser Vielfalt an religiösen Ansprüchen genügen zu können; um also aus sich heraus ein bestimmtes Profil zum Beispiel in Liturgie und Pastoral entwickeln zu können, das Menschen von überall her, über die Pfarreigrenzen hinaus anziehen könnte. Es besteht die Gefahr der liturgischen Monotonie und des Wegbrechens mancher traditioneller pastoraler Aktivitäten (z. B. der Jugendarbeit).

Von daher bleibt uns auf Dauer wohl nichts anderes übrig, als die bisherige Identifizierung von Pfarrei und Gemeinde zu relativieren und in größeren Einheiten zu denken; also mehrere jetzige, relativ selbständige Gemeinden in irgendeiner Weise zu *einer* größeren Pfarrei (bzw. einer „Pfarreiengemeinschaft" oder einem „Pfarrverband") unter der Leitung eines Pfarrers zu verbinden, wenn man die herkömmliche Pfarrseelsorge auch in der Fläche noch einigermaßen sicherstellen will (was als pastorales Strukturprinzip allerdings strittig ist). Die Kunst dabei wird sein, den gemeindlichen Nahraum nicht aus den Augen zu verlieren; also nicht das wieder aufzugeben, was die Identifizierung von Pfarrei und Gemeinde in den letzten Jahrzehnten an gemeindlichem Leben gebracht hat.

In diesem Punkt können wir auch in Deutschland einiges von der französischen Diözese Poitiers lernen, die sich ganz neu strukturiert, und zwar auf der Basis kleinerer, ortsnaher Gemeinschaften. Der deutsche Weg wird vermutlich eine Kombination zweier verschiedener Ansatzpunkte sein: Auf der einen Seite steht die Zusammenführung von Gemeinden zu größeren Pfarreien an – ein Ansatz also, der stärker an der traditionellen, flächendeckenden Sakramentenpastoral und damit auch an der Zahl der zur Verfügung stehenden Pfarrer und anderer hauptamtlicher Mitarbeiter orientiert ist. Der andere Ansatz (wie in Poitiers) ist vor allem am Aufbau von strukturierten Basisgemeinden vor Ort interessiert, also an Gemeinden, die mit Hilfe der vom Bischof aus der Gemeinde heraus für eine bestimmte Zeit beauftragten (und dafür in etwa auch vorbereiteten) Gläubigen (z. B. für die Liturgie, die Katechetik, die Altenarbeit, die Kinderseelsorge usw.) das an Gemeindeleben weiterführen, was ihnen mit eigenen Kräften möglich ist[4].

## Zum theologischen Charakter der Zuordnung von mehreren Gemeinden zu einer Pfarrei

Sicher stellt die Pfarrei bzw. der Verbund von mehreren Gemeinden/Pfarreien primär eine strukturelle Größe dar; sie ist eben eine notwendige Untergliederung der diözesanen Ortskirche, um die Seelsorge in einem bestimmten Gebiet zu gewährleisten. Ebenso besteht ihre Aufgabe auch darin, subsidiär den einzelnen Gemeinden und Gemeinschaften beizustehen, insofern diese pastoral, liturgisch, theologisch und spirituell an ihre Grenzen kommen. Aber die Zusammenführung von Gemeinden zu einer Pfarrei kann durchaus auch *theologisch* gedeutet werden.

Ausgehend vom theologischen Ansatz des Zweiten Vatikanums lassen sich nämlich zwei Frage stellen: *Wie* kann speziell eine Pfarrei, die aus mehreren bisher relativ selbständigen Gemeinden zusammenwächst, die Kirche Christi „vergegenwärtigen", „repräsentieren" (nach LG 26)? *Was* macht den theologischen Charakter der darin integrierten Gemeinden aus?

1. Nach meinem Verständnis hat eine größere Pfarrei noch am ehesten die Chance, jenen theologischen Charakter von Kirche relativ ortsnah darzustellen, den das Konzil mit dem Begriff „universales Heilssakrament" (LG 48) bezeichnet. Das bedeutet: In dieser Sozialform von Kirche kann gut erkennbar sein, daß die Kirche für *alle* in irgendeiner Weise nach dem Heil suchenden Menschen da ist; soll sie doch allen den universalen Heilswillen Gottes vermitteln – gleichgültig in welcher Bindungsstärke die einzelnen zur Kirche stehen. Auf der Ebene einer größeren Pfarrei kann sich Kirche eben in dem sehr weiten Spektrum präsentieren, das von „religiöser Dienstleistungsgesellschaft" (mit der Vielfalt von Angeboten an „kultureller Diakonie") bis hin zur Ermöglichung von kleinen, intensiven Glaubenszellen („Biotope des Glaubens", „kommunikative Glaubensmilieus", „Selbsthilfegruppen im Glauben" usw.) reicht. Zu beidem sind die meisten jetzt existierenden Gemeinden inzwischen wohl schon zu klein geworden.

Zwischen diesen äußersten Polen pastoralen Handelns liegt das große Feld der Integration diverser Gruppierungen mit ihren Aktivitäten im Bereich der „gemeindlichen Alltagsdiakonie" (Isidor Baumgartner), der Kinder- und Jugendarbeit, der Liturgie, der Katechese usw. Insofern kann die künftige Pfarrei wohl noch deutlicher als bisher ein Zeichen *der katholischen Weite* im Bereich von Pastoral und Seelsorge sein. Dabei spielt zweifellos die Liturgie, vor allem die sonntägliche Eucharistie eine ganz entscheidende Rolle – sei es an einem gut erreichbaren zentralen Ort oder auch an verschiedenen Orten innerhalb der Großpfarrei. Die sonntägliche Meßfeier besitzt in Zukunft wohl noch stärker als bisher die am breitesten ausgreifende Integrationskraft:

> „Gerade als relativ normiertes und auch formalisiertes Geschehen, bei der der individuelle Partizipationsgrad zwischen tiefster Teilhabe und diffuser ‚Abwesenheit in der Anwesenheit' offen bleiben kann, hat die Liturgie die Chance, der zentrale Ort der Integration von Gemeinde im Angesicht Gottes zu werden ... Die Liturgie ist (darüber hinaus) der zentrale gnadentheologische Vollzug der Kirche, sie ist Ort der diskreten Öffnung der Menschen zueinander angesichts der unendlichen Offenheit Gottes für uns."[5]

Darum hängt in Zukunft viel von einer liebevollen, sowohl den bloßen Ritualismus wie den spontanen Subjektivismus des zelebrierenden Priesters vermeidenden Gestaltung der Liturgie ab (z.B. was die Musik angeht, die kurzen, aber gehaltvollen, gut vorbereiteten Predigten, die Rollenverteilung, die Vermeidung von zuviel Wortreichtum, eingeschobene Momente der Stille, die Unterscheidung zwischen alltäglicher und festlicher Liturgie usw.).

Damit eine Pfarrei dies werden kann, also Vergegenwärtigung von Kirche als „universales Heilssakrament" vor Ort, bedarf es – nach Bernhard Spielberg – durchaus einer gut durchdachten und begleiteten „Pfarrei-Entwicklung". Hilfreich kann dafür zuallererst die Einberufung eines „Projektteams" aus allen Gemeinden und sonstigen christlichen „Knotenpunkten" innerhalb des Pfarrgebietes sein; aber auch die Erkundung des sozialen Umfelds, des Lebensraums der Menschen dort und ihrer Erwartungen an Kirche; schließlich der Aufbau neuer kollegialer Leitungsstrukturen, die liturgische Schulung vieler Pfarreimitglieder, die Entdeckung *neuer* pastoraler Ansätze und Initiativen usw.[6] Nur bei einer gut durchgeführten Pfarrei-Entwicklung kann für die Menschen erkennbar werden, daß Zusammenführung von Gemeinden eben nicht bloß ein Verwaltungsakt ist, sondern eine theologische und spirituelle Valenz hat.

2. Darüber hinaus stellt sich aber auch die Frage: Was könnte der theologische Sinngehalt jener Gemeinden sein, die nun eine strukturelle Untergliederung der Pfarrei bilden, aber nicht einfachhin ganz in ihr aufgehen sollen? Ich sehe ihn darin, daß auf dieser untersten strukturellen Ebene die Kirche wohl noch am ehesten als „Familie Gottes" („familia Dei") dargestellt werden kann (vgl. LG 6 und die große römische Afrika-Synode von 1994, für deren Ekklesiologie der Begriff der Familie Gottes zentral war). Der gerade durch diese Bischofssynode für Afrika weltkirchlich aufgewertete Begriff der Kirche als Familie Gottes insinuiert Nähe zu Gott und zueinander, Geborgenheit bei ihm und beieinander, Freundschaft mit ihm und untereinander. Ohne die für Afrika noch naheliegende Analogie zur natürlichen Familie oder Sippe überzubetonen, geht es beim theologischen Verständnis der Kirche als Familie Gottes darum, daß in den einzelnen Gemeinden vor Ort Kirche als persönlich erfahrbare Gemeinschaft im Glauben, so weit es geht, erhalten bleibt. Also um das, was heute gern die „Verörtlichung" des Glaubens in einer überschaubaren Gemeinschaft genannt wird. Dazu bemerkt Jürgen Werbick, der sich seit längerem für diese Verwirklichungsform von Kirche besonders einsetzt:

„Alltagserfahrung wie theologische Reflexion sprechen aber dafür, daß auch die Gemeinden vor Ort hier eine unverzichtbare Rolle als ‚Stützpunkte' eines lebenslangen Christ(in)-Werdens spielen können. Gemeinden halten Orientierungs-Orte zugänglich, die man aufsuchen kann, um sich im alltäglichen Betrieb selbst ‚über die Schultern zu schauen' und nach validen Bezugsgrößen zu suchen. Sie halten Orte ‚vor', an denen Menschen mit übergroßen Fragen und übergroßen Hoffnungen gut aufgehoben sind; Orte, an denen der Kontakt mit einer Tradition ermöglicht wird, die die Sehnsucht nach Gerechtigkeit wach hält und eine Ahnung geben kann vom Eingeborgensein in Gottes guten Willen; einen Ort, an dem das Versprechen des Lebens angesichts seiner Krisen und Herausforderungen begangen und gefeiert wird, an denen Leiden und Scheitern nicht übergangen werden müssen und der Trost nicht billig ist; Orte aber auch, an denen Menschen sich sammeln, um Verantwortung zu übernehmen; Orte, an denen Notleidenden geholfen wird.

Das mögen zunächst Rückzugsorte sein; und sie sollten möglichst ‚niedrigschwellig' zugänglich sein; Orte eben, an denen eine ‚Konzentration' auf den Lebensmittelpunkt möglich

erscheint und ‚angeregt' wird durch das, was man heute eine ‚spirituelle Atmosphäre' nennt. Orte, die man von sich aus aufsucht, an die man aber auch ‚gelockt' werden will; ‚Herbergen', in denen man Aufnahme findet, wenn einen die Wege nach Nirgendwo führen, die nächsten Schritte zu schwer werden – oder zu leicht, zu beliebig."[7]

Hier ist – vergleichbar mit der „Pfarrei-Entwicklung" – ein Prozeß der „Gemeinde-Entwicklung" sinnvoll. Ihr Ziel dürfte es vor allem sein, im Zusammenwirken mit den anderen Gemeinden und mit dem Ganzen der Pfarrei, die Charismen und Möglichkeiten zu entfalten, die an diesem Ort gegeben sind oder entdeckt werden können, um ein auch für die „treuen Kirchenfernen" gut erkennbares geistliches und pastorales Profil („Design") zu entwickeln. Im Kontrast zur höchst mobilen Lebensweise vieler Menschen heute könnten solche Gemeinden vor Ort die immer noch unvermindert lebendige Sehnsucht der Menschen nach „Orten der Verankerung" aufgreifen; zum Beispiel durch Initiativen für die Gestaltung des – strukturell oft vernachlässigten – lokalen Nahraums (etwa durch Schaffung von Kinderspielplätzen oder Organisation von Nachbarschaftshilfe); aber auch durch die Wiederentdeckung der heilenden Kraft alter christlicher Traditionen, gerade der Volksfrömmigkeit (Sakramentalien, Segensfeiern, Prozessionen, Wallfahrten, Andachten in nahegelegenen Kapellen usw.)[8].

In diesem Zusammenhang noch ein Wort zu dem Problem der Häufigkeit und Regelmäßigkeit der Eucharistiefeier in solchen Gemeinden innerhalb einer Pfarreien-Gemeinschaft. Dafür möchte ich folgendes Kriterium nennen: Man sollte sie so oft feiern, wie es zur Stärkung dieser Rolle der Gemeinde als Familie Gottes im Nahbereich nötig ist, zugleich aber nicht so oft, daß es das tiefere Zusammenwachsen von mehreren Gemeinden zu *einer* Pfarrei behindert; sonst würde eine dauerhaft weitergehende Eigenständigkeit der einzelnen Gemeinden insinuiert, was auf längere Sicht eine Illusion ist. Es sollte gerade durch den Ort, die Zeit und die Häufigkeit der sonntäglichen Eucharistiefeier deutlich werden, daß im Gemeindeleben ein echter Einschnitt mit der Zusammenführung von mehreren Gemeinden stattfindet. Natürlich muß ein solcher Einschnitt so behutsam wie möglich gestaltet werden, damit er nicht als deprimierender Einbruch oder Abbruch des liturgischen Lebens in der Gemeinde empfunden wird. Er sollte aber auch nicht einfach vertuscht werden, indem man sich auf ein paar kleine kosmetische Retuschen beschränkt; dadurch würde der schmerzliche Zeitpunkt des Aufwachens und der Erkenntnis der wahren Situation des Glaubens und der Kirche vor Ort nur immer weiter vor sich her geschoben werden.

## Vom Gemeindeleiter zum Pfarrer

Ein kurzer geschichtlicher Rückblick: Die vom Konzil bevorzugte (aber nicht exklusiv gebrauchte) Bezeichnung für den Priester ist bekanntlich das aus dem

Griechischen stammende Wort „Presbyter" und nicht der lateinische Begriff „sacerdos". Dadurch soll ausgedrückt werden, daß der priesterliche Dienst nicht auf kultische Funktionen beschränkt werden darf, sondern sich vor allem im biblischen Amt des „Ältesten" bzw. des Vorstehers einer Gemeinde bzw. Pfarrei wiedererkennen soll. Die theologische Qualifizierung des Presbyter-Amtes liegt nach dem Zweiten Vatikanum darin, daß er durch die Weihe in besonderer Weise am Hirtenamt, am Prophetenamt und am Priesteramt Christi teilhat; also am Amt der Leitung, der Verkündigung und der sakramentalen Heiligung. Dadurch wird er im Rahmen des gemeinsamen Priestertums aller Glaubenden zum besonderen, eben sakramentalen Dienst am gemeinsamen Priestertum des ganzen Volkes Gottes ermächtigt; er repräsentiert in dessen Mitte, aber auch zugleich ihm gegenüber Christus als das Haupt der Kirche.

Nach dem Konzil gab es verschiedene theologische Akzentsetzungen hinsichtlich der Frage, welches der drei Ämter Christi beim Priester letztlich das dominierende und integrierende sei. So vertrat zum Beispiel Joseph Ratzinger die Auffassung, es sei der Verkündigungsdienst; Walter Kasper plädierte für den Hirten- bzw. Einheits- und Leitungsdienst des Priesters; Karl Rahner SJ schließlich war der Überzeugung, daß der sakramentale Dienst des Priesters, der ja von der Spätantike an *das* Spezifikum des Priesters war, auch nach dem Zweiten Vatikanum die eigentliche Mitte seines Dienstes sei. In unserem Sprachraum hat sich wohl faktisch die Auffassung von Walter Kasper durchgesetzt: Der Priester wird verstanden als Gemeindeleiter, und zwar im Sinn einer geistlichen und amtlich-sakramentalen Integrationsfigur.

Die Frage, die sich an dieses Konzept inzwischen stellt, lautet: Kann diese Gleichsetzung von Priester und Gemeindeleiter auch dann einfach weiter gelten, wenn nicht mehr *ein* Priester *einer* Gemeinde zugeordnet ist? Wenn er jetzt als Pfarrer mehrerer ehemals eigenständiger Gemeinden agieren muß? Auch diese Gleichsetzung ist inzwischen deutlich an ihre Grenzen gestoßen. Vermutlich werden andere Aspekte des priesterlichen Dienstes gegenwärtig und in absehbarer Zukunft stärker in den Vordergrund treten; und zwar solche, die eher in die Richtung der Konzeption Karl Rahners weisen.

## Der Dienst des Pfarrers – angesichts der heute gegebenen Situation

1. *Pfarrersein im Rahmen der Erfahrung von Kirche als „religiöser Dienstleistungsgesellschaft".* Die im ersten Teil angedeuteten kulturellen Veränderungen der letzten Jahrzehnte wirken sich nicht nur stark auf unser bisheriges Gemeindeverständnis aus, sondern auch auf das *Priesterbild;* und zwar vor allem in der Perspektive der vielen „treuen Kirchenfernen", die nur zu bestimmten Gelegenheiten mit der Kirche in Verbindung treten wollen.

Deren Perspektive ist keineswegs so unmaßgeblich, wie wir oft anzunehmen geneigt sind; sie bilden schließlich die große Mehrheit unserer Kirchenmitglieder und damit das nicht zu unterschätzende „Sympathisanten-Umfeld", das noch immer ein gewisses Reservoir an zu gewinnenden überzeugten und aktiven Gläubigen darstellt. Nach meiner Wahrnehmung sehen diese Gläubigen im Priester nicht den *Gemeindeleiter* oder die geistliche Integrationsfigur einer oder mehrerer Gemeinden; mit „Gemeinde" wollen sie über diese bestimmte kurze Zeit des Kontakts hinaus mit der Kirche in der Regel nicht viel zu tun haben. Sie suchen in ihm auch nur höchst selten den *Seelsorger*, mit dem sie ihre Probleme besprechen können, oder von dem sie konkrete Lebenshilfe oder gar geistliche Begleitung erbitten. Ebenso wenig ist er als *Verkündiger des Evangeliums* gefragt, das eine grundlegende Lebensorientierung anbietet.

Stattdessen sieht und sucht ein Großteil dieser Gruppe von Gläubigen im Priester wohl am ehesten noch die *sakral-mystagogische* Kompetenz der Kirche. So diffus (sei es magisch-ritualistisch oder deistisch oder auch gnostisch-naturmystisch) der Transzendenzbezug heutiger Kulturreligiosität auch sein mag – die Menschen scheinen gerade an Grenz-, Wende- oder Höhepunkten ihres Lebens oder auch nur an herausgehobenen Zeiten im Jahresrhythmus doch die Endlichkeit ihres Daseins, seiner Ausgesetztheit und Ungesichertheit zu spüren. Wohl deswegen wenden sie sich noch immer an die Kirche, um in ihrem rituellen Rahmen eine gewisse religiöse Stabilisierung angesichts der nicht zu verdrängenden Zerbrechlichkeit des Lebens zu finden. Sie möchten sich dabei – theologisch gesprochen – des Segens Gottes für ihr Leben (vor allem das ihrer Familie, ihrer Kinder und Enkel) vergewissern; eines Gottes, der ihnen zwar weithin fremd ist, von dem sie aber dennoch hoffen, daß es ihn als irgendwie schützende Macht über ihrem Leben und dem ihrer Kinder geben möge. Und für die Berechtigung dieser Hoffnung stehen in ihrem Bewußtsein noch immer die Kirche und gerade auch (natürlich nicht exklusiv!) die Priester ein.

Zumal von den geweihten Vertretern der Kirche erwarten viele Menschen eine aus persönlicher Vertrautheit erwachsene Befähigung, die Dimension des *Heiligen* in unserer Wirklichkeit offen zu halten, dessen also, was der Gegenstand des spezifisch religiösen Aktes ist. In ihm wollen Menschen sich dem verborgenen und doch sich auch immer wieder (gerade in Grenzerfahrungen) entbergenden Geheimnis unserer Wirklichkeit nähern, sei es in Furcht vor der undurchschaubaren Fremdheit, sei es in der Hoffnung auf gewährte Nähe. Diese Dimension des „heiligen Geheimnisses" (K. Rahner) wird traditionell vor allem in bestimmten kultisch-liturgischen Zeichen, Gesten, Handlungen und Erzählungen vergegenwärtigt.

Wenn nicht alle Beobachtungen der gegenwärtigen religiösen Situation täuschen, scheint genau dies für einen großen Teil unserer Zeitgenossen ein wichtiger Anknüpfungspunkt ihres lockeren Kontakts mit der Kirche und damit auch mit den Priestern zu sein. Die Suche nach dem Priester im traditionellen religionsgeschichtlichen Sinn, also nach dem „Mittler des Heiligen" – nicht unbedingt in der Hoch-

form der Sakramente, sondern häufiger des Segens, was aber durchaus auch zum „Heiligungsdienst" des Priesters gehört – scheint in unserer religiösen Gegenwartskultur wieder stärker zu werden; und zwar sowohl bei den im traditionellen Sinn „Frommen" als auch bei den Kirchenfernen. Hier sind die Priester herausgefordert, eine neue Weise ihrer sakramentalen Kompetenz einzuüben und weiterzubilden.

Zweifellos ist die dabei drohende Gefahr einer neuerlichen, vom Konzil doch endlich überwundenen Reduzierung des Priesters auf seine sakral-kultische Rolle nicht zu übersehen. Dennoch sollten wir die damit verbundenen Chancen und Herausforderungen, gerade für eine Pastoral unter den „treuen Kirchenfernen", nicht geringschätzen. Vielerorts werden in diesem Bereich sehr ermutigende Erfahrungen mit pastoralen und liturgischen Versuchen gemacht, in denen für die vielfältigen Lebenssituationen der Menschen auch entsprechende liturgische Segensfeiern angeboten werden. Zusammen mit der diakonischen Kompetenz der Kirche scheint mir diese weit ins Schöpfungstheologische ausgreifende mystagogisch-sakrale Kompetenz in unserer heutigen Glaubenssituation noch am ehesten die *missionarische* Dimension unserer Verkündigung zu verdeutlichen.

2. *Pfarrersein – im Blick auf die Integration mehrerer Gemeinden zu einer größeren Pfarrei bzw. Pfarreiengemeinschaft.* Hier gilt es, zwei Akzente zu unterscheiden: Der *erste* Akzent liegt in der Betonung des Pfarrerseins inmitten der anderen *pastoral Aktiven* in der Pfarrei.

Die Gruppe der aktiv das pastorale Leben (haupt- und ehrenamtlich) tragenden und dafür verantwortlichen Christen wird sich wohl immer deutlicher als *die* „Primärgruppe" des priesterlichen Einheits- und Leitungsdienstes des Pfarrers herauskristallisieren. Hier ist vor allem seine kommunikative und menschlich-geistliche Befähigung gefragt. Gerade für die spirituelle Qualität einer Pfarrei halte ich es für sehr wichtig, daß die Gruppe der faktisch Verantwortlichen innerhalb der Pfarrei auch so etwas wie eine „Lebenshilfegruppe im Glauben", ein „kommunikatives Glaubensmilieu" bildet. Dieses könnte eine Art Modell für ähnliche Gruppierungen in der Pfarrei sein, in denen es ausdrücklich um den Glauben, um das wechselseitige Sich-Vergewissern im Glauben geht; und zwar nicht bloß auf theoretischer Ebene (im Stil von theologischer Weiterbildung), sondern viel mehr noch auf der existentiellen Ebene: „Was bedeutet mir der Glaube? Wo erfahre ich seine Lebensrelevanz und damit auch seine Wahrheit?"

Eine solche „Glaubenszelle" unter den pastoral Aktiven kann den Gläubigen einer Pfarrei ein Zweifaches sehr anschaulich vor Augen führen: nämlich daß die Leitung einer Pfarrei in Zukunft viel stärker eine *geistliche* und eine *kollegiale* Angelegenheit ist, und nicht zuerst eine organisatorische und individualistische. Das Zusammenführen mehrerer Gemeinden zu einer größeren Pfarrei birgt gerade für die Priester die Chance in sich, „auf eine andere Art Pfarrer zu sein": nicht mehr so sehr in der Ich-Form, sondern in der „Wir-Form". Dies erklärt der Hildesheimer Regens Christian Hennecke sehr treffend:

„Was könnte dies konkret heißen? Die Zahl der Priester wird weniger, und schon droht eine diözesane Strukturplanung zu einer erneuten Diaspora der Priester zu werden: Auf 120 Pfarreien herunterstrukturieren, ist angesichts von 120 Pfarrern sicher sinnvoll, kann doch wohl aber nicht heißen, daß sonst alles bleibt wie es ist. Im Gegenteil: An dieser Stelle muß es darum gehen, mit Kreativität und Phantasie den Lebensraum des ‚Wir' neu zu beschreiben. Die Lebensform der Priester als kommuniale Lebensform zielt auch auf eine strukturelle Neubeschreibung des Pfarrhauses als pastorales und geistliches Lebenszentrum. Ganz unabhängig davon, ob hier tatsächlich Menschen zusammen wohnen, wäre zu fragen, ob nicht alles zu fördern ist, was solche Zentren zu Erfahrungsorten des ‚Wir' machen kann. Natürlich würde es Ausbildung und Personalentwicklung und Personalpolitik entscheidend prägen, wäre die Existenzform des Priesters eine Priorität: Wie kann er mit anderen das Evangelium teilen? Welche Formen gemeinsamen geistlichen Lebens kann es geben? Ist nicht hier eine Teambildung zu fördern, die nicht nur operativ wirksam sein kann, sondern auch spirituell zu gründen ist?"[9]

Der *zweite* Akzent geht auf die Frage ein: Wie ist Pfarrersein möglich im Hinblick auf den Hirtendienst an einer größeren Zahl von Christen, die dem betreffenden Priester persönlich großenteils unbekannt sind?

Unmittelbare Seelsorge im größeren Stil wird für viele Pfarrer kaum mehr möglich sein, eher punktuell, so daß die Tendenz ihrer Berufsausübung eher in Richtung „regionaler Oberhirten" weist. Wie können sie dann aber noch ihre Teilhabe am Hirten-, Lehr- und Priesteramt Christi sinnvoll ausüben, ohne sich zu zersplittern und zu überfordern? Hier knüpfe ich an Karl Rahners Auffassung von der vorrangigen Rolle des *sakramentalen Heiligungsdienstes* des Priesters an. Dieser Dienst scheint mir gerade im Rahmen der Integration von verschiedenen Gemeinden, die enger zusammenwachsen sollen, eine zunehmend bedeutsamere Schlüsselrolle einzunehmen. Inwiefern?

Die gegenwärtige Entwicklung deutet darauf hin, daß der Pfarrer seine Weise des Hirtenamtes (sowohl als Leitung wie als Seelsorge) und seine Weise des Lehramtes situationsbedingt mehr und mehr nur noch *vermittelt* durch die Ausübung seiner Teilhabe gerade am Priesteramt Christi verwirklichen kann. Dieser Dienst dürfte zum spezifischen Medium, zur integrierenden Form seiner Teilhabe am dreifachen Amt Christi und damit auch seines pastoralen Handelns überhaupt werden[10]. Das bedeutet: Der Dienst der liturgischen Feier und der in ihrem Rahmen vorgesehenen Verkündigung und Sakramentenspendung (zumal am Sonntag) dürfte in Zukunft wohl noch deutlicher als bisher *der* hervorgehobene Ort sein, wo sich die Teilhabe des Priesters am dreifachen Amt Christi am sichtbarsten konkretisiert; wo er das Hirtenamt als Leiter und Seelsorger der Pfarrei und das Lehramt als Verkündiger des Evangeliums anschaulich erlebbar und dem Sinn seines priesterlichen Dienstes gemäß ausüben kann. Diese (liturgische) Dimension seines Dienstes ist eben aus guten theologischen Gründen am wenigstens generell zu delegieren. So wird auch aus dieser Perspektive die sonntägliche Eucharistiefeier für die ekklesiologische Größe „Pfarrei" mehr und mehr das zentrale Integrationsgeschehen sein.

Allerdings müssen wir hier auf zwei Gefahren achten: Das Amt des Pfarrers darf zum einen nicht vollständig auf diesen eucharistischen Heiligungsdienst (und den kulturchristlich erwarteten Segnungsdienst) reduziert werden; er sollte (wenigstens exemplarisch) in den beiden anderen Formen der Teilhabe am dreifachen Amt Christi regelmäßig tätig sein können, also zum Beispiel in der persönlichen Seelsorge, in der Katechese usw. Denn sonst bliebe der Neuansatz des Konzils in seinem Verständnis des Priesters als Presbyter mit der Zeit auf der Strecke.

Zum anderen gilt es aber auch darauf zu achten, daß der liturgische Raum für den Priester nicht wie ein „sakrales Reservat" ängstlich geschützt und gegen „zuviel" aktive liturgische Mitwirkung anderer Christen abgegrenzt wird (z.B. im Fall der Kommunionhelfer und -innen oder der – bei sinnvollen Gelegenheiten – zur Verkündigung heranzuziehenden pastoralen Mitarbeiter und -innen). Das Grunddatum unseres Christseins, eben das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen (das also Priester wie Laien umgreift), bezieht sich durchaus auch auf den liturgisch-sakramentalen Bereich; dieser sollte darum nicht allein durch die (sekundäre) Unterscheidung innerhalb des gemeinsamen Priestertums, also die zwischen „Klerus und Laien", geordnet werden. Aber auch hier ist das Wichtigste: All diesen Gefahren zum Trotz sollten wir zuerst die Chancen und Herausforderungen sehen, die für den priesterlichen Dienst in der gegenwärtigen Notwendigkeit, größere pastorale Einheiten zu bilden, liegen könnten. Dazu wollten diese Überlegungen anregen.

## Abschied von der pastoralen Omnipräsenz

Ich habe drei Akzente aufgezeigt, die für das Pfarrersein innerhalb größerer Pfarreien oder pastoraler Räume in Zukunft mehr und mehr prägend sein dürften (jedenfalls wenn die Zahl der Gemeindepriester in Mittel- und Westeuropa nicht erheblich zunehmen wird, was bei unververändert geltenden Zulassungsbedingungen zum Amt kaum zu erwarten ist): Als „Mittler des Segens Gottes" wird er vor allem von den „treuen Kirchenfernen" gesucht werden (aber nicht nur von ihnen!); als geistlicher „spiritus rector" (Inspirator) wird er die Gruppe jener Gläubigen zu versammeln suchen, die (haupt- oder ehrenamtlich) in der Pastoral aktiv beteiligt sind und die miteinander auch den Glauben und seine Bedeutung für ihr Leben teilen wollen; und schließlich wird ihm die geistliche Integration und Leitung der Pfarrei als ganzer und der in ihr zusammengeführten Gemeinden primär durch die Liturgie (zumal durch die sonntägliche Eucharistie mit der darin geschehenden Wortverkündigung) obliegen.

Dies wird manchen vermutlich zu einseitig und zu schmal klingen. Es bedeutet ja auch einen schmerzlichen Abschied von dem gut paulinischen Wunsch, „allen alles zu sein"; erst recht von der (weniger biblischen) Vorstellung einer „pastoralen Omnipräsenz" in möglichst allen Gruppierungen und Seelsorgsbereichen der

Pfarrei. Das ist nicht zu leugnen. Aber die Chance, die in der sich anbahnenden Entwicklung dennoch liegt, läßt sich schlicht mit dem alten Sprichwort auf den Punkt bringen: „In der Beschränkung zeigt sich der Meister."

Die Konzentration auf einige wenige, sich von der Priesterweihe her unbestritten nahelegenden Aufgaben, verbunden mit der Delegation anderer Aufgaben und auch dem Verzicht auf nicht mehr *gut* zu leistende pastorale Tätigkeiten, ermöglicht eine langfristige „Qualitätssicherung" unserer Pastoral. Weniger ist gerade in der Seelsorge oft mehr. Auch deswegen, weil sie die Zufriedenheit mit der gelingenden Arbeit und die Freude an ihr stärkt. Und dies nicht nur bei den Priestern selbst, sondern auch im Volk Gottes. „Einen fröhlichen (nicht überforderten) Geber liebt Gott" – und auch das Volk Gottes; erst recht, wenn der Geber ihr Pfarrer ist.

## ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach P. Müller, Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch u. systematisch verkannte Wirklichkeit (Innsbruck 2004) 695.

[2] B. Spielberg, Kreisquadrat u. Pfarrgemeinde, in: LS 57 (2006) 92–100, 93.

[3] Vgl. R. Bucher, Wider den sanften Institutionalismus der Gemeinde, in: LS 57 (2006) 64–70, bes. 65.

[4] Vgl. K. Nientiedt, Frankreich. Strukturmodelle für die Seelsorge, in: HerKorr 60 (2006) 61–63. Hier stellt sich inzwischen die ernste Frage nach der *theologischen* Kompetenz dieser bischöflich Beauftragten in den einzelnen Gemeinden.

[5] Bucher (A. 3) 68.

[6] „Grundansatz unseres Konzeptes (nach der Zusammenlegung von drei Pfarreien) war die Entscheidung, neben der bisherigen Pastoral einen neuen Ansatz zu verfolgen ... Es braucht für die Zukunft von Kirche ... eine neue Basisstruktur, ein kommunikatives Glaubensmilieu, das Beheimatung schenkt und als Netzwerk nicht identisch ist mit (den Grenzen) der bisherigen territorialen Pfarrgemeinde, sondern eben mit dem pastoralen Raum." So B. Galluschke, Missionarisch Kirche sein, in: Pastoralblatt 2 (2006) 40 f. Galluschke nennt folgende Beispiele, wie sie im ehemaligen Dekanat Hannover-Ost praktiziert werden: „Leben in Hauskreisen – eine Möglichkeit der Beheimatung in größeren pastoralen Räumen"; „Ökumenische Freiwilligenarbeit Hannover-Ost" (v. a. im diakonalen Bereich); Einführung eines „Kinderkirchentags" als Beispiel von territorialer und kategorialer Vernetzung in der Pastoral; „Schülertreff"; „Mystagogische Jugendarbeit" (die sich vor allem in jugendlichen Hauskreisen verwirklicht, die aus der Firmvorbereitung hervorgegangen sind, das Bibelteilen praktizieren und sich zu monatlichen Jugendmessen treffen).

[7] J. Werbick, Auslaufmodell Ortsgemeinde? Rückfragen eines systematischen Theologen, in: Diak 37 (2006) 168–173, 169.

[8] Spielberg (A. 2) 96 ff.

[9] Ch. Hennecke, Auf eine andere Art Pfarrer sein?, in: Pastoralblatt 6 (2006) 173. Vgl. dazu: M. Kehl, Die neuen „Lebenshilfegruppen im Glauben" u. die Priester, in: GuL 78 (2005) 53–60.

[10] Vgl. Th. Ruckstuhl, Was ist u. wozu dient das geistliche Amt?, in: Schweizer Kirchenzeitung 37 (2004) 690.

*Wolfgang Frühwald*

# Jesuiten in der deutschen Literatur

## Bilder und Gegenbilder

Als sich Johann Wolfgang Goethe am 3. September 1786 aus Karlsbad weggestohlen hat, um auf die immer wieder verschobene, zehn Jahre vorher schon einmal abgebrochene Reise nach Italien zu gehen, unter fremdem Namen („Giovanni Filippo Moeller, pittore"), ohne Mitteilung an Charlotte von Stein, ohne die Erlaubnis des Herzogs (dessen Minister er immerhin war), erreichte er in einer fluchtartigen Fahrt schon am nächsten Tag Regensburg. Die Sensation, die er dort erlebte, war die lebendige Erfahrung einer Kultur, die dem protestantisch-pietistisch erzogenen Goethe bis dahin fremd geblieben war, so fremd, wie sie schon seinem Vater (bei dessen Italienreise) gewesen war: die Kultur des Katholizismus.

### Goethe 1786 und 1816

An deren Tür aber stehen für Goethe – die Jesuiten. Und dies in einem durchaus positiven Sinn, auch wenn er im „Faust" der berüchtigten „Jesuitenriecherei" der Zeit ihren Platz gegeben hat. Obwohl die Societas Jesu schon 1773 (unter dem Druck der Bourbonenhöfe) von Papst Clemens XIV. aufgehoben worden war, überlebte der Orden in einigen Nischen, nicht nur in Preußisch-Schlesien und in Rußland, wo des Schulwesens wegen das Breve „Dominus ac Redemptor" des Papstes nicht verkündet und nicht angewandt wurde. Friedrich II., König von Preußen, der die Jesuiten als Lehrer seiner katholischen Untertanen schätzte, soll gesagt haben: „Man unterhält im Zirkus für die Tierkämpfe Tiger und Löwen, warum sollte man nicht auch Jesuiten dulden?"

In Bayern wurde das Verbot zwar durchgeführt, die Jesuiten wurden enteignet, doch da es einen eigenen Gymnasiallehrerstand nicht gab, blieb der Unterricht an den Lateinschulen zunächst in der Hand von Exjesuiten. So konnte Goethe die entschwindende Pädagogik und die letzten Regungen des einstmals weltberühmten Schultheaters der Jesuiten noch in Funktion erleben. Er erlebte den Katholizismus damit ähnlich, wie ihn später Wilhelm Heinrich Wackenroder im Bamberger Heinrichsdom erfuhr, als dem Protestanten Kirchenmusik, Architektur, Gebet und liturgischer Vollzug so ineinanderschmolzen, daß er darin, im Ästhetischen als einem integrativen Teil des Lebens, den Kern katholischer Kultur gesehen hat:

„Die Jesuiten-Schüler (heißt es im Reisetagebuch Goethes für Charlotte von Stein, 1786) gaben heut ihr jährliches Schauspiel, ich besuchte es gleich, sah den Anfang des Trauerspiels und das Ende der Oper. Sie machten es nicht schlimmer als eine angehende Liebhaber Truppe. Und waren recht schön, fast zu prächtig gekleidet. Auch dies und das Ganze, wovon einmal mündlich, hat mich von der Jesuiten groser Klugheit auf's neue überzeugt; und es ist nicht Klugheit, wie man sie sich in Abstracto denckt, sondern es ist eine Freude an der Sache dabey, ein Mit- und Selbstgenuß, wie er aus dem Gebrauch des Lebens entspringt. Wie freut michs daß ich nun ganz in den Catholicismus hineinrücke, und ihn in seinem Umfange kennen lerne."

Natürlich hat die an Faktenkenntnis nicht zu übertreffende Goethe-Philologie längst herausgefunden, welche Spiele Goethe damals (im frühen September 1786) in Regensburg gesehen hat: „Die sogenannte Menschenliebe, ein bürgerliches Trauerspiel in dreien Aufzügen" und das Singspiel „Der lieblose Knecht" (nach dem Text des Matthäusevangeliums 18, 21–35), doch hat er in der Ausarbeitung dieser Tagebuch-Passage für die Druckfassung (30 Jahre später) den Hinweis auf den Katholizismus, in den er nun hineinrücke, gestrichen. Goethe hat 1816 den Inhalt seiner italienischen Erfahrungen, der schlagwortartig mit sinnlicher Erfahrung des Ästhetischen benannt werden könnte, noch einmal und stärker als im Tagebuch selbst mit der Klugheit der Jesuiten in Verbindung gebracht:

„Wie diese große geistliche Gesellschaft, Orgelbauer, Bildschnitzer und Vergulder unter sich hat, so sind gewiß auch einige, die sich des Theaters mit Kenntnis und Neigung annehmen und wie durch gefälligen Prunk sich ihre Kirchen auszeichnen, so bemächtigen sich die einsichtigen Männer hier der weltlichen Sinnlichkeit durch ein anständiges Theater."

Bekanntlich hat dieser dem Theater so eng verbundene Dichter in Italien Sinnlichkeit und Sexualität so entdeckt, daß er der europäischen Liebeslyrik, die – seit dem Mittelalter – entschieden von Entsagung, Verlust und Liebesleid gelebt hat, eine antikische Wendung geben konnte, hin zur auch körperlichen Erfüllung der Liebe und zum Glück. Goethe sei sinnlich geworden, sagten die Weimarer Damen, als er 1788 nach Weimar zurückgekehrt war. Die „Erotica Romana" (die „Römischen Elegien"), die in Weimar auf Abscheu und Abwehr stießen, galten als Ausdruck dieser Sinnlichkeit. Als sie, zwar entschärft und von Schiller sittlich zensiert, in dessen Zeitschrift „Die Horen" erschienen, empfahl Herder trotzdem, man solle künftig diese Zeitschrift mit einem „u" im Titel schreiben.

Daß Goethe ausgerechnet die Jesuiten (mit deren Kunst und Pädagogik er das Zeitalter der katholischen Reform, also das Zeitalter des Barock, identifizierte) zu Türöffnern für die ihn befreiende Erfahrung von Sinnlichkeit und Sexualität machte, ist dennoch erstaunlich. Erstaunlich auch dann, wenn man den eher kosmopolitischen Zug und die Betonung des Einzelgewissens in der Moraltheologie des Ordens bemerkt, wodurch die Societas Jesu unter dem Blickwinkel einer strengen Observanz in den Verdacht „laxer Moral" geraten war:

„Der Jesuiten Tun und Wesen hält meine Betrachtungen fest", schreibt Goethe in der „Italienischen Reise" (1816): „Kirchen, Türme, Gebäude haben etwas großes und vollständiges in der Anlage, das allen Menschen insgeheim Ehrfurcht einflößt."

Als er dieses Lob der Jesuiten niederschrieb, war der Orden (seit der Bulle Pius' VII. „Sollicitudo omnium Ecclesiarum" vom 7. August 1814) für die Gesamtkirche bereits wiederhergestellt. Die Geschichte von dem alten Mann mit dem schwarzen Käppchen allerdings, die er in Trient erlebt haben will, findet sich in der Tagebuch-Fassung ebenso wie in der Druckfassung der „Italienischen Reise". In dieser Geschichte werden Trauer und Seelenschmerz des Volkes um das Verbot des Ordens anekdotisch zugespitzt. Da ein Hauptgrundsatz jesuitischer Pädagogik „Akkommodation" hieß, wurzelte die Gesellschaft Jesu durch Mission und Schule und Armenpflege (nicht nur in den portugiesischen und spanischen Kolonien) tief in den Herzen der einfachen Leute. Akkommodation aber bedeutet, nach Karl Rahner SJ und Herbert Vorgrimler, „die Berücksichtigung der geistigen Welt des Hörers in der Verkündigung der christlichen Botschaft und somit in der lehrhaften Aussage des Offenbarungsgehalts und zwar bleibend und gültig, nicht bloß als vorläufiges Entgegenkommen gegenüber nichtchristlichen Kulturen". Die Akkommodationspflicht des Glaubens wird von den Jesuiten bis heute so ernst genommen, daß weltberühmte Zen-Meister und „Gurus" keine außergewöhnlichen Phänomene im Erscheinungsbild des Ordens sind.

Nach der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die Gesellschaft Jesu (schrittweise bis 1773) den von ihr betreuten Menschen nicht durch weltliche Herrscher, sondern durch den Papst entrissen. Dem Volk (und nicht nur ihm) mußte dies wie ein Brudermord unter Evas Kindern erscheinen. Goethe ist die Tragik und die Dramatik des päpstlichen Jesuiten-Verbots (vor allem für die mit dem Orden verbundenen und von ihm und für ihn lebenden Menschen) nicht entgangen. So schrieb er im Italienischen Tagebuch den Kern einer Jesuitentragödie nieder, die er später freilich nicht ausgeführt hat.

In dieser Skizze trifft der Reisende einen alten Mann in der Jesuitenkirche zu Trient. Trient ist die Stadt jenes berühmten Konzils, durch welches die Katholische Reform, die Gegenreformation, eingeleitet wurde. Konzil und Katholische Reform aber standen, jedenfalls im Blickwinkel Goethes und seiner Zeitgenossen, unter dem Einfluß der Jesuiten, deren Orden sich parallel zur Vorgeschichte und zur Geschichte dieses Konzils entwickelt hat. So kniet in Goethes Jesuitenanekdote der alte Mann in der Trientiner Kirche San Francesco Saverio zu einem kurzen Gebet nieder. Er sucht vergeblich die vertriebenen Bewohner in deren leerem Haus und spricht dann auf den Stufen der Kirche den Fluch über ihre Verfolger halblaut vor sich hin:

„... der Kaiser hat es nicht getan, der Papst hat es getan. Mit dem Gesicht gegen die Straße gekehrt und ohne mich zu vermuten, fuhr er fort: erst die Spanier, dann wir, dann die Franzosen. Abels Blut schreit über seinen Bruder Cain! Und so ging er die Treppe hinab, immer mit sich redend, die Straße hin. Wahrscheinlich ist es ein Mann, den die Jesuiten erhielten und der über den ungeheuern Fall des Ordens den Verstand verlor, und nun täglich kommt, in dem leeren Gefäß die alten Bewohner zu suchen, und nach einem kurzen Gebet ihren Feinden den Fluch zu geben."

Im 1776 geschriebenen Tagebuch ließ Goethe noch die Möglichkeit offen, daß der Alte auch ein ehemaliger Jesuit sein könnte; 1816 ist die vernunftzehrende Erschütterung ganz auf die Menschen bezogen, denen die Mitglieder dieses Ordens Gutes erwiesen haben.

## Kulturkämpfe

König Ludwig I. von Bayern, dem München nicht nur das Oktoberfest, als Bürgerfest zu seinem Hochzeitstag, sondern auch den antikisierend lesbaren Ausbau seiner Hauptstadt zu einer Kunstmetropole im „nördlichen Süden" Europas verdankt, war kein Freund der Jesuiten. Zwar gab er beim Regierungsantritt 1825 – nach der Säkularisation und der streng antiklerikalen Politik des Grafen Montgelas – der Stadt München ihr sprechendes Wappen (den Mönch) zurück, erlaubte die weihnachtlichen Mitternachtsmessen und die Fronleichnamsprozessionen aufs neue, holte auf Empfehlung von Clemens Brentano und Joseph Görres (in den Cholerajahren) die Barmherzigen Schwestern aus Frankreich zur Krankenpflege nach Bayern, erneuerte die Niederlassungen des Benediktinerordens und erlaubte selbst den „jesuitenähnlichen" Redemptoristen die Ansiedelung in seinem Königreich, aber die Jesuiten blieben ihm fremd.

Wer sich sein Vertrauen erwerben wollte, mußte seine Abneigung gegen die Jesuiten bekennen. Die Ablehnung alles Jesuitischen und Klerikalen nahm bei dem im Geist der Aufklärung erzogenen und vom bayerischen Klerus provozierten bayerischen König Züge eines Vorurteils an, dessen sich Freunde wie Feinde bedienten. Der Kampf gegen Carl von Abel, den Ministerpräsidenten seiner konservativen Regierungsperiode, war durch Jesuitenriecherei vergiftet, und selbst Lola Montez wußte sich den Anschein der Jesuiten-Feindschaft zu geben, um sich die Gunst des Königs zu sichern. So ist es nicht verwunderlich, daß dieser König, der die Dichtkunst als ein Regierungsinstrument verwendete (oder – wie Heinrich Heine meinte – sie mißbrauchte), schon 1828 seinen Innenminister Eduard von Schenk „vor congregationistischen Einflüsterungen" und „Jesuitismus" warnte. Was er, darin ganz dem 18. Jahrhundert angehörig, von den Jesuiten und den ihnen zugeschriebenen geheimen Umtrieben hielt, konnte man in einem seiner zeitkritischen Distichen nachlesen. Es ist überschrieben „Das Collegio Romano" (dieses war von Ignatius von Loyola gegründet worden und wurde später zur Università Gregoriana erweitert):

„Was bedeuten die Drachen am Baue? Das frage die Römer
Ob den Bewohnern zum Schutz oder von Letztern das Bild?"

Damit das Epigramm auch wirklich niemand mißverstehen konnte, hat er hier eine seiner berüchtigten Anmerkungen hinzugefügt: „In diesem Collegio sind Je-

suiten." Immerhin ging die bayerische Angst vor klerikal-ultramontaner Gehirnwäsche so weit, daß noch 1873 bayerischen Theologen verboten wurde, am (ebenfalls von Ignatius gegründeten) „Collegium Germanicum" in Rom zu studieren, „so lange es unter der Leitung der Jesuiten oder verwandter Orden stehe".

Die lange Verbotszeit zwischen 1773 und 1814 (in manchen Ländern weit über diese Stichdaten hinaus) ist am Jesuitenorden nicht spurlos vorübergegangen. Er versuchte 1814 dort anzuknüpfen, wo seine Entwicklung (lange vor der Französischen Revolution, der großen Zeitenwende zur Moderne) unterbrochen worden war; auch versuchte er durch verdoppelte Treue zum Papsttum zu kompensieren, was ihm von Rom aus Böses geschehen war. So gerieten die Jesuiten im 19. Jahrhundert, als Anhänger eines Papsttums, welches den Errungenschaften des von Liberalismus, Nationalismus und Sozialismus bestimmten Zeitalters nicht skeptisch, sondern feindlich entgegentrat, in den Schnittkegel der politischen und ideologischen Spannungen. Die Societas Jesu wurde in den Staaten, die sich dem Liberalismus und der modernen Bildungsreligion verschrieben hatten, zum Inbegriff von Restauration und Reaktion. Die päpstliche Politik des 19. Jahrhunderts nämlich lief – auch unter dem Eindruck der Gefährdung des Kirchenstaates – der Moderne stracks entgegen. So waren zum Beispiel im Staat des Kamaldulenserpapstes Gregors XVI. die spektakulärsten Errungenschaften der modernen Technik, Kettenbrücken, Eisenbahn und Gasbeleuchtung, verboten. Im „Syllabus Errorum", den Papst Pius IX. 1864 zugleich mit der Enzyklika „Quanta cura" veröffentlichte, wurde auch die Religionsfreiheit als modernistischer Irrtum verurteilt.

Diesen Syllabus aber, der den Eindruck erweckte, die Moderne pauschal und undifferenziert zu bekämpfen, verteidigten die deutschen Jesuiten. Ihre Zeitschrift „Stimmen aus Maria Laach" wurde zu einem einflußreichen Journal bei der Abwehr des ausbrechenden Kulturkampfes. Er wurde im Zeichen der erneuten Jesuitenverfolgung geführt. 1874 wurden die Jesuiten aus der Schweiz vertrieben, das Verbot des Ordens wurde dort erst 100 Jahre später (1973) aufgehoben, 1872 erfolgte die Ausweisung des Ordens aus Deutschland, wo er erst 1917 wieder zugelassen wurde. Da sich die katholische Kirche im 19. Jahrhundert, mit dem Höhepunkt im Unfehlbarkeitsdogma, im Gegensatz zu den protestantischen Konfessionen, zentralistisch entwickelte, gerieten die Jesuiten in den Verdacht, eine „vaterlandslose", römischen Anweisungen bedingungslos ergebene Truppe zu sein, „die fünfte Kolonne des Vatikans" in den Ländern der modernen Bildung.

Die eigentlich literarische Ausdrucksform des Kulturkampfes – so haben Friedrich Sengle und sein Schüler Günther Hirschmann nachgewiesen – war der historische Roman, eine im Bildungsbürgertum weitverbreitete und beliebte Form privater Lektüre. Über den (meist antikatholisch orientierten) historischen Roman wurde das Bürgertum des späten 19. und noch des frühen 20. Jahrhunderts mit Jesuitenhaß regelrecht infiziert. Nationale Stoffe waren dabei in Deutschland automatisch antikatholische Stoffe. Sie alle konnten sich auf Bismarcks Wort (von 1885)

berufen, daß „die Jesuiten ... eine Gefahr ... für den geringen Rest von Nationalgefühl (seien), der einer großen Mehrzahl von uns Deutschen geblieben ist".

Die Unzahl der (zurecht vergessenen) historischen Romane der Kulturkampfzeit schreckt vor keiner Verleumdung zurück, auch nicht vor der Unterstellung des Papstmordes. Die Gestalt des Jesuiten in solchen Erzählungen ist die eines im Gewand des Mannes von Welt auftretenden, verschlagenen, für klerikale Macht auch zu kriminellen Mitteln greifenden Menschen, der den Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel" in jeder Lebenslage anzuwenden weiß und vor allem Frauen zu Proselyten macht. In Büchmanns „Zitatenschatz des deutschen Volkes" (wo seit 1864 der Bildungsdialekt des deutschen Bürgertums kodifiziert wurde) ist bis zum heutigen Tag der zitierte Grundsatz als „Quintessenz der Jesuitenmoral" genannt. Er wird dort zurückgeführt auf den Jesuitenpater Hermann Busenbaum und auf Pascals heftige Kritik an den Jesuiten.

Um wenigstens ein konkretes Beispiel für deutsche Kulturkampf-Literatur zu nennen: Die allegorische Bildergeschichte von Wilhelm Busch „Pater Filuzius" (1872) zeigt die Jesuiten im Bund mit den Franzosen und dem Internationalismus. Sie werden in ihren Intrigen gegen den unbeschwerten Gottlieb Michael, den Inbegriff des Deutschtums, unterstützt von dessen törichten Tanten Petrine und Pauline (also den Allegorien der katholischen Kirche und der protestantischen Orthodoxie). Verbündet mit Hiebel, Fibel und Bullerstiebel, d. h. mit Armee, Schule und Bauern, macht aber Gottlieb Michael alle Nachstellungen der Reichsfeinde zunichte und heiratet die engelgleiche Base Angelika. Sie wiederum ist die Allegorie des gesunden (antiklerikalen) Volksempfindens. Solche frühen Comics verbreiteten den nationalistisch unterbauten Jesuitenhaß in breiten Schichten des Volkes. Auch wenn sich Theodor Heuss in seinem Busch-Essay nicht ganz sicher ist: Wilhelm Busch hatte ein zutiefst pessimistisches Menschenbild, er war der „Illustrator der Erbsünde". Der schwarze und grobe Humor seiner Bildergeschichten geht zurück auf Schopenhauer. Mit Theodor Heuss gesprochen: In Deutschland ist „das gut möblierte Studierzimmer des ‚Pessimismus' als die Wochenstube des ‚Humors' zu deklarieren".

## Thomas Mann

Thomas Manns Roman „Der Zauberberg", der in zwei Bänden im November 1924 erschien, gehört zu den prominentesten Darstellungen von Jesuiten in der Literatur. Leo Naphta, einer der Erzieher des jungen Hans Castorp im Lungensanatorium, ist Jesuit:

„Herr Naphta", sagt sein Freund und Gegenspieler, der „Vernunftapostel" Settembrini, „ist nicht Pater. Die Krankheit (also die Lungentuberkulose) ist schuld daran, daß er es vorderhand nicht so weit gebracht hat. Aber er hat das Noviziat absolviert und die ersten

Gelübde getan. Die Krankheit zwang ihn, seine theologischen Studien zu unterbrechen. ... Es ist unsicher geworden, ob und wann er diesen Ort wird verlassen dürfen. Aber er ist Angehöriger des Ordens, und wäre er ihm selbst lockerer verbunden, es könnte ihm nirgends fehlen."

Zwar sind die Klischees des 19. Jahrhunderts von der individuellen Besitzlosigkeit der Jesuiten und den angeblich „ungemessenen Reichtümern" ihrer Gemeinschaft, vom angenehmen und gut ausgestatteten Leben der Mitglieder des Ordens hinter der unscheinbaren Fassade des kleinen Schneider-Hauses noch vorhanden, doch hat Thomas Mann insgesamt den mit Worten und Argumenten ausgetragenen Kampf zwischen dem Jesuiten Naphta und dem Rationalisten Settembrini um die Seele Hans Castorps zu einem Zentrum seines „mystisch-humoristischen Aquariums" gemacht. So nämlich hat er den Roman 1925 genannt. Humoristisch ist dieses von allen Seiten zu betrachtende Aquarium mit seinen Menschenfischen, weil Settembrinis Versuche, mit der Aktivierung der Verstandeskräfte gegen die dort herrschende „schweigende Verführung" durch Eros und Thanatos anzugehen, komisch wirkt. Settembrini war (in Thomas Manns eigenen Worten) von Anfang an als „komischer Gegensatz zur Todesfaszination" gedacht. Mystisch aber ist dieses Aquarium, weil Naphtas – in die Moderne übertragener – Leidenskult, der sogar „Schwert und Scheiterhaufen als Instrumente der Menschenliebe" betrachtet, ihn bis zur Befürwortung von Prügel- und Todesstrafe, von Terror und Morddrohung führt. Alles an diesem Naphta, so beschreibt ihn sein Autor, ist scharf, „die gebogene Nase, die sein Gesicht beherrschte, der schmal zusammengenommene Mund, die dickgeschliffenen Gläser der im übrigen leichtgebauten Brille, die er vor seinen hellgrauen Augen trug, und selbst das Schweigen, das er bewahrte und dem zu entnehmen war, daß seine Rede scharf und folgerecht sein werde".

Das Porträt des Georg Lukács, das Thomas Mann hier zeichnet, ist unverkennbar. Denn Naphta ist nicht nur Ostjude, Konvertit und Jesuit, er ist auch Sozialist – und sein Verstand ist so scharf ausgeprägt wie sein Äußeres. Er durchdenkt alles konsequent und alles sub specie aeternitatis. Für ihn ist nicht der leibliche Tod, sondern der ewige Tod des Menschen größtes Unglück. Hans Castorp ermahnt ihn, an die blutigen Gestalten der fanatischen Ketzerrichter und der Hexenverfolger zu denken, doch die Antwort kommt scharf und knapp:

„Alle Kirchenstrafen, auch der Scheiterhaufen, auch die Exkommunikation, wurden verhängt, um die Seele vor ewiger Verdammnis zu retten, was man von der Vertilgungslust der Jakobiner nicht sagen kann. Ich erlaube mir zu bemerken, daß jede Pein- und Blutjustiz, die nicht dem Glauben an ein Jenseits entspringt, viehischer Unsinn ist. Und was die Entwürdigung des Menschen betrifft, so fällt ihre Geschichte exakt mit der des bürgerlichen Geistes zusammen."

So führt Thomas Mann in den Streitgesprächen von Settembrini und Naphta (nicht ohne mitunter noch die Klischees des 19. Jahrhunderts zu bedienen) die un-

versöhnlichen Strömungen im Diskurs der Moderne gegeneinander: erstens den monistischen Immanenzdiskurs, d. h. den Diskurs um das rationalistische Vertrauen in die moralische Kraft der Vernunft, die freilich die Menschheit vor keinem Exzeß und keinem Verbrechen bewahrt hat, und zweitens den oftmals entgleisenden und in Unerbittlichkeit erstarrenden dualistischen Transzendenzdiskurs, der das Gewebe des Menschenleibes „für nichts weiter als für den Vorhang zwischen uns und der Ewigkeit erklärte". Keiner dieser Diskurse erreicht den nach Orientierung hungernden Hans Castorp, weil sich die Streitgespräche verselbständigen und den Adressaten letztlich übersehen. Im „Zauberberg" werden Menschen- und Weltbilder gegeneinander geführt. Naphta und Settembrini streiten um ihre „Prinzipien mit der persönlichsten Angelegentlichkeit" und im Grund um des Streites willen. Von ihrem Autor werden die Streithähne bildhaft gekleidet (als Verweis auf das Abgestandene und das Gefährliche ihrer Argumentation):

„Settembrini in eine Winterjacke, deren Biberkragen und Ärmelrevers vermöge enthaarter Stellen gleichsam räudig wirkten, die er jedoch elegant zu tragen wußte, Naphta in einen schwarzen, fußlangen und hochgeschlossenen Mantel, der mit Pelz nur gefüttert war und außen nichts davon sehen ließ."

So vermögen weder der Jesuit noch der Humanist den Bann zu lösen, den im Zauberberg die moribunde Venus (Madame Chauchat) über Hans Castorp gelegt hat. Entsprechend traurig und grotesk ist das Ende dieser Feindfreundschaft in einem Duell. Settembrini schießt in die Luft, worauf Naphta sich selbst erschießt. „Infelice!", rief Settembrini: „Che cosa fai per l'amor di Dio!" („Unglücklicher! Was machst du nicht aus Liebe zu Gott!") Erst der Krieg, das „ganz Andere" möglicher Lebenserfahrung, reißt dann Hans Castorp aus dem Traum von Eros und von Thanatos: „Er wird", sagt Hans Wysling, „dem Schlachtgeschehen zugeschwemmt, das Lied vom Lindenbaum auf den Lippen, die ‚Sympathie mit dem Tode' im Herzen." Das Lied vom Lindenbaum aber, das Castorp mitten im Sturmangriff halblaut vor sich hinsingt, ist (im Gegensatz zu seiner gemüthaften Melodie) ein Selbstmordlied. Thomas Mann hat dies wohl gewußt: „Und seine Zweige rauschten, als riefen sie mir zu: / Komm her zu mir Geselle, hier find'st du deine Ruh!"

## Max Frisch

So kalt und unbarmherzig die verstandesscharfen Gespräche von Naphta und Settembrini die Wirklichkeit Hans Castorps verfehlen, so gewaltig ist die Wende im Bild des Jesuiten, die in einem großen Roman deutlich wird, der auch als Parodie des „Zauberbergs" zu lesen ist: in Max Frischs Roman „Stiller" (1954). Frisch kann sich für seine Leser die genaue Beschreibung der Atmosphäre in Davos ersparen. Jeder kennt sie ja aus Thomas Manns berühmtem Roman. „Gestern in Davos", ist

in Stillers Tagebuch zu lesen: „Es ist genau, wie Thomas Mann es beschrieben hat."

So scheint die Begegnung der an Lungentuberkulose leidenden Julika mit dem katholischen Seminaristen im Sanatorium zu Davos für Julikas Mann, Ludwig Anatol Stiller, nur eine Episode zu sein. Doch in der Geschichte des Jesuitenbildes vollzieht diese Episode die Wendung zur Barmherzigkeit, die der „unerbittlichen Pädagogik" von Hans Castorps Lehrern fehlt. Jetzt wird der Jesuit zum Tröster, nicht zum Erklärer, in Todesnot. Noch immer ist er zwar mit dem Intellektualitätsstigma behaftet, spricht distanziert, eher ironisch-lächelnd als mitleidend über den Todesschmerz, aber eben dadurch wird er für die frigide und von Sensibilität nicht verwöhnte Julika zu einem Freund. In der Geschichte des Jesuitenbildes deutet sich damit eine Wende an, die alle Klischees des Kulturkampfes löscht.

Der junge Jesuit in Davos, noch ein Student, wie bei Thomas Mann durch die Krankheit von den ewigen Gelübden abgehalten, ist die liebenswürdigste und stereotypen-wendende Gestalt in dem von stereotypen Egoisten wimmelnden Roman Max Frischs. Wie Naphta und Settembrini ist er charakterisierend gekleidet, denn all sein ungeheures Wissen, mit dem er Julika von ihrem Leiden abzulenken weiß, ist angelesen. Er trug, heißt es, „die Anzüge von Verstorbenen". Von ihm hört Julika den nicht unbekannten Kerngedanken, um den herum Max Frisch seinen Roman (und später alle seine Texte) gebaut hat, „daß es das Zeichen der Nicht-Liebe sei, also Sünde, sich von seinem Nächsten oder überhaupt von einem Menschen ein fertiges Bildnis zu machen, zu sagen: So und so bist du, und fertig!" Doch so zusammengesetzt die mit Esprit und Witz vorgetragene intellektuelle Unterhaltung dieses jungen Mannes für Julika auch ist, sein Mitgefühl ist aus gleichem Schicksal entsprungen und lebensecht. Er kennt die Einsamkeit und die Verzweiflung durchwachter Nächte, das Grauen, das zum Ausbruch, zur Flucht in das Tiefland verleitet, um dem vorgezeichneten Schicksal zu entkommen:

„... da wuchern bei uns die verrücktesten Pläne, jeder wird sein eigener Napoleon, sein eigener Hitler, keiner kommt nach Rußland, und unsereiner kommt nicht einmal ins Tiefland hinunter. Julika, vier Stunden mit dem Bähnchen, umsteigen in Landquart, eine Bagatelle. Einige versuchen es auch jedes Jahr, packen insgeheim ihre Zahnbürste ein, ... kommen so oder so weit, je nach Glück, je nach Wetter, haben ihren Zusammenbruch, daß sie zu ersticken glauben, und kehren wortlos mit dem Krankenwagen wieder hierher."

Eine solche Unterhaltung, die das Tiefe an der Oberfläche versteckt, verhindert die „Krankheit zum Tode", die Verzweiflung am Leben. Diese von Sören Kierkegaard übernommene Charakterisierung des Lebens tritt in Frischs Roman dem Leser auf Schritt und Tritt, in den unterschiedlichsten Verkleidungen, entgegen. Hier in den Causerien des jungen Jesuiten, dem der Trost durch die gelebte Gemeinschaft im Leiden gelingt: „Julika langweilte sich nicht, und so lange sie ins Tageslicht blickte, ob Sonne oder Regen, trug sie ihr Kranksein beinahe ohne Not."

Unserem Tod entkommen wir nicht. Doch die „Krankheit zum Tode", d. h. die

Verzweiflung am Leben, zu überwinden, ist eine Kunst, die langer Übung bedarf. Große Literatur versucht immer wieder, diese Kunst zu lehren. Der stärkste Trieb der Menschheit, meinte Elias Canetti, sei nicht der Sexualtrieb, sondern der Trieb zu überleben. Die angsterfüllte Flucht vor dem Wissen um den Tod gebiert daher, individuell und sozial, Verzweiflung, d. h. den Mord, den eigensüchtigen Suizid oder, aus der Flucht ins Überleben, sogar den Massenmord. So lehrt der junge Jesuit in Davos, Julika, der ihm in der Todeskrankheit verbundenen Kameradin, nicht die Kunst des Sterbens, sondern die Kunst zu leben, d. h.: die Kunst, nicht am Leben zu verzweifeln. Und er beglaubigt diese Kunst, fast über sich selbst erstaunt, mit dem eigenen stillen Tod:

„‚Ecco!' sagte er und fügte, eigentlich wieder in seine Zeitschrift versunken, hinzu: ‚– und überhaupt werden Sie sehen, Julika, auch wenn hier jemand stirbt, macht es keinen tollen Eindruck. Wer je hofft, daß er uns damit Eindruck machen könnte, stirbt vollkommen umsonst. Hier imponiert nur das Leben! Die meisten sterben übrigens so um Weihnachten herum, habe ich bemerkt, aus purer Rührseligkeit.' (Er selbst starb im späten September)."

## Die Wende eines Zerrbilds

Max Frisch war nicht der erste Autor deutscher Sprache, der die Wende im kulturkämpferisch verzerrten Bild des Jesuiten herbeigeführt hat, aber er war der erste, der diese Wende in die Tradition des bürgerlichen Romans eingebettet hat. Der diese Wende einleitende Autor war Reinhold Schneider, der eine „Der Tröster" überschriebene Erzählung über den Hexenbeichtvater, den Jesuitenpater Friedrich Spee von Langenfeld, nach den ersten Nachrichten aus dem KZ Dachau 1934 geschrieben und 1943 veröffentlicht hat. Doch damit geraten wir auf ein Gelände, wo Literatur vor der Realität zu verblassen droht.

Die Jesuiten im Krieg und im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, zum Beispiel die Münchener Patres Rupert Mayer, Augustinus Rösch, Alfred Delp, sind – von Hans Carossas großem Rupert-Mayer-Porträt in „Führung und Geleit" (1933) einmal abgesehen – noch nicht literaturfähig geworden. Friedrich Spee von Langenfeld ist noch nicht zum Patron der verfolgten Frauen geworden, als der er zur Zeit des Hexenwahns (von seinem Orden bedroht und beschützt zugleich) wirkte. Reinhold Schneider hat in seiner Erzählung die geistigen Epidemien der Menschheitsgeschichte profilscharf benannt: die Hexenverfolgung und den Judenmord. Er hat sie beide, die Seuche des Geschlechtshasses ebenso wie die des Menschenhasses, als Verbrechen charakterisiert, die nicht vergessen und nicht vergeben werden können, die deshalb ein Gefühl untröstlicher Trauer hinterlassen, als Verbrechen gegen Rang und Würde des Menschseins. Doch hier beginnt eine andere Geschichte, die sich mit dem Bild des Jesuiten in der Literatur überschneidet, aber nicht in ihr aufgeht.

## Literatur

Goethes Italienische Reise (die Tagebuch- und die Druckfassung) wird zitiert nach der Edition in der Frankfurter Goethe-Ausgabe: Johann Wolfgang Goethe, Italienische Reise. 2 Teile, hg. v. Ch. Michel u. H.-G. Dewitz (Frankfurt 1993). – Zur Geschichte der Jesuiten und der päpstlichen Enzykliken verweise ich auf die entsprechenden Einträge im LThK[3], Bd. 5 (1996), bes. auf die Artikel „Jesuiten" (G. Switek), „Jesuitenliteratur" (J.-M. Valentin) u. „Jesuitenmoral" (F. Domínguéz). – Zur Geschichte der Jesuiten in Bayern (nach dem Jesuitenverbot) vgl. u.a. Bayerische Geschichte im 19. u. 20. Jahrhundert 1800–1970, 2 Teilbde., hg. v. M. Spindler (München 1978). – Zu Wackenroders Erfahrung der religiösen Funktionalität von Kunst vgl. Wilhelm Heinrich Wackenroders Brief vom 23. Juli 1793 aus Erlangen an seine Eltern, in: W. H. Wackenroder, Sämtliche Werke u. Briefe, Bd. 2, hg. v. R. Littlejohns (Heidelberg 1991). – Zur Abweichung von Goethes „Römischen Elegien" (Erotica Romana) von der Entsagungs-Tradition europäischer Liebeslyrik vgl. T. J. Reed, Die klassische Mitte. Goethe u, Weimar 1775–1832 (Stuttgart 1982). – Zur Akkommodationspflicht des Glaubens vgl. K. Rahner u. H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch (Freiburg 1961). – Zu Ludwigs I. Verhältnis zu den Jesuiten vgl. Bayerische Geschichte; sowie W. Frühwald, Der König als Dichter. Zu Absicht u. Wirkung der Gedichte Ludwigs des Ersten, Königs von Bayern, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte 50 (1976) 127–157. – Das Schicksal der Jesuitengeneräle Lorenzo Ricci († 1775 in der Engelsburg) und Pedro Arrupe († 1991 in Rom) enthält Stoff für mehr als eine Tragödie; vgl. u.a. H. Fuhrmann: Die Päpste. Von Petrus zu Johannes Paul II. (München 1998). – Zum historischen Roman des 19. Jahrhunderts vgl. die bei F. Sengle (München) angefertigte Dissertation von G. Hirschmann, Kulturkampf im historischen Roman der Gründerzeit 1859–1878 (München 1978). Die Jesuitenpatres Alexander Baumgartner, Hartmann Grisar, Johannes Baptista Diel und Wilhelm Kreiten versuchten, mit weit verbreiteten Biographien (über Lessing, Luther, Goethe und Clemens Brentano), ein katholisches Gegengewicht gegen den bildungsbürgerlichen (protestantisch-liberalen) Literaturglauben des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts zu schaffen und führten damit den Katholizismus des 19. Jahrhunderts noch weiter in die Isolation. – Zu Wilhelm Busch und Theodor Heuss vgl. W. Busch, Sämtliche Werke u. eine Auswahl der Skizzen u. Gemälde in zwei Bänden, hg. v. R. Hochhuth (Gütersloh o.J.). – Thomas Manns Roman „Der Zauberberg" wird zitiert nach der Taschenbuchausgabe (Bd. 9433) im Fischer-Verlag (Frankfurt 2001). – Zur Interpretation des „Zauberberg" vgl. H. Wysling, in: Thomas-Mann-Handbuch, hg. v. H. Koopmann (Stuttgart 1990) 397–421. – Max Frischs Roman „Stiller" wird zitiert nach dem 52. Tausend (Frankfurt 1963). – Zu Elias Canetti vgl. dessen Figur des „Überlebenden" in: ders., Masse u. Macht (Hamburg 1960). – Reinhold Schneiders Erzählung „Der Tröster" ist u.a. enthalten in dessen Sammelband „Die dunkle Nacht. Sieben Erzählungen" (Kolmar o.J., 1943) 181–210. – Hans Carossas Bericht von der lebensgefährlichen Verwundung des Divisionspfarrers Pater Rupert Mayer, den er offen mit Ignatius von Loyola vergleicht, ist heute so unbekannt wie das ganze Werk dieses vor und nach 1945 in Deutschland als tröstend verstandenen Dichter-Arztes. – Der Begriff des „untröstlichen" Dichters nach Heinrich Böll. – Zu den Verbrechen gegen Rang und Würde des Menschen vgl. H. Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen (München 1965).

*Richard Wagner*

# Rumänien, Stunde eins

## Randlage, Regionalismus, Orthodoxie

Seit Januar 2007 ist Rumänien EU-Mitglied, das siebenbürgische Hermannstadt/Sibiu ist Kulturhauptstadt Europas. Dazu wurde es vor drei Jahren zusammen mit Luxemburg gekürt. Das mag im erweiterungsmüden, von Hysterien geplagten EU-Europa nicht viel bedeuten. In Rumänien könnte das Ereignis aber manches bewegen. Denn Hermannstadt leuchtet. Keine große Kunst, wird man sagen, bei dem Geldsegen, den der Titel europäische Kulturhauptstadt mit sich bringt. Dies zu behaupten wäre allerdings voreilig. Das große Ereignis ist nicht der Grund für den Aufschwung vor Ort, es ist vielmehr seine Folge. Schon ein flüchtiger Blick auf das Stadtleben läßt einen ahnen: Das Wunder ist älteren Datums.

Wie aber ist die erstaunliche Entwicklung nach 1989 in der 170000 Einwohner zählenden Stadt zu erklären? Die wichtigste Voraussetzung, die Hermannstadt durch seine Bewohner, nach dem Ende der Gleichmacherei, ins postkommunistische Chaos einbrachte, war wohl eine historisch gewachsene Gelassenheit. Hermannstadt ist nie ein Zentrum ethnischer Polarisierung gewesen. Seine siebenbürgisch-sächsische Prägung hat ihm eine dauerhafte Beschaulichkeit beschert. Man wußte immer schon die Seßhaftigkeit mit der Neugier produktiv zu verbinden. Auch nach dem Weggang des größten Teils dieses Völkchens solidarischer Bauern und blitzgescheiter Bürger ist das von ihm geprägte Lebensgefühl offenbar erhalten geblieben. Es hat den Genius loci gefestigt.

### Warum Hermannstadt leuchtet

Hermannstadt hatte zwar kaum akademische Traditionen aufzuweisen, verkörperte dafür aber das Zentrum der evangelischen Kirche der Sachsen, der Deutschen Siebenbürgens. In deren Gemeinschaft, die seit dem 12. Jahrhundert bestand, waltete ein verhaltener Reformationsgedanke, dem das lutherische Poltern weitgehend abging, der aber Bildung und Wissen zu pflegen verstand und, nicht zuletzt, das Arbeitsethos.

Die Stadt blieb von der lautstarken, für Siebenbürgen beinahe schon sprichwörtlichen Auseinandersetzung zwischen Rumänen und Ungarn weitgehend verschont. Es gab zu wenige Ungarn in der Stadt, und die der orthodoxen oder der unierten Kirche verbundenen rumänischen Intellektuellen des Ortes widmeten sich

zunächst dem Volksbildungsideal, um sich später, im 20. Jahrhundert, vor allem der Poesie und der Philosophie zuzuwenden.

Diese Neigungen tobten sich allerdings mehr in den Ortschaften der nahegelegenen Karpaten aus als in der Stadt selbst. Die wie immer unwandelbare Orthodoxie, ihre Denkfiguren des Feierlichen, verbargen die Protagonisten in vielfältigen Nischen, in denen sich die Volkskultur philosophisch befragen ließ.

1990, als, mit der Öffnung der Grenzen, fast die gesamte deutsche Minderheit Rumäniens – evangelische Siebenbürger Sachsen und katholische Banater Schwaben – die Koffer packte, blieben in Hermannstadt vergleichsweise mehr Deutsche zurück, auch Intellektuelle. Das von Auswanderern oft genug belächelte Gefühl des Beharrens auf dem ehemaligen „Königsboden", wie die Sachsen ihr mehr oder weniger imaginäres Territorium nannten, sollte aber bald belohnt werden.

In Hermannstadt wuchs sich der sprichwörtlich gute Ruf der Deutschen Rumäniens zum Mythos aus. Seit Jahren konfiguriert sich dort etwas, das alle Klischees der Völkerverständigung zu erfüllen scheint. Die auf dem Balkan vielgelobten deutschen Sekundärtugenden verschafften der deutschen Restminderheit sogar ein politisches Mandat. So wird die Brücke, die die Minorität seit jeher in den Tischreden der Diplomaten darstellt, doch noch gebaut.

Die meisten Kontakte, jedenfalls was Finanzierung und Investitionen angeht, sind über die deutsche Minderheit und ihren Mythos zustande gekommen. Bis hin zum potenten Partner beim Kulturhauptstadt-Event: Luxemburg. Dieses verbindet mit Hermannstadt die Herkunft der Sachsen aus dem Moselgebiet und die frappierende Ähnlichkeit der Dialekte in Siebenbürgen und Luxemburg.

Eine nicht zu unterschätzende Rolle für das Hermannstädter Wunder spielen in die Bundesrepublik Deutschland ausgesiedelte Sachsen, die sich in den 90er Jahren hier wieder umgeschaut haben; Menschen, die, nicht ganz frei von Nostalgie, die Möglichkeiten nutzen wollten, die das heruntergewirtschaftete Land, bei relativ geringen Investitionssummen, zu bieten hatte.

So pendelte bald eine Handvoll Umtriebiger zwischen der neuen und der alten Heimat hin und her. Die Wanderer zwischen den Welten verknüpften Interessen und Emotionen, belächelten wie eh und je den balkanischen Schlendrian, dem sie durchaus Paroli zu bieten wußten. Sie haben, trotz aller Hindernisse, Beachtliches geleistet. Für die Stadt und für sich selbst. Manche sprechen von Seilschaften.

Das Ausschlaggebende aber war, daß die rumänische Mehrheitsbevölkerung die grenzüberschreitenden Potenzen der Deutschen erkannte und ihnen das politische Vertrauen aussprach – ein historisch einzigartiger Vorgang. Einer der letzten daheim gebliebenen Sachsen, der gelernte Physiker Klaus Johannis, ist seit 2000 erfolgreicher Bürgermeister der Stadt. Der erklärte Lokalpatriot versteht sich ausdrücklich beiden Seiten verbunden.

Hermannstadt markiert einen Ort des Gleichgewichts. Es eignet sich bestens, um das von manchen gefürchtete Neumitglied der Europäischen Union, Rumänien,

von einer überraschenden Seite zu zeigen, ohne Vampirismus und Balkanschmäh, Pferdefuhrwerk und Straßenkinder. Und das mit Hilfe einer aus dem Mittelalter heraufgewachsenen Stadt, einer deutschen Gründung, mit einem architektonischen Kern, der abendländischer nicht sein könnte. Ein Ort, wie geschaffen für die „3. Europäische Ökumenische Versammlung", die hier unter dem Motto „Das Licht Christi scheint auf alle" im September 2007 stattfinden wird. Es geht dabei vor allem um das Wirken der Christen und ihrer Kirchen für das Zusammenwachsen Europas, um die Feier des gemeinsamen Glaubens.

Gewiß, Hermannstadt ist nicht Rumänien, nicht einmal Siebenbürgen. Das Kulturhauptstadt-Event verhilft aber dem Land insgesamt zu mehr Selbstbewußtsein, es erleichtert nicht zuletzt auch den Europäern die Akzeptanz der ungeliebten Osterweiterung. In Rumänien spricht man von einem „symbolischen Kapital", das man mit Hermannstadt zur Verfügung habe.

## Die Liste der bedeutenden Rumänen

Als das rumänische Staatsfernsehen in einer Medienaktion im Frühjahr 2006 eine große Umfrage zu dem Thema startete, wer der bedeutendste Rumäne sei, übernahm es zwar ein Format, das bereits in mehreren westlichen Fernsehsendern zum Zug kam, inhaltlich aber bediente es die Traditionsmythen des rumänischen Nationalbewußtseins. Um das zu erkennen, muß man sich nur die Namen ansehen, die in die Endrunde gelangt sind. Nationalistische Staatsmänner und Monarchen überwiegen auf der Zehnerliste. Sie verzeichnet aber auch Richard Wurmbrand, den Gründer der Missionsgesellschaft „Märtyrerkirche", der lange Jahre im stalinistischen Kerker verbrachte, bevor er in den 60er Jahren freigekauft werden konnte.

Geworben wurde für die Liste, ganz zeitgemäß und im Zeichen der Erlebnisgesellschaft, mit den Vorschlägen heutiger Prominenz. Dabei fällt die Idee des Chefredakteurs einer Bukarester Tageszeitung auf. Der aus Siebenbürgen stammende antikommunistische Intellektuelle schlug den Sachsen Samuel von Brukenthal vor. Eine erstaunliche Eingemeindung ins nationale Konzept angesichts der Tatsache, daß der Aufklärer Brukenthal österreichischer Gouverneur in Siebenbürgen war, allerdings einer, der für den geistigen Fortschritt der Provinz manches getan hat.

Der Vorschlag blieb natürlich ohne Aussicht auf Erfolg, aber er zeigt auch an, wie verwirrend sich der Begriff der Nation im postkommunistischen Rumänien entfaltet. So beschreibt die aktuelle Verfassung Rumänien als einen souveränen und unabhängigen, einheitlichen und unteilbaren Nationalstaat, in dem die Souveränität beim rumänischen Volk liege; in ihr ist aber auch das Recht der ethnischen Minderheiten auf die eigene Identität anerkannt und man bekennt sich zu deren Förderung. Toleranz ist also rechtlich festgeschrieben. Und: Es gibt eine erstaunlich weitgehende Akzeptanz des anderen in Politik, Kultur und Alltag. Der Ungarnverband,

die Partei der größten ethnischen Minderheit Rumäniens, die ihre Siedlungsgebiete vor allem in Siebenbürgen hat, ist seit 1996 entweder an der Regierung beteiligt oder mindestens in einer Unterstützerrolle, jede noch so kleine Minderheit hat ihren Abgeordneten im Parlament. Ob das aber nun ein ausdrückliches Indiz für Veränderungen darstellt oder doch nur Teil der zu beobachtenden allgemeinen Überfrachtung der Diskurse mit demokratischer Symbolik ist, läßt sich nach wie vor schwer sagen. Bleibt die einheimische Rhetorik doch einer gesamteuropäischen Kontrolle unterworfen, von deren Existenz die Akteure natürlich wissen und so auch die als nötig erachteten taktischen Rede-Elemente einsetzen.

## Halb-Asien und seine Verräter

Was auf den ersten Blick als ein Aspekt des Rückbaus kommunistischer Gepflogenheiten erscheinen mag, ist ein viel älteres Problem und ein substantielleres, weil es den ewigen Konflikt der europäischen Peripherie beschreibt. Was als Fortschritt ausgerufen wird, erweist sich ein weiteres Mal als Anpassungsprozeß, das meiste wird bis in die institutionellen Prozesse hinein lediglich vom Westen übernommen und ergibt sich kaum aus eigener Entwicklung und Erfahrung.

Das moderne Rumänien wurde als Ergebnis des Ersten Weltkriegs aus sehr unterschiedlich entwickelten und geformten Regionen gebildet, aufgrund der klassischen Nationalstaats-Idee, alle ethnischen Rumänen zusammenzubringen. Die Erkenntnis, daß Sprache viele und vieles eint und über das sonst Trennende hinwegtäuscht, ist bis heute wirksam, ohne in ihrer Komplexität ausreichend wahrgenommen zu werden.

Der Unterschied zwischen den habsburgisch geprägten Regionen wie Siebenbürgen und dem Banat und dem rumänischen Altreich jenseits der Karpaten erscheint als ein Faktum, das seit der Wende immer wieder eine Rolle in der Öffentlichkeit spielt. Während die einen in Bukarest das „Halb-Asien" des Karl Emil Franzos zu erkennen glauben, der mit seiner plakativen Formulierung am Ende des 19. Jahrhunderts die Unterentwicklung im Osten Europas treffsicher benannte, sehen die anderen in den „überheblichen" Siebenbürgern unsichere Kantonisten, wenn nicht gar potentielle Verräter an der rumänischen Sache. Je mehr die Gesellschaft sich öffnet, desto deutlicher kommt ein Regionalbewußtsein zum Tragen. Aufschlußreich ist dabei der Blick auf die Träger dieses Bewußtseins, auf ihr Verhalten. Es zeigt sich, daß Verwirrung vorherrscht.

Vor allem fällt auf, daß das Regionalbewußtsein in Siebenbürgen, das sich als fortschrittlich westlich geprägt versteht, ethnisch und religiös gespalten ist. Im Schlagabtausch zwischen den beiden großen historischen Nationsgruppen Siebenbürgens, den Ungarn und den Rumänen, ist das Regionalbewußtsein abwechselnd Kronzeuge und Tabu. Sie mögen sich in ihren regionalen Interessen gegenüber der Buka-

rester Zentralverwaltung vielleicht einig sein und das im Gestus der Überlegenheit, den sie im Selbstverständnis ihrer Zugehörigkeit zu Mitteleuropa, die 1918 politisch endete, zelebrieren. Politisch und kulturell aber ist die Provinz bis heute von ethnischer Konkurrenz, Rivalität und Mißtrauen geprägt, die sich allerdings in der Regel auf die rhetorische Ebene beschränken. Man lebt weitgehend ethnisch getrennt, definiert die Interessen ethnisch, und sucht sich sogar gelegentlich gegenseitig zu schaden. Auch die Kirchen, in die man geht, sind ethnisch bestimmt: Den Ungarn gehören die protestantischen und katholischen Gotteshäuser, den Rumänen vor allem die orthodoxen. Allein die neoprotestantischen Freikirchen sind nicht an eine Ethnie gebunden.

Das heute rumänische Siebenbürgen ist auch ein Beispiel für die Widersprüchlichkeit der Peripherie. Man lebt dort offenbar im Selbstverständnis einer Mentalität, die teils vom Zentrum Mitteleuropa geborgt ist, deren Grundlagen man sich allerdings nur fragmentarisch angeeignet hat. Der von den Siebenbürgern oft geschmähte balkanische Charakter ist auch in dieser Provinz Rumäniens ein Faktor von beträchtlicher Bedeutung. Alltagsleben und Verhaltensweisen zeugen davon. Es wird zwar, wie in anderen Regionen am ostmitteleuropäischen Rand, ein gewisser Genius loci gepflegt, der, wie der Fall Hermannstadt zeigt, alle Verwerfungen zu überstehen scheint, sogar die beträchtlichen demographischen Verschiebungen der letzten Jahrzehnte, aber eindeutig an wirksamer Substanz verloren hat. Das Motiv des Genius loci scheint die politischen und kulturellen Diskurse zu bestimmen, aber auch das Identitätslamento in der Bevölkerung bezieht sich darauf. Realität und Rhetorik gehen dabei oft weit auseinander. Denn es kann ja nicht sein, daß das fast komplette Verschwinden der Siebenbürger Sachsen und Juden oder die massive Abwanderung von Teilen der ungarischen Eliten nach Budapest sowie der Nachzug von Rumänen aus dem Altreich bzw. ihre gezielte Ansiedlung durch das nationalkommunistische Regime Ceauşescus folgenlos geblieben sind. So hat die Ansiedlung von Arbeitskraft zu einem rasanten Anwachsen der Stadtbevölkerung geführt, was einen rapiden Urbanitätsverlust nach sich zog, eine Verstärkung des Agglomerationscharakters der betroffenen Ortschaften.

## Aufgeklärte Peripherie?

Wenn die Öffnung der Gesellschaft nach dem Ende des Kommunismus ein Erstarken des regionalen Bewußtseins hervorgebracht hat, so ist damit noch nicht eine tiefergreifende Modernisierung verbunden. Die Transformationen vollziehen sich in großem Tempo, und die Hinwendung zum Westen geschieht vor allem durch eine ebenso schnell angeeignete Sprachregelung. Wenn man Siebenbürgen heute als multikulturell bezeichnet, ist das zumindest eine oberflächliche Beschreibung. Beherrscht wird die siebenbürgische Öffentlichkeit schließlich vom Kräftemessen

zwischen Rumänen und Ungarn, von der Fähigkeit zu einer gewissen Sportlichkeit in der Auseinandersetzung auf beiden Seiten.

In der innersiebenbürgischen Meinungsbildung gilt die Region als aufgeklärt, in der europäischen Imagination als mythischer Ort. „Sie werden sich fragen, wie man Transsylvanier sein könne", schreibt Dora d'Istria, „Transsylvanier kommt Ihnen wahrscheinlich wie Mandschu vor oder Tibetaner." Sie schreibt es 1859 in einem Brief aus Kronstadt – und dies gilt auch heute noch. Auch für den Budapester Blickwinkel. Für das pannonische Ungarn hat Siebenbürgen den Stellenwert eines Hinterland-Mythos. Eine siebenbürgische Identität gibt es nur in Relation zur Zentralverwaltung in Bukarest, zu Ungarn und zum Westen, den man hier als Mitteleuropa betrachtet. Zwischen diesen Polen wandert heute, vagabundiert das siebenbürgische Selbstverständnis.

Das komplexe kulturhistorische Wurzelwerk Rumäniens, das durch die kommunistische Ideologie und Politik zumindest in seiner Zuordnung zu kappen versucht wurde, ist mit der Wende 1989/90 freigelegt worden. Vieles davon ist aber nicht mehr zu beleben. Jedenfalls nicht in seiner früheren Form. So etwa die unierte, die griechisch-katholische Kirche, die Motor der historischen Aufklärung der Rumänen Siebenbürgens war, nicht zuletzt durch ihren Bezug auf Rom. Dieser hatte die „Siebenbürgische Schule" des 18. Jahrhunderts und ihre folgenreichen Thesen zur nationalen Identität der Rumänen als Lateiner erst möglich gemacht. Die griechisch-katholische Kirche wurde trotz aller Verdienste um Bildung und Kulturgeschichte vom rumänischen Zentralismus stets als dissident begriffen. Ihre ursprüngliche Substanz ist heute, nach ihrer Zerschlagung durch den Stalinismus, wohl kaum reproduzierbar. Sie, die während der gesamten kommunistischen Herrschaftszeit verboten blieb, gehört mit ihrem josephinischen Hintergrund zum habsburgischen Toleranz- und Integrationsmodell.

Im 19. Jahrhundert wurde am ostmitteleuropäischen Rand vor allem durch die romantische Verwertung von Volkswissen und Volkskultur Entscheidendes für die moderne Identität dieser Völker geleistet. Was ihnen jedoch weitgehend fehlte, ist die Verknüpfung der Ethno-Romantik mit dem rasanten Hegemonialdiskurs der Naturwissenschaften, wie sie im westlichen Europa hergestellt worden war. Dem durchaus vorhandenen Wissen um die Modernisierungsprozesse fehlt das Erlebnis der Entdeckung. So haben Länder wie Rumänien auch gegenwärtig mehr Diskontinuitäten als Kontinuitäten aufzuweisen. Die plötzliche Enttabuisierung von 1989 konnte daran nichts ändern, sie hat die Phänomene der Ungleichzeitigkeit noch verstärkt. Nichts mehr war verboten, aber das nicht mehr Verbotene erwies sich in den meisten Fällen als melancholische Institution, als Uhr ohne Uhrwerk.

Mit der Betonung der „siebenbürgischen Mentalität" will man ein Instrument für die siebenbürgischen Interessen schaffen. Autonomie-Ideen sind nicht nur von ethnischen Gruppen geprägt worden, am Ende der 90er Jahre wurden sie auch von rumänisch-siebenbürgischen Regionalisten artikuliert, all diese Initiativen haben

aber nicht allzuweit geführt. Sie gipfelten in einem Memorandum an das Parlament für eine regionale Verwaltungsstruktur Rumäniens. Die Unterzeichner waren Rumänen und Ungarn. Mit dem Beitritt zur Europäischen Union werden die Regionalisten für ihre Interessen geeignetere Foren vorfinden, im Vergleich zu dem, was die nationale Öffentlichkeit bisher bieten konnte.

## Bilder der Beschleunigung

Wenn Siebenbürgen sich als das bessere Rumänien darstellt, so ist das auch Ausdruck einer regionalistischen Rhetorik, der Selbststärkung gegen das bessere Wissen über die eigenen Defizite. Das Regionalbewußtsein scheint darin zugleich eine Strategie zu sein, die erfahrene Beschleunigung in den Transformationsprozessen seit 1989/90 zu bewältigen. Sie mag für Rumänien besonders gravierend sein, da die Kommunisten in ihrer Propaganda zwar dem Fetisch der Industrialisierung folgten, ihre Ideologie und Politik der Kontrolle zogen aber nichts als Isolation und Innovationsschwund nach sich. So lebte man in einer verordneten Langsamkeit, mit der die traditionelle Langsamkeit ihre Fortsetzung erfuhr und die damit die Lethargie der Peripherie weiter festigte.

Die Modernisierung verlangt nun dem Einzelnen nicht selten Lernprozesse ab, die ihn überfordern. Die Prozesse verlaufen weniger nach Maßgabe aufklärerischer Ideale, sondern gestalten sich vor allem als Machtkämpfe und Scharmützel von Eliten, für die vertraute Sicherheiten nicht mehr gelten. Geistig illuminiert wird die Szene bestenfalls punktuell. In diesem Kontext ist auch die Neigung einer wild konkurrierenden Presse zu sehen, nicht aufzuklären sondern zu enthüllen. Die postkommunistische Gesellschaft gleicht einem Mechanismus mit gelockerten Schrauben. Kurz gesagt: Es gibt Orientierungsprobleme und es gibt Ängste – doch trotz allem eine rationale Grundierung. Der Westen wird grundsätzlich angenommen, sein Programm der Ästhetisierung des Lebens wird begrüßt. Kein Wunder, nach dem Kasernen-Design von vor 1989. Was aber ist unter dieser Ästhetisierung zu verstehen?

Der Druck auf den einzelnen wird nach dem Beitritt zur Europäischen Union weiter wachsen. Wer die europäischen Standards genießen will, muß auch die entsprechende Leistung aufbringen. Damit aber wird ein weiterer Aspekt der Transformationsprozesse deutlich, die auch im Sinn einer fortschreitenden Aufklärung verstanden werden können: der Konsum. Eine Gesellschaft braucht Zeit, um sich darüber klar zu werden, daß der Wille zum Konsum zwar legitim, aber nicht die ausreichende Rahmung des Lebens ist. Vielmehr braucht es in der Konsumgesellschaft auch den mündigen Konsumenten. Selbst die alte Schmeichelei, der Kunde sei König, enthält einen wahren Kern. Sie besagt, daß man es mit dem selbstbestimmten Individuum, mit dem Menschen als Bürger zu tun hat; ein Gedanke, der

sowohl in der Renaissance als auch der Reformation entwickelt wurde und seither treibendes Moment in der Modernisierung von Gesellschaften ist – gegen alle totalitären Rückschläge des 20. Jahrhunderts.

Eine Transformationsgesellschaft ist einem umfassenden Umbau der Sprachregelungen unterworfen. Mehr noch als die Realitäten ändern sich die Namen, die man ihnen gibt. Der Neuigkeitswert der Deskription kann Zuversicht erwecken, aber auch Täuschung sein. Aufklärung, folgt man ihren historischen Intentionen, bedeutet im Medienzeitalter nicht zuletzt Warnung vor der Manipulation. Die Lücken, die die erschöpften ideologischen Diskurse der kommunistischen Zeit hinterlassen haben, werden seither munter von werbestrategisch plazierten Angeboten besetzt. Mit ihnen realistisch umzugehen, d. h., sie zu nutzen, ohne ihnen zu verfallen, ist für den einzelnen, der im Sog der Transformation lebt, nicht einfach. Alles ist plötzlich greifbar und gleichzeitig fragwürdig.

## Vom kollektiven Geheimnis

„Jedes Volk", schreibt der Kulturphilosoph Mircea Vulcanescu in der Einführung zu seinem Essay „Die rumänische Dimension des Seins", „hat ein eigenes Antlitz und einen bestimmten Gesichtspunkt, von dem aus es die Welt betrachtet und für die anderen widerspiegelt. Jedes Volk macht sich ein Bild von der Welt und vom Menschen, in Abhängigkeit von der Dimension, in der sich ihm selbst die Existenz darstellt."

So ist fast jedes europäische Volk der Meinung, mindestens ein Wort zu haben, das sich nur unvollkommen übersetzen läßt. Im Rumänischen ist es das Wort „dor". Es wäre auf deutsch mit „Sehnsucht" nicht ganz getroffen. Ein unübersetzbares Wort ist eines, das gewissermaßen nur für seine Sprecher gilt. Sie haben damit ein kollektives Geheimnis. Das Wort aber wird zum Wappen der Originalität.

Rumänien versteht sich in einer ostmitteleuropäischen Randlage, es ist stets darum bemüht, nicht mit dem Balkan in Verbindung gebracht zu werden – als könnte dieser es um seine europäische Existenzberechtigung bringen. Dabei ist das Land kulturell vielfach mit dem Balkan verknüpft, nicht zuletzt durch Folklore und Gastronomie, vor allem aber durch die von Byzanz ausgerufene orthodoxe Religion und deren mentales Substrat. Rumäniens Sonderstellung ist nicht nur eine geographische auf beiden Seiten der Karpaten, die bekanntlich die mitteleuropäische Ostgrenze bilden, es ist eine dezidiert kulturelle. Bei den Debatten um den EU-Beitritt glaubten rumänische Kommentatoren in Brüssel eine „kalvinistische Konspiration" zu erkennen.

Rumänien ist das einzige Land mit einer romanischen Sprache im Südosten Europas und das einzige romanisch geprägte Land, das durch die Ostkirche christianisiert wurde. So gesehen ist es, jenseits der journalistischen Klischees, wirklich ein

Land zwischen Ost und West, Melange und Hysterie in einem. Die orthodoxe Kirche hat bis heute ihre traditionelle Machtstellung in der rumänischen Gesellschaft bewahren können. Das zu 90 Prozent tendierende Bekenntnis der Bevölkerung zum Glauben stellt im ostmitteleuropäischen Vergleich eine geradezu sensationelle Größenordnung dar. Es gibt in Rumänien trotz des kommunistischen Wirkens kaum Atheisten. Anzumerken ist aber auch eine weitreichende Kollaboration der Kirchenführung mit dem totalitären Regime, die bereits 1948 mit der Übernahme von Vermögen der unierten Kirche begann. Die Vermögenswerte wurden zum großen Teil bis heute von der orthodoxen Kirche nicht zurückgegeben. Darüber hinaus ließ diese Kirche ihre eigenen Priester, die politisch aufbegehrten, wie Gheorghe Calciu, der 1979 wegen seiner Predigten an die Jugend inhaftiert wurde, im Stich. Sie wehrte sich nicht einmal, als der Diktator Ceauşescu mit dem Abriß von Kirchen begann.

Trotz aller kulturellen Bindungen sieht man in Rumänien den Balkan vor allem als Bedrohung an. Überall wittert man bis heute wohl die Gefahren der Turkokratie, ihre Spätfolgen oder vielleicht auch nur das negative Image, das damit zusammenhängt. Die rumänischen Fürstentümer befanden sich zwar über viele Jahrhunderte im osmanischen Einflußbereich, sie hatten aber in diesem eine Sonderstellung als tributpflichtige selbstverwaltete Territorien, im Unterschied zu den Balkanländern wie Bulgarien, die unter direkter osmanischer Administration standen.

Das politische Erbe aus den letzten Jahrhunderten ist eine Last und wird auch so empfunden. Es geht dabei um die osmanische und die sowjetische Herrschaft und den Versuch der europäischen Gestaltung dazwischen, vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis zur Sowjetisierung. Diese Jahrzehnte, und darunter vor allem die Zwischenkriegsära von 1918 bis 1945, werden als Anknüpfungspunkt für die heutige Entwicklung beschworen. Wenn die osmanische und die sowjetische Herrschaft als Grund für den Stillstand angesehen werden, so gilt die Zeit des Nationalstaats als Wiedergeburt der Nation im Zeichen der europäischen Moderne, als Aufbruchszeit. Es herrscht eine Neigung zur Glorifizierung der Nationalstaatsära. Dabei vergißt man gern, daß der Anschluß an den europäischen Markt spät erfolgte und nie vollständig durchgesetzt werden konnte. Große Teile der Gesellschaft sind bis heute traditionell agrarisch geprägt, ein urbaner Mittelstand konnte sich in der Hektik der Anpassung an die Moderne nicht herausbilden. Nicht alle Ursachen für Lethargie und Korruption sind der osmanischen Europafeindlichkeit und dem stalinistischen Terror zuzuschreiben. Manches davon läßt sich auch auf das Tempo der Modernisierung von oben in der Nationalstaatszeit zurückführen. Auch daraus resultiert die Macht der Staatsbürokratie und eine fragwürdige Elitenbildung aus ihren Reihen.

Der jetzige Beitritt zur Europäischen Union erscheint als ein zweiter Aufbruch in die Moderne. Nato und Europäische Union sind dafür nicht nur der Rahmen, sie sollen vielmehr der Garant sein, daß es nicht wieder zu imperialen Blockaden der selbst angestrebten Perspektive kommt.

Wenig Interesse dagegen gibt es für die Aufarbeitung der totalitären Vergangenheit. Das kommunistische System war auffallend stark verankert, durch Repression im Stalinismus, durch Kollaboration und vor allem durch seine Fusion mit nationalistischer Rhetorik. Rumänien distanzierte sich früh von der Sowjetunion, 1968 durch die Verurteilung des Einmarsches in die Tschechoslowakei sogar spektakulär.

In späteren Jahren wurde daraus eine paradoxe Falle. Je mehr sich die Versorgungslage in Ceauşescus Rumänien verschlechterte, desto größer wurde das Bedürfnis des Regimes, vor der russischen Gefahr zu warnen. Die Nationalkommunisten suchten sich damit historisch gewachsene Emotionen und Ressentiments in der Bevölkerung zunutze zu machen. Die Verzweiflung der Bevölkerung aber erreichte Mitte der 80er Jahre ein solches Ausmaß, daß man sich gegenseitig die neuesten Gerüchte von der guten Lebensmittelversorgung im benachbarten Bulgarien zutrug. Manche Bukarester fingen an bulgarisch zu lernen – wegen des bulgarischen Fernsehprogramms. Rumänien war damals in der Imagination der Bevölkerung in vier Regionen aufgeteilt: Es gab den Südwesten, in dem man jugoslawisches Fernsehen sehen konnte, den Westen mit ungarischem Fernsehen, den Süden mit bulgarischem und den Rest des Landes mit dem Ceauşescu-TV.

Was die aktuelle ökonomische Lage betrifft, sollte man sich keine Illusionen machen. Es wird auch für die Europäische Union ein Experiment sein. Noch nie lagen Wirtschaftsleistung und Pro-Kopf-Einkommen von Beitrittsländern und der EU-Durchschnitt so weit auseinander. Wie die Ökonomie Rumäniens und damit auch seine sozialen Systeme die Anpassung an den EU-Markt verkraften werden, muß sich noch zeigen. Zumal das institutionelle Gefüge weiterhin ungefestigt ist und seine nötigen Reformen zum Teil forciert im Hinblick auf die Erfüllung der Beitrittsbedingungen durchgeführt wurden. Andererseits wird durch die Öffnung mit den Investitionen aus den Altländern der Europäischen Union vieles an Problemen vorerst ausgeglichen werden, oder auch nur verdeckt.

## Auf dem Weg zum Berg Athos

Durch die Aufnahme Rumäniens und Bulgariens überschreitet die Europäische Union die ostmitteleuropäische Grenze. Sie erreicht aber auch eine Landverbindung nach Griechenland. Für die beiden orthodox geprägten Völker öffnet sich damit die Grenze zur Ägäis und zum Berg Athos.

Die Kette der Klöster von der rumänischen Moldau bis ins bulgarische Rila und nach Roshen bei Melnik findet damit zu ihrem historischen Endpunkt zurück: zur Normalität. So gewinnt die politisch längst gescheiterte Orthodoxie ihren spirituellen Raum zumindest teilweise zurück. Europa baut damit seinen byzantinischen Teil aus. Ob und welche Vorteile es daraus beziehen kann, wird man sehen. Gleichzeitig erreicht die Europäische Union aber auch das Schwarze Meer und wird dort

zum regionalen Akteur in der unmittelbaren Nachbarschaft der Türkei und der Ukraine.

In geopolitischer Hinsicht bildet das Scharnier, das nach Griechenland und zur türkischen Grenze gelegt wird, eine Öffnung zu weiteren Themen. Mit dem Legen des Scharniers wird der unruhige Westbalkan zum Binnengebiet der Europäischen Union, mit Rumänien und Bulgarien können für die Länder des Westbalkans Beispiele für Stabilität vorgezeigt werden. Auf der anderen Seite öffnet das Schwarze Meer den Blick nach Kleinasien und in den Kaukasus, zu neuen Orten der Unruhe.

# UMSCHAU

## Die zweite Meile

### Georg Sporschills Leben mit rumänischen Straßenkindern

Als 27. Mitgliedsstaat wurde Rumänien zusammen mit Bulgarien im Januar 2007 in die Europäische Union aufgenommen. Die letzte Volkszählung (2002) ergab 21,6 Millionen Einwohner, über 80 Prozent davon sind unter 65 Jahre alt, nur 14 Prozent der Bevölkerung sind älter als 65. Demoskopisch gesehen ist Rumänien also eine junge Gesellschaft. Dieser Umstand geht unter anderem auf die rücksichtslose Bevölkerungspolitik der Ära Ceauşescu (1965 bis 1989) zurück, als ein striktes Abtreibungsverbot erlassen und per Gesetz Kinderreichtum dekretiert wurde, um die Bevölkerungszahl zu steigern und so eine aufstrebende marxistische Modellgesellschaft zu schaffen. „Vater aller Rumänen" ließ sich Nicolae Ceauşescu bejubeln. Ab fünf Kindern wurden Frauen als „Heldenmütter" geehrt. Viele Familien kamen mit dieser restriktiven Politik allerdings nicht zurecht und fühlten sich überfordert. Manche setzten ihre Kinder einfach aus, anderen wurde Neugeborene gleich nach der Geburt weggenommen und in Heime gesteckt.

Nach dem Zusammenbruch des Regimes Ende Dezember 1989 – die Bilder vom Schauprozeß gegen den Diktator und seine Frau Elena gingen um die Welt – dauerte es noch bis zum Frühjahr 1990, bis international bekannt wurde, daß die kommunistische Führung quer übers Land verstreut Waisenhäuser gebaut und Kinderheime für die „Unwiederbringlichen" – Behinderte und Kinder notleidender Eltern – eingerichtet hatte, die dort unter mehrheitlich menschenunwürdigen Umständen dahinvegetierten, nicht zuletzt weil es nicht genügend qualifiziertes Pflegepersonal gab. Manche dieser Institutionen wurden unverblümt „Kinder-GULAGS" genannt. Besonders schreckliche Zustände herrschten in Cighid an der rumänisch-ungarischen Grenze, wo geistig und körperlich behinderte Kinder total verwahrlost vorgefunden wurden. Photos aus dieser gefängnisähnlichen Anstalt und anderen Häusern prägten jahrelang das Image Rumäniens im Ausland. Viele schwer traumatisierte Kinder wurden in der Folge in illegalen Adoptionen weltweit verkauft, bis dieses devisenträchtige Geschäft auf Druck der EU und des Europarats unterbunden wurde.

Bilder prägen sich nachhaltig ein: Besonders eindrucksvoll waren seinerzeit Reportagen über Tausende „copii strazii" – rumänisch für Straßenkinder –, die sich in Städten, vornehmlich in der Hauptstadt Bukarest, als Bettler, Diebe oder Stricher durchschlugen. Viele von ihnen waren aus staatlichen Heimen geflohen. Heute sind die Straßenkinder zwar aus den Schlagzeilen verschwunden. Aber es gibt sie noch, auch wenn seit dem Machtwechsel ebenso erfreuliche wie erfolgreiche Resozialisierungsprojekte ins Leben gerufen wurden.

Eines davon ist eng mit dem Namen des österreichischen Jesuiten Georg Sporschill verbunden. „Die zweite Meile"[1] schildert seinen Weg nach Rumänien und die dort entwickelten vielfältigen Aktivitäten, die inzwischen auf Moldawien und die Ukraine

ausgeweitet wurden. Vorgesehen war ursprünglich ein Einsatz von sechs Monaten. Mittlerweile sind daraus über 15 Jahre geworden: Sporschill hat für seine Verdienste die rumänische Staatsbürgerschaft verliehen bekommen, fühlt sich auch als 60jähriger nach all den Jahren „keineswegs ausgepumpt, sondern reich beschenkt" (124f.) und sieht im heutigen Rumänien „ein Land im Aufbruch, ein Land voller Hoffnung und ein Land, das in Europa eine Rolle spielen will mit seiner starken Religiosität, mit tüchtig gewordenen Straßenkindern, die zu Hoffnungskindern wurden, und auch mit Klöstern und Priesterseminaren, die lebendig und voll sind" (171).

Was drückt der aus Vorarlberg stammende, hyperaktive Jesuit mit dem Appell aus der Bergpredigt (Mt 5, 41) – Jesu Verständnis von „Vergeltung" – aus? Der Ordenspriester erfährt sich von den Straßenkindern zur zweiten Meile „überlistet": „Die erste Meile muß ich gehen, die zweite gehe ich freiwillig ... Dieses Beispiel Jesu meint: Wenn ich auf etwas verzichte, das mir vordergründig zusteht, gewinne ich eine Beziehung, gewinne ich vielleicht alles. Die zweite Meile setzt Energie frei. Es ist das scheinbar Aussichtslose, es sind die Schwierigen, die uns antreiben" (12).

Ein Jahr nach dem Fall des Eisernen Vorhangs, im Oktober 1991, wurde Sporschill vom Provinzial der österreichischen Jesuiten nach Bukarest geschickt, um Obdachlosen zu helfen. Zusammen mit drei Freiwilligen brach der damals 45jährige auf und sammelte am berühmt-berüchtigten Nordbahnhof („Gară de Nord") herumstreunende Kinder und Jugendliche um sich: „Die meisten hatten ein Plastiksäckchen vor dem Mund, aus dem sie die Dämpfe eines beißend riechenden silberfarbenen Lacks schnüffelten, um den schlimmsten Hunger, die Schmerzen und die Verlassenheit zu betäuben ... ich erinnere mich noch, daß ich dachte: Das ist die Hölle auf Erden" (15).

Schon zu Weihnachten konnte ein erstes Kinderhaus erworben werden. Notschlafstellen waren bereits eingerichtet. Im Januar 1992 wurde die Organisation „Concordia" (mit der Zentrale in Wien) gegründet. In den folgenden sechs Monaten kamen fünf weitere Häuser für über 100 Straßenkinder mit 30 rumänischen Betreuern dazu, ein Streetwork-Team kümmerte sich um jene Kinder, für die es noch keinen Platz gab. Im Juni 1992 erwarb Concordia ein zehn Hektar großes Grundstück in Aricesti, 80 Kilometer außerhalb von Bukarest: eine aufgelassene Kolchose, die zu einer „Farm für Kinder" mit Wohnhäusern, einem kleinen Landwirtschaftsbetrieb, Bäckerei, Schlosserei und Tischlerei ausgebaut wurde. In den dortigen Lehrwerkstätten – Ende der 90er Jahre wurden sie mit Unterstützung der EU ausgebaut – konnte mehr Rücksicht auf verletzte Kinderseelen genommen werden als in Bukarest.

Man erfährt von der Gründung von Kindergärten (1997) zusammen mit dem katholischen Erzbischof von Bukarest, der seine Priesteramtskandidaten auch auf Sozialeinsätze vorbereiten läßt; vom Entstehen des „Sozialzentrums Lazarus" (2001); von anderen Häusern – und wie dort mit einem „System der kleinen Regeln", aber ohne „Ritualismus" Kinder und Jugendliche in ein soziales Leben zurückfinden: „Wir haben ja nicht viel Zeit für intellektuelle Diskussionen, aber wir brauchen Rettungsringe, Haltegriffe, damit aus dem Fressen ein Essen wird" (62). Hinter allen Initiativen steht das Bemühen, die „tiefste Wunde der Straßenkinder heilen" zu helfen: „ihre Beziehungslosigkeit" (20): „An erster Stelle müssen Nähe und Wärme angeboten werden, nicht Disziplin und Ordnung, die erst als Zweites folgen können" (27).

Mit fortschreitender Lektüre wird mancher Leser vielleicht nach einer „Ideologie", einer Handlungs- oder Motivationstheorie

fragen. Sporschills Grundüberzeugungen beruhen auf 30jähriger Erfahrung als Seelsorger und Sozialarbeiter, sie wirken aufs erste einfach, manchmal suggestiv, aber glaubwürdig – nicht nur, weil der Erfolg ihm und seinen Mitarbeitern Recht gibt: „Warten und Erwarten, nicht Ergebnis und Erfolg beschreiben das Innere der Sozialarbeit" (11). Oder: „Auch meine Straßenkinder kann ich nicht mit einem frommen Wort aus ihren Kanallöchern holen und zu braven Kindern und Schülern machen. Sie haben mir gezeigt, daß ich mit ihnen den Weg des Thomas gehen muß: lange streiten, nicht wissen, was herauskommt, nicht wissen, ob es ein Erfolg wird, sondern einfach dranbleiben, mit ihnen die Not, die Fragen, die Rückfälle teilen, miterleiden. So ist jede Sozialarbeit" (44).

Überrascht es, wenn der vielfach Ausgezeichnete – um nur einiges aufzuzählen: „United Nations Vienna Civil Society Award" 2002, „Österreicher des Jahres 2004", (zusammen mit Ruth Pfau) Albert-Schweitzer-Preis 2004, Ehrendoktor der Universität Innsbruck 2005, „Großes Ehrenzeichen für Verdienste um die Republik Österreich 2006 – bekennt, daß vor allem die persönliche Erfahrung familiärer Geborgenheit in eigenen Kinder- und Jugendtagen ihn geformt habe – mehr als die akademischen Studien (Theologie und Philosophie, Pädagogik und Psychologie)? Im berührenden Abschnitt „Was mich geprägt hat" fragt sich der in Innsbruck und an der Sorbonne sowie am Institut Catholique in Paris Ausgebildete, dessen Idol in der Studentenzeit Che Guevara war, ob er nicht vielleicht selbst „ein verhindertes Straßenkind, ein verhinderter Clochard" (82) sei.

Eine gesicherte Beamtenlaufbahn gab Sporschill mit 30 auf und wurde Jesuit, übernahm bereits nach zwei Jahren die Zeitschrift „Entschluss" in Wien, wo er zuerst in einer Pfarrei mitarbeitete und dann eine Reihe von Obdachlosenhäusern, das „Jugendhaus der Caritas", das Restaurant „Inigo" für arbeitslose strafentlassene Jugendliche und andere Sozialeinrichtungen gründete. Ohne mächtige Mentoren und Freunde ging das nicht: Dazu zählten Kardinal Franz König, Prälat Leopold Ungar, der Präsident der österreichischen Caritas („Mach etwas!") oder Karl Rahner SJ, der bei Wien-Aufenthalten in seiner kindlichen Neugier das Caritashaus mit drogensüchtigen Jugendlichen einer Jesuitenkommunität oder einem Hotel vorzog. Sporschill läßt durchblicken, daß es sein Orden mit ihm nicht immer leicht gehabt hat, aber nach drei Jahrzehnten hätten sich seine Mitbrüder an den „verrückten Pater" (92) gewöhnt.

Enge Freundschaft verbindet ihn mit dem ehemaligen Jesuiten Wolfgang Feneberg (93f.) und Ruth Zenkert (94–96), die seine rechte Hand wurde. „Propheten" auf dem Lebensweg nennt Sporschill den heute fast 100jährigen Josef Neuner SJ in Indien und den jüdischen Bibelexperten Zwi Weinberg (vgl. 194). Die Bibel ist zu Sporschills „Lebensbuch" geworden. Zusammen mit Feneberg, der inzwischen verheiratet und konvertiert ist, gründete er Mitte der 80er Jahre eine Bibelschule in Israel, bekämpft den theologischen Antisemitismus und setzt sich für eine Rehabilitierung von Judas ein. Für den „harten Kern" seiner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter richteten die beiden nach dem Vorbild des biblischen Grenzgängers Paulus auch die „Scha'ul-Schule" in Wien ein. Ihr neuestes Projekt nennt sich „Bibel für Führungskräfte", kurz „BiMail", wofür einmal wöchentlich an Abonnenten per e-mail Bibeltexte mit einer kurzen Auslegung verschickt werden[2].

„Concordia" – wie Sporschills auch im Internet beworbene Organisation lautet (www.concordia.co.at) – steht für „Zusammenklang der Herzen". Sporschill, das spürt man, ist nicht nur mit dem Kopf bei seinen Projekten, sondern mit seiner ganzen Exi-

stenz, so pathetisch das klingen mag: „Die Dankbarkeit ist das Leitbild von Concordia, oder besser gesagt: Concordia ist eine Schule der Dankbarkeit, in die wir gehen dürfen" (131). Diese Dankbarkeit haben auch Jugendliche aus Deutschland und Österreich entdeckt, die für einige Monate oder ein ganzes Jahr in Rumänien mitarbeiteten. Sporschill versteht sich als Vermittler zwischen den „Kindern der Straße" und den „Kindern des Salons" (162).

Idealisiert wird nichts: „Das Durchhalten war schwieriger als das Beginnen" (27), sagt „Pater Georg" über das Land, das ihm zur zweiten Heimat geworden ist. Ohne Wohltäter und ein Netzwerk von Spendern – von Pfarreien bis Konzernen –, die ihn dabei unterstützen, wäre die Hilfe für Straßenkinder nicht möglich: „Zweimal sieben Jahre hatte Concordia in Rumänien gearbeitet. Wir hatten ein Modell für die Rettung von Straßenkindern aufgebaut, angefangen von Streetwork über das Sozialzentrum, die Kinderhäuser, Ausbildungswerkstätten, Wohngemeinschaften bis zur Begleitung in die Selbständigkeit. Heute sind die Hoffnungskinder in Rumänien nicht mehr zu zählen" (70).

Diese Bilanz läßt bereits ahnen, daß der „ersten Meile" in Rumänien eine „zweite Meile" anderswo folgen sollte: 2004 wurde in der Republik Moldau (Moldawien), wo es zwar keine Straßen-, aber unzählige verlassene Kinder gibt, der Verein „Concordia – Proiecte Sociale" gegründet und in der Hauptstadt Chişinău das erste Kinderhaus eröffnet. Auch dafür ging der Jesuit „strategische Partnerschaften" ein und konnte Taisia Voronia, die Frau des Staatspräsidenten und ausgebildete Kindergärtnerin, für den Aufbau einer „Stadt für Kinder" in Piriţa gewinnen.

Am Schluß des Buches, das durchgängig von eindringlichen „Zeugnissen" von (ehemaligen) Straßenkindern oder Freiwilligen begleitet sowie mit 49 Photos illustriert ist, steht ein Glaubensbekenntnis von Kardinal König („Am Abend meines Lebens", 204), das dieser Sporschill widmete. Auf eine informative Chronologie „Das Projekt Concordia" (205ff.) folgt ein kurzer Lebenslauf Sporschills. Es ist eine radikale Existenz, die in diesem Buch begegnet, sie schreckt ab und fasziniert gleichzeitig: „Je mehr ich in Extremsituationen lebe, desto stärker wird meine Hoffnung. Dieses Motto würde ich am liebsten über mein Leben schreiben" (202). Die Chronologie schließt mit einer Feststellung, die mehr sagt als tausend Worte: „Derzeit leben etwa 800 Kinder und Jugendliche in der Obhut von Concordia in Rumänien und der Republik Moldau. Rund 230 Mitarbeiter kümmern sich um das Wohlergehen der jungen Menschen und begleiten sie auf ihrem Weg in eine gute Zukunft" (206). *Andreas R. Batlogg SJ*

[1] Sporschill, Georg: Die zweite Meile. Ein Leben mit Hoffnungskindern. Redaktion: Brigitte Hilzensauer. Wien: Carl Ueberreuter 2006. 207 S. Gb. 22,95.

[2] Feneberg, Wolfgang – Sporschill, Georg: Wie dem Adler wird dir die Jugend erneuert. Wege zum spirituellen Training. Wien: Carl Ueberreuter 2006. 136 S. Gb. 9,95.

# BESPRECHUNGEN

## Jesuiten

Franz Xaver. Briefe und Dokumente 1535–1552. Hg. v. Michael Sievernich. Regensburg: Schnell & Steiner 2006. 502 S. (Jesuitica. 12.) Lw. 49,90.

Der 500. Geburtstag des großen Jesuitenmissionars Franz Xaver bot einen willkommenen Anlaß, um eine vollständige deutsche Übersetzung seiner Briefe zu veröffentlichen. Dies war mehr als überfällig, weil solche Übersetzungen in anderen Sprachen seit langem vorliegen. Die neue Briefausgabe werden nicht nur Jesuiten begrüßen, sondern auch Historiker, Volkskundler und Wissenschaftler, die sich im Zeitalter der Globalisierung für fremde Kulturen und Religionen interessieren und interkulturelle und interreligiöse Lernprozesse studieren möchten. Ihnen erlaubt die umfangreiche Sammlung von Briefen, Instruktionen und Unterweisungen einen facettenreichen Blick in die frühe Neuzeit und die Tätigkeit der Jesuiten im fernen Osten. Sie vermittelt „Kenntnisse über Geographie und Klima Asiens, über Handelsmöglichkeiten und Postverbindungen, über die portugiesische Seeherrschaft und die Feudalherren Japans, über die Differenz der Kulturen und die Rituale der anderen Religionen, über Religionskritik und die wahre Religion, über Autorität und Gewissen, über interkontinentale Kommunikation und Organisation, über Gott und die Götter, über geistliche Tröstungen und aszetische Mühen, über zeitgenössische Missionsmethoden und die Anfänge eines neuen Missionskonzepts, das auf Akkomodation und Dialog setzt" (13).

Den Leser läßt sie teilnehmen an den Nöten und Sorgen eines engagierten Ordensmannes, der sich zur „Bekehrung der Heiden zu unserem heiligen Glauben" (399) berufen weiß und entschlossen ist, den Missionsauftrag Jesu zu erfüllen. Geprägt von der Spiritualität des Ignatius von Loyola, mit dem ihn eine tiefe Freundschaft verbindet, verbreitet Xaver rastlos die christliche Botschaft und tauft Tausende, um sie vor der Hölle zu bewahren. Als Konquistador Gottes erobert er immer neue Missionsgebiete in Indien und Japan, auf Malakka und den Molukken. Nur die Tore Chinas bleiben ihm verschlossen. Dabei erfährt er, wie wichtig es ist, die Landessprache zu beherrschen, die religiösen Vorstellungen zu kennen und sich den Sitten und Gebräuchen anzupassen. Die Begegnung mit anderen Religionen stellt seine theologischen Auffassungen in Frage und drängt ihn, das Gespräch mit ihnen aufzunehmen. Damit beginnt ein interreligöser Lernprozeß, der bis heute nicht abgeschlossen ist, sondern weiter gepflegt werden muß, um ein friedliches Miteinander zu ermöglichen.

Die instruktive Briefedition bereicherte der Herausgeber mit historischen Dokumenten und einer fundierten Einführung über Franz Xavers Missionstätigkeit in Asien. Damit schuf Michael Sievernich SJ ein Quellenwerk zur Geschichte des Jesuitenordens, das zu studieren sich wirklich lohnt. Peter Knauer SJ stützte sich bei der Übersetzung auf die historisch-kritische Ausgabe der Briefe, die von den bekannten Xaver-Forschern Georg Schurhammer SJ und Joseph Wicki SJ in den Monumenta Historica Societatis Jesu veröffentlicht wurde. Da sie auf gesicherten Texten beruht

und komplett ist, unterscheidet sich die neue Übersetzung von den bisherigen aus dem 19. Jahrhundert von Joseph Burg und Eduard de Vos SJ ebenso wie von der verdienstvollen und weit verbreiteten Ausgabe, die Elisabeth Gräfin Vitzthum anhand einer französischen Übersetzung anfertigte.

Ungewohnt und etwas mühsam zu lesen ist die wortgetreue Übersetzung der lateinischen, portugiesischen und spanischen Texte, die gewählt wurde, um möglichst nahe am Original zu bleiben. Neben einer Bibliographie und einem Verzeichnis fremder Begriffe entschädigen für diese Mühe ein Orts-, Personen- und Sachregister sowie mehrere Karten und eine Zeittafel. Die Briefe und Dokumente sind chronologisch geordnet und abschnittweise durchnummeriert, so daß einschlägige Stellen leicht gefunden und zitiert werden können. Der stattliche Leinenband in der gediegenen Ausstattung der Schriftenreihe Jesuitica ist ein Standardwerk zur Geschichte des Jesuitenordens. Er wendet sich jedoch nicht nur an Wissenschaftler, sondern an alle, die gute religiöse Literatur schätzen und sich für die Spiritualität der Jesuiten interressieren. Als angemessenes Geburtstagsgeschenk für Franz Xaver, den Patron der Missionen, ist diese neue Briefausgabe eine Bereicherung für jede Bibliothek. *Julius Oswald SJ*

*Jacob Balde im kulturellen Kontext seiner Epoche.* Zur 400. Wiederkehr seines Geburtstages. Hg. v. Thorsten Burkard, Günter Hess, Wilhelm Kühlmann und Julius Oswald. Regensburg: Schnell & Steiner 2006 (Jesuitica. 9.). 496 S. Gb. 59,90.

Einer der größten deutschen Dichter ist der Öffentlichkeit nach wie vor kaum bekannt – denn Jacob Balde schrieb überwiegend in lateinischer Sprache. Zum 400. Geburtstag des einst gefeierten Jesuitenpoeten ist dieser interdisziplinäre Sammelband erschienen, der in seiner schönen Ausstattung hoffentlich nicht nur Kenner ansprechen, sondern auch neue Leser für Balde begeistern wird. In 22 Beiträgen erschließt er die Vielfalt des Schaffens Baldes von dessen Frühwerk bis zu seiner Rezeption in der katholischen Jugendbewegung und eröffnet so Perspektiven der Baldeforschung im neuen Jahrtausend. Verschiedene Abteilungen widmen sich unter anderem den Bezügen des Dichters zur literarischen Tradition und seinen Kontakten zu zeitgenössischen Literaten, seiner Verflechtung in die Zeitgeschichte, Schreibstrategien und Denkformen in seinem Werk. Ein ausführliches Register erlaubt die gezielte Suche nach einzelnen Personen und Figuren. Zumindest den Verszitaten sind häufig deutsche Übersetzungen beigegeben, so daß auch Leser, die des Lateinischen nicht mächtig sind, der Argumentation in der Regel folgen können.

Daß dieses Buch nicht nur der Forschung nützt, sondern sich auch als Einführung für Balde-Neulinge eignet, verdankt es den Beiträgen von Wilfried Stroh, Julius Oswald und Rita Haub. Sie zeichnen ein umfassendes Gesamtbild von Baldes Schaffen und insbesondere seines jesuitischen Profils, das der Leser als eine Art Kompaß verwenden kann, um die übrigen, vertiefenden Studien einzelnen Lebensabschnitten und -situationen des Dichters zuzuordnen. Das Panorama der weiteren Aufsätze kann hier nur anhand einer kleinen Auswahl angedeutet werden:

Veronika Lukas weist schon im Frühwerk des Jesuiten feines Gespür für stilistische Eigenheiten antiker Dichter nach. Dieter Breuer widmet sich seinem kritischen Verhältnis zu Maximilian von Bayern, der ihn als Hofhistoriographen für seine politischen Anliegen zu vereinnahmen suchte. Diesem Kontext ordnet Eckhart Schäfer

auch den „Arion Scaldicus" zu, ein Drama, das zwar oberflächlich die Eroberung Antwerpens 1585 behandelt, sich aber eigentlich als Würdigung des Geschichtsschreibers Famiano Strada erweist, der in seinem Werk – anders als Balde – keine aktuellen politischen Interessen zu berücksichtigen hatte.

Wie Balde die Spannung humanistischer Gelehrsamkeit und mittelalterlich geprägter christlicher Alltagskultur poetisch zu bewältigen suchte, zeigt Fidel Rädle. Zwei Beiträge widmen sich der Rezeption des Dichters bei den Nürnberger Pegnitzschäfern: Hartmut Laufhütte analysiert Siegmund von Birkens Übertragung der „Satyra contra Abusum Tabaci" und belegt durch dessen Briefwechsel mit Balde einen freundschaftlichen Kontakt über die Konfessionsgrenzen hinweg. Wilhelm Kühlmann ergänzt dieses Bild konfessionsüberschreitender Wahrnehmung um den Aspekt der poetischen Konkurrenz und Überbietung. Johann Klaj nutzt eine Balde-Übersetzung dazu, die lateinische Kunstpoesie polemisch zu verabschieden. In seiner Untersuchung zum Melancholiebegriff setzt sich Eckard Lefèvre nachdrücklich dafür ein, nicht einzelne Wendungen aus Baldes Texten zu isolieren, sondern stets deren umfassenderen Kontext zu berücksichtigen. Stefanie Arend deutet zwei Oden als Parodien auf das Mißverstehen der stoischen Lehre, die nach dem richtigen Verständnis philosophischer Lehren überhaupt fragen.

Einen Höhepunkt des Bands bilden die Studien zu Baldes Beschäftigung mit Bildern: Claudia Wiener untersucht, wie er mittels einer experimentellen Wundergeschichte für die Eigenständigkeit der Poesie gegenüber der Malerei plädiert. Günter Hess liest das „Poema de vanitate mundi" als enzyklopädisches Emblembuch, dessen furioses Feuerwerk skurriler Bildeinfälle Techniken moderner Nonsenspoesie vorwegnimmt. Und Jörg Robert situiert Baldes Bildgedichte an einem Scheideweg in der Geschichte sakraler Bildkunst – sie spiegeln die Ausdifferenzierung von Kunst- und Kultbild: Einerseits kann der religiöse Gehalt eines Bildes hinter seiner kunstvollen Darstellungweise verschwinden; andererseits tritt in der verbalen Rahmung die Präsenz des Numinosen im eigentlich unschönen Kultbild oft nur um so deutlicher hervor.

Barbara Mahlmann-Bauers Studie stellt Balde in einen poetologischen Konflikt der Weimarer Klassik; mit 55 Seiten erreicht sie beinahe schon den Umfang einer eigenständigen Monographie. Sie weist nach, daß Johann Gottfried Herder seine Balde-Übertragungen als programmatischen Gegenentwurf zu Goethes „Römischen Elegien" konzipierte; er findet in dem Jesuitendichter ein Alter ego, das er zur eigenen Standortbestimmung nutzt. Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß Jacob Balde durch diesen anregenden Band auch in der heutigen Zeit kritisch engagierte Leser finden möge. *Cornelia Rémi*

Siebert, Harald: *Die große kosmologische Kontroverse.* Rekonstruktionsversuche anhand des Itinerarium exstaticum von Athanasius Kircher SJ (1602–1680) Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006. 383 S. (Boethius. 55.) Gb. 56,–.

Der französische Schriftsteller Jules Verne war nicht der erste, der utopische Romane über Reisen zum Mond und zum Mittelpunkt der Erde verfaßte. Bereits 1634 beschrieb Johannes Kepler, der bekannte Astronom und Mathematiker, in seinem Werk „Somnium" einen geträumten Flug zum Mond. Danach benutzten häufig Anhänger des heliozentrischen Weltsystems

diese Science-fiction-Literatur, um ihre Ansichten zu verbreiten.

Der Jesuit Athanasius Kircher konnte deshalb mit großem Interesse rechnen, als er sich bei der Abfassung seiner „Ekstatischen Reise", die 1656 in Rom erschien, für diese Literaturgattung entschied. Mit blühender Phantasie schildert er „eine Erkundung des gesamten Weltraums, die mit dem Flug zum Mond allererst ihren Anfang nimmt, alle Planeten mitsamt ihren neu entdeckten Monden mit einschließt und sogar zu nie gesehenen Sternen und deren Trabanten führt" (51). Den gespannten Lesern, darunter führende Gelehrte seiner Zeit, vermittelt er die neuesten Kenntnisse der damaligen Astronomie. Im folgenden Jahr unternimmt er mit ihnen eine „Ekstatische Reise" ins Innere der Erde.

Ob sich Jules Verne von diesen beiden Werken zu seinen Romanen anregen ließ, kann nur vermutet werden. Kircher wollte jedoch seine Leser nicht nur unterhalten, sondern ihnen eine Lösung der großen kosmologischen Kontroverse bieten. Denn seit langem stritten die Astronomen darüber, ob die Erde im Mittelpunkt der Welt steht oder sich um die Sonne dreht. Die Verurteilung Galileis zeigte, wie brisant diese Frage war. Weil jedoch weder das geozentrische, noch das heliozentrische Weltbild wissenschaftlich bewiesen werden konnte, debattierte man über „mehr oder weniger plausible Argumente für und wider die Erdbewegung" (78f.). Deshalb wollte Kircher in seiner Ekstatischen Reise ein neues System vorstellen, mit dem „alle bisher in den Schulen auftretenden Schwierigkeiten bezüglich der Beschaffenheit des Himmels mit größter Leichtigkeit gelöst werden könnten" (62).

In seiner fundierten Dissertation untersucht Siebert, „wie Kircher das geostatische Weltbild neu auszurichten und gegen die copernicanische Lehre zu behaupten sucht" (65), um seinem verwegenen Anspruch gerecht zu werden. Da Kirchers kosmologisches Hauptwerk, das der Universalgelehrte der zum Katholizismus konvertierten Königin Christine von Schweden widmete, heute weitgehend unbekannt ist, schildert Siebert dessen Entstehungsgeschichte und beleuchtet die von den Zensoren des Jesuitenordens vorgebrachten Einwände. Nach Erscheinen des Buchs wurde Kircher von anonymen Kritikern verdächtigt, von der Kirche verurteilte Ansichten des Nikolaus Kopernikus zu vertreten. Obwohl das Werk sehr rasch vergriffen war, zögerte er deshalb, eine unveränderte Neuauflage herauszubringen, und bat Kaspar Schott, es zu überarbeiten. Dessen durchgesehene und korrigierte Ausgabe erschien 1660 in Würzburg und wurde von der internen Ordenszensur als ein Buch von Schott für den Druck freigegeben.

Anhand der überlieferten Quellen erläutert Siebert die Bedenken der Zensoren, bewertet die Argumente der anonymen Kritiker, vergleicht die verschiedenen Ausgaben der Ekstatischen Reise und vermittelt dadurch einen Eindruck von der Zensurpraxis der Jesuiten. Ausführlich wägt er danach die Argumente der Anhänger des geozentrischen und des heliozentrischen Systems gegeneinander ab, um die große kosmologische Kontroverse verständlich zu machen, die erst 1687 durch Isaac Newtons Gravitationstheorie beigelegt wurde. Da der empirische Beweis für die heliozentrische Lehre erst viel später erbracht wurde, „stritten mehrere Generationen, darunter die Heroen der *Wissenschaftlichen Revolution,* voller Überzeugung für ein Weltbild, ehe es bewiesen war" (159). Der Sieg der Wissenschaft über Religion und Glauben war demnach nicht so glorreich, wie er bis heute dargestellt wird.

Sieberts sorgfältige und empfehlenswerte Untersuchung stellt hohe Ansprüche an den Leser, vermittelt ihm aber umfassende

astronomische und wissenschaftsgeschichtliche Kenntnisse, die die Leistungen der Jesuiten in einem neuen Licht erscheinen lassen. Neben unveröffentlichten Dokumenten regen Illustrationen und ausführliche Literaturangaben dazu an, sich noch intensiver mit dem spannenden Thema zu befassen. *Julius Oswald SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Nicht selten begegnen Christen der Frage von Muslimen, warum das Christentum Muhammad nicht als Propheten anerkennt. Christian W. Troll, Professor am Pontificio Istituto Orientale für Islam und islamische Beziehungen, untersucht das islamische Verständnis des Prophetenbegriffs und kontrastiert es mit der christlich-jüdischen Auffassung.

1946 gingen die Nürnberger Prozesse gegen die Hauptschuldigen an den Kriegsverbrechen des Dritten Reichs zu Ende. Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, zeigt den Wandel auf, den die Nürnberger Prozesse im Hinblick auf das internationale Strafrecht bedeuteten.

Der zunehmende Priestermangel zwingt immer mehr Diözesen zu Gemeindezusammenlegungen. Medard Kehl, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, benennt theologische Gründe und pastorale Folgen dieser Praxis.

In der deutschsprachigen Literatur finden sich immer wieder markante Porträts von Jesuiten. Wolfgang Frühwald, Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität München, befaßt sich mit der Darstellung von Jesuiten in Werken u.a. von Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Busch, Thomas Mann und Max Frisch.

Am 1. Januar dieses Jahres wurde Rumänien Mitglied der Europäischen Union. Richard Wagner, seit 1987 in Berlin lebender rumäniendeutscher Schriftsteller, gibt einen Einblick in Geschichte und Gegenwart des Landes und charakterisiert Erwartungen und Chancen angesichts des EU-Beitritts.

# Christlicher Zen?

Kirchlichen Bildungseinrichtungen wird immer wieder vorgeworfen, sie würden zu viele Zen-Kurse anbieten, die Unterschiede zwischen Christentum und Buddhismus verwischen und einer pantheistischen Alleinheitsspiritualität Vorschub leisten. Demgegenüber machen Betroffene geltend, daß es längst einen „christlichen Zen" gibt und daß es „als wichtiger Apostolatsbereich erkannt werden (muß), daß suchende Christen, die auf dem Zen-Weg zu einer Erfahrung kommen, vom gesamtkirchlichen Leben Verständnis und Freundlichkeit erfahren und in ihrer Kirche auch eine Möglichkeit sehen, ihre Einsichten und Wünsche einbringen zu können" (Johannes Kopp).

Seit Hugo Makibi Enomiya-Lassalle SJ (1898–1990) in den 60er Jahren die Ähnlichkeit zwischen Zen-Erfahrung und christlicher Mystik zu belegen versuchte und europäische Christen zur Zen-Meditation anleitete, wurden zwar manche Mißverständnisse ausgeräumt und Brücken geschlagen, doch fragen bis heute Christen wie auch Buddhisten, ob man Zen-Übungen von ihrem mahayana-buddhistischen Ursprung und Hintergrund lösen und in eine christliche Spiritualität integrieren kann. Nun wird Zen nicht nur nach unterschiedlichen Richtungen und Schwerpunkten gelehrt – er läßt sich mit seiner Betonung der praktischen Übung und der Absicht, alles unterscheidende Denken und Vorstellen hinter sich zu lassen, auch nur schwer deuten und vom christlichen Glauben her würdigen. Trotzdem sollte der klärende Dialog unbedingt weitergeführt werden, gerade im Hinblick auf jene, die vom Zen etwas Spirituelleres erwarten als nur eine psychohygienische Hilfe, um loszulassen und Streß abzubauen.

Ihnen kann Zen eine Körper-Geist-Schulung ermöglichen, die es in einer so methodisierten, pädagogischen Form innerhalb der christlichen Tradition wohl nur im Jesusgebet gibt. Ein Christ sollte freilich wissen, daß er sich mit den vielen Stunden achtsamen Sitzens und Atmens und allen Koan-Übungen zur Überwindung des begrifflichen Denkens Gottes Zuwendung nicht verfügbar, sondern sich für sie nur wahrnehmungsbereiter machen kann, und daß nach christlichem Verständnis die Gemeinschaft mit Gott nicht an die eher seltenen mystischen Einheitserlebnisse gebunden ist.

Spirituell Interessierten kann der Zen-Weg eine Achtsamkeit mit Leib und Seele sowie eine übergegenständliche Gegenwartserfahrung erschließen, die einzelne Gedanken, Vorstellungen und Gefühle hinter sich läßt und nur noch die offene Weite eines All-Einen wahrnimmt und sich darin selbst vergißt. Dies kann sie dazu befähigen, anthropomorphe Vorstellungen von einem Gott, der wie ein Übermensch im Weltall thront und nur fordert und richtet, zu korrigieren und das alles Umgrei-

fende an ihm zu erahnen. Ein Christ sollte aber nicht meinen, durch Zen oder sonst eine Meditationsweise könne man das Göttliche unmittelbar erfahren und diese Erfahrung sei „jenseits aller kognitiven Vorstellungen" (Willigis Jäger OSB) – „transrational" und „transreligiös", weil erhaben über die angeblich so verengenden „Dogmen" der Religionen. Dies wäre naiver Intuitionismus. Wenn sich der Übende mit allem eins fühlt, beruht dies wohl auf einer Entdifferenzierung des Denkens, die er lange eingeübt hat. Und wenn er in der mystischen Einheitserfahrung nicht mehr zwischen dem eigenen Ich und dem Göttlichen unterscheiden kann, erklärt sich dies wahrscheinlich aus einer hochgradigen Absorption der Aufmerksamkeit, in der einem nur noch das bewußt ist, worin man sich gerade versenkt, aber nicht mehr das eigene Ich mit seinen Grenzen. Die erlebte All-Einheit ist also zunächst subjektiv, bedingt durch einen veränderten Bewußtseinszustand.

Ob die erlebte Einheit monistisch als Erfahrung einer wesensmäßigen Nicht-Zweiheit („Ich bin du – du bist ich") auszulegen ist oder theistisch als Vereinigung der erschaffenen menschlichen Person mit dem ganz anderen, erschaffenden Du Gottes („Ich bin in dir – du bist in mir"), ist im normalen Wachbewußtsein zu überlegen. Und dieses – persönliche wie auch interreligiöse – Erwägen mit Argumenten und Gegenargumenten sollte man nicht als erkenntnisunfähiges „dualistisches" Denken abtun. Denn es gibt keine reine, kognitiv unvermittelte religiöse Erfahrung, von der man ausgehen kann: Unsere Auffassungen vom Menschen und vom Transzendenten beeinflussen jeweils die Erwartung, mit der wir in die Meditation gehen, und bestimmen damit die Meditationserfahrung. Der Übende versenkt sich stets in das, was er annimmt und glaubt. Darum gehört zum östlichen Zen-Weg auch das Sutra-Studium und eine klare Auffassung, was das Absolute („Nichts") nicht ist: Es gibt eine gegenstandslose, auf einzelne Erwägungen verzichtende, aber keine inhaltslose Meditation.

Das, worin sich ein gläubiger Christ versenkt, wird nicht nur vom Schöpfungsglauben, sondern auch vom Glauben an die besondere Selbstoffenbarung Gottes in Jesus bestimmt, weshalb er das Zeugnis der Bibel als maßgebliches „Sutra-Studium" betrachten wird. Angebote, die in diesem Sinn einen „christlichen Zen" vermitteln – manche verbinden sie mit einer täglichen Eucharistiefeier –, verdienen ohne Zweifel Unterstützung von kirchlicher Seite. Man sollte die Integration des Zen in die christliche Spiritualität nicht behindern, sondern fördern. Allerdings mit Unterscheidungsgabe und auch nicht ausschließlich, sondern in einer Vielfalt von spirituellen Angeboten, die von christlicher Kontemplation über Bibelkreise bis zu Exerzitien im Alltag reichen und damit den individuellen Ansprechbarkeiten und Bedürfnissen spirituell anspruchsvoller Christen gerecht werden. Schon Hugo M. Enomiya-Lassalle meinte, ein Christ könne mit dem an den Atemrhythmus gekoppelten Jesusgebet wahrscheinlich „alles erlangen, was einem das Zen geben kann und in gewissem Sinne auch noch mehr." Das gilt wohl auch für andere Wege.

*Bernhard Grom SJ*

*Stephan Leimgruber*

# Neue Perspektiven interreligiösen Lernens

Das prominenteste Beispiel für interreligiöses Lernen hat Papst Benedikt XVI. auf seiner vierten Auslandsreise in die Türkei Ende November 2006 geliefert. Seine Ankunft stand noch im Zeichen der islamkritischen Regensburger Vorlesung vom September, in der sich ein mittelalterlicher christlicher Würdenträger abfällig über den Propheten Muhammad äußerte und den Islam mit einer „Religion des Schwertes" in Verbindung brachte. Damit wurde ein jahrhundertealtes christliches Deutemuster einer heute komplexen Religion mit vielen ganz unterschiedlichen Glaubensrichtungen (z. B. Sunniten, Schiiten, Aleviten) bedient.

Im Lauf seiner Türkeireise setzte der Papst mehrere Zeichenhandlungen, die eine intensive Beschäftigung mit der islamischen Theologie und Kultur sowie mit der türkischen Sprache verrieten. Er machte Äußerungen, welche die konziliare Didaktik von „Nostra aetate", nämlich ein vergleichendes Vorgehen von islamischen und christlichen Sinngehalten, verrieten. So wußte er in Ephesus von der für Christen und Muslime bedeutenden jungfräulichen Gottesmutter Maria zu predigen. Staunend stand er vor den Denkmälern des Weltkulturerbes der „Hagia Sophia" und der „Blauen Moschee". Die Differenzen zwischen Christentum und Islam brauchte er nicht zu vertuschen, aber als Gast in Ankara hielt er sein Brustkreuz auch schon einmal unter dem Mantel. Es kam zu keiner „Eroberung der Herzen" wie beim Besuch Johannes Pauls II. (1979), wohl aber zur Hochachtung einer – auch weltpolitischen – Autorität.

Wie dringlich solch interreligiöses und interkulturelles Lernen ist, zeigen die vielen Streitfälle um den Moscheebau bzw. die Höhe von Minaretten oder um die Implementierung eines islamischen Kulturzentrums in kleinstädtischen Verhältnissen. Die Karikaturendebatte ließ islamische Empfindlichkeiten hervortreten und zu Gegenattacken schreiten. Fundamentalistische Muslime schreckten vor keiner Instrumentalisierung der Demonstranten zurück, wohl wissend, daß ihr hochgehaltenes Bilderverbot, das bereits im Dekalog steht, verletzt wurde. In den Schulen wird die Einführung islamischen Religionsunterrichts unabdingbar, wenn das Feld nicht den Imamen in den Koranschulen allein überlassen werden und die nachwachsende Generation eine religiös-spirituelle Verankerung und Orientierung erhalten soll.

Mittlerweile ist in allen Lehrplänen vom Kindergarten bis zur Sekundarstufe interkulturelles und interreligiöses Lernen ausgewiesen. Oft ersetzt es die frühere Wissensvermittlung *über* andere Religionen. Interreligiöses Lernen baut auf religionswissenschaftlichen Kenntnissen auf und betont zugleich das subjektgeleitete,

persönliche Lernen im Kontext einer Aneignungsdidaktik. Insgesamt steht es im Dienst einer gedeihlichen Koexistenz, eines dialogischen Zusammenlebens von Angehörigen verschiedener Kulturen und Religionen. Weil das Miteinander der Bevölkerung gefährdet ist, wird lebenslanges individuelles Lernen so wichtig. Im folgenden fragen wir, was sich in der wissenschaftlichen, theologischen, kirchlichen und religionsdidaktischen Landschaft in den vergangenen zehn Jahren bewegt hat, und wir benennen einige unhintergehbare Positionen für interreligiöses Lernen und einen zukunftsfähigen christlich-islamischen Dialog.

## Die Begegnung der Religionen setzt interkulturelles Lernen voraus

Bei näherem Zusehen kann die Beobachtung gemacht werden, daß eine Reihe christlich-islamischer Konflikte Differenzen zweier unterschiedlicher Kulturen offenbaren und weder religiös noch theologisch verursacht sind. Die sogenannten „Zwangsheiraten", die von den Eltern in bester Absicht arrangiert werden, gehen auf jahrhundertealte Traditionen zurück; von einer Verstümmelung der fraulichen Geschlechtsorgane steht nichts im Koran, denn diese Praxis ist lange vor Muhammad entstanden und wird vor allem in Afrika geübt. Eine internationale Konferenz in der Al-Azhar Universität im November 2006 in Kairo sprach sich allerdings gegen diese unmenschliche Gewohnheit aus! Über das Kopftuch steht ungefähr soviel Verbindliches im Koran wie im Korintherbrief des Apostels Paulus über den Schleier. Einschneidender für viele Lehrkräfte ist die Nonchalance, mit der muslimische Jungen den Lehrerinnen begegnen und wie sehr sie deren Hinweise ignorieren, einfach weil sie das von zuhause aus gewohnt sind.

Die mehr auf Sozialisation und Teilnahme am religiösen Leben ausgerichtete religiöse Erziehung im Islam basiert schlicht auf Imitationslernen und Gehorsam, während „der Westen" eher von einer Erziehung und Bildung geprägt ist, die letztlich der Aufklärung verpflichtet ist und Mündigkeit intendiert. Die Tatsache, daß Musliminnen und Muslime ein ausgeprägteres Schamgefühl aufweisen und ausbilden, ist wenig vereinbar mit der im Westen gängigen Werbung, die den Körper der Frau ohne jede Hemmung für ein besseres Marketing funktionalisiert.

Andererseits beeindruckt es aber Europäer mächtig, wenn Muslime ihre Religion ohne Scheu öffentlich praktizieren und bekennen, wenn sie wirklich fasten und ihre Gebete im Flugzeug oder in der Bundesbahn verrichten, während Christen ihre Religiosität ja nicht zur Schau tragen wollen und privat, wenn überhaupt, beten. Die Kommunikationsstrukturen unter Musliminnen und Muslimen sind kulturell bestimmt und verlaufen vorwiegend geschlechtsspezifisch. Theologisch begründbar ist in beiden Religionen die Gleichwertigkeit der Geschlechter, und zwar mit der Schöpfungstheologie, die ebenfalls islamischerseits vertreten wird.

Doch daß der Mann das Haupt der Familie ist und die Frau ihm zu gehorchen hat,

entspricht kulturellen Festlegungen, die in der Scharia fixiert sind und die – mit Verlaub – auch Paulus („Das Haupt der Frau ist der Mann", 1 Kor 11, 3) kannte und die bis vor den Zeiten der Emanzipation der Frau (durch Ausbildung und Verdienstmöglichkeiten) auch im Westen Wirklichkeit waren. Erst die zunehmende Selbständigkeit der Frau ermöglichte flexiblere Genderverständnisse und Rollenverhaltensmuster.

All diese Konfliktpotentiale signalisieren die unabdingbare Notwendigkeit interkulturellen Lernens noch vor allem interreligiösen Lernen. Damit sind wechselseitige Lernprozesse zwischen Angehörigen zweier oder mehr Kulturen gemeint. Interkulturelles Lernen beginnt mit achtsamen kulturvergleichenden Wahrnehmungen. Es bemerkt die Differenzen von parallelen Elementen zweier Kulturen, ohne diese zu werten. Darum wird die Relativität zweier Kulturen sichtbar, die je anders, aber nicht „besser" oder „schlechter" sind. Als interkulturell kompetent gilt heute, wer mit einer gewissen Leichtigkeit von einer Kultur zu einer anderen wechseln und sich in beiden verständigen und zurechtfinden kann: Man weiß um die interkulturellen Differenzen, die oft lediglich Ungleichzeitigkeiten sind und die sich verstehen und damit bewältigen lassen.

Um die erwähnten Beispiele wie Höhe der Minarette oder Ungehorsam der Jungen gegenüber Lehrerinnen nochmals aufzugreifen: Bei interkulturellen Konflikten wird so lange gestritten, bis auf beiden Seiten Zugeständnisse gemacht und Einverständnis erreicht werden. Hierbei ist zu beachten, daß westliche Menschen stärker von der Wandelbarkeit und Kontextbezogenheit geschichtlicher Gegebenheiten überzeugt sind als Menschen, die sich an einer von Gott gegebenen und folglich inspirierten und weitgehend unveränderbaren Offenbarung orientieren. Interkulturelles Lernen hat viel mit benachteiligten Minderheiten und sozialem Lernen zu tun. Da stehen Bildungs- und Traditionsunterschiede auf dem Spiel.

## Interreligiöses Lernen im engeren und weiteren Sinn

„Interreligiöses Lernen" ist mehr als ein Modebegriff, der seit gut 20 Jahren in der Religionspädagogik und im allgemeinen Sprachschatz Konjunktur hat. „Interreligiöses" wie „interkulturelles Lernen" bilden die multikulturelle, religiös plurale Gesellschaftssituation ab und signalisieren die Notwendigkeit, daß die Angehörigen verschiedener Kulturen und Religionen sich gegenseitig kennenlernen und besser verstehen. Insbesondere sind beide Begriffe Programm für Christentum und Islam, wenn diese beiden Religionen und deren Kulturen keine unversöhnlichen Gegensätze bleiben sollen und Konflikte über Konflikte produzieren.

Es scheint mir sinnvoll und nützlich, interreligiöses Lernen in einem weiteren Sinn von interreligiösem Lernen in einem engeren Sinn zu unterscheiden. Ersteres meint, was wir schon lange tun, nämlich fremde Religionen zur Kenntnis nehmen,

etwa Dokumentationsberichte aus Rundfunk, Fernsehen und Büchern verarbeiten. Gleichsam nebenher erfahren wir manches über die Hintergründe, Strukturen und religiöse Praktiken anderer Religionen. Interreligiöses Lernen im engeren Sinn geschieht durch persönlichen Kontakt, durch Gespräche, Besuche und Begegnungen von Angesicht zu Angesicht, kurz: durch das Zusammenleben von Angehörigen verschiedener Religionen. Im Zentrum dieses Lernens steht der Dialog als Empfangen und Geben, als Hören und Antworten, als wechselseitiger Erfahrungsaustausch. Gelegentlich wird dieses Lernen als „Königsweg" des allgemeinen interreligiösen Lernens gesehen, weil es ein authentisches und unmittelbares Lernen ist, das nachhaltiger wirkt und die Einstellung zu einer anderen Religion mehr prägt als indirekte Erfahrungen beispielsweise über Medien.

Das Ziel interreligiöser Kontakte besteht darin, den Angehörigen anderer Religionen respektvoll zu begegnen und ihre Religion als sinnstiftendes Ganzes zu begreifen. Nicht die Überredung und Konversion der Anderen stehen im Zentrum, sondern Mission im Sinn des Zeugnisgebens (vgl. das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi", 1975). Interreligiöses Lernen kann mithin die eigene Religion im Spiegel anderer Glaubensweisen deutlicher hervortreten lassen. Weder eine Mischmaschreligion noch eine Minimalreligion auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner werden intendiert, sondern die Anerkennung der jeweils anderen Religion.

## Neue interreligiöse Stellungnahmen der Kirchen

Grundlegend verändert haben sich im letzten halben Jahrtausend die Einstellungen der christlichen Kirchen zu den anderen Religionen. Nicht zufälligerweise spricht man von einem Paradigmenwechsel oder gar von einer „kopernikanischen Wende", die mit dem Abschied von der exklusivistischen Ekklesiologie einhergeht und sich von der früheren fatalen Negation der anderen Religionen zu einer – allerdings differenzierten – Anerkennung dieser „Heilswege" gewandelt hat.

Zunehmend deutlich wird in der Rezeption der Konzilsbeschlüsse sowie in der neueren Konzilsforschung, die endlich auch den deutschsprachigen Raum erreicht hat, wie wegweisend die Erklärung Nostra aetate für die katholische Kirche gewesen ist. Diese muß vor dem Hintergrund der Proklamation der Religionsfreiheit und im Kontext der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" gelesen werden. Erst wenn es keinerlei Zwang in religiösen Dingen mehr gibt und die großen Religionen keine Häresien und Irrwege mehr sind, und erst wenn die Sakramentalität der Kirche als Zeichenhaftigkeit und in ihrem Werkzeugcharakter aufgefaßt und die Taufe nicht mehr als einziges Tor gesehen werden, kann der Dialog auf gleicher Augenhöhe beginnen. Zweifellos war die katholische, durch das Konzil geprägte neue Position gegenüber den Religionen implizit auch maßgebend für die neueren Stellungsnahmen der anderen christlichen Kirchen.

Interessant ist die neueste Stellungnahme der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) vom Dezember 2006 „Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland" (Texte 86; www.ekd.de). Bei allen Differenzen zwischen christlicher und islamischer Theologie sieht dieses Dokument doch den Islam als Religion der Nachbarn, mit denen der Dialog und das respektvolle Zusammenleben Zukunftsaufgaben ohne Alternative sind. Doch scheut sich die EKD nicht, den Muslimen all das aufzulisten, wo diese in den Augen der EKD noch Defizite haben. Bei allen Gemeinsamkeiten, die offensichtlich zwischen den beiden Religionen bestehen, werden die Differenzen bis in Details der Scharia hinein „klar" moniert.

In dieselbe Richtung zielte die Erklärung „Dominus Iesus" (2000) der Glaubenskongregation. Aus Sorge vor einer relativistischen Mentalität betonte sie die „Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche" und wähnte die anderen Religionen gegenüber der Kirche in einer „defizitären Situation", ohne jedoch die Notwendigkeit des Dialogs aufzugeben.

Die christlichen Ostkirchen haben schon immer aufgrund ihrer geographischen und gesellschaftlichen Nähe in einer Konkurrenzsituation zum Islam gelebt. Nach langer Zurückweisung des prophetischen Anspruchs Muhammads, der Widerlegung des Korans und der Verurteilung der islamischen Moral kam im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts eine ernsthafte gegenseitige Wahrnehmung und ein wirklicher Dialog in Gang. 1985 wurde dieser Dialog zwischen Orthodoxie und Islam offiziell organisiert, und zwar vom orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchs in Chambésy (Schweiz) aus unter der Leitung des Metropoliten Damaskinos Papandreou. Seither gibt es regelmäßige Dialogtreffen zwischen Muslimen und orthodoxen Theologen, welche die Voraussetzungen einer Kooperation prüfen. 1997 hat die achte Dialogrunde zwischen Ökumenischem Patriarchat und der Al-Abait-Stiftung eine Grundsatzerklärung zum orthodox-islamischen Dialog verfaßt, in der sich beide Seiten auf Grundsätze verpflichteten wie das Bemühen um die Einheit der Menschen (als Basis für Friede und Gerechtigkeit und im Gegensatz zu jeder Kriegsideologie) und um gegenseitige Achtung und aufrichtiges Sich-Kennenlernen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), eine Zusammenfassung von über 200 evangelischen und orthodoxen Kirchen, gegründet als Integrationsorgan der ökumenischen Bewegung in Amsterdam (1948), ist im Jahr 1971 offiziell in den interreligiösen Dialog eingetreten und richtete eine Untereinheit „Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies" ein. 1979 entwickelte der ÖRK „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien", die in den Mitgliedskirchen als Grundlage für den interreligiösen Dialog galten, und weit verbreitet und umfassend kommentiert wurden. Aufgrund der damit gemachten Erfahrungen und unter Einbeziehung der veränderten gesamtgesellschaftlichen Situation wurden diese Leitlinien 23 Jahre später fortgeschrieben im Dokument „Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen

von anderen Religionen" (2002). In diesem Dokument geht es um den interreligiösen Dialog und um die Rolle der Religion bei Konflikten. In einer Reihe von Ländern ist es Dialogpartnern möglich, sich über die Trennmauer der Religionsverschiedenheit hinweg in der konkreten Friedensarbeit mit anderen zu solidarisieren. In anderen Fällen werden religiöse Persönlichkeiten eingeladen, um ein sichtbares Zeugnis für staatlich geförderte Friedensinitiativen abzugeben.

Die dargelegten neueren Stellungnahmen der katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirche sowie des Ökumenischen Rates der Kirchen zeichnen sich durch eine gemeinsame positive, kritisch-bejahende Stellung gegenüber den großen Religionen der Welt aus. Diese bergen große Reichtümer und vermitteln vielen Menschen Halt und Orientierung im unübersichtlichen Leben. Alle treten für gegenseitigen Respekt gegenüber anderen Religionen und ein dialogisches Verhältnis zu ihnen ein. Differenzpunkt ist und bleibt die Christologie, speziell die Soteriologie. Mit anderen Worten: Die christlichen Konfessionen zeigen sich bereit für interreligiöses Lernen. Ohne eine grundsätzlich positive Einstellung zu den anderen Religionen gibt es kein fruchtbares interreligiöses Lernen.

Insbesondere Islam und Judentum haben dieses Dialogangebot angenommen und jüngst auf die christlichen Initiativen positiv reagiert. Als Antwort auf die Selbstkorrektur der Kirchen öffneten die Muslime ihre Gotteshäuser und führten den „Tag der offenen Moschee" ein. Sie beantworteten die guten Wünsche des Papstes und der Bischöfe zur Zeit des Ramadan, indem sie an die Christen gute Wünsche zu Weihnachten und Ostern sandten. Inzwischen gibt es diverse islamische Stellungnahmen zu den Menschenrechten bis hin zur sogenannten „Islam-Charta 2002" des Zentralrats der Muslime in Deutschland (vgl. www.islam.de). Darin werden die demokratische Grundordnung, der Kernbestand der Menschenrechte sowie das deutsche Ehe-, Erb- und Prozeßrecht anerkannt. In diesen teilweise ermutigenden Stellungnahmen wird deutlich, daß man mittlerweile eben nicht mehr von „dem Islam" als monolithischer Größe sprechen kann, sondern jeweils die verschiedenen Richtungen des Islam berücksichtigen muß.

Jüdischerseits zeigt die bekannte Stellungnahme „Dabru emet" (Sprecht Wahrheit, 2000) von vier jüdischen Gelehrten aus den USA die Dialogbereitschaft vieler Juden gegenüber den christlichen Kirchen an. In dieselbe Richtung zielt der Bau neuer Synagogen (z.B. in München, 2006) der dritten Nachkriegsgeneration und der Beginn einer neuen Phase jüdischen Gemeindelebens in Deutschland, was für den Religionsunterricht nur positiv ist und das Thema „Judentum – Christentum" unter neue Vorzeichen stellt.

## Von der Notwendigkeit religionstheologischer Modelle und ihren Grenzen

Auch Religionslehrerinnen und -lehrer kommen im Unterricht nicht mehr an der Frage vorbei, wie sich die einzelnen Religionen zueinander verhalten. Die Wahrheitsfrage der in Konkurrenz stehenden großen Religionen der Welt kann ebenso wenig ausgeblendet werden wie das Problem, in welchen Beziehungen diese Religionen zueinander stehen.

Die moderne Religionstheologie bezeichnet das traditionelle Modell des Verhältnisses zwischen den Religionen als „exklusivistisch" bzw. als „ekklesiozentrischen Exklusivismus". Gemäß diesem lange Zeit vertretenen Modell (Cyprian von Karthago, Augustinus, Konzil von Florenz, Petrus Canisius SJ) gibt es Heil nur (exklusiv) in der Kirche und nur für die Getauften. Dieser exklusivistische Ekklesiozentrismus wird heute, so die Internationale Theologenkommission in ihrem Dokument „Das Christentum und die Religionen" (1996), „von katholischen Theologen nicht mehr vertreten". Gegen ein solches Modell sprechen deutliche Aussagen von Papst Pius XII. und die Lehre des Zweiten Vatikanums über den allgemeinen Heilswillen und die Heilsmöglichkeit jener, die nicht zur sichtbaren Kirche gehören (u.a. LG 16; GS 22).

Eine Variante des Exklusivismus ist bei Martin Luther (1483–1546) und in der dialektischen Theologie (des frühen Karl Barth, 1886–1968) vorzufinden, nämlich das Modell des christozentrischen Exklusivismus. Nach diesem Modell ist Heil allein aufgrund des Bekenntnisses zu Jesus Christus möglich. Die Religionen werden negativ gesehen, weil sie letztlich eine Form des Unglaubens darstellen. Erlösung gibt es danach allein in Jesus Christus. Dieses Modell wird gelegentlich noch auf evangelikaler Seite vertreten.

In direktem Gegensatz zum Exklusivismusmodell steht das Modell des „theologischen Pluralismus" oder die „pluralistische theozentrische Religionstheologie". Danach gibt es neben dem Christentum mit seinem einzigartigen Heilsweg in Jesus Christus weitere einzigartige gleichwertige Wege zum ewigen Heil. Dieses pluralistische Modell der Religionstheologie wird heute von einigen Theologen (J. Hick, L. Swidler, R. Pannikar, P. Schmidt-Leukel) vertreten. Gottes Offenbarung ist für sie ein mehrgipfeliges Ereignis; das Christentum wird gleichwertig neben die anderen Religionen gestellt, Jesus Christus neben Buddha und das Neue Testament neben die Bhagavadgita. Perry Schmidt-Leukel hat jüngst den Versuch unternommen, eine pluralistische Religionstheologie zu konzipieren, die erklärtermaßen von christlichen Voraussetzungen ausgeht. Aufgrund der Lehre von den „Saatkörnern des Wortes" oder den „Strahlen der Wahrheit" außerhalb des Christentums vermittelt er den allgemeinen Heilswillen Gottes mit der pluralistischen Religionstheologie und ordnet dem Kreuzesgeschehen die Bedeutung grenzenloser Liebe in Jesus Christus zu.

Aus neutestamentlicher Sicht stellt sich die kritische Frage, ob und inwieweit das pluralistische Religionsmodell vereinbar ist mit der biblischen Verheißung, daß alle

Glaubenden Heil und Erlösung in Christus finden. John Hick begründet seine Position mit der religionsphilosophischen Hypothese, daß Gottes Wille, seine Gerechtigkeit, Gnade und das Heil prinzipiell der ganzen Schöpfung gelten, sich aber in verschiedenen Offenbarungen und Heilsmittlern konkretisiert haben, etwa in Buddha, in Jesus Christus oder auch im Koran.

Eine mittlere und vermittelnde Stellung nimmt das inklusivistische Modell der Religionstheologie ein, das unter anderem vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Nostra aetate und Ad gentes implizit vertreten wurde. Nach diesem Modell geschieht das Heil zwar in einer Religion, doch gleichzeitig kann sie die anderen Religionen würdigen und in gewissen Formen (Spuren der Strahlen) der Wahrheit anerkennen, sogar andere Heilsmöglichkeiten und Wege zum Heil. Dieses Modell greift die frühere Lehre einzelner Kirchenväter auf, auch bei den „Heiden" „Saatkörner des Wortes" (AG 9; 11; 15) oder „Strahlen der Wahrheit" zu sehen, die ihnen auch Chancen auf ein ewiges Heil in Aussicht stellen. Gemäß diesem Modell gibt es Heil in und durch Jesus Christus sowie die Heilsmöglichkeit anderer Religionen auf Wegen, die allein Gott kennt (AG 7). Es gibt ein inklusives Heil in Jesus Christus.

Der Islam vertritt insofern ein inklusivistisches Modell, als Gottes Offenbarung im Koran über Muhammad als Inbegriff des Propheten zu den Menschen gelangte, nachdem diese Offenbarung zuerst über Mose in der Tora das Volk Israel erreicht hatte und im Evangelium durch Jesus die Christen. Juden und Christen sind laut der früheren Verkündigung Muhammads in Mekka in Gottes endgültige Offenbarung im Koran einbegriffen, freilich wurden Tora und Evangelium nach Muhammads späterer Verkündigung verändert und verfälscht. Doch trifft das Modell des Inklusivismus gewiß für die frühe „mekkanische Phase" des Islam zu. Zu Recht spricht Reinhold Bernhard neuerdings (2005) von einem doppelten Inklusivismus.

Zwei Vorteile des inklusivistischen Modells bestehen darin, daß es erstens mit den Hauptaussagen der Bibel über Heil und Rettung kompatibel ist und zweitens in Jesus Christus den Mensch gewordenen Gott und universellen Erlöser sieht. Der Nachteil dieses Modells liegt darin, daß es die Angehörigen der „nichtchristlichen" Religionen in dem Sinn „vereinnahmt", daß sie als von Christus „gerettet" – als „anonyme Christen" (Karl Rahner SJ) – verstanden werden. Die nichtchristlichen Religionen definieren sich jedoch nicht über Jesus Christus als Heilsbringer. Wie immer sich die Diskussion zwischen Inklusivismus und Pluralismus entwickeln wird: Religionslehrer tun gut daran, sich Grundkenntnisse der Religionstheologie anzueignen.

## Interreligiöses Lernen in Schule und Religionsunterricht

Betrachten wir die veränderte Didaktik der Weltreligionen in Schule und Unterricht, dann lassen sich folgende Kennzeichen feststellen:

1. Interreligiöses Lernen beginnt häufig oder endet mit *ästhetischem, wahrneh-*

*mendem Lernen*. Es werden Sakralräume der Religionen besucht, betrachtet, erkundet und eventuell Gottesdienste gefeiert und erlebt. Hier handelt es sich um ganzheitliches Kennenlernen mit allen Sinnen, um ein verlangsamtes Auf-sich-wirken-Lassen. Ästhetisches Lernen eröffnet vielen einen neuen Zugang zum Religiösen.

2. Interreligiöses Lernen bemüht sich um die *theologische Fundierung der Glaubensinhalte*. Dabei geht diese oft komparativ vor und arbeitet mit Vergleichen zu christlichen Eigenerfahrungen. Es entspricht durchaus einem spiralförmigen, aufbauenden Lernen, wenn man Bezüge zu bekannten christlichen Quellen und vertrauten religiösen Praxen herstellt, um das Fremde besser in seiner Besonderheit wahrzunehmen.

3. Interreligiöses Lernen *betont das Gemeinsame* zwischen den Religionen und *klärt das Unterschiedliche*. Dabei staunt man häufig über die Parallelen oder Ähnlichkeiten, die nicht selten größer sind, als man vermutet hat. Zu berücksichtigen ist stets, daß jede Religion gleichsam ein eigener Klangkörper ist und jedes „Element" im Gesamtzusammenhang zu sehen ist. Doch bleiben Vergleiche für ein Verstehen unentbehrlich.

4. So wie kulturelle Gegenstände im Religionsunterricht nicht ausgeklammert werden können (z. B. Essen und Kleidung, Frauenrolle und Ehe, Gewalt und heiliger Krieg), so sollten die heiligen Schriften der Religionen vorrangig behandelt werden. Die Josefsgeschichte, Kain und Abel, Noah, der Turmbau zu Babel, die Propheten und besonders Jesus Christus eignen sich optimal, um in ihren Darstellungen in Bibel und Koran verglichen zu werden.

5. In zahlreichen Schulen haben sich in den letzten Jahren multireligiöse, nicht etwa interreligiöse Feiern nach dem Modell Assisi (dabeisein, wenn die anderen beten) eingespielt. Die deutschen Bischöfe haben dazu in ihrer Handreichung „Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen" (2003) verabschiedet. Es geht weder um irgendwelche Vermischungen differenter Gottesbilder, noch um Eucharistiefeiern, sondern um Wort-Gottes-Feiern von Angehörigen der monotheistischen „abrahamitischen" Religionen. Während die einen aus ihrer Tradition heraus beten, sind die anderen achtsam zugegen. Gemeinsam werden symbolische Zeichen (z. B. Friedensgruß) ausgetauscht. Die Einwürfe des Kölner Kardinals Joachim Meisner im Dezember 2006 richteten sich gegen allfällige Mißbräuche und gegen das Vorenthalten von (rein) christlichen Feiern für christliche Kinder, die durch zu zahlreiche multireligiöse Feiern in entwicklungspsychologischer Hinsicht überfordert würden. Multireligiöse Feiern werden aber weiterhin echte Chancen für interreligiöses Lernen bleiben, soweit sie in eine vielgestaltige Schulpastoral eingebettet sind.

6. Das interreligiöse Lernen hat eine neue Debatte um den konfessionellen Religionsunterricht ausgelöst, insofern das Thema „Religionen" als Beitrag zur Bildung in eine *Schule für alle* gehöre. Hilfe für die Favorisierung eines Klassenunterrichts leistet das Argument, daß Muslime im Originalton ihre Religion vertreten könnten

und hier bereits ein interreligiöser Dialog im Kleinen konzipiert werden könne. Insbesondere aus religionswissenschaftlicher Perspektive wird eine „bekenntnisfreie", möglichst „objektive", aber doch teilnehmende Information favorisiert, was so weit geht, daß der Religionslehrer seine eigene Position in Klammern zu setzen habe. In Zürich soll neuerdings ein solches religionswissenschaftlich gestütztes Konzept den konfessionellen Religionsunterricht ab der ersten Grundschulklasse ersetzen und jede Beeinflussung der Schüler vermeiden.

Demgegenüber wird sich die Gestalt des Religionsunterrichts, wie in der Geschichte schon immer, regional weiterentwickeln und die länderspezifischen Besonderheiten bewahren. So wenig es ein einziges Schulsystem gibt, so wenig wird es eine einzige Gestalt des Religionsunterrichts geben. Ich bin der Meinung, daß besonders in den unteren Klassen ein multireligiöser Unterricht die Schüler überfordert und verwirrt, statt daß sie deren religiöse Verankerung festigt. Mir scheint, ein konfessioneller und konfessionell-kooperativer Unterricht mit phasenweise interreligiösen Lernschritten, etwa durch Projekte, hat durchaus seine Chancen und ist sogar in der multikulturellen Gesellschaft zukunftsfähig.

## Künftige Herausforderungen für die christliche Theologie und Religionspädagogik

Hans Zirker hat wiederholt auf das asymmetrische Verhältnis zwischen Islam und Christentum hingewiesen und festgehalten, daß der Islam die einzige große Weltreligion ist, die sich mit dem Christentum (und Judentum) auseinandergesetzt hat, daß aber umgekehrt die christliche Theologie wenig Anlaß sah, sich mit der islamischen Theologie, mit dem Offenbarungsanspruch des Korans und mit der islamischen Ethik auseinanderzusetzen.

Von den bekannten Exegeten waren es bisher lediglich Joachim Gnilka (2004), Heikki Räisänen (1971) und Stefan Schreiner, von der jungen Generation Martin Bauschke (2001) und Friedmann Eißler (über Mose in Bibel und Koran), die sich an interreligiöse Bezüge von Bibel und Koran heranwagten. In den vielen durchaus hochrangigen Bibelkommentarreihen steht noch nichts davon, daß der Koran sehr viele Genesistexte aufweist, eine eigene Sure „Yussiv" (Josef) als zusammenhängenden Text kennt, daß auch Elija, Jona, Hiob und die neutestamentlichen Gestalten Zacharias, Johannes der Täufer, Maria und, in 15 Suren, Jesus vorkommen.

Insbesondere ist noch keine Klarheit über die dunkle Stelle in Sure 4:157 erreicht: „Sie haben ihn aber nicht getötet und nicht gekreuzigt, sondern es wurde ihnen der Anschein erweckt" (Übersetzung H. Zirker 2003, 70). Hier wären Exegeten mit Arabischkenntnissen gefragt! Warum eigentlich gibt es keinen Korankommentator aus christlicher Sicht neben den verdienstvollen Ansätzen von Theodor Adel Khoury (2004)? Warum sind die meisten Koranübersetzungen auf deutsch so

schlecht lesbar und für den gymnasialen Religionsunterricht so abschreckend? Warum lehnt die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) Projekte zur Erforschung des Koran aus christlicher Sicht ab und behauptet zugleich, von theologischer Seite kämen praktisch keine Anträge?

Etwas besser sieht es im systematischen Bereich aus. Hans Martin Barth hat als erster und einziger eine „Dogmatik im Kontext der Weltreligionen" (2001) verfaßt. Medard Kehls neue Schöpfungstheologie „Und Gott sah, daß es gut war" (2006) enthält wenigstens ein Kapitel „christlicher und muslimischer Schöpfungsglaube" (346–357). Doch die Dissertation von Andreas Renz (2002) über Offenbarung und Menschenbild in Bibel und Koran wird weiterhin ignoriert, und das „Theologische Forum Christentum – Islam" der Katholischen Akademie in Stuttgart wird kaum zur Kenntnis genommen. Für Kardinal Lehmann hat der Dialog mit dem Judentum Priorität, was theologisch selbstverständlich richtig ist; freilich ist die theologische Fundierung dieses Dialogs doch mittlerweile ausgereift und in unzähligen Qualifikationsarbeiten dargelegt.

Im religionsdidaktischen Bereich gibt es leider nur ganz wenige Theologen, die sich mit dem christlich-islamischen und christlich-jüdischen Dialog in vertiefter Weise auseinandersetzen: Zu ihnen gehören Johannes Lähnemann (Nürnberger Forum), Reinhard Kirste (Interreligiöse Arbeitsstelle, Duisburg), Peter Schreiner (2005), Martin Jäggle (2002), Clauß Peter Sajak (2005) und Helga Kohler-Spiegel (2002).

Kein Zweifel: In unserem sich rasch integrierenden europäischen Raum ist interreligiöses und interkulturelles Lernen zu einer unabdingbaren Notwendigkeit geworden. Es hat einerseits zu differenzierten Kenntnissen der anderen Religionen und Kulturen beigetragen, andererseits bestehende Schwierigkeiten und Konflikte offengelegt. Wie „Lernen" insgesamt eine mühevolle Aufgabe ist, der wir uns gern verweigern, so dürfte interreligiöses Lernen zu einer starken Herausforderung für die künftige europäische Gesellschaft werden. Der Religionsunterricht könnte auf dem Weg dieses Lernprozesses eine Vorreiterrolle einnehmen und dem inzwischen beliebt gewordenen Schulfach noch mehr Akzeptanz verschaffen.

## LITERATUR

H. M. Barth, Dogmatik im Kontext der Weltreligionen (Gütersloh 2001); M. Bauschke, Jesus im Koran (Köln 2001); R. Bernhardt, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen u. ihre theologische Reflexion (Zürich 2005); Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzt u. kommentiert von A. Th. Khoury (Gütersloh 2004); Der Koran, übersetzt u. eingeleitet von H. Zirker (Darmstadt 2003); Klarheit u. gute Nachbarschaft. Christen u. Muslime in Deutschland, hg. v. der EKD (Hannover 2006); M. Kehl, Und Gott sah, daß es gut war. Eine Theologie der Schöpfung (Freiburg 2006); J. Gnilka, Bibel u. Koran. Was sie verbindet, was sie trennt (Freiburg 2004); M. Jäggle, Ich bin Jude, Moslem, Christ (Wien 2002); H. Räisänen, Das koranische Jesusbild (Helsinki 1971); A. Renz, Der Mensch unter dem An-Spruch

Gottes. Offenbarung u. Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie (Würzburg 2002); St. Leimgruber, Interreligiöses Lernen (München ²2007); A. Renz u. St. Leimgruber, Christen u. Muslime. Was sie verbindet, was sie unterscheidet (München ²2005); D. Papandreou, Möglichkeiten u. Notwendigkeit interreligiöser Dialoge, in: Una Sancta 53 (1998) 115–125; C. P. Sajak, Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive (Münster 2005); H. Kohler-Spiegel, Lernprozeß Juden – Christen, in: Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe (München 2002) 221–224; P. Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen. Eine christliche u. pluralistische Theologie der Religionen (Gütersloh 2005); Handbuch Interreligiöses Lernen, hg. v. P. Schreiner, U. Sieg u. V. Elsenbast (Gütersloh 2005); Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden u. Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, hg. v. Sekretariat der dt. Bischofskonferenz (Bonn 2003); J. Wimmer u. St. Leimgruber, Von Adam bis Muhammad. Bibel u. Koran im Vergleich (Stuttgart 2005); www.ekd.de; www.wcc-oec-org/wec/what/interreligious/glines-g.html

*Winfried Löffler*

# Wer hat Angst vor analytischer Philosophie?

## Zu einem immer noch getrübten Verhältnis

Besonders unter Theologen sowie christlich geprägten Philosophen sind nach wie vor eigentümliche Reserven zu bemerken, sobald die Rede auf analytische Philosophie kommt. Analytische Philosophie wird als unergiebig, unnötig kompliziert und formalistisch, in ihren Fragestellungen überholt und teilweise auch als inhaltlich bedrohlich eingeschätzt. Umgekehrt ist zu beobachten, daß der analytische Stil des Philosophierens nicht nur in der angelsächsischen Welt, in Skandinavien, Israel und einigen anderen Ländern, sondern inzwischen wohl auch im deutschsprachigen Raum (zumindest quantitativ) das Feld dominiert.

In Deutschland etwa finden die regelmäßigen Kongresse der Gesellschaft für analytische Philosophie ähnlichen Zulauf wie jene der Deutschen Gesellschaft für Philosophie (die ihrerseits stark von analytischen Philosophen frequentiert werden). Man dürfte mit der Vermutung nicht ganz falsch liegen, daß sich etwa die Hälfte der deutschsprachigen akademischen Berufsphilosophen als (im engeren oder weiteren Sinn) analytisch geprägt versteht. Sofern meine Diagnose stimmt, schweben die wissenschaftliche Theologie (und viele der ihr weltanschaulich und organisatorisch nahestehenden Philosophen) im deutschsprachigen Raum gegenwärtig also in der Gefahr, erneut den Anschluß an eine bedeutsame und möglicherweise für sie fruchtbare Geistesströmung zu verlieren. Dies ist zumal deshalb bemerkenswert, da gerade im Raum der analytischen Philosophie in den letzten Jahrzehnten ein regelrechter Boom an religionsphilosophischen und zuweilen sogar die Grenze zur systematischen Theologie überschreitenden Forschungsarbeiten zu verzeichnen ist, deren Rezeption im deutschsprachigen Raum ebenfalls nur zaghaft – am ehesten noch durch jüngere Autoren[1] – vorangeht.

Ich möchte zunächst einige Vermutungen zur Ursachenanalyse für diese merkwürdige Situation anstellen; nebenbei wird in groben Strichen die Geschichte der analytischen Philosophie und ihrer theologischen Rezeption skizziert. Weiter soll gezeigt werden, daß der Versuch, „analytische Philosophie" in ihrem heutigen Erscheinungsbild zu definieren, auf eher verwaschene, unscharfe Abgrenzungskriterien hinausläuft. Analytisches Philosophieren ist ein Stil des Philosophierens und nicht ein Bündel bestimmter inhaltlicher Positionen. Es ist somit nichts, wovor Theologen und christlich geprägte Philosophen Angst oder übertriebene Reserven haben müßten – aber auch nichts, was eine Qualitätsgarantie in sich trägt.

## Traditionen analytischen Philosophierens

1. Nicht selten verrät die Sprache etwas über Feindbilder und ihre Genese. Gerade Theologen und Philosophen mit christlichem Hintergrund sprechen nach wie vor häufig von „*sprach*analytischer Philosophie", wo sie die analytische Philosophie in ihrer heutigen Gestalt und Breite meinen. Der Gebrauch dieses sonst selten gewordenen Ausdrucks ist verräterisch und nährt die Vermutung, daß die Wahrnehmung dessen, was heute unter analytischer Philosophie läuft, stark von einem ihrer längst vergangenen, historischen Erscheinungsbilder her bestimmt ist. Mit „sprachanalytischer Philosophie" ist nämlich historisch passenderweise nur die sogenannte „ordinary language philosophy" der 30er bis 60er Jahre des 20. Jahrhunderts zu bezeichnen. Freilich ist es richtig, daß zu den Kernüberzeugungen der meisten analytischen Philosophen nach wie vor die Verpflichtung auf den sogenannten „linguistic turn", die Wende zur Sprache, gehört. Dahinter steckt die Erkenntnis des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, daß die Sprache mehr als bisher vermutet unser Erschließen, Verstehen und Handeln (in) unserer Welt bestimmt. Mit dem linguistic turn verloren nicht nur jene philosophischen Strömungen an Kredit, die an einen außersprachlichen, direkt-intuitiven Zugang zur Welt glaubten. Es wurde auch klar, daß das verläßlichste (da öffentlich zugängliche) Ausgangsmaterial philosophischen Nachdenkens unsere sprachlichen Äußerungen sind. Allerdings wurde dieser linguistic turn bereits in seiner Frühzeit in zwei grundlegend verschiedenen Erscheinungsformen vollzogen. Man kann sie als die ideal- bzw. formalsprachliche Tradition einerseits und die normalsprachliche Tradition andererseits charakterisieren[2].

2. *Formalsprachlich* gesinnte Philosophen sehen in künstlichen, formalen Sprachen einen adäquateren Spiegel der Wirklichkeit und hoffen, damit herauszufinden, was wir eigentlich meinen (sollten), wenn wir bestimmte Sprachformen verwenden, Theorien aufstellen usw. Eine Art Gründungsdokument dieser Tradition ist Bertrand Russells Aufsatz „On Denoting" (1905). Unter Rückgriff auf Gottlob Frege schlägt Russell dort für notorisch mißverständnisträchtige Ausdrücke wie „irgendein Mann", „der gegenwärtige König von Frankreich", „das runde Dreieck" usw. eine logische Tiefengrammatik vor, mittels derer die Unklarheiten verschwinden und Sätze mit solchen Ausdrücken leicht als wahr oder falsch beurteilt werden können. Ob der durchschnittliche Sprecher allerdings tatsächlich genau diese Bedeutungsintuitionen hat, bleibt dahingestellt; Russell legt eher einen Vorschlag zu einer rationalen Rekonstruktion solcher Redeweisen vor, „sprachanalytisch" ist dieses Vorgehen also nur cum grano salis. Später hat Russell zusammen mit Alfred Whitehead diese Ideen zu dem fortentwickelt, was wir heute die moderne Prädikatenlogik nennen („Principia Mathematica", 1910–13), und die Systemeigenschaften dieser Logik wurden im Lauf des 20. Jahrhunderts breit untersucht.

Ein weiteres berühmtes Beispiel eines solchen formalsprachlichen Rekonstruk-

tions- und Korrekturvorschlags ist Rudolf Carnaps Metaphysikkritik. Wie die meisten anderen Mitglieder des sogenannten „Wiener Kreises" lehnte Carnap metaphysische Sätze schon deshalb ab, weil sie keinen klaren kognitiven Sinn hätten. Das hat natürlich zum Teil mit dem Verifikationsprinzip zu tun, dem berühmtesten Lehrstück des Wiener Kreises: Sätze über die Welt seien nur dann als kognitiv sinnvoll anzusehen, wenn es ein empirisches Überprüfungsverfahren für sie gibt. Das ist bei metaphysischen Behauptungen nicht der Fall. Für viele davon („Das Absolute ist das Sein selbst" oder Heideggers „Das Nichts nichtet") erübrigt sich allerdings diese Probe. Sie fallen bereits einem prädikatenlogischen Rekonstruktionstest zum Opfer und erweisen sich als simple sprachliche Fehlkonstruktionen. Die Plausibilität von Carnaps Kritik hängt dann natürlich davon ab, ob man unserer Sprache wirklich die Struktur der Prädikatenlogik unterstellen will oder nicht.

Seither wurden zahllose andere formalsprachliche Rekonstruktionsvorschläge und Logiksysteme für Ausschnitte unseres alltäglichen und wissenschaftlichen Sprechens vorgebracht. Mitunter ist dabei zu beobachten, daß die Rückbindung an die sprachliche Praxis weitgehend außer Blick gerät und das Hauptaugenmerk auf die Systemeigenschaften dieser Rekonstruktionen gelegt wird. Wer unvorbereitet mit solchen Arbeiten konfrontiert wird, dem mag der Formalismus-Vorwurf gegen das analytische Philosophieren naheliegen, und mitunter wird ein Verdacht des formalistischen l'art-pour-l'art auch unter Fachleuten erhoben. Ein genereller Zug analytischen Philosophierens ist dieser übertriebene Formalismus freilich nicht, und mancher formalistische Zwangsversuch mag als heutige Grundlagenforschung viel später seine Wirkung entfalten.

3. *Normalsprachlich* gesinnte Philosophen (wie der spätere Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle oder John L. Austin) teilen die Nutzenerwartung bezüglich künstlicher, formaler Sprachen nicht. Philosophie hat es mit der Auflösung vermeidbarer Verhexungen unseres Denkens vor allem durch die Alltagssprache („Wenn ich den Mut verliere, wo ist der Mut dann?"), aber auch durch die Wissenschaftssprache (Ist „Bewußtsein" ein Gegenstand wie andere auch? Kann das Gehirn etwas „wissen"?) zu tun und mit der grundsätzlichen Klärung, wie sprachliche Kommunikation funktioniert.

Wittgenstein und andere haben dabei auf eine über 2000jährige Engführung in der Sprachphilosophie hingewiesen: Die Sprache ist nicht primär zum Behaupten und Negieren von Fakten da (wie etwa noch Russell in seinem Vorwort zu Wittgensteins „Tractatus Logico-Philosophicus" gemeint hatte). Sie kennt vielmehr eine Unzahl von sogenannten „Sprachspielen", die mit unserem sonstigen, nicht-sprachlichen Verhalten verklammert sind und die sich überdies neu etablieren, veralten und aussterben können. Wittgensteins berühmte Beispielliste in § 23 der „Philosophischen Untersuchungen" (PU) enthält unter anderem Sprachspiele wie Reigen singen, Bitten, Danken, Grüßen, Fluchen und Beten. Primäres Ziel der Philosophie ist die Sortierung und übersichtliche Darstellung verschiedener Sprachverwendungswei-

sen, Begrifflichkeiten, Bedeutungsverwandtschaften und -unterschiede. Dabei wird die noch von Russell vorausgesetzte Idee aufgegeben, daß die einzelnen Wörter jeweils für bestimmte Gegenstände stehen und ihre jeweils eigentlichen Bedeutungen hätten, die in der sprachlichen Praxis nur in verschiedener Weise kombiniert würden. Nach Wittgenstein liegt die Bedeutung der Sprache dagegen in ihrem faktischen Gebrauch. Lehrreich dafür ist Wittgensteins Einkaufslisten-Beispiel in § 1 der PU: Das Wort „fünf" in „fünf rote Äpfel" steht nicht etwa für einen Gegenstand (etwa die Zahl fünf, eine platonische Idee der Fünfheit oder ähnliches), der Witz eines solchen Wortes ist vielmehr seine Verklammerung mit einer Praxis: wer „fünf" versteht, der weiß, wie oft er ein bestimmtes Verhalten (etwa: Äpfel aus der Kiste in den Korb legen) wiederholen muß, und er kann dies mit einem charakteristischen Sprachverhalten begleiten.

Diese Verklammerung von Sprachverhalten und sonstigem Verhalten wird nicht nur beim Zählen, sondern zum Beispiel auch bei Handlungen wie dem Grüßen, Sich-Entschuldigen, Beileid Bezeugen oder Gratulieren deutlich. Die Bedeutung solcher Sprachspiele beruht überhaupt nicht so sehr auf der Mitteilung irgendwelcher satzartiger Gehalte, sondern auf bestimmten charakteristischen Handlungsweisen selbst: Entschuldigungen wirken nicht etwa durch die Schilderung des eigenen Bewußtseinszustands, sondern schlicht durch das Faktum, daß sie geäußert werden. Sie erfüllen ihre Funktion sogar dann, wenn sie unehrlich gemeint sind oder der sich Entschuldigende sich gar nicht schuldig fühlt. John L. Austin (und später sein US-amerikanischer Schüler John Searle) haben diese Formen, wie man mit Sprache Handlungen setzen kann, zur sogenannten Sprechakt-Theorie weiterentwickelt und unter anderem differenzierte Listen von Gelingensbedingungen für Sprechakte entwickelt. Derartige normalsprachlich orientierte Philosophie wird in enger Anlehnung an die Linguistik betrieben, und aus dem Umkreis Austins ist das Bonmot überliefert, das beste Philosophielehrbuch sei ein großes Englischwörterbuch.

Viele altehrwürdige Probleme der Philosophie verlieren aus dieser Sicht ihre Brisanz. Die Frage nach dem Wesen des Geistes etwa wäre als eine Ansammlung von Scheinproblemen und Sprachmißverständnissen zu betrachten, wie dies etwa Gilbert Ryle in seinem Klassiker „The Concept of Mind" (1949) ausführt. Ähnliches gelte für die traditionelle Metaphysik: Auch ihre Probleme verschwinden, wenn man sich auf die Analyse und übersichtliche Darstellung verschiedener Sprachverwendungsweisen beschränkt. Diese Tendenz zur Wegerklärung traditioneller Problembestände ist es freilich auch, die manche andere Philosophen an der normalsprachlichen Philosophie (bzw. an der analytischen Philosophie überhaupt, sofern man beides irrtümlich gleichsetzt) beunruhigt.

4. Die zuletzt beschriebene „Oxford philosophy" oder auch „ordinary language philosophy" ist es, die sinnvollerweise mit dem Attribut „sprachanalytisch" versehen werden kann. In ihrer Reinform ist diese Art des Philosophierens allerdings kaum mehr anzutreffen bzw. ist sie Liaisonen mit anderen Strömungen eingegan-

gen. Überhaupt wird das heutige Erscheinungsbild analytischen Philosophierens nicht nur durch die beiden bisher geschilderten Traditionen geprägt. Eine dritte wesentliche Wurzel ist der amerikanische Pragmatismus (James Sanders Peirce, William James, John Dewey). Eine wesentliche historische Entwicklung in diesem Zusammenhang ist die durch den sich ausbreitenden Nationalsozialismus erzwungene Auswanderung der Mitglieder des Wiener Kreises zumeist in die USA. Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Hans Reichenbach und andere wurden zu Zentralfiguren der US-amerikanischen Philosophie der 40er bis 70er Jahre. Ihre Schüler und Enkelschüler prägen die analytische Philosophie bis heute, wenngleich niemand mehr die Ideen des Wiener Kreises in ihrer Reinform vertritt. Nicht zu unterschätzen ist außerdem die Rolle anderer emigrierter deutscher und polnischer Philosophen. Ein prominentes Beispiel für das Zusammenfließen verschiedener Traditionen ist etwa das Denken Willard Van Orman Quines, des vermutlich einflußreichsten US-amerikanischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, das ohne den Hintergrund des Wiener Kreises, des polnischen Logikers Alfred Tarski und der pragmatistischen Grundhaltung Deweys kaum zu verstehen ist.

Aus diesen vielfachen Wurzeln hat sich die heutige analytische Philosophie entwickelt, und teilweise kam es auch zur (Wieder-)Annäherung an philosophische Schulen, die man normalerweise nicht mit analytischer Philosophie in Verbindung bringt. Ein Beispiel dafür ist etwa die Phänomenologie: Zwischen ihrem Urvater Franz Brentano und seinem Schüler Edmund Husserl einerseits und einigen Vätern der analytischen Philosophie anderseits hatte es noch Korrespondenz- oder zumindest Rezeptionsbeziehungen gegeben. Etwa hatte Frege mit Husserl korrespondiert, hatte G. E. Moore Brentanos Ethik hochgeschätzt und hatte Russell seine Theorie in „On Denoting" auch in kritischer Absetzung von dem Brentanoschüler Alexius Meinong entwickelt. Danach aber, unter Husserls Schülern und Enkelschülern, trennten sich die Wege weitgehend, und manche Phänomenologen verstanden und verstehen ihr Denken pointiert als Gegenprogramm zum analytischen Stil des Philosophierens[3]. Das hat allerdings nicht verhindert, daß manche analytische Philosophen wie etwa Roderick Chisholm oder Dagfinn Føllesdal später wieder bewußt an Brentano und Husserl angeknüpft haben. Begünstigt wird ein solches Vorhaben dadurch, daß die Methode des „phänomenologischen" Aufweises von Zusammenhängen ohnehin schon lange im Verdacht stand, in Wahrheit sprachlich-semantische Zusammenhänge zu beschreiben.

## Zur Rezeption analytischen Philosophierens im christlichen Raum

1. Die Rezeption all dieser Traditionsströme analytischen Philosophierens durch Theologen und christlich geprägte Philosophen ist partiell geblieben, und vor allem in den ersten Jahrzehnten ist sie von Abwehrreaktionen gekennzeichnet. Das ist in-

sofern durchaus verständlich, als die frühen *formalsprachlichen* Philosophen durchwegs pointiert religionskritische Thesen vertraten. Das hängt zunächst mit einer gewissen aufklärerisch-wissenschaftsoptimistischen Emphase zusammen, die Bertrand Russell ebenso wie der Wiener Kreis mit ihrem Denken verbanden, und aus deren Sicht religiöse Überzeugungen unwissenschaftlich, fortschrittsfeindlich und potentiell politisch repressiv sind. Vor allem aber fielen religiöse Behauptungen gemeinsam mit metaphysischen dem oben erläuterten Verdikt der kognitiven Sinnlosigkeit zum Opfer. Allenfalls, so etwa Carnap, könnten religiöse und metaphysische Behauptungen emotionale Bedeutungen transportieren, aber dazu seien eigentlich Kunstwerke das geeignetere Ausdrucksmittel[4].

Auf ein moderateres, aber im Kern ähnliches Ergebnis liefen die weitläufigen Debatten im Anschluß an eine klassisch gewordene Artikelserie mit dem Titel „Theologie und Falsifikation" aus dem Jahr 1950 hinaus[5]. Zunächst hatte Antony Flew religiöse Behauptungen als empirisch unwiderlegbare Pseudobehauptungen kritisiert: Echte religiöse Gläubige lassen sich auf keine empirischen „Tests" für Aussagen wie „Gott existiert" oder „Gott liebt alle Menschen" ein; auch zum Beispiel die einschneidendsten Erfahrungen des Übels würden sie nicht als Gegenbeleg ansehen. Eine Behauptung aber, die mit allen Fakten gleichermaßen vereinbar ist, ist gar keine echte Behauptung, so Flew. Zahlreiche eher dem *normalsprachlichen* Ansatz zuzurechnende Philosophen kamen dieser Kritik ein Stück weit entgegen und schlugen verschiedene Umdeutungen des Charakters religiöser Behauptungen vor, um ihnen doch noch einen angebbaren Sinn zu reservieren: Religiöse Behauptungen seien in Wahrheit Ausdruck einer Lebenshaltung, eines ethischen Ideals, einer Wertsetzung, einer Hoffnung, eines Appells bzw. einer Einladung zu einem bestimmten Lebensstil, und ähnliches mehr[6]. Diese Umdeutungen fanden unter Theologen und christlich geprägten Philosophen einigen Anklang – und zwar aus verschiedensten Gründen. Zum einen kommen sie der traditionellen Einsicht entgegen, daß echter religiöser Glaube mehr ist als das theoretische Fürwahrhalten irgendwelcher Sätze und auch ein existentielles, lebensgestaltendes Moment beinhaltet. Zum anderen boten diese Umdeutungen die Aussicht, mit den notorischen Sorgen über die theoretischen und empirischen Fundamente des Glaubens besser zu Rande zu kommen: Kants Metaphysik- und Gottesbeweiskritik hatte bekanntlich den theoretischen Charakter religiöser Sätze und den Sinn von Argumenten in diesem Bereich in Frage gestellt, und die historisch-kritische Bibelwissenschaft hatte den traditionellen Glaubwürdigkeitsausweis der Offenbarung über Wunder und Prophezeiungen ins Wanken gebracht. Wenn religiöse Sätze aber ohnehin nicht primär theoretisch-kognitiver Art wären und ihre Glaubwürdigkeit nicht auf empirisch-historischen Fakten beruhte, verlören diese Anfragen einiges von ihrer Brisanz.

Egal, ob man diesen Umdeutungen nun einiges abgewinnen mag oder darin doch auch eine reduktionistische Tendenz am Werk sieht: Insgesamt dürften diese Debat-

ten um die sprachlich-logische Struktur religiöser Rede und die möglichen Inhalte und Rechtfertigungen religiöser Überzeugungen jener Bereich sein, in denen analytische Philosophie die stärkste theologische Rezeption erfahren hat. Für die normalsprachliche analytische Philosophie als Ganzes kann dies dagegen schon nicht mehr gesagt werden. Daß etwa Austins Texte zur Sprechakttheorie voll von theologischen Beispielen sind, weil die Gelingensbedingungen von Sprechakten kaum einmal so ausführlich untersucht wurden wie bei den Sakramenten (und dort besonders bei der Eheschließung), und daß daher diese Texte einiges Potential für die Sakramententheologie bergen könnten, hat sich immer noch nicht sehr weit herumgesprochen.

Zu den Reserven gegenüber analytischer Philosophie mag auch die explizit „naturalistische" Grundabsicht mancher ihrer späteren Autoren und Schulen beigetragen haben. Der oben erwähnte Quine und sein Projekt einer „naturalisierten Erkenntnistheorie" hat für viele – wenngleich beileibe nicht für alle – analytischen Philosophen eine inhaltliche Leitlinie vorgegeben: Philosophische Untersuchungen haben am verläßlichsten Zugang zur Wirklichkeit anzuknüpfen, über den wir verfügen, und das seien nun einmal die Naturwissenschaften mit ihren Theorien und Erklärungsformen. Eine den Naturwissenschaften grundsätzlich übergeordnete Disziplin namens Erkenntnistheorie (oder eine andere philosophische Disziplin) gibt es also nicht[7]. Daß aus dieser Sicht hinter dem religiösen Glauben ebenso eine irrationale Geisteshaltung steht wie hinter manchen traditionellen philosophischen Problemstellungen, liegt auf der Hand. Freilich: Gewisse oppositionelle Strömungen gegen diese naturalistische Mehrheitsmeinung gab es auch innerhalb der analytischen Philosophie immer. In jüngerer Zeit scheinen solche Tendenzen Konjunktur zu erfahren, es mehren sich nicht nur in Europa, sondern auch im angelsächsischen Raum jene Stimmen, die sich einer „analytic philosophy without naturalism" verpflichtet wissen[8]. In den jüngsten deutschsprachigen Debatten um die Konsequenzen der Hirnforschung für unser Menschenbild sind es durchaus auch analytische Philosophen, die den naturalistischen Positionen von Gerhard Roth, Wolf Singer, Thomas Metzinger und anderen Paroli bieten.

2. Ein nicht zu unterschätzender, aber bisher nirgendwo im Detail untersuchter Aspekt der Rezeptionsgeschichte analytischer Philosophie ist – zumindest im katholischen Raum – die Rolle, die die Neuscholastik als offiziöse katholische Standardphilosophie bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil dabei gespielt hat. Prima facie mag man aus heutiger Sicht ja natürliche Affinitäten zwischen Neuscholastik und analytischer Philosophie vermuten, etwa was die Betonung klarer Argumentationsstrukturen und die Bemühung um eine einheitliche Terminologie angeht. De facto dürfte die Dominanz der Neuscholastik die kritische Rezeption der analytischen Philosophie allerdings ebenso behindert haben, wie sie die Rezeption anderer neuzeitlicher Strömungen der Philosophie behindert hat, und zwar bis hinein in so unverfängliche Disziplinen wie Logik und Wissen-

schaftstheorie[9]. Die erwähnte religionskritische Spitze vieler früher analytischer Philosophen mag ein Übriges dazu beigetragen haben, daß man in ihnen aus neuscholastischer Sicht eher *adversarii* und Gefahrenherde als potentiell nützliche Gesprächspartner gesehen hat.

3. Einschneidende Änderungen haben sich seit der Zeit rund um das Zweite Vatikanum ergeben. War das zunehmende Ungenügen der Neuscholastik (oder zumindest mancher ihrer Erscheinungsformen) schon längere Zeit wahrgenommen worden, so setzte mit dem Konzil deren vehemente und rasche Verabschiedung und die Hinwendung zu anderen Strömungen auf dem philosophischen Markt ein, zumindest im deutschen Sprachraum. Analytisches Philosophieren wurde dabei allerdings kaum als möglicher neuer philosophischer Bezugsrahmen der Theologie in den Blick genommen, wohl auch – wir stehen in den 60er Jahren! – wegen dessen damaliger religionskritischer Erscheinung. Eher wurden die Hoffnungsgebiete für eine christlich geprägte Philosophie in Formen des Personalismus, der Existenzphilosophie, der Frankfurter Schule oder einer hermeneutisch orientierten Kulturphilosophie gesehen, in den letzten Jahrzehnten auch der Postmoderne[10].

Freilich brachte dieser Neuorientierungsprozeß auch ein gewisses Maß an Unübersichtlichkeit und Ratlosigkeit mit sich, und in solchen Situationen rudert man gern in die vergleichsweise sicheren Gewässer der Philosophiehistorie zurück. Dies mag eine Teilerklärung für die tiefgreifende Veränderung im Grundcharakter des Philosophierens im katholisch-christlichen Raum bieten, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts beobachtbar ist: War die Neuscholastik eine stark systematische, d.h. um inhaltliche Fragen kreisende Philosophie gewesen, die die Philosophiegeschichte mehr aus mittelbarem Vergleichsinteresse in den Blick nahm, so präsentiert sich die professionelle Philosophie im katholischen Raum heute (mit wenigen Ausnahmen) als stark historisch geprägt: Der typische Berufsphilosoph an deutschsprachigen theologischen Ausbildungseinrichtungen hat Dissertation und Habilitationsschrift über philosophiehistorische Themen verfertigt, und die nach wie vor dominierenden Strukturschemata philosophischer Forschungsarbeit sind: „Der Begriff X beim Philosophen A" und „Die Ideengeschichte des Themas X von den Philosophen A bis F". Eine Untersuchung des philosophischen Lehrangebots an deutschsprachigen theologischen Fakultäten und Hochschulen im Wintersemester 1997/98 ergab, daß zwei Drittel der Lehrveranstaltungen historischen Charakter hatten und – besonders bemerkenswert – daß auch systematisch-philosophische Disziplinen in Form von historischen Betrachtungen unterrichtet wurden[11]. Ausnahmen von dieser Tendenz zeigen sich am ehesten im Bereich der allgemeinen und angewandten Ethik – dort ist es am augenfälligsten, daß systematisch-philosophische Antworten auf die Fragen der Gegenwart nicht vollständig durch die Hermeneutik der einschlägigen Problemgeschichte substituierbar sind.

## Nur Sprachanalytiker, Formalisten, Atheisten und Naturalisten?

Analytische Philosophie ist also von Anfang an nicht als einheitliche Position, sondern eher als ein Ensemble teilweise überlappender Strömungen zu verstehen. Von *der* analytischen Philosophie sollte also besser gar nicht gesprochen werden. Auch die verbreiteten Klischees, denen zufolge analytische Philosophen nichts als Sprachanalytiker oder logische Formalisten ohne inhaltlich-philosophischen Gebrauchswert seien, haben heute – sofern sie überhaupt jemals zugetroffen haben sollten – ihre Berechtigung verloren. Die deutlichen inhaltlichen Fokussierungen der Frühzeit auf Fragen der Logik, Wissenschaftstheorie, Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie gehören der Vergangenheit an.

Analytisch geprägte Philosophen widmen ihre Aufmerksamkeit heute allen philosophischen Arbeitsfeldern, von der philosophischen Anthropologie (mit dem Spezialgebiet der „Philosophie des Bewußtseins"/„philosophy of mind") über Fragen der Ethik bis hin zur Sozialphilosophie, politischen Philosophie, Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik. Fragen nach dem Sinn des Lebens werden heute ebenso mit analytisch-philosophischen Mitteln diskutiert wie etwa jene zur Ethik der humanitären militärischen Intervention; die Existenz Gottes und das Rätsel des Übels in der Welt stehen ebenso auf der analytisch-philosophischen Agenda wie das Problem der Handlungs- und Willensfreiheit angesichts der Erkenntnisse der zeitgenössischen Hirnforschung oder die Frage nach dem Wesen von Kunst[12]. Für manche Fragenbereiche haben sich Hilfsdisziplinen entwickelt, die interdisziplinär mit Vertretern anderer Wissenschaften betrieben werden und an der Schwelle zur Verselbständigung stehen; ein Beispiel wäre die Entscheidungstheorie als unverzichtbares Werkzeug für Fragen der Ethik und Sozialphilosophie, zu deren Entwicklung Ökonomen und Mathematiker mindestens ebensoviel beigetragen haben wie Philosophen.

Zwei besondere „Wachstumsbranchen" der letzten Jahrzehnte sind analytische Metaphysik und analytische Religionsphilosophie. Angesichts der metaphysik- und religionsfeindlichen Tendenzen der frühen analytischen Philosophen mag dies zwar besonders erstaunlich erscheinen, es ist allerdings ein deutliches Anzeichen dafür, daß sich seit den ersten Jahrzehnten doch einiges verschoben hat. Analytische Philosophen diskutieren heute verschiedene (teils neuartige) Argumente für die Existenz Gottes ebenso wie den Erkenntniswert religiöser Erfahrung und die Rolle religiöser Gemeinschaften als Erfahrungsräume, und mitunter wird die Schwelle zur systematischen Theologie bereits überschritten. Der calvinistische US-Philosoph Alvin Plantinga (geb. 1932) etwa bezeichnet sich als modernen Augustinisten und fragt, welche Folgerungen aus der christlichen Schöpfungstheologie und der Lehre vom heiligen Geist für die Reichweite unseres Erkennens gezogen werden könnten, und der zur Orthodoxie konvertierte englische Philosoph Richard Swinburne (geb. 1934) entwickelt in seinen jüngeren Monographien überhaupt einen

umfassenden Glaubwürdigkeitsausweis für die Lehren des Christentums, von der Trinitätslehre über die Möglichkeit der Inkarnation bis hin zur Möglichkeit von Verantwortung, Buße und Versöhnung[13].

Die Autorenliste wäre leicht verlängerbar: Sie umfaßt Christen aller Konfessionen ebenso wie jüdische, muslimische und andere analytische Philosophen. Daß manche angelsächsische Analytiker ihren konfessionellen Hintergrund klar deklarieren, erzeugt bei kontinentaleuropäischen Rezipienten oft ein gewisses Unbehagen. Erstaunlich mag etwa auch die Existenz einer evangelikalen philosophischen Zeitschrift namens „Philosophia Christi" sein, deren Beiträge zum Teil von analytischen Philosophen stammen. Auffällig im angelsächsischen Raum ist weiter die Tatsache, daß etliche führende und konfessionell deklarierte Religionsphilosophen auch auf anderen philosophischen Gebieten als Experten anerkannt sind (etwa Swinburne in der Wissenschaftstheorie, Plantinga und William Alston in der Erkenntnistheorie, Linda Zagzebski in der Ethik, Eleonore Stump in der Philosophiegeschichte und andere mehr). In Kontinentaleuropa scheinen die philosophischen Agenden dagegen stärker getrennt, und Religionsphilosophen sind eine deutlicher abgegrenzte Gemeinde. Vor allem pflegen Philosophen hier ihren religiös-weltanschaulichen Hintergrund weniger klar zu erkennen zu geben. Insgesamt kann also festgehalten werden, daß analytisches Philosophieren in seiner gegenwärtigen Gestalt keineswegs grundsätzlich religionskritisch orientiert ist; einschlägige Klischees speisen sich aus einer lange zurückliegenden Vergangenheit. Ähnliches gilt für das oben erwähnte Naturalismus-Klischee, wenngleich die prononciert nichtnaturalistischen Stellungnahmen hier jüngeren Datums sind, weil auch die intensive analytisch-philosophische Debatte für und wider den Naturalismus erst vor einigen Jahren einsetzte. De-facto-Antinaturalisten unter den analytischen Philosophen gab es freilich auch schon, als der Naturalismus noch gar nicht als philosophisches Problem wahrgenommen wurde.

## Was ist nun analytische Philosophie?

Mag man die bisherige Situationsbeschreibung einerseits als erfreuliche Erweiterung des inhaltlichen und positionellen Spektrums analytischer Philosophie verbuchen, vielfach auch als fruchtbare Begegnung mit anderen philosophischen Strömungen, so taucht andererseits die Frage auf, ob und wie man analytische Philosophie dann heute überhaupt noch definieren kann. Diese Frage scheint gegenwärtig keinem allzu großen Interesse zu begegnen, wohl auch deshalb, weil das anfänglich geradezu kulturrevolutionäre Selbstverständnis analytischer Philosophen weithin einem zufriedenen Mainstream-Bewußtsein gewichen ist; damit pflegt auch das Bedürfnis nach Abgrenzung zu schwinden. Dennoch sei hier kurz auf einige gängige Abgrenzungsversuche und ihre Engpässe eingegangen[14].

1. Zuweilen wird eine historisch-genealogische Definition versucht und behauptet, analytische Philosophie sei Philosophie in der Tradition von Frege, Russell und Moore. Dieser Versuch leidet allerdings an mindestens vier Schwächen: Erstens ist es völlig unklar, was es heißt, „in der Tradition von jemandem" zu philosophieren (Geht es hier mehr um inhaltliche Ähnlichkeiten oder um formale? Wie viel Weiterentwicklung darf es geben, ohne das Traditionsband zu zerreißen?). Zweitens ist die Genealogie unvollständig; man müßte zum Beispiel Bernard Bolzano (1781–1848), Franz Brentano und die österreichisch-polnische Wurzel der analytischen Traditionen ebenso aufnehmen wie den amerikanischen Pragmatismus. Drittens hätte diese „Ahnenreihe" aber auch Nachkommen hervorgebracht wie Martin Heidegger, Paul Feyerabend (in manchen Phasen seines Werkes) oder Richard Rorty. Sie alle philosophierten zwar irgendwie in der Tradition der Urväter – Heidegger etwa bekennt, er hätte ohne Brentano nie zur Philosophie gefunden, und auch sein späterer Lehrer Husserl gehörte zeitweise zu Brentanos Kronschülern –, sie bewegen sich aber in eine betont nicht-analytische Richtung. Viertens kommt eine historische oder inhaltliche Bezugnahme auf die Urväter in der täglichen Arbeit des analytischen Philosophen kaum jemals vor, jedenfalls wesentlich seltener, als sich etwa Thomisten auf Thomas oder Phänomenologen auf Husserl beziehen würden.

2. Mitunter wird eine Abgrenzung auch dadurch versucht, daß man analytische Philosophie als „wissenschaftliche Philosophie" charakterisiert. Das bringt allerdings (neben der nicht immer beabsichtigten Nebenfolge, daß andere Strömungen implizit als unwissenschaftlich abqualifiziert werden) die delikate Folgefrage mit sich, wodurch eigentlich „Wissenschaftlichkeit" ausgezeichnet ist – erst recht in einer Disziplin *sui generis* wie der Philosophie: Will man sich nämlich nicht wieder dem Naturalismusverdacht aussetzen, können es nicht ganz dieselben Wissenschaftlichkeitskriterien wie in den Naturwissenschaften sein (die ohnehin schwierig genug anzugeben sind).

3. Ein Teil – insgesamt wohl eher eine Minderheit – der analytischen Philosophen schließlich will „analytisches" Philosophieren in enger Anlehnung an eine der erwähnten Urformen definiert wissen. Analytisches Philosophieren, so lauten dann die Vorschläge, fange erst dort an, wo auch eine formallogische Analyse eines Denk- und Sprechbereiches vorliege, oder dort, wo man sich strikt auf die normalsprachliche Analyse unseres menschlichen Sprechens beschränkt und sich von philosophischen Spekulationen und Theoriebildungen im traditionellen Sinn fernhält. Diese Vorschläge sind allerdings nicht nur miteinander inkompatibel, sondern sie würden auch auf einen realitätsfernen Purismus hinauslaufen: Ein Großteil dessen, was auf Tagungen und in Zeitschriften für analytische Philosophie veröffentlicht wird, wäre in Wahrheit gar nicht „analytisch" in diesem strikten Sinn. (Mitunter wird dieses Angebotssegment tatsächlich als „postanalytisch" bezeichnet; inwieweit diese Etikettierung hilfreich ist, bedürfte freilich näherer Erörterung.)

4. Die Aporetik der bisherigen Definitionsversuche legt es nahe, sich auf sehr

weiche Abgrenzungskriterien zu beschränken, die zum Teil wissenschaftssoziologischer Natur sind. In erster Näherung könnte man sagen, analytische Philosophie ist das, was als analytische Philosophie angeboten und als solche akzeptiert wird, d. h. das meiste von dem, was de facto in einschlägigen Medien und Veranstaltungen zur Veröffentlichung zugelassen wird und auf Interesse stößt. Ein ähnlich loses, aber mehr inhaltliches Kriterium wäre das folgende: Analytischer Philosoph ist man dann, wenn man bei zumindest einer der beiden in Abschnitt 1 genannten Traditionen, d. h. der formalsprachlichen oder der normalsprachlichen Tradition, deutlichere faktische Anleihen macht. Freilich mischen sich heute bei vielen Autoren Motive aus beiden Traditionen, und zusätzlich treten vielfach auch noch Anleihen bei anderen philosophischen Strömungen hinzu, etwa dem erwähnten Pragmatismus oder der Phänomenologie.

In diesem weiteren Sinn wären etwa Wittgensteinianer oder die Vertreter des Erlangen-Konstanzer Konstruktivismus ebenso analytische Philosophen wie die kritischen Rationalisten im Fahrwasser Karl Poppers und Hans Alberts. Eine gedankliche Ahnenreihe des analytischen Philosophierens ließe sich auch in die Vergangenheit fortsetzen, nicht nur bis Bernard Bolzano, sondern wohl bis zu den sprachanalytischen Beobachtungen in Platons Dialogen.

5. Bedeutsamer als der Mangel an klarer positiver Abgrenzung ist jedoch ein negatives Resultat des bisher Gesagten: Analytisches Philosophieren in seiner heutigen Gestalt, das sollte deutlich geworden sein, ist keine Sammlung bestimmter inhaltlicher Thesen und Positionen. Man kann als analytischer Philosoph Theist, Atheist oder Agnostiker sein, Tugendethiker ebenso wie Pflichtethiker oder Utilitarist, Substanzontologe ebenso wie Phasenontologe und ähnliches mehr. Es wäre auch nicht richtig, analytische Philosophie als eine ganz bestimmte *Methode* des Philosophierens zu kennzeichnen, da eine gewisse Methodenpluralität ja bereits in ihren mehrfachen historischen Wurzeln angelegt ist. Am ehesten könnte man analytische Philosophie also als einen *Stil* des Philosophierens charakterisieren, der besonderen Wert auf die Offenlegung argumentativer Strukturen legt und dabei besonders auf sprachliche Präzisierung achtet (egal, ob dies durch formallogische Rekonstruktion und/oder klassische normalsprachliche Analyse geschehen mag). Ob jemand analytisch philosophiert oder nicht, wird damit zur Sache gradueller Beurteilung, und es kann durchaus so etwas wie unbeabsichtigte analytische Philosophie geben. Analytisches Philosophieren birgt *per se* natürlich auch keine Qualitätsgarantie in sich – ebensowenig wie dies bei anderen Stilen des Philosophierens der Fall ist. Mit dem Phänomen des pseudo-exakten Formalismus (oft aus gewissen ästhetischen Bedürfnissen heraus) ist ebenso zu rechnen, wie die Faszination der eigenen Formulierungskünste Philosophen verschiedenster Couleur mitunter schon bisher in den Obskurantismus getrieben hat. Analytisches Philosophieren rechtfertigt damit *per se* auch noch keine Pauschalablehnung anderer Strömungen. Die faktische Vielfalt schon der eigenen Wurzeln und die Aussicht auf mögliche frucht-

bare Kooperationen müßte heutige analytische Philosophen hier eigentlich vor unangebrachten Engstirnigkeiten bewahren (und vice versa).

6. Analytisches Philosophieren stellt damit für Theologen und Philosophen mit christlichem Hintergrund weder eine Bedrohung noch ein prinzipielles Problem dar, sondern eher eine Chance. Der traditionelle systematisch-philosophische Fokus des analytischen Philosophierens könnte dazu beitragen, deren momentan stark historische Orientierung wieder in Richtung einer stärkeren Wiedereinmischung in systematische Diskurse zu verschieben. Umgekehrt kann philosophiehistorische Besonnenheit ein Korrektiv zur oftmals (und mitunter zu Recht) beklagten Geschichtsvergessenheit vieler analytischer Philosophen darstellen, und die Philosophiegeschichtsschreibung erhält ihrerseits durch den analytischen Zugang neue methodische Impulse[15].

Einschlägige gesamtkirchliche Aussagen weisen übrigens durchaus in diese Richtung. Bereits im Konzilsdekret „Optatam Totius" (Kap. 15) wird die Wichtigkeit einer breiten und systematisch ausgerichteten Philosophieausbildung im Theologiestudium gefordert. Die Apostolische Konstitution „Sapientia Christiana" (1979) führt diese Linie deutlich weiter. Die insgesamt stark erkenntnistheoretisch ausgerichtete Enzyklika „Fides et Ratio" Papst Johannes Pauls II. betont (in Nr. 61, 84, 91 u.ö.) den Wert von Logik, Sprachphilosophie, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, also traditionellen Domänen des analytischen Philosophierens, und sie ruft die Notwendigkeit einer systematischen Philosophieausbildung erneut deutlich in Erinnerung. Auch aus dieser Sicht ist analytisches Philosophieren heute also nichts mehr, wovor Theologen und christliche geprägte Philosophen Angst haben müßten.

## ANMERKUNGEN

[1] Eine Zunahme ist in jüngerer Zeit zu verzeichnen: Analytische Religionsphilosophie, hg. v. C. Jäger (Paderborn 1998); B. Niederbacher, Zur Epistemologie des theistischen Glaubens, in: ThPh 74 (1999) 1–16; O. Wiertz, Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der analytischen Theologie u. Erkenntnistheorie (Mainz 2003); Th. Schärtl, Wahrheit u. Gewißheit (Kevelaer 2004); W. Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie (Darmstadt 2006); R. Schupp, Glaube u. Erkenntnis. Zu Alvin Plantingas Reformed Epistomology (Paderborn 2006); M. Wasmaier, Zwischen Pragmatismus u. Realismus. Eine Analyse der Religionsphilosophie von William P. Alston (Heusenstamm 2007).

[2] Vgl. J. J. Katz, Philosophie der Sprache (Frankfurt 1969); M. Dummett, Ursprünge der analytischen Philosophie (Frankfurt 1988). Zur frühen Ideengeschichte von „philosophischer Analyse" immer noch lesenswert: G. J. Warnock, Englische Philosophie im 20. Jahrhundert (Stuttgart 1971).

[3] Ironischerweise sind die Abgrenzungskriterien für „phänomenologisches" Philosophieren ähnlich schwierig zu präzisieren wie jene für „analytisches". Zum Verhältnis von Husserl zur analytischen Philosophie vgl. Dummett (A. 2).

[4] Vgl. den Sammelband R. Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie u. andere metaphysikkritische Schriften, hg. v. Th. Mormann (Hamburg 2004). Eine vom Wiener Kreis inspirierte, aber dessen Verdikte nicht teilende Religionsphilosophie entwirft J. M. Bochenski, Logik der Religion (Paderborn $^{2}$1981).

[5] Deutsch z. B. in: I. U. Dalferth, Sprachlogik des Glaubens (München 1974); Brauchen wir Gott? Moderne Texte zur Religionskritik, hg. v. E. Dahl (Stuttgart 2005).
[6] Instruktiv dazu ist nach wie vor O. Muck, Zur Logik der Rede von Gott, in: ZKTh 89 (1967) 1–28; Neuausgabe in: ders., Rationalität u. Weltanschauung (Innsbruck 1999) 14–44.
[7] Eine Übersicht zu den vielfältigen Bedeutungen des Schlagworts „Naturalismus" bietet: W. Löffler, Naturalisierungsprojekte u. ihre methodologischen Grenzen, in: Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, hg. v. J. Quitterer u. E. Runggaldier (Stuttgart 1999) 30–76.
[8] Analytic Philosophy Without Naturalism, hg. v. A. Corradini, S. Galvan u. E. J. Lowe (London 2006).
[9] Illustrativ dazu ist die überaus große Vorsicht, mit der O. Muck 1958 sein Plädoyer für eine fruchtbare Rezeption der Wissenschaftstheorie vorbringen mußte: Methodologie u. Metaphysik, in: Aufgaben der Philosophie, hg. v. E. Coreth (Innsbruck 1958) 97–157; Neuausgabe in Muck (A. 6) 155–201 und die Anfeindungen gegenüber Logikern, über die J. M. Bochenski berichtet: Erinnerungen eines Logikers, in: Logisches Philosophieren (FS A. Menne, Hildesheim $^{2}$1988) 1–16.
[10] Ein kleines Detail mag die Verschiebungen vielleicht besonders gut illustrieren: Wurde analytisches Philosophieren anfänglich gerade auch wegen seiner metaphysikkritischen Tendenz abgelehnt, so werden Thesen vom „nachmetaphysischen Zeitalter" unter Theologen und christlich geprägten Philosophen heute besonders gern weitergereicht – eigentümlicherweise allerdings in einer Zeit, in der analytische Metaphysik und Religionsphilosophie deutliche Wachstumsbranchen darstellen.
[11] W. Löffler, Philosophie im Theologiestudium – eine nachkonziliare Perspektive, in: WuA 39 (1998) 12–17.
[12] Vgl. etwa M. Bremer, Der Sinn des Lebens (Egelsbach 2004); Humanitäre Interventionsethik, hg. von G. Meggle (Paderborn 2004); Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik u. Wissenschaftstheorie, hg. von F. Ricken (Stuttgart $^{2}$1998); P. van Inwagen, The Problem of Evil (Oxford 2006); M. Pauen, Illusion Freiheit? Mögliche u. unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung (Frankfurt 2006); O. Neumaier, Prolegomena zu einer künftigen Ästhetik, Bd. 1: Ästhetische Gegenstände (St. Augustin 1999); M. Reicher, Einführung in die philosophische Ästhetik (Darmstadt 2005).
[13] A. Plantinga, Warranted Christian Belief (New York 2000); R. Swinburne, The Existence of God (Oxford $^{3}$2005); ders., The Resurrection of God Incarnate (Oxford 2003); ders., Revelation: From Metaphor to Analogy (Oxford 2002); ders., Responsibility and Atonement (Oxford 1989).
[14] Vgl. ausführlicher W. Löffler, Analytische Philosophie als rationales Verfahren, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 39 (1994) 77–92.
[15] Ein Beispiel für eine fruchtbare Synthese ist die seit einigen Jahren bestehende Zeitschrift „Philosophiegeschichte und logische Analyse".

*Michael Reder*

# Reform des Welthandels und der WTO

## Ethische und politische Überlegungen

Die für die politische Organisation des Welthandels wichtigste Institution ist die Welthandelsorganisation (WTO). Sie hat vor allem einen Abbau von Zöllen und Handelshindernissen zum Ziel. In den vergangenen Jahren wurde die WTO wiederholt vor allem deswegen heftig kritisiert, weil sie bei allem Nachdenken über Liberalisierung des Welthandels die Bedürfnisse der ärmsten Menschen zu wenig beachte. Die aktuellen Verhandlungen der WTO, die sogenannte Doha-Entwicklungsrunde, sollte nun insbesonders die Situation der armen und ärmsten Länder verbessern. Diese Verhandlungen sind allerdings mittlerweile auch „offiziell in der Krise“ [1], und eine Einigung in dieser Frage ist nicht in Sicht. Sowohl die Positionen der reichen Länder des Nordens und der ärmsten Länder des Südens als auch die der aufstrebenden und armen Entwicklungsländer liegen zu weit auseinander. Dies zeigt die enormen Schwierigkeiten der politischen Gestaltung eines Welthandels, der allen Interessen gerecht werden soll. Dabei geht es vor allem um die Frage, ob und wie die weltweite Armut durch politische Gestaltung des Welthandels vermindert werden kann. Die folgenden Überlegungen orientieren sich an der Studie „Welthandel im Dienst der Armen“ der Sachverständigengruppe „Sozialethik und Weltwirtschaft“ der Deutschen Bischofskonferenz, die im Frühjahr 2006 erschienen ist [2].

### Entwicklungen des Welthandels und der Welthandelsorganisation

Wie bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs ein starkes Wachstum des Welthandels zu verzeichnen. Dieses Wachstum ist eingebettet in den Prozeß der Globalisierung, der heute vielfältige Bereiche des ökonomischen, politischen und kulturellen Lebens erfaßt. Globalisierung kann hier verstanden werden als die Verdichtung und Beschleunigung globaler Interaktionen auf unterschiedlichen Gebieten. Dieser Prozeß wird gefördert durch unterschiedlichste Akteure wie Staaten und internationale Institutionen, aber auch durch Nichtregierungsorganisationen und transnationale Unternehmen [3].

Im Bereich des Welthandels hat der Prozeß der Globalisierung zu einem verstärkten Handel mit Waren und Dienstleistungen geführt. Dies gilt für alle Länder welt-

weit, wobei deutliche Unterschiede zu verzeichnen sind, denn die reichen Industrieländer stellen gegenüber den Entwicklungsländern noch immer den größten Anteil des Welthandels. Allerdings zeigen sich auch innerhalb der Gruppe der Entwicklungsländer deutliche Unterschiede. Während einige Entwicklungsländer beispielsweise in Südostasien mittlerweile sehr gut in den Welthandel integriert sind, findet eine solche Entwicklung in anderen Ländern, vor allem in Afrika, nicht statt. Zudem gibt es auch Unterschiede hinsichtlich der Güter, die die einzelnen Länder in den Welthandel einbringen[4]. Ärmere Entwicklungsländer exportieren meist Primärgüter, vor allem Rohstoffe. Dies wird deshalb zum Problem, weil die Preise für Rohstoffe auf den Weltmärkten stark schwanken. Die Industrieländer weisen dagegen meist eine hohe Produktvielfalt auf; viele der verarbeiteten Produkte, die sie exportieren, sind bei der Entwicklung und Herstellung zudem auf gut ausgebildete Menschen und eine hocheffektive Forschung angewiesen.

Nicht nur die Veränderungen in den Bereichen Telekommunikation und Transport haben zum Wachstum des Welthandels beigetragen, sondern auch politische Entscheidungen, allen voran der Abbau von Handelshindernissen. In den vergangenen Jahren wurden vor allem Zölle reduziert, die die nationalen Märkte vor ausländischer Konkurrenz abschirmen. Dieser Zollabbau wurde nach dem Zweiten Weltkrieg durch internationale Verträge beschlossen. Die Verhandlungsrunden, die sich daran anschlossen, haben diese Vereinbarungen immer weiter vertieft, bis 1995 schließlich die WTO daraus hervorgegangen ist. Vorrangiges Ziel der WTO ist eine Liberalisierung des grenzüberschreitenden Handels. Mit der Institutionalisierung dieses Ziels wurde begonnen, eine umfassende und institutionelle Rahmenordnung für den gesamten Welthandelsbereich aufzubauen. Neben dem Handel mit Gütern werden in der WTO heute auch der Dienstleistungshandel und handelsbezogene Aspekte geistiger Eigentumsrechte vertraglich geregelt. Fragen des Welthandels werden nun im Rahmen umfassender Verhandlungsrunden erörtert. Aus institutioneller Perspektive ist besonders das Verfahren zur Streitschlichtung hervorzuheben, mit dem Handelsstreitigkeiten zwischen einzelnen WTO-Mitgliedsländern geschlichtet werden können. Im Fall von Regelverletzungen sieht der WTO-Vertrag auch Sanktionen vor.

Im Regelwerk der WTO gibt es unterschiedliche Verpflichtungen und Prinzipien. Ein zentrales Prinzip ist das der Meistbegünstigung. Dieses besagt, daß Vorteile, die einem Land eingeräumt werden, stets auch allen anderen Mitgliedsländern gewährt werden müssen. Eine zweite Grundregel ist die Gleichbehandlung, d.h. ausländische Waren müssen einheimischen Waren zum Beispiel bei Abgaben oder Rechtsvorschriften gleichgestellt werden. Außerdem legen die Abkommen der WTO eine Gegenseitigkeit beim Abbau von Handelshindernissen fest. Grundsätzlich gilt, daß Zölle zwar erlaubt sind, im Hinblick auf das übergeordnete Ziel der Handelsliberalisierung aber möglichst abzubauen sind.

Unabhängig von dieser institutionellen Regelung des Welthandels, in die heute

insgesamt 150 Länder eingebunden sind, ist innerhalb der Debatte über Globalisierung umstritten, ob eine Integration in den Welthandel sich für alle Länder per se positiv auswirkt, insbesonders hinsichtlich der oft sehr schwierigen Bemühungen in den Entwicklungsländern, Armut nachhaltig zu bekämpfen. Für Meghnad Desai von der London School of Economics, einem Vertreter des Global Governance-Paradigmas, erscheint die Integration in den Welthandel ein notwendiger Schritt, wenn ärmere Länder von den positiven Effekten des Welthandels profitieren wollen. Für Indien beispielsweise, das sich bis vor einigen Jahren noch gegen eine vollständige Integration wehrte, fordert er: „Indien muß liberalisieren – nicht weil es keine andere Wahl hat, sondern weil es die beste Wahl ist."[5]

Viele empirische Analysen des Welthandels zeigen heute allerdings, daß weltwirtschaftliche Integration positive und negative Auswirkungen haben kann, besonders mit Blick auf die Überwindung von Armut[6]. Die Integration in die Weltwirtschaft kann positive Anstöße für die eigene Wirtschaft und die Steigerung der Wohlfahrt bringen. In vielen ostasiatischen Ländern, die heute als Schwellenländer gelten, hat sich die Integration in die Weltwirtschaft beispielsweise sehr positiv ausgewirkt. Aber die aktuellen Entwicklungen zeigen auch, daß nicht alle Länder notwendigerweise davon profitieren: „Es gibt Staaten und ganze Regionen, die von dem potenziellen Nutzen der Globalisierung bisher weitgehend ausgeschlossen sind."[7] So hilft den meisten Ländern Afrikas die Integration in den Welthandel nur bedingt bei der Bekämpfung der Armut. Die Steigerung des Wohlstands hängt nämlich nicht nur von der Integration in den Welthandel ab, sondern auch von vielen anderen Faktoren wie etwa der Produktvielfalt, der Ausbildung der Arbeitnehmer, der Infrastruktur oder der politischen Stabilität des Landes. Außerdem kommt eine Verstärkung des grenzüberschreitenden Handels nicht immer allen Gruppierungen im eigenen Land zugute: Die ärmsten Bevölkerungsgruppen profitieren nur selten davon.

## Sozialethische Perspektiven auf den Welthandel

Die vorausgehenden Überlegungen zeigen deutlich, daß es für die politische Gestaltung des Welthandels und seiner institutionellen Ordnung wichtig ist, einen überzeugenden sozialethischen Standpunkt zu entwickeln, von dem ausgehend politische Optionen argumentativ entfaltet werden können. Weil globaler Handel nicht automatisch Wohlstand für alle herstellt, ist danach zu fragen, welche sozialethischen Maßstäbe zur Beurteilung der einzelnen (wirtschafts-)politischen Entscheidungen herangezogen werden können. Die sozialethische Reflexion geht davon aus, daß ökonomisches Handeln kein Selbstzweck ist, sondern danach gefragt werden muß, welche normativen Konsequenzen es impliziert. Die sozialethischen Überlegungen zum Welthandel können dabei auf Argumente aus aktuellen Diskur-

sen Bezug nehmen, besonders auf den vorherrschenden Gerechtigkeitsdiskurs innerhalb der politischen Philosophie.

Fast alle ethischen Ansätze arbeiten heute mit dem Prinzip der Gerechtigkeit, angefangen von John Rawls über Michael Walzer bis hin zu Jürgen Habermas[8]. In zweierlei Hinsicht unterscheiden sich diese Ansätze. Zum einen divergieren sie in der (metaethischen) Begründung von Gerechtigkeit als Prinzip zur Beurteilung gesellschaftlicher Realität: John Rawls beispielsweise begründet Gerechtigkeit über das Argument des hypothetischen Urzustandes, Jürgen Habermas dagegen über die ideale Kommunikationsgemeinschaft. Für die Frage nach der ethischen Beurteilung des Welthandels sind diese Unterschiede jedoch nicht von großer Tragweite. Der zweite zentrale Streitpunkt ist die Frage, inwieweit ethische Prinzipien wie das der Gerechtigkeit universalisiert werden können, oder ob die normativen Differenzen zwischen den einzelnen Kulturen bzw. Gesellschaften auch von systematischen Gesichtspunkten her stärker beachtet werden müssen. So geht Jürgen Habermas sehr deutlich von einer (formalen) Universalisierung aus, Michael Walzer will dagegen die normativen Traditionen der einzelnen Gesellschaften stärker beachten.

Unabhängig von diesen unterschiedlichen Akzentsetzungen kommen jedoch alle zu dem Ergebnis, daß für die Gestaltung globaler Strukturen ein Mindestmaß an Gerechtigkeit zu realisieren ist, wenn die politischen Entscheidungen auch ethisch legitimiert sein sollen. Genau dies ist der springende Punkt: Bei allen Unterschieden lassen sich aus den derzeit gängigen ethischen Ansätzen bestimmte Aspekte von Gerechtigkeit herausarbeiten, die von allen (in mehr oder weniger deutlicher Form) eingefordert werden. Diese Aspekte sollen im folgenden kurz zusammengetragen und auf das politische Handlungsfeld der Gestaltung des Welthandels übertragen werden. Die verschiedenen Aspekte des Gerechtigkeitsprinzips können dabei in zwei übergeordnete Gruppen eingeteilt werden. Die erste Gruppe betrifft die Regeln der politischen Ordnung (in diesem Fall des Welthandels) selbst, die andere Gruppe die Auswirkungen auf die Lebenswelt und den Lebensalltag der Menschen weltweit.

1. Die Gerechtigkeit einer politischen Ordnung zeigt sich darin, ob alle Mitglieder der Gemeinschaft gleichberechtigt und fair in die entsprechenden Interaktionsprozesse dieser Ordnung integriert werden. Gerechtigkeit im Welthandel bedeutet dann, daß ein fairer und gerechter Tausch zwischen allen Marktteilnehmern ermöglicht wird. Gerade schwächere Marktteilnehmer sind darauf angewiesen, daß sie gemäß ihrer Leistung an den gesamtwirtschaftlichen Wohlfahrtseffekten teilhaben. Die weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen sollten darum einen gerechten wirtschaftlichen Austausch garantieren. Bei der Achtung des Prinzips der Tauschgerechtigkeit geht es beispielsweise darum, daß reiche Länder nicht auf der einen Seite Forderungen nach weitreichenden Handelsliberalisierungen stellen (z.B. im Bereich des Handels mit Dienstleistungen), auf der anderen Seite aber die für sie sensiblen Bereiche wie den Handel mit Agrargütern weiterhin massiv schützen.

Die Gerechtigkeit der Ordnungsstrukturen hängt in hohem Maß auch davon ab, wie ordnungspolitische Rahmenbedingungen zustandekommen und wer entscheidet, welche Regeln zu welchem Zeitpunkt gelten bzw. außer Kraft gesetzt werden. Daher kommt dem Prinzip der Verfahrensgerechtigkeit entscheidende Bedeutung zu. Obwohl alle Länder an den Entscheidungen der WTO beteiligt werden müssen, zeigt sich faktisch, daß arme und kleinere Länder nach wie vor bei der Gestaltung der Welthandelsordnung wenig Mitsprache haben. Dies ist ebenso ein Indiz für die ungenügende Beachtung der Verfahrensgerechtigkeit wie die intransparenten Entscheidungsstrukturen (z.B. durch informelle Vorabsprachen der reicheren Länder).

Mit Habermas und dessen Verständnis von Öffentlichkeit kann an dieser Stelle zudem betont werden, daß für die Legitimation fairer und transparenter Verfahren nicht nur Staatenvertreter, sondern auch die Öffentlichkeit (z.B. in Form von zivilgesellschaftlichen Gruppen) zu integrieren ist. Das demokratische Verfahren zieht im Zeitalter der Globalisierung nämlich „seine legitimierende Kraft nicht mehr nur, und nicht einmal in erster Linie, aus Partizipation und Willensäußerung, sondern aus der allgemeinen Zugänglichkeit eines deliberativen Prozesses, dessen Beschaffenheit die Erwartung auf rational akzeptable Ergebnisse begründet“[9].

2. Allerdings garantiert eine Handelsordnung, die den Prinzipien der Tausch- und Verfahrensgerechtigkeit entspricht, allein noch keine ethische Legitimation. Es ist denkbar, daß der Handel von Gütern und deren politische Ordnung aus Tausch- und Verfahrensperspektive gerecht gestaltet sind, de facto aber einzelne Gruppen nicht ihren Bedarf an Gütern decken können. Deshalb ist die Gerechtigkeit des Welthandels auch an der konkreten Lebenssituation zu messen, die eine Folge der politischen Strukturierung des Welthandels ist. Maßstab muß dabei zuerst das Prinzip der Bedarfsgerechtigkeit sein, nach dem die Befriedigung fundamentaler menschlicher Bedürfnisse stets höchste Priorität hat. Wenn politische Entscheidungen über die Gestaltung von Handelsstrukturen dazu führen, daß Menschen unter dem Existenzminimum leben müssen, so müssen diese Entscheidungen aus ethischen Gesichtspunkten abgelehnt werden; sie widersprechen auch dem sozialen Menschenrecht auf angemessenen Lebensstandard. Das Prinzip der Bedarfsgerechtigkeit fungiert daher als notwendiges Korrektiv zum Prinzip der Tauschgerechtigkeit, um dem Ziel der Armutsbekämpfung aus sozialethischer Perspektive oberste Priorität einzuräumen.

Die Normen einer politischen Ordnung werden nur dann aus einer ethischen Perspektive als gerecht beurteilt werden können, wenn allen Menschen weltweit gleiche Chancen innerhalb dieser Ordnung ermöglicht werden. Die wesentlich schlechteren Ausgangschancen der ärmeren Länder im Welthandel werden jedoch oftmals vernachlässigt. Deshalb ist als weiteres Prinzip dieser zweiten Gruppe die Chancengerechtigkeit besonders zu beachten.

Eng verknüpft mit dem Prinzip der Chancengerechtigkeit sind die Prinzipien der Geschlechter- und Generationengerechtigkeit. Das Prinzip der Geschlechterge-

rechtigkeit fordert eine besondere Aufmerksamkeit für die Situation der Frauen. Sie spielen heute eine wichtige Rolle in Entwicklungsprozessen, ihre Situation ist aufgrund ihrer benachteiligten gesellschaftlichen Stellung allerdings oft schlechter als die der Männer. Das Prinzip der Generationengerechtigkeit besagt, daß auch die Lebensgrundlagen kommender Generationen in gesellschaftliche und politische Entscheidungen einbezogen werden müssen. Dies schließt die Verantwortung für eine vorsorgende Nutzung von Umweltgütern, aber auch für den Erhalt und die Weiterentwicklung der sozialen und kulturellen Umwelt in ihrer Vielfalt ein.

Menschenrechte umfassen heute nicht mehr nur die bürgerlichen und politischen Rechte wie Meinungs-, Vereinigungsfreiheit oder Partizipation, sondern auch die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte (z. B. Recht auf angemessenen Lebensstandard, soziale Sicherheit oder Bildung). Die Menschenrechte insgesamt sind heute besonderer Ausdruck der genannten Facetten des Gerechtigkeitsprinzips. Aus der Menschenwürde – dem normativen Kern der Menschenrechte – läßt sich ableiten, daß die Menschen selbst Ausgangspunkt, Träger und Ziel aller Entwicklung sind. Dies erfordert eine „Entwicklung von unten" [10]. Die Beteiligung an politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen wird deshalb zu einem zentralen Prinzip. In ökonomischer Perspektive müssen die Menschen allerdings auch eine faire Chance bekommen, sich am Handel zu beteiligen und damit an dessen Wohlfahrtseffekten teilzuhaben. Die Voraussetzungen dafür können die Armen oft nicht allein schaffen, sondern sie sind auf Hilfe und unterstützende Institutionen angewiesen. Dabei geht es vor allem um „politische, rechtliche und wirtschaftliche *Rahmenbedingungen*, welche das Potential und die Eigeninitiative ‚von unten' fördern und stärken, angefangen von den Menschen und Kommunen bis hin zu den Staaten und Regionalzusammenschlüssen" [11]. All diese politischen Maßnahmen müssen zum Ziel haben, Anreize für eigenes Bemühen zu schaffen sowie zivilgesellschaftliche Initiativen – seien sie individuell und gemeinschaftlich – zu unterstützen.

## Politische Folgerungen

Die WTO bietet die Möglichkeit, im grenzüberschreitenden Handel mit Waren und Dienstleistungen institutionelle Regeln aufzustellen und damit globale Rechtssicherheit herzustellen. Zieht man die sozialethischen Maßstäbe der Gerechtigkeit zur Beurteilung der aktuellen Situation der WTO heran, so zeigt sich allerdings deutlich Handlungsbedarf. In vielen Bereichen werden die genannten Prinzipien nur unzureichend beachtet. Dies deutet auf einen erheblichen Reformbedarf der WTO hin, der im folgenden unter Bezugnahme auf die Gerechtigkeitsprinzipien für einige ausgewählte Felder kurz skizziert werden soll.

Das Prinzip der Tauschgerechtigkeit im Handel zwischen reichen Industrie- und ärmeren Entwicklungsländern wird in einigen Bereichen deutlich mißachtet. Be-

sonders auffallend ist dies bei Zollsätzen und direkten und indirekten Subventionen im Agrarhandel. Zwar wird mittlerweile vor allem auf Betreiben der Entwicklungsländer der Agrarhandel auch innerhalb der WTO verbindlich geregelt, allerdings weist dieser Bereich noch immer deutliche Verzerrungen auf[12]. Dies verdeutlichte Clare Short, die frühere Entwicklungsministerin von Großbritannien, auf einer Tagung des Instituts für Gesellschaftspolitik in München im September 2006 zum Thema „Afrika und Europa. Kooperation in einer globalisierten Welt" mit folgenden Zahlen: Während immer noch rund eine Milliarde Menschen über weniger als einen Dollar am Tag zum Überleben verfügen, wird jede Kuh in der Europäischen Union mit rund drei Dollar subventioniert.

Industrieländer versuchen, ihre eigene Landwirtschaft auf vielfältige Weise zu schützen; von einem grundlegenden Abbau von Handelshindernissen für Entwicklungsländer kann deshalb kaum die Rede sein. So richten die reichen Länder faktisch nach wie vor hohe Handelshindernisse auf, die den Marktzugang für Agrarprodukte der Entwicklungsländer erschweren. Ein besonderes Problem sind die Zollsätze, die mit der Verarbeitungsstufe steigen, womit der Import von verarbeiteten Agrarprodukten aus den Entwicklungsländern zusätzlich erschwert wird. Außerdem haben viele Industrieländer in den letzten Jahren den Export der Produkte ihrer Landwirtschaft erheblich subventioniert, was ebenfalls gegen das Prinzip der Tauschgerechtigkeit verstößt. Auf dieses Problem wurde von den Entwicklungsländern immer wieder hingewiesen, so daß man sich mittlerweile auf einen Abbau dieser Subventionen bis 2015 verständigt hat. Umfangreich sind allerdings nach wie vor die Beihilfen für die Landwirtschaft vor allem in den Industrieländern, aber auch in einigen Schwellenländern. Dies trägt dazu bei, daß die Produzenten in diesen Ländern ihre Produkte zu Preisen anbieten, die teilweise weit unterhalb der Produktionskosten liegen.

All dies verstößt klar gegen das Prinzip der Tauschgerechtigkeit. Die Wettbewerbsverzerrungen beeinträchtigen die Absatzchancen der ärmeren Entwicklungsländer und ebenso deren landwirtschaftliche Produktion für den Eigenverbrauch. Sowohl die Industrieländer als auch die Schwellenländer, von denen einige – aus der Perspektive der Tauschgerechtigkeit ebenfalls ungerechtfertigt – ihre Landwirtschaft schützen wollen, sollten daher einer Reform des WTO-Agrarabkommens hin zu einer Regelung mit fairen Rahmenbedingungen zustimmen.

Auch hinsichtlich des Prinzips der Verfahrensgerechtigkeit besteht nach wie vor deutlicher Handlungsbedarf. Nicht zuletzt durch die vielen öffentlichen Proteste zivilgesellschaftlicher Gruppen – oftmals parallel zu den Verhandlungsrunden der WTO wie etwa 1999 in Seattle organisiert – wurde auf die ungerechte Verhandlungspraxis innerhalb der WTO aufmerksam gemacht. Obwohl die Entwicklungsländer heute den größten Teil der Mitglieder stellen, ist ihr politisches Gewicht in den Verhandlungen noch immer verhältnismäßig gering. Dies liegt auch am Mangel an Personal und finanziellen Mitteln, um an der Vielzahl von parallel stattfindenden

Verhandlungsgruppen überhaupt teilnehmen und dabei begründete Stellungnahmen zu komplexen Verhandlungsinhalten abgeben zu können. Faktisch bestimmen oft informelle Absprachen der gut ausgestatteten Delegationen stärkerer Länder die Entscheidungsprozesse; die Entwicklungsländer haben dann nur die Möglichkeit, darauf zu reagieren. Dies zeigt die Wichtigkeit des Prinzips der Verfahrensgerechtigkeit, das Transparenz und echte Beteiligung aller Länder verlangt.

Mit Habermas wurde bereits auf die Bedeutung der Öffentlichkeit für die (ethische) Legitimation politischer Entscheidungen im Zeitalter der Globalisierung hingewiesen. Dies gilt auch für die Verfahren der WTO. So sollten beispielsweise zivilgesellschaftliche Gruppen stärker in die Beratung von Entwicklungsländern eingebunden werden, um deren Position in den Verhandlungen zu verbessern. Viele Nichtregierungsorganisationen verfügen nicht nur über fachliche, international vernetzte Kompetenz, sondern auch über direkte Kontakte zu den Armen, so daß sie einen wichtigen Beitrag zur Armuts- und Entwicklungsorientierung der WTO leisten könnten. Dieses Wissen sollte genutzt werden, indem ihnen beispielsweise die Möglichkeit eingeräumt wird, in offiziellen Verfahren der WTO wie dem Streitschlichtungsverfahren Stellung zu nehmen. Damit könnten die Verfahren der WTO insgesamt verfahrensethisch deutlich verbessert werden und die armen Länder eine neue Stimme im politischen Konzert bekommen.

Im Jahr 2000 verabschiedeten auf einem Gipfeltreffen der Vereinten Nationen in New York Staats- und Regierungschefs von 189 Ländern die Millenniumsentwicklungsziele. Das erste dieser Ziele besagt, den Anteil der Weltbevölkerung, der unter extremer Armut und Hunger leidet, bis zum Jahr 2015 zu halbieren. Davon sind mehr als ein Milliarde Menschen betroffen. Auch wenn sich die Situation in einigen südostasiatischen Ländern verbessert hat, ist insbesondere die Situation in Afrika südlich der Sahara dramatisch. Jens Martens, der Direktor des Global Policy Forum in Brüssel, drückte die Enttäuschung über die Umsetzung der Millenniumsentwicklungsziele anläßlich des Millennium+5-Gipfels in New York 2005 folgendermaßen aus:

> „Man könnte sagen, der Gipfel kreißte und gebar eine Maus. Die Regierungen haben es leider wieder nicht geschafft, die dringend notwendigen Schritte zur weltweiten Bekämpfung der Armut und zur Stärkung der Vereinten Nationen zu beschließen." [13]

Sicherlich hat die Handelsliberalisierung im Rahmen der WTO „die Chance für mehr Wachstum und Armutsreduktion in vielen Ländern" [14] verbessert. Vor dem Hintergrund des Prinzips der Bedarfsgerechtigkeit sollte die WTO sich allerdings noch stärker als bisher der Armutsbekämpfung verpflichten, wie sie in dem genannten Millenniumsentwicklungsziel anvisiert wird. Die WTO-Regeln sollten insbesondere daraufhin untersucht werden, wie förderlich oder hinderlich ihr Nutzen für die Armutsbekämpfung und die Realisierung des Prinzips der Bedarfsgerechtigkeit ist.

Die Chancen für eine nachhaltige Entwicklung sollten weltweit möglichst fair verteilt sein – so die Grundintention der Überlegungen zu dem Prinzip der Chancengerechtigkeit. Faktisch sind die Chancen heute allerdings äußerst unterschiedlich verteilt, je nachdem von welchem gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Zustand aus eine Integration in die Weltwirtschaft begonnen wird. Dem Prinzip der Chancengerechtigkeit entsprechend ist deshalb besonders darauf zu achten, daß bisher ausgeschlossene Menschen und Gruppen in den ärmeren Ländern eine größere Chance bekommen, sich an ökonomischen und politischen Prozessen zu beteiligen. Deren oft vernachlässigtes wirtschaftliches Potential sollte durch verbesserten Zugang zu Bildung, sozialen Sicherungssystemen oder Rechtswesen gefördert und für den Prozeß der Entwicklung nutzbar gemacht werden. Die WTO könnte beispielsweise durch gezielte wissenschaftliche Analysen die Auswirkungen von WTO-Regeln auf die Chancen der ärmsten Bevölkerungsgruppen stärker in Rechnung ziehen.

Aufgrund schlechterer Ausgangsbedingungen in den Entwicklungsländern (z.B. durch schlechte Infrastruktur oder politische Instabilität) können aus sozialethischer Perspektive außerdem Vorzugsbehandlungen bei einzelnen Regeln der WTO gerechtfertigt werden, um das Prinzip der Chancengerechtigkeit stärker als bisher im Welthandel zu verankern. Ausnahmen von zentralen WTO-Prinzipien wie das der Meistbegünstigung können zu mehr Chancengerechtigkeit wirtschaftlich schwächerer Länder beitragen. Die Möglichkeit zu Vorzugsbehandlungen wurde deshalb bereits in der WTO verankert, allerdings verbessern sie die Chancen der ärmeren Länder bislang nur zum Teil. Dies liegt nicht nur daran, daß sie teilweise unzureichend an die tatsächlichen Probleme der Entwicklungsländer angepaßt sind, sondern daß sie in manchen Fällen zu politischen Zwecken von den Industrieländern mißbraucht werden, um Forderungen auf anderen Gebieten durchzusetzen. Zudem fehlt eine differenzierte Einteilung der Länder nach Entwicklungsstand und ökonomischen Möglichkeiten. Eine solche verbesserte Einteilung könnte helfen, Vorzugsbehandlungen effektiv an die jeweilige Situation anzupassen, Armut zu reduzieren und eine sinnvolle Integration in den Welthandel für die ärmeren Entwicklungsländer zu eröffnen[15].

## Die Rolle der katholischen Kirche bei der Reform des Welthandels

Im Nachdenken über Globalisierung wird heute mehr und mehr die Bedeutung von zivilgesellschaftlichen Organisationen erkannt. Bei den Überlegungen zur Verbesserung der Verfahrensgerechtigkeit wurde bereits auf die Bedeutung solcher Organisationen hingewiesen. Dabei rücken aber nicht nur Nichtregierungsorganisationen wie Attac oder Oxfam in das Zentrum des Interesses, sondern auch Religionsgemeinschaften als Teil der Zivilgesellschaft[16]. Besonders deutlich zeigt sich dies wie-

der im aktuellen Diskurs der politischen Philosophie, beispielsweise bei Jürgen Habermas. Argumentierte er früher noch, daß Religionen kommunikatives Handeln blockieren, weil sie den gläubigen Diskursteilnehmern nicht in den „vorurteilsfreien Raum" rationaler Verständigung entlassen, so hat sich diese Einschätzung heute deutlich verändert. Habermas nimmt nun religiöse Bürger vielmehr in ihren positiven Potentialen für gesellschaftliche Diskurse wahr. Beispielsweise können Religionen eine wichtige moralische Ressource für die Gesellschaft sein, weil religiösen Bürgern in besonderer Weise ein Begründungspotential für moralische Argumente zur Verfügung steht[17]. Dies gilt auch für ihren Einfluß auf die Gestaltung des Welthandels, der abschließend am Beispiel der katholischen Kirche dargestellt wird.

Diese Einflußmöglichkeit kann zum einen durch eine aktive Beteiligung an der politischen Debatte über die Ordnung des Welthandels wahrgenommen werden. Zum anderen können Religionsgemeinschaften aber auch individuelle Anstöße für ihre Mitglieder hinsichtlich einer gerechteren Weltwirtschaft geben. Die katholische Kirche ist als Weltkirche dazu besonders verpflichtet, weil sie nach ihrem Selbstverständnis nicht nationale Eigeninteressen verfolgen darf, sondern das Wohl aller Völker und Menschen im Blick haben muß. Auch wenn sie keine spezifische wirtschaftliche Kompetenz besitzt und beansprucht, so ist sie doch herausgefordert, ihre zentralen Werte in diesem Politikfeld einzubringen.

Die katholische Kirche kann dabei auf die reiche Tradition ihrer Soziallehre zurückgreifen, in deren Zentrum Prinzipien wie Menschenwürde, Gemeinwohl, Solidarität, Subsidiarität und die Option für die Armen stehen. Diese Prinzipien gelten auch für die Gestaltung des Welthandels, wobei sie keine fertigen politischen Strategien enthalten. Die in diesem Beitrag entwickelten ethischen Überlegungen zum Maßstab der Gerechtigkeit sind an die Argumentationen der Soziallehre unmittelbar anschlußfähig. Die Prinzipien der Soziallehre, zu denen es in allen großen Religionen Anknüpfungspunkte gibt, besitzen zudem für die jeweiligen Kirchenmitglieder bzw. Religionsangehörigen eine hohe Motivationskraft. Gerade in der Diskussion um schwierige politische Reformen kann die Kirche eine globale Perspektive einbringen und als Anwältin für die Armen auftreten.

In Deutschland nimmt die katholische Kirche schon seit vielen Jahren oft zusammen mit den evangelischen Kirchen vor allem in der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE) zu handelspolitischen Fragen Stellung. Daran anknüpfend können Fragen einer gerechten Welthandelsordnung auf ortskirchlicher Ebene stärker thematisiert und diskutiert werden. Ebenso wichtig ist die politische Lobbyarbeit der Kirchen, die beispielsweise die Deutsche Kommission Justitia et Pax und die kirchlichen Hilfswerke wie Misereor oder der Evangelische Entwicklungsdienst (EED) seit vielen Jahren erfolgreich praktizieren. Diese Lobbyarbeit ließe sich durch kontinuierlichere Dialogstrukturen zwischen Kirche und Politik bzw. Kirche und Wirtschaft ausbauen, um so den Positionen der Kirchen noch mehr Gehör zu verschaffen.

Auf der Ebene der Ortskirchen spielen spezifische inhaltliche Themen des Welthandels eine wichtige Rolle. Unterschiedliche Kampagnen haben in den vergangenen Jahren auf Probleme des Welthandels hingewiesen, beispielsweise die Kampagne „Fair-Spielt" auf die Frage gerechter Arbeitsbedingungen in der ostasiatischen Spielzeugindustrie. Eine andere Form sind gezielte Aktionen von Kirchengemeinden, Verbänden oder Eine-Welt-Gruppen etwa für die Einhaltung sozialer Mindeststandards in der Produktion für den Weltmarkt. Entsprechende Aktionen sind ein wichtiger Bestandteil kirchlichen Engagements, um bei Kirchenmitgliedern ein Bewußtsein für Probleme des Welthandels zu entwickeln und für gerechte Konsumweisen zu werben.

Ein weiteres konkretes Beispiel ist der Faire Handel, in dem sich viele kirchliche Gemeinden und Gruppen schon seit Jahrzehnten engagieren. Mit dem Fairen Handel sollen Alternativen zu den üblichen Vertriebswegen und kommerziellen Handelsorganisationen durch ein mittlerweile großes Netz von Eine-Welt-Läden aufgezeigt werden. Der Faire Handel hat dabei verschiedene Funktionen. Am wichtigsten ist wohl die Bewußtseinsbildung für die negativen Auswirkungen des gegenwärtigen Welthandels für viele Menschen in den armen Ländern. Der Faire Handel versucht darüber hinaus, die Verbraucher für gerechtere Handelsstrukturen zu mobilisieren. Insofern besitzt diese Bewegung auch ein beachtliches politisches Potential. Die Veränderung von Konsumweisen und der Kauf von Produkten des Fairen Handels läßt sich als Beitrag zur Armutsminderung in Entwicklungsländern herausstellen, weil so – je erfolgreicher dieser Markt wird – mehr Ressourcen über den Handel in Entwicklungsländer transferiert werden.

Auch in den Ländern des Südens ist das Engagement der Ortskirchen zu Fragen der Weltwirtschaft zu fördern, denn oftmals haben gerade sie Zugang zu konkreten Informationen über die Situation der ärmeren Bevölkerungsschichten und die Auswirkungen von Handelsstrukturen auf deren Lebenssituation. Dieses zivilgesellschaftliche Potential sollte man noch mehr nutzen, damit die Lobbyarbeit der Kirchen sich wirklich an den konkreten Bedürfnissen der Ärmsten orientieren kann. Eine Möglichkeit wäre der Aufbau bzw. die Stärkung von Kommissionen des Päpstlichen Rates Justitia et Pax in den Ländern des Südens und Ostens.

Die Verbindung von konkreten Erfahrungen und systematischer Reflexion ist auch auf weltkirchlicher Ebene stärker als bisher politisch umzusetzen. Auch als politischer Akteur, beispielsweise in der UNO oder auch der WTO, hat die katholische Kirche einen direkten Zugang zur politischen Gestaltung des Welthandels. Solche Möglichkeiten könnte sie noch mehr nutzen, um die Anliegen der Ärmsten politisch zu vertreten. Eine weitere Möglichkeit bieten internationale Zusammenschlüsse und Kooperationen kirchlicher Gruppen und Hilfswerke, die schon heute zu vielen handelspolitischen Themen Wissen sammeln und Positionen formulieren. Die Internationale Arbeitsgemeinschaft für Entwicklung und Solidarität (CIDSE), ein Zusammenschluß von 15 katholischen Entwicklungsorganisationen aus Europa

und Nordamerika, beschäftigt sich mit den Themen der WTO-Verhandlungen. Die Suche nach alternativen Handelsstrategien, die vor allem den ärmsten Menschen zugutekommen und die Ernährungssicherheit im Sinn des Prinzips der Bedarfsgerechtigkeit steigern, sind ein wichtiges Feld der Lobbyarbeit von CIDSE. Um globale Gerechtigkeit zu fördern, setzt sich CIDSE deshalb durch Studien und entsprechende Öffentlichkeitsarbeit für Reformen der Welthandelsregeln ein, um besonders die sozialen Menschenrechte der Ärmsten zu fördern[18].

In der Sicht von Habermas sind Religionsgemeinschaften Akteure der Zivilgesellschaft. Als solche haben sie natürlich nur bedingt Einfluß auf die institutionelle Gestaltung der politischen Ordnung. Aufgrund der hohen Motivation ihrer Mitglieder, der Verbindung zwischen Nord und Süd in ihrer Organisation selbst und ihrer Theologie ist aber ein Akteur wie die katholische Kirche besonders herausgefordert, diese Rolle aktiv auszugestalten. Vielleicht kann damit ein Schritt gemacht werden, um die entfalteten Gerechtigkeitsmaßstäbe nachhaltiger umzusetzen und die Reformen des Welthandels weiter voranzubringen.

## ANMERKUNGEN

[1] T. Reichert, Von Sackgasse zu Sackgasse: Die Doha-Runde jetzt offiziell in der Krise, in: Informationsbrief Weltwirtschaft & Entwicklung 7/8 (2006) 1.

[2] Welthandel im Dienst der Armen. Eine Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft u. Sozialethik", hg. v. der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 2006). Der Autor dieses Artikels war für diese Studie der verantwortliche Assistent der Sachverständigengruppe.

[3] Vgl. zur Analyse von Globalisierung: Die vielen Gesichter der Globalisierung. Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung. Eine Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft u. Sozialethik" u. der kirchlichen Werke Adveniat, Caritas international, Misereor, missio Aachen, missio München und Renovabis, hg. v. der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1999); für eine ausführliche Analyse globaler Dynamiken unter dem Aspekt Global Governance vgl. M. Reder, Global Governance. Philosophische Modelle von Weltpolitik (Darmstadt 2006).

[4] Vgl. dazu J. Müller u. J. Wallacher, Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft. Perspektiven für eine sozial- u. umweltverträgliche Globalisierung (Stuttgart 2005) 41–65.

[5] M. Desai, What should be India's economic priorities in a globalising world?: www.icrier.org/pdf/Mdesai.PDF (Übersetzung durch Autor).

[6] Die Zukunft des Welthandelssystems. Perspektiven u. Reformvorschläge deutscher u. internationaler Nichtregierungsorganisationen, hg. v. B. Engels u. K. Liebig (Hamburg 1999); VENRO e.V., Handel – Ein Motor für die Armutsbekämpfung. Entwicklungspolitische Perspektiven zur Doha-Runde der WTO (Bonn 2003); Gerechtigkeit im Welthandel. Eine Bewertung aus entwicklungspolitischer u. christlicher Perspektive, hg. v. Misereor (Aachen 2005); Oxfam, Rigged Rules and Double Standards. Trade, Globalisation and the Fight against Poverty (London 2004).

[7] S. Klasen, Armutsreduzierung im Zeitalter der Globalisierung, in: Globalisierung u. Armut. Wie realistisch sind die Millenniums-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen, hg. v. J. Wallacher u. M. Kiefer (Stuttgart 2006) 8.

[8] J. Rawls, Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf (Frankfurt 2003); J. Habermas, Der gespaltene Westen (Frankfurt 2004); M. Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität u. Gleichheit (Frankfurt 1992).

[9] J. Habermas, Die postnationale Konstellation (Frankfurt 1998) 166.

[10] Vgl. dazu Müller u. Wallacher (A. 4) bes. 113–119.

[11] Ebd. 116.

[12] Vgl. hierzu besonders: Agrarhandel als Testfall für gerechte Welthandelsbedingungen. Gemeinsames Positionspapier der Deutschen Kommission Justitia et Pax, der Katholischen Landvolkbewegung u. der Katholischen Landjugendbewegung (Bonn 2005).

[13] Jens Martens im Interview mit terre des hommes: www.tdh.de/content/themen/weitere/entwicklungspolitik/millennium/interview_martens.htm

[14] Klasen (A. 7) 14.

[15] Für eine Umsetzung der verschiedenen Aspekte von Gerechtigkeit in anderen Handlungsfeldern des Welthandels, beispielsweise im Bereich nachhaltige Entwicklung, Dienstleistungen oder Geistige Eigentumsrechte vgl. die Studie Welthandel im Dienst der Armen (A. 2) 23–42.

[16] Zivilgesellschaft auf dem Prüfstand. Argumente – Modelle – Anwendungsfelder, hg. v. J. Inthorn u. a. (Stuttgart 2005), darin bes. M. Kiefer, Die Gretchenfrage neu gestellt – Katholische Kirche u. Zivilgesellschaft, 131–139.

[17] Vgl. J. Habermas, Zwischen Naturalismus u. Religion. Philosophische Aufsätze (Frankfurt 2005); M. Reder, Religion in der politischen Philosophie. Diskursethische u. systemtheoretische Deutungen von Religion u. einige Schlußfolgerungen für das Verhältnis von Unternehmensethik u. Religion, in: Unternehmensethik im Spannungsfeld der Kulturen und Religionen, hg. v. J. Wallacher, M. Reder u. T. Karcher (Stuttgart 2006) 66–87.

[18] Vgl. www.cidse.org

*Leo J. O'Donovan SJ*

# Im Angesicht von Angst und Wut

## Deutsche Porträts im Metropolitan Museum of Art

Die Kunstszene in New York City ist bekanntermaßen ungemein lebendig. Nachdem das Whitney Museum of American Art während des Sommers 2006 seinen 75. Geburtstag gefeiert hatte, öffnete es seine Pforten für eine ebenso umsichtig ausgerichtete wie erfrischende Übersicht über Picassos Einfluß auf die amerikanische Kunst. Das Museum of Modern Art gab einen 40-Jahre-Überblick über Brice Mardens Reise vom extremen Minimalismus hin zu einer sinnlicheren, aber immer noch abstrakten Kunst der Anspielung. Lange Schlangen bildeten sich bis Ende März 2007 vor dem Guggenheim Museum, um dessen Ausstellung spanischer Meisterwerke von El Greco bis Picasso zu bewundern: elegant auf der Spiralrampe Frank Llyod Wrights präsentiert, jedoch nicht chronologisch, sondern thematisch zusammengestellt. Die Frick Collection versammelte eine herrliche Auswahl von Domenico Tiepolos wenig bekannten, aber exquisiten Zeichnungen zum Neuen Testament. Es gab außerdem Ausstellungen in Galerien über moderne Meister wie Ellsworth Kelly und Frank Stella sowie neuere Talente wie John Currin, Lisa Yuskavage und Robert Pruitt. Einige Kritiker schrieben vernichtende Kommentare über einige wenige der jüngeren Künstler.

### „Glanz und Untergang" in der Weimarer Zeit

Allein im Metropolitan Museum of Art (Met) fanden gleichzeitig mehr Ausstellungen statt, als selbst kühnste Kunstliebhaber an einem Tag (oder an einem Wochenende) hätten besuchen, geschweige denn verkraften können: ein besucherfreundlicher Überblick über „Americans in Paris, 1860–1900"; die einem Füllhorn gleichende Schau „From Cézanne to Picasso: Ambroise Vollard, Patron of the Avant-Garde"; „Set in Stone", eine Sammlung mittelalterlicher Kopfplastiken; und die verdiente Hommage „Sean Scully: Wall of Light", in der Scullys rechtwinklige Abstraktionen in glänzenden Farben zu Licht zu werden schienen. Mit über 500 000 Besuchern wurde Ambroise Vollard zur größten Attraktion der Saison.

Keine dieser Ausstellungen war jedoch kraftvoller und zeitgemäßer als „Glitter and Doom: German Portraits from the 1920s", die vom 14. November 2006 bis 19. Februar 2007 im Met zu sehen war. In der ersten Ausstellung, die jemals den

Veristen, dem in Berlin ansässigen linken Flügel der „Neuen Sachlichkeit" oder „Neuen Objektivität" gewidmet war, wurden 45 Gemälde und 65 Zeichnungen zusammengestellt, um zu zeigen, wie einige der vollkommensten Maler Europas auf die Verwüstung ihrer Nation im Ersten Weltkrieg reagiert haben, die über sie hereingebrochen war. (Der rechte Flügel der Neuen Objektivität war auf München konzentriert und entwickelte einen mehr klassizistischen magischen Realismus.)

Am Ende des Ersten Weltkriegs gab es 15 Millionen Tote, darunter fünf Millionen Deutsche. Eineinhalb Millionen deutsche Soldaten kehrten als Schwerkriegsversehrte zurück, das Land mußte eine Million Witwen und zwei Millionen Waisen ernähren. Die Inflation schnellte in die Höhe: Der Gegenwert eines US-Dollars im Jahr 1923 betrug vier Billionen Mark. Rauschgiftkonsum und Prostitution wucherten wie wild, allein in Berlin gab es schätzungsweise 100000 Prostituierte. Trotz aller Bemühungen ernsthafter Demokraten wie Friedrich Ebert, Gustav Stresemann oder Walther Rathenau kämpfte die Weimarer Republik mit einer hoffnungslosen Zersplitterung politischer Parteien, alliierten Forderungen nach nicht aufzubringenden (im übrigen ständig neu ausverhandelten) Kriegsreparationen, dem Verlust großer Teile seines Territoriums und seiner Bevölkerung und zeitweise der französischen Besetzung des Ruhrgebiets. Zu keinem Zeitpunkt war die Regierung stark genug, um das Land ernsthaft wieder aufbauen zu können. Schmerzerfüllt, doch irgendwie auch fasziniert durch „Glitter and Doom" gehend, konnte man den beklemmenden Eindruck gewinnen, daß jemand wie Adolf Hitler mit seinem abscheulichen Antisemitismus unausweichlich geworden war.

Die Ausstellung hatte einen wunderschönen Rahmen: Eröffnet wurde sie mit Otto Dix' Entwurf für sein Öl-Triptychon *Metropolis* (1927/28, Kunstmuseum Stuttgart), das oft als die Ikone der Goldenen Zwanziger Berlins („roaring 20s") bezeichnet wird; ihren Höhepunkt fand sie an der letzten Wand mit zwei großen, grimmigen Gemälden von George Grosz, der mit seinen beißenden Denunziationen der deutschen Gesellschaft mit Otto Dix wetteiferte. Obwohl Dix (1891–1969) in Wirklichkeit Gestalten aus Dresden als Modelle benutzte, transportierte er erbarmungslos die sozialen Ungleichheiten der Hauptstadtmetropole und die fieberhafte Faszination am sexuellen Experimentieren und am amerikanischem Jazz. (Auf beiden Seiten des zentralen Bildes eines Tanzes in einem Nachtclub zeigen zwei Tafeln Prostituierte, die an verkrüppelten Kriegsveteranen vorbeidefilieren; einer von ihnen, mit zwei Holzprothesen, stellt ein Selbstbildnis von Dix dar.)

In seinem Bild *Stützen der Gesellschaft* (1926) zwingt Grosz (1893–1959) den Betrachter in eine bedrohliche Gesellschaft hinein: eines Beamten, der auf seiner Krawatte eine Nazi-Anstecknadel trägt; eines Journalisten, dessen Ideen aus einem Nachttopf eines Gehirns kommen; eines grotesken sozialdemokratischen Parlamentsabgeordneten mit „Arschgesicht"; eines rotnasigen, stiernackigen Geistlichen, der allem seinen Segen gibt; und Militärs, die mit Pistole und blutverschmiertem Säbel vorrücken. Brennende Häuser in der oberen linken Ecke des

Gemäldes geben ihm sowohl die Note einer apokalyptischen Prophezeiung wie auch bildliche Tiefe.

Noch größer präsentiert Grosz' *Sonnenfinsternis* (1926) die glücklose, wuchtige Gestalt des Kriegshelden und Generalfeldmarschalls Paul von Hindenburg, dem Kopf der Marionettenregierung nach Friedrich Eberts Tod im Jahr 1925, der von vier Ministern ohne Kopf und einem Industriellen mit Monokel, der ihm ins Ohr flüstert, beraten wird. Ein Esel mit verbundenen Augen frißt auf dem Tisch Zeitungsseiten in sich hinein, genauso wie die deutsche Bevölkerung die Lügen der Presse herunterschlang. Ganz links verdunkeln Kapitalismus und Macht mit einem polierten roten Dollarzeichen die Sonne.

In allen drei denkwürdigen Werken herrscht eine Stimmung von hemmungslosem Betrug und Hysterie.

## Berlin als Babel der Welt

Dem österreichischen Autor Stefan Zweig zufolge wurde Berlin damals zum „Babel der Welt" („Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers", 1941). Die Ausstellung im Metropolitan Museum of Art präsentierte einen ätzenden Überblick über Berlins Halbwelt und Nachtleben. Von einem Nervenzusammenbruch, den er 1915 an der belgischen Front erlitten hatte, noch nicht vollständig erholt, riskierte Max Beckmann (1884–1950) ein neurotisches *Selbstbildnis mit Sektglas* (1919). Einige Jahre später drückte er zehn unfrohe Gestalten in einen zum Ersticken überfüllten *Tanz in Baden-Baden* (1923). In einer von vielen unbarmherzigen, freimütigen Ansichten von Prostitution zeigt Otto Dix' *Dame mit Nerz und Schleier* (1920) eine ältere Frau mit Zahnlücken, stark geschminkten Wangen und Hängebusen, die höchstwahrscheinlich ein Glasauge trägt. Ebenso verwirrend – wenn auch eher im Kontext von sexueller Ekstase als in Verzweiflung – ist seine rot flammende Verewigung der berüchtigten Nackttänzerin und Kokainsüchtigen Anita Berber von 1925. Zeitgenossen sahen sie als „inkarnierte Perversion" an.

Gleichwohl sind die abgeflachten, exakten Formen, die frischen Farben und die emotionale Distanz von Christian Schads Porträts weitaus aufschlußreicher bzw. enthüllender – sei es im *Selbstporträt* (1927), einer Allegorie des Narzißmus, die ihn mit einem Liebhaber (oder vielleicht auch einem Prostituierten) darstellt, sei es in erschreckender sexueller Offenheit in dem Bild *Zwei Mädchen* (1928); oder in den vielfältigen Zweideutigkeiten seines berühmten *Graf St. Genois d'Anneaucourt* (1927), den er einem fiktiven Pariser Stadtbild entgegenstellt und in welchem er eine Gestalt der Wiener Gesellschaft zwischen einem Mannweib auf der rechten und einem altbekannten Transvestiten aus Berlins Nachtclub „Eldorado" auf der linken Seite posieren läßt. Im ausgezeichneten Ausstellungskatalog schreibt Kuratorin Sabine Rewald von Schads „reichlich frostigem Realismus".

Die Veristen waren nicht daran interessiert, Berühmtheiten oder Royals zu porträtieren. Auf der Suche nach Motiven ihrer traurigen Zeit haben sie sich Ärzten, Rechtsanwälten, Geschäftsleuten, Kunsthändlern oder Photographen zugewendet, die sie in Dresden, Düsseldorf und Berlin kannten. Besonders Dix – dessen 57 Werke in der Ausstellung beinahe seiner ersten großen Schau in den Vereinigten Staaten gleichkamen – war geradezu diabolisch, wenn es um das Verspotten seiner Modelle und der Welt, die sie repräsentierten, ging. Der hochgeschätzte Urologe Hans Koch, ein vollendeter Dichter, Schriftsteller und Kunsthändler, wird in Dix' Sicht (1921) zum wildgewordenen Doktor Frankenstein, umringt von etwas, das wie Folterinstrumente ausschaut. Im Jahr 1923 heiratete Dix dessen Frau Martha, doch Koch und Dix blieben lebenslang miteinander befreundet. Der attraktive Hals-Nasen-Ohren-Arzt Wilhelm Mayer-Hermann, ein bekannter Frauenheld, wird zur einfältigen, Botero-ähnlichen Spaßfigur (1926). Fritz Glaser, dem befreundeten Rechtsanwalt des Malers, ergeht es noch schlechter (1921): mit seiner übertrieben dargestellten Nase, die ihn in ein pathetisches Bild des wandernden Juden verwandelt, der in einem heruntergekommenen Haus vor einem verzierten schneebedeckten Gebäude sitzt. Erstaunlicherweise gab der gute Mann Jahre später bei Dix ein Familienporträt in Auftrag, und die Bewunderung des Künstlers für die deutschen Renaissancemeister wie auch für die Frau und Kinder seines Freundes führten zu wohlwollenderen Darstellungen auf der Leinwand.

Wenn diese Maler als Modelle ihre Künstler- und Schriftstellerfreunde auswählten, fielen ihre Ergebnisse weniger hart aus. Dix' eindringliches *Selbstbildnis mit Staffelei* (1926), auf der Höhe seiner Karriere als Spiegelbild gemalt, schreckt nicht vor seinen harten, argwöhnischen Augen mit ihren dichten Augenbrauen zurück, die überdies leicht an Vincent Van Gogh erinnern. Gepflegter als er in Wirklichkeit war, verpaßt er sich einen gut geschnittenen braunen Anzug und eine flotte orangene Fliege. In einem ungewöhnlich bewegenden, großen Gemälde des zerlumpten baltischen Barons und Vagabundenpoeten Iwar von Lücken in seinem Dachgeschoß (ebenfalls 1926) macht Dix deutlich, wie versessen viele Menschen auf diese exzentrische und großzügige Seele waren. Ein Jahr zuvor – nach mehreren Jahren, in denen George Grosz sich ausschließlich dem Zeichnen gewidmet hatte –, brachte ihn der Versuch, seinen ausgefallen ausschauenden Schriftstellerfreund Max Hermann-Neisse zu porträtieren, zurück zur Arbeit mit Ölfarben. Von Lücken und Hermann-Neisse besuchten häufig das Romanische Café, Berlins bekanntester literarischer Künstlertreff am Kurfürstendamm in Charlottenburg.

Max Beckmanns bekanntes *Selbstporträt auf gelbem Grund mit Zigarette* (1923) in der Sammlung des Museums of Modern Art mag ihn vielleicht nicht gerade schmeichelhaft darstellen, doch es verleiht dem Porträtierten eine ungewöhnliche Autorität – er könnte für einen erfolgreichen Banker gehalten werden – und ist gleichzeitig streng und einfühlsam. Tatsächlich war Beckmann nicht wirklich ein Verist oder ein Maler der Neuen Sachlichkeit – ein Stil, den er als literarisch und

oberflächlich ablehnte. Aber sein scharfer Realismus und seine frostige Beziehung zu seinen Motiven lassen seine Aufnahme in die Schau verstehen – und gaben ihr eine Freiheit von Pinsel und Farbe, die erregend ist. Mit seinen Porträts einer „höflichen Gesellschaft" – in der Spannkraft und Resignation des Bildes *Die alte Schauspielerin* (1926), der höchst eleganten Darstellung seiner aufopferungsvollen Gönnerin Käthe von Porada (1924), dem kühnen Doppelporträt *Marie Swarenzski und Carola Netter* (1923) (erstere die Frau seines Freundes Georg Swarzenski, des Direktors des Städel-Museums Frankfurt, letztere seine Geliebte) – stellte er Menschen dar, die er kannte und bewunderte, womit er unserer Beurteilung dieser aufgewühlten Zeit Unermeßliches hinzufügte. Vor allem setzte er in seinem frühen Bild *Fridel Battenberg* (1920) der schwerfälligen, fürsorglichen Frau seines Malerfreundes Ugi Battenberg, bei dem er nach seinem Zusammenbruch vier Jahre lang gelebt hatte, ein unvergeßliches Denkmal.

## Visionen des Horrors

In einer herrlichen Galerie von Zeichnungen untersuchte die Ausstellung ferner, wie diese Künstler ihre Rührung mäßigten, wenn sie mit Modellen Umgang hatten, um die sie sich sorgten. Beckmanns Blätter von Georg und Marie Swarzenski sowie Carola Netter stellen die verworrenen Beziehungen des Trios auf stille Weise dar. Einige Skizzen von Mathilde von Kaulbach, seiner zweiten Frau mit dem Spitznamen Quappi, trompeten das Vergnügen hinaus, das er in Gegenwart ihrer jugendlichen Frische empfand. Otto Dix konnte, wenn er wollte, wie Holbein malen, wie sich im Gemälde *Mädchenkopf* (1928) zeigt. Oder er war grausam anstößig wie beim Porträt Oskar Kokoschkas (1921), damals ein berühmter Professor jener Dresdener Akademie der Künste, an der Dix als nur wenig jüngerer Student lernte. Der oft etwas schlüpfrige Grosz konnte genauso realistisch den Stil der alten Meister nachahmen, wie etwa in seiner Bleistiftzeichung *Anna Peter* (1926/27), seiner Schwiegermutter, die er sehr bewunderte. *Die Schwimmerin von Köln* (1926/28) von Karl Hubbuch (1891–1979) mit dem berühmten Dom im Hintergrund ist sowohl in der Darstellung wie im Stil göttlich. Weniger bekannte Namen wie Ludwig Meidner (1884–1966) und Gert Heinrich Wollheim (1894–1974) konnten psychologisch eindringliche Skizzen zeigen wie *Der Kunsthändler J. B. Neumann* (1919) oder den Künstler selbst.

Viele Besucher der Ausstellung – wie auch der deutschen Sammlungen, von denen die Werke größtenteils geliehen waren – werden sich bestens an dieses Horrorbild erinnern, wenn nicht davon geplagt werden, das mit dem Ersten Weltkrieg zu tun hat: Von Denunziationen deutscher Meinungsführer bis zu erbitterter Selbstkritik und erbarmungslosen Darstellungen von Kriegsverletzten legten die Veristen Zeugnis ab – das heute genauso zeitgemäß ist wie in den 20er Jahren. Beckmanns *Die Nacht*

(1918/19), von der behauptet wird, sie sei die stärkste Stellungnahme zum Krieg in der modernen deutschen Malerei, war allerdings in der Schau nicht zu sehen.

Aber eine ganze Serie von Zeichnungen des begeisterten Kommunisten Grosz zeigte, warum er vom Establishment richtiggehend gefürchtet wurde. *Zuhälter des Todes* (1919) läßt kein gutes Haar am eindeutig erkennbaren Chef des Generalstabs des Heeres Paul von Hindenburg und seinem Generalquartiermeister Erich Ludendorff. *Ich will alles um mich herum ausrotten, was mich einschränkt, daß ich nicht Herr bin* (1921) ist ein herb-brutales (beinahe pornographisches) Bild eines Kriegsgewinnlers. Etliche Zeichnungen zeigen Grosz' völlige Verachtung für die gutmeinenden, aber ineffektiven Sozialdemokraten. Sein Gemälde *Grauer Tag* (1921) gibt eine deprimierende Szene eines Industrieviertels in Berlin wieder, in der ein erschöpfter Arbeiter, ein heimlicher Schwarzhändler und ein Kriegskrüppel durch eine Ziegelmauer von einem spießigen, schielenden städtischen Beamten abgesondert werden, der behinderte Kriegsveteranen beaufsichtigt.

Dix' Kriegsmetaphorik ist noch viel aufrüttelnder und bietet, wie Ian Buruma schreibt, „Visionen des Horrors ..., die so kraftvoll sind wie Goyas ‚Schrecken des Krieges'". Nur ein Künstler, der ebenso redlich wie aufgebracht war wie er, war in der Lage, *So sah ich als Soldat aus* (1924) zu malen, das Dix als mörderischen Maschinengewehrschützen zeigt. Er benutzte es als Frontispiz für den ersten Band seines fünfteiligen Radierzyklus *Krieg* (1924). Es ist wahrlich schmerzlich, seine Federzeichnungen *Dirne und Kriegsverletzter* und *In Erinnerung an die Große Zeit* (beide 1923) zu studieren, die bestialische Entstellungen erfassen, die nicht erfunden, sondern beobachtet sind.

Die vielleicht quälendste Arbeit der gesamten Ausstellung waren seine *Skatspieler* (1920), eines von drei Ölgemälden mit Collage, die (von vier) erhalten geblieben sind. Hier sitzen drei Veteranen, die sich zusammen einen Arm und ein Bein teilen, in Dresden in einem Kaffeehaus und spielen mitleiderregend mit echten Karten. Die zentrale Gestalt hat ein ominöses Glasauge, ihr Gehirn ist mit einem Gummipflaster bedeckt, das bei näherem Hinsehen ein Paar beim Liebesakt zeigt. Zu ihrer Linken ist ein einarmiger Spieler, dessen mechanischer Unterkiefer aus einer Silberfolie gemacht ist und eine Photographie und eine Beschriftung trägt: „Unterkiefer: Handarbeit: Dix. Nur echt, wenn es das Bild des Erfinders trägt." Mit Trauer bemerkt man die glänzenden Farben und die musikalische Instrumentation der Stuhlbeine und künstlichen Gliedmaßen. Immer, wenn man das Gemälde sieht, wundert man sich im stillen, wie die Menschheit sich selbst so grausam zugrunde richten konnte.

## Die Bereitschaft zum Krieg – damals und heute

Im Ersten Weltkrieg baute das deutsche Militär unmittelbar an der Westfront Spitäler, damit verwundete Soldaten wieder kunstvoll zusammengeflickt und in die Schlacht zurückgeschickt werden konnten. Im Irak werden heutzutage verwundete Amerikaner mit weitaus präziserer Technologie wieder ins Leben zurückgeholt. Man zittert bei dem Gedanken, wie viel mehr Iraker verwundet werden! Die Todesursachen und noch mehr die Umstände derer, die noch am Leben sind, wurden vor der öffentlichen Meinung verheimlicht, aus Angst davor, daß der Schock Zweifel an dieser „glorreichen Zeit" aufkommen lassen könnte. Aber es ist nicht nur dieses schreckliche Leiden, das uns in Träumen heimsucht. Es geht auch um unsere Bereitschaft zum Krieg überhaupt. Wer fragt, warum so viele deutsche Künstler in den 20er Jahren als Porträtmaler auftraten, wird von Sabine Rewald an Max Beckmanns Schrei von 1918 erinnert: „Gerade jetzt fühle ich, mehr noch als vor dem Krieg, das Bedürfnis, in den Städten unter Menschen zu sein. Dort ist unser Platz. Wir müssen am ganzen Elend teilnehmen, das auf uns zukommt."

„Glitter and Doom. German Portraits from the 1920s" wurde von der Isaacson-Draper-Stiftung mit zusätzlicher Hilfe der Anna-Maria und Stephen Kellen-Stiftung unterstützt. Der von Sabine Rewald besorgte Ausstellungskatalog mit Essays von Ian Buruma und Matthias Eberle wurde vom Metropolitan Museum of Art veröffentlicht und wird von der Yale University Press vertrieben.

*Jeannine Łuczak-Wild*

# Widerstand und Bestand

## Zbigniew Herberts Dichtung

Lehre mich, Fluß, Widerstand und Bestand,
damit in letzter Stunde ich die Rast
im Schatten eines großen Deltas finde
im heiligen Dreieck von Beginn und Ende.

Der polnische Dichter Zbigniew Herbert (1924–1998), der auf dem Höhepunkt seines Schaffens mit diesen Schlußzeilen des Gedichts „An den Fluß" sein poetisches Programm und sein Lebensprojekt einem Naturding anvertraute, verdankte seinen internationalen Ruf anfänglich, in den 60er Jahren, den deutschen Übersetzungen seiner Lyrik und Essays. Inzwischen liegt fast sein gesamtes literarisches Werk in deutscher Übersetzung vor.

### Bestand

Bei näherem Zusehen stellt sich heraus, daß das polnische und das deutsche Corpus seiner Dichtung keineswegs deckungsgleich sind. Die Einzelstücke entsprechen sich in etwa, doch Gedicht- und Essaysammlungen haben oft nur den Titel gemeinsam, ihre Zusammensetzung ist völlig verschieden. Oft erschien die deutsche Ausgabe vor der polnischen und in einer vom Herausgeber getroffenen Auswahl und Anordnung; dies gilt für die in den 60er und 70er Jahren von Karl Dedecius übersetzten und herausgegebenen Werke.

Auch die polnischen Editionen erweisen sich als Stückwerk: Sie enthalten immer wieder neben aktuellen Stücken früher entstandene, zum Teil von der Zensur nicht zugelassene Gedichte. Und auch die einzelnen Gedichte sind in beiden Versionen durch Zensureingriffe verstümmelt. Die doppelte Einmischung der polnischen Zensur und des deutschen Herausgebers führt zu absurden Ergebnissen: So trägt das Gedicht „Wir stehen an der Grenze" ursprünglich den Titel: „Den Ungarn" und die Jahreszahl 1956. In der von Dedecius edierten, thematisch gegliederten Sammlung „Inschrift" (1967) erscheint es in der Rubrik „Paradies der Theologen".

Angesichts der chaotischen Textlage ist der Interpret versucht, das Werk *en bloc* anzugehen, ohne sich um die Wechselfälle ihrer abnormen Entstehungsgeschichte zu kümmern. Das ist auch zumeist geschehen. Herbert ist in Deutschland wie in

Polen als zeitenthobener „Klassiker" rezipiert worden. Daß sich seine Dichtung auch so durchgesetzt hat, zeugt von ihrer hohen literarischen Qualität.

Aber Herberts Werk lebt hart am Pulsschlag seiner Zeit. Wie die polnische Literatur überhaupt, ist es losgelöst vom historisch-politischen Hintergrund nicht zu verstehen. Im englischen Sprachbereich wurde das von Anfang an erkannt: „His poetry is unremittingly political" („Seine Dichtung ist durchgängig politisch"), so stellte der Penguin-Band Herberts „Selected Poems" 1968 vor (an dem Bändchen hatte auch Herberts literarischer und politischer Gegenspieler Czesław Miłosz mitgewirkt). Von der politischen Dimension des Werks zeugt indirekt die Tatsache, daß es in Frankreich mit seiner marxistischen Intelligenzija praktisch nicht zur Kenntnis genommen wurde.

Herbert war freilich kein „politischer Dichter" in dem Sinn wie seine parteitreuen Zeitgenossen in der Voksrepublik Polen. Wir kennen ihn, vor allem aus seinen Essays, auch als subtilen Vermittler der damals in Polen verketzerten abendländischen Tradition, ihrer Philosophie, ihrer Kunst. Der philosophischen und poetischen Einfügung in diesen Kontext verdankt seine Dichtung, auch wo sie aktuell-politisch ist, ihre bleibende Gültigkeit. Vom Kunstkritiker Herbert könnten seine Interpreten lernen, wie wichtig in einem Bild der Hintergrund ist, inner- und außerhalb des Rahmens. Es wäre an der Zeit, daß auch sein Werk endlich vor seinem Hintergrund gesehen würde.

## Widerstand

Polen 1924 bis 1998: Einen schwereren Lebensweg hätte sich der Dichter nicht auswählen können. Aber er hätte auch keinen leichteren ausgewählt. „Sei treu, geh!": Die Zeile des Gedichts „Des Herrn Cogito Vermächtnis", die seinen zentralen Gedichtband, „Herr Cogito" (Pan Cogito, 1974) abschließt[1], steht als Devise über seinem ganzen Leben und Werk. Es wurde zum Fanal für den polnischen Widerstand der 70er Jahre, vergleichbar dem „Fürchtet euch nicht!", das der polnische Papst Johannes Paul II. (1920–2005) vier Jahre später seinen Landsleuten zurief.

Zbigniew Herbert war 14jährig, als der Krieg ausbrach. Im damals noch polnischen Lemberg (Lwów) überlebte er zuerst die sowjetische Besetzung mit ihren Massendeportationen, dann die deutsche Besetzung mit der Liquidation der polnischen Intelligenzschicht. Herbert absolvierte die Schule und das Universitätsstudium im Untergrund, er diente als Freiwilliger in der Untergrundarmee „Armia Krajowa" (AK); schließlich floh er 1944 mit der Familie vor der heranrollenden Front der Roten Armee nach Krakau.

Wer wie Herbert das Lemberger Inferno erfahren hatte, machte sich keine Illusionen darüber, was die „Befreiung" Polens durch die Sowjets bedeutete. Die AK-Kämpfer wurden, obwohl sie 1947 teilweise einem Amnestieangebot gefolgt waren,

gejagt, verhaftet, gefoltert, exekutiert. Herbert folgte der Aufforderung zur Selbstenttarnung nicht. Erster Anstoß seiner Dichtung war das Gefühl, Sprecher dieser Zehntausenden von Getöteten und Geächteten werden zu müssen – er blieb ein Dichter des Widerstands.

Gleichzeitig mußte Herbert zusehen, wie die polnische Intelligenzija fast geschlossen zu den neuen Machhabern überlief und ihre Unterstützung des schon bald unverhohlen stalinistischen Terrorregimes mit edlen philosophischen Beweggründen verbrämte – man denke an die Beschreibung (und Apologie) der Pose hegelianischer Verschworenheit mit dem Weltgeist in Czesław Miłoszs „Verführtes Denken" (1953). Übrigens nicht nur die polnischen Literaten: Auch die westlichen Intellektuellen pilgerten 1948 zum Friedenkongreß nach Breslau und weiter nach Moskau.

## Treue

Herbert, der seine Studien (Wirtschaftswissenschaft, Recht) zunächst auf die ferne Zukunft ausrichtete, wenn Polen frei würde, wandte sich der Philosophie zu. In Toruń (Thorn) fand er auch den akademischen Lehrer, der sein Denken und Dichten wie kein anderer geprägt hat, den Philosophen Henryk Elzenberg (1887–1967).

Der Wahnwitz der Kriegs- und Nachkriegserlebnisse ließ Herbert nicht nur den Glauben an einen geschichtsmächtigen hegelianischen Weltgeist, sondern auch an den persönlichen, schicksalslenkenden Gott seiner Kindheit in Frage stellen. In Elzenbergs an der Antike, zumal der Stoa, und an Spinoza orientierter Philosophie fand er die philosophische Grundlage für die Ethik der Treue, die er aus dem Untergrund mitbrachte. Das Ideal einer Treue bis zum Tod und über den Tod hinaus hatte die Widerstandskämpfer verschiedener Weltanschauungen zusammengeschweißt, mochte es aus der christlichen fides und der Dichtung des großen katholischen Dichters und Moralisten des 19. Jahrhunderts, Cyprian Norwid, leben oder der agnostischen Ethik von Joseph Conrad (Józef Korzeniowski) verpflichtet sein. Bei Elzenberg und Herbert war sie bei allem Skeptizismus ein Bekenntnis zum Gott der Philosophen, zum kosmischen Logos, der Natur und Menschengeist durchwaltet. Herbert mochte ein Zweifler sein, er war nie areligiös, und der allgegenwärtige Nachkriegsnihilismus (der neben dem Hegelianismus eine weniger subtile Art der Rechtfertigung für Kollaboration mit dem Totalitarismus war) lag ihm fern.

Im Polen der Stalinzeit gab es für ihn trotz drei Universitätsabschlüssen außer Gelegenheitsjobs keine Arbeit und für seine Dichtung keinen Verleger. Er debütierte in der einzigen noch einigermaßen freien Presse – der katholischen (besonders eng war die Zusammenarbeit mit der Krakauer Zeitschrift „Tygodnik Powszechny"), bis auch diese 1953 liquidiert oder gleichgeschaltet wurde. Er blieb auch später mit einigen Freunden aus diesem ersten oppositionellen Milieu verbunden.

1950, während der Säuberungen an den Universitäten, zu deren Opfer auch Elzenberg gehörte, ging Herbert zum weiteren Studium nach Warschau. Eben erst als Dichter bekannt geworden, trat er 1951 aus dem Schriftstellerverband aus. In Warschau gruppierte sich damals, auf sozialistische und freimaurerische Strukturen aufbauend und parteieigene Medien wie die Zeitschrift „Po prostu" nutzend, der zweite Flügel des polnischen Widerstands gegen das Regime, eine betont laikale Linke. Der Diskussionskreis „Klub zum krummen Kreis", in dem Herbert verkehrte, sollte zur Keimzelle der Opposition der polnischen Intelligenz in den 60er und 70er Jahren werden.

In der Tauwetterzeit nach Bolesław Bieruts Tod und nach dem Posener Aufstand (1956) konnte Herbert, mehr als 30jährig, seine ersten zwei Gedichtbände veröffentlichen, „Lichtsaite" (Struna światła, 1956) und „Hermes, Hund und Stern" (Hermes, pies i gwiazda, 1957). „Lichtsaite" beginnt mit mehreren Gedenkgedichten für die toten AK-Mitkämpfer, wie das den Zyklus eröffnende „Zwei Tropfen" über den Kriegstod zweier Liebender:

bis zulezt waren sie tapfer
bis zuletzt waren sie treu
bis zuletzt einander ähnlich
wie zwei tropfen
aufgehalten am rand des gesichts

Der Zyklus bringt auch Programmgedichte, so ein erstes seiner „Dinggedichte", „Hocker", eine Liebeserklärung an „den kleinen vierbein mit eichenen füßen":

Die treue der gegenstände öffnet uns schließlich die augen.

In einem logosdurchwirkten Kosmos sind die Gegenstände dessen Botschafter, Vorbilder für den Menschen. Vor allem das Motiv des Steins durchzieht Herberts Werk, so in „Der Kiesel" aus dem dritten Gedichtband „Studium des Gegenstands" (Studium przedmiotu, 1961):

Kiesel lassen sich nicht zähmen
sie betrachten uns bis zum schluß
mit ruhigem sehr klarem auge

Aber das Ataraxie-Ideal der Stoa, das die Dinge symbolisieren, bleibt unerreichbar, zerbricht am Grauen der Gegenwart, wie das Elzenberg gewidmete Gedicht „An Marc Aurel" bekennt:

Verraten wird das all uns die astronomie
der sterne rechnung und der gräser weisheit
und deine allzu große größe

## Mitleid

Stoischer Gleichmut, Rückzug in ein beschauliches Tusculum oder in die eigene Innerlichkeit entspricht auch nicht Herberts Wesen. Die Gegenstände mögen in sich ruhen – ihr Betrachter ist ganz Einfühlungsvermögen. Diese Empathie war sein auffälligster Charakterzug und das Geheimnis seiner Poesie. Sie erweckt nicht nur die Gegenstände zum Leben, sondern ist, wo sie sich auf Menschen richtet, als universelles Mitleid neben der Treue Höchstwert seiner Ethik. Mitgefühl ist ihm nicht nur ästhetisches und ethisches, sondern auch erkenntnistheoretisches Prinzip: „Es gibt keinen anderen Weg zur Welt als nur den Weg des Mitgefühls", schreibt er 1973 im Essay „Labyrinth am Meer".

Dieses Einfühlungsvermögen macht selbst vor seinen Gegnern nicht halt, etwa im Gedicht „Fortinbras' Klage", in dem der Realpolitiker Fortinbras sich von seinem Opfer, dem Träumer Hamlet verabschiedet: „Der rest ist nicht schweigen doch mein", „und dieses wasser die worte was sollen was sollen sie prinz". Um den Sinn dieses Gedichts sind Polemiken entbrannt. Die Ironie des Gedichts und die Stellungnahme des Autors für das Opfer der Machtübernahme, Hamlet, stehen aber außer Zweifel. Das Gedicht ist „M. C." gewidmet – Czesław Miłosz, der auch nach seinem Absprung ins Ausland (etwa im französisch publizierten Roman „La prise du pouvoir") an der parteioffiziellen Verketzerung der AK als faschistischen Kräften festhielt. Die unterschwellige Auseinandersetzung mit Miłosz durchzieht Herberts ganzes Werk[2].

Formal äußert sich Herberts Empathie in einer Konstruktion des dichterischen Subjekts, die das Markenzeichen seiner Poesie ist. Die Verschiebung der Perspektive ins Innere des beschriebenen Gegenstands oder der Menschen verleiht seinen Gedichten oft eine dramatische Mehrstimmigkeit (er war auch Dramatiker; im gleichen Jahr wie sein erster Gedichtband erschien „Die Höhle der Philosophen", Jaskina filozofów, das den Tod des Sokrates zum Gegenstand hat) – eine Vielstimmigkeit, die von Interpreten trotz sprachlicher und metrischer Signalisierung oft übersehen wird und zu diametral entgegengesetzten Deutungen führt.

Kompliziert wird die Interpretation durch die bei Herbert (ausgenommen in der allerersten und allerletzten Schaffenszeit) allgegenwärtige Ironie. Oft richtet sie sich gegen das dichterische Subjekt – als ob dieses noch mehr an Substanz verlieren und dadurch seinen Gegenstand bereichern müßte.

## Abendland I

Neben den „Gegenständen" – Botschaftern des kosmischen Logos – ist die zweite Quelle von Herberts Ethik und Dichtung die Kultur:

„Das Errichten von Werttafeln, die Festlegung von Werthierarchien, das heißt die bewußte, moralische Wahl von Werten mit allen damit verbundenen lebenbestimmenden und künstlerischen Konsequenzen – das scheint mir die grundlegende und wichtigste Funktion der Kultur zu sein", sagt er 1972 in einem Interview.

Sein Interesse für Geschichte und Kultur ist freilich nicht nur ethisch-philosophisch, sondern auch ästhetisch motiviert. Herbert hatte in Krakau auch an der Kunstakademie studiert, seine große Liebe galt der bildenden Kunst. 1958 bis 1960 unternahm er die erste Reise in den Westen – kaum ahnend, daß die unverhoffte Chance eines Ausflugs in die freie Welt der Anfang eines lebenslänglichen Nomadenlebens sein würde. Immer wieder (1964–1967, 1975–1981, 1986–1992) ist er in Westeuropa (viermal in Westberlin) und in den Vereinigten Staaten (1970/71). Immer wieder erhielt er Ausreisebewilligungen, in der Hoffnung, er würde im Westen bleiben und zum harmlosen Emigrationsdichter werden. Herbert kehrte immer zurück, wie vom Ethiker der Treue nicht anders zu erwarten war. Der Dichter hat für seine Konsequenz einen hohen Preis gezahlt. Seine Lebensbedingungen waren immer prekär, trotz Stipendien und Literaturpreisen, auch nach seiner Heirat mit Katarzyna Dzieduszycka (1968); ein eigenes Zuhause hatten die beiden erst in Herberts letzten Lebensjahren. Von 1972 bis 1989 wurde er vom polnischen Geheimdienst ständig (auch im Ausland) überwacht.

Die Frucht seiner Auslandsreisen sind die Essays, die zunächst (1962) zur Sammlung „Ein Barbar in einem Garten" (Barbarzyńca w ogrodzie) zusammengefaßt wurden[3]. Die Skizzen referieren Reiseeindrücke aus Frankreich und Italien. Auch hier ist das erzählende Subjekt nicht autobiographisch, sondern konstruiert: Es ist zum einen die von einer usprünglichen Naivität her operierende reine Rezeptivität (der Barbar, das Kind), zum anderen ist es ein kollektives Subjekt. Das Gedicht „Mona Lisa" aus dem Band „Studium des Gegenstands" gibt darüber Auskunft:

und hier bin ich
alle sollten kommen
ich bin allein
als er den kopf
nicht mehr bewegen konnte
sagte er
wenn das zu ende geht
fahre ich nach paris

In einem der griechische Reiseeindrücke schildernden Essays (der geplante Sammelband wurde von der Zensur abgewiesen, wir besprechen ihn am Schluß dieses Aufsatzes) schreibt Herbert:

„Da ich auserwählt wurde – dachte ich mir – und zwar ohne besonderes Verdienst, auserwählt im Spiel des blinden Schicksals, muß ich dieser Erwählung einen Sinn geben, ihr etwas von ihrer Zufälligkeit und Willkür wegnehmen. Was heißt das? Das heißt die Wahl ratifizie-

ren und sie zu meiner eigenen machen. Mir vorstellen, daß ich Delegierter oder Gesandter all derer bin, die es nicht geschafft haben. Und wie es sich für einen Delegierten oder Gesandten schickt, mich selbst vergessen, meine ganze Sensibilität und Verständniskraft einsetzen, damit die Akropolis, Mona Lisa, in mir erstehen, natürlich im Maßstab meines begrenzten Geistes und Herzens" („Akropolis und das Seelchen", Akropol i duszyczka, 1973).

## Klassik?

Herbert ist gewiß nicht nur politischer Dichter. Sein Totenkult, seine Auseinandersetzung mit dem herrschenden System ist Teil seines Weltbilds und Lebensentwurfs; seine Empathie gilt nicht nur den Erniedrigten und Beleidigten, sondern auch den „Dingen" der Natur und der Kunst. Schon in den ersten Bänden gibt es Beispiele „reiner" Lyrik, Liebesgedichte, Naturgedichte. Diese sind auch angesichts der Getöteten gerechtfertigt. Im Gedicht „Die Fünf" sprechen Aufständische in der Nacht vor ihrer Exekution:

von mädchen
von früchten
vom leben

also darf man
in der lyrik namen von griechischen hirten verwenden
versucht sein die farbe des himmels am morgen festzuhalten
von liebe schreiben
sogar
noch einmal
mit tödlichem ernst
der verratenen welt eine rose schenken

Aber die Gedichte mit politischer Aussage überwiegen, und in Polen wurde diese Dimension von Anfang an wahrgenommen. Die Aufnahme durch die offizielle Literaturkritik war selbst während der kurzen Tauwetterzeit ablehnend – Kazimierz Wyka warf dem Werk faschistoiden Patriotismus und Epigonentum vor. Linientreue Kritiker wiederholten und überboten ihn. In wohlwollenden Interpretationen setzte sich das verharmlosende Etikett „Klassik" durch. Damit war die Anknüpfung an die antike Tradition in Thematik und Metaphorik gemeint, aber auch die Formstrenge und semantische Transparenz. Der Terminus sprach auch das an, was Herbert von den Dichtern unterschied, die 1956 mit ihm debütiert hatten und die in Absetzung vom bisher verbindlichen sozialistischen Realismus Subjektivität und Phantasie zu ihren Musen machten. Ihrem Programm stellte sich Herbert in seinem zweiten Gedichtband mit einem weiteren „Dinggedicht" entgegen:

Klapper

meine vorstellungskraft
ist ein stück brett
mein instrument
ein kurzer stock

ich klopfe ans brett
und es antwortet mir
ja – ja
nein – nein

Der Schluß ist biblisch, spielt aber auch auf ein berühmtes Gedicht von Cyprian Norwid an. Zugleich ist er die logische Figur, die Herbert der hegelschen und marxistischen Dialektik entgegenhält. In diesem Kontext müßte die vielbeschworene „klassische" Transparenz und Dichte von Herberts Diktion situiert werden.

1964 erschien bei Suhrkamp ein kommentarloser Querschnitt durch die drei ersten Gedichtsammlungen; die vierte, „Napis", (1969) gab schon zwei Jahre vor ihrer Publikation in Polen einem weiteren deutschen Sammelband den Namen: „Inschrift, Gedichte aus zehn Jahren" (1967). Auch dieser Band war unkommentiert, und das Titelgedicht (1950) deutete Herberts Anliegen nur an, den ermordeten Gefährten ein Grabmal zu errichten. Auch hier bezieht das „wir" die Toten in das lyrische Subjekt ein:

Meine hände sind ohne geduld
ich könnte aus der luft
den kopf eines freundes formen

Ich wiederhole ein gedicht
das ich übersetzen möchte
in sanskrit oder in eine pyramide

Wenn die quelle der sterne verdorrt
werden wir den nächten leuchten

Wenn der wind versteinern sollte
werden wir die luft erschüttern

Dem deutschen Leser, der ohnehin die Tragödie der AK nur aus der Sicht des polnischen Regimes, nämlich aus Jerzy Andrzejewskis Roman „Asche und Diamant" und dem gleichnamigen Film von Andrzej Wajda kannte, wurde diese Thematik nie klar. Noch 1995 spricht Dedecius, die Motive von Herberts Dichtung aufzählend, nur von der „Exekution der Freiheitskämpfer durch die Nazis in Warschau"[4].

## Cogito

Das polnische Regime war sich der Gefahr dieses Totenkults bewußt. Die Ethik der Treue hatte die AK-Kämpfer veranlaßt, nach dem heroischen Widerstand gegen Hitler den aussichtslosen Kampf gegen die sowjetische Invasion aufzunehmen – womit sie zu Staatsfeinden und „Faschisten" wurden. Herberts Paßwort „Treue" war nicht nur durch seine logische Opposition zum Slogan „Revolution" gefährlich.

Es war ausgerechnet Leszek Kołakowski, eigentlich für die Abrechnung mit dem Neothomismus zuständig und seit dem Tauwetter zum Revisionismus neigend, der mit dem 1962 erschienenen Artikel „Ethik ohne Kodex" zum Schlag gegen die Ethik der Treue ausholte. Den als „Lieblingstugenden der Konservativen" abgetanen Idealen von Treue, Gehorsam und Ehre, in denen er nur ein Manöver zur Vermeidung von Entscheidungen sieht, stellt er den „Faktor Cogito" gegenüber: ein Ethos der rationalen Güterabwägung und des freien Sich-Entscheidens (wobei freilich das einzige „Gut" dieser Ethik die Entscheidung selbst ist – der endlose Progreß der Freiheit, frei zu sein. Kołakowski wird später die Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlegung der Ethik einsehen).

Herbert, der ja mit der Voraussetzung von Kołakowskis Ethik einig ging – das existentiell implizite Ja zum Leben zieht eine Verantwortung nach sich (und das Nein zu dem, was das Leben mit Füßen tritt) – nahm die Herausforderung an mit dem Gedichtband „Herr Cogito" (deutsch und polnisch 1974[5]).

Das autornahe Subjekt des Bandes wird zuerst in seiner ganzen Gebrechlichkeit ironisiert und damit sein „Gegenstand" überhöht, denn nun exerziert es den „Faktor Cogito" durch, indem es die Tradition einer Werteabwägung unterzieht – Spinoza, das Christentum, den Chassidismus – um sich schließlich wiederum selbstironisch für das „Kropotkin-Spiel" des politischen Widerstands zu entscheiden. Im letzten Gedicht des Zyklus (in Herberts Anordnung), „Sendschreiben des Herrn Cogito", weicht die Ironie dem Pathos, die Anspielung dem Klartext:

> geh wohin jene gingen, zur dunkeln grenze
> nach dem goldenen vlies des nichts deinen letzten lohn
> ...
> geh denn nur so gehst du ein in den kreis der kalten schädel
> in den kreis deiner ahnen: Gilgamesch Hektor Roland
> der verteidiger des landes ohne grenze der stadt aus asche
>
> sei treu geh

Das im Januar 1973 im katholischen „Tygodnik Powszechny" erschienene Gedicht spielte in der Oppositionsbewegung, die nach den Unruhen von 1970 und 1976 erstmals Intellektuelle und breite Bevölkerungsschichten zusammenführte, eine wichtige Rolle.

## Belagerung

„Sei treu, geh“: Herbert, der von Anfang an die Protestaktionen der polnischen Opposition unterstützt und nach den Unruhen von 1976 in der Untergrundpresse (Zapis) publiziert hatte, ging 1981 nach Polen zurück, in dem Jahr, das mit dem Staatsstreich Wojciech Jaruzelskis und dem Kriegsrecht enden sollte. „Bericht aus einer belagerten Stadt“ erschien im Ausland (Raport z oblężonego miasta, Paris 1983; deutsch 1985) und in der polnischen Untergrundpresse.

Der Band enthält neben dem aktuellen Titelgedicht frühere Gedichte, darunter auch ein Novum in Herberts Schaffen: „Herrn Cogitos, des Reisenden, Gebet“ – ein Gebet des Lobpreises Gottes und des Dankes für ein Leben in Heimatlosigkeit und darin erfahrene menschliche Nähe, für die Fähigkeit, „andere Menschen andere Sprachen andere Leiden“ zu verstehen:

> Ich danke Dir Herr daß Du die Welt erschaffen hast schön und vielfältig
>
> und wenn dies Deine Verführung ist so bin ich für immer verführt
> und ohne Vergebung

Zum Allgemeingut wurde Herberts Rückblick auf seine Karriere als Dichter des Widerstands „Macht des Geschmacks“; der Titel wurde zum geflügelten Wort:

> Es bedurfte beileibe keines großen Charakters
> für unser Nein die Absage den Widerstand
> wir hatten ja das Quentchen unbedingten Mutes
> doch im Grund war's eine Sache des Geschmacks
> Ja des Geschmacks
> der uns gebot verzogenen Gesichts ein Spottwort auf den Lippen
> hinauszugehen
> und fiele auch dafür das unschätzbare Kapitell des Leibes
> der Kopf

Der damalige Bischof von Krakau und heutige Erzbischof von Lublin, Józef Życiński, schildert, wie in der ersten Kriegsrechtszeit die Adressatin des Gedichts, die 78jährige Philosophin Izydora Dąbska, eine einmal mehr konspirativ (im Zimmer des Bischofs) stattfindende Redaktionssitzung der Zeitschrift „Znak“ unterbrach und das Gedicht vorlas, das sie soeben (mit Zensurstempel) erhalten hatte[6]. Das Titel- und Schlußgedicht wurde in Polen der Kriegsrechtszeit zum Talisman:

> die Friedhöfe wachsen die Zahl der Verteidiger schmilzt
> doch der Widerstand hält und wird bis zum Ende währen
> und wenn die Stadt fällt und ein einziger überlebt
> wird er die Stadt in sich auf dem Pfad der Verbannung tragen
> er wird die Stadt sein

wir schauen ins Antlitz des Hungers ins Antlitz des Feuers des Todes
und ins ärgste Gesicht von allen – in das des Verrats

und nur unsre Träume sind nicht gedemütigt worden

Zum ersten Mal nahm man im Westen Herbert als politischen Dichter wahr, während er in Polen, wie er selbst amüsiert registrierte, zum „Heiligen", zum Gewissen der Nation erklärt wurde. Aber einmal mehr mußte er, wie zur Stalinzeit, dem Verrat der Intellektuellen zusehen, die immer dahin liefen, wohin der „Weltgeist" blies. Gegen Ende der 70er Jahre blies er in Richtung Opposition, jetzt hatte er gewendet.

Herberts Analyse der Kollaboration der Literaten und seine Forderung nach Aufarbeitung der stalinistischen Vergangenheit im berühmt gewordene Interview mit dem Literaturwissenschaftler Jacek Trznadel für dessen Buch „Die häusliche Schande" (Hańba domowa, Paris 1985) führte zum Bruch mit Adam Michnik, der ihn eben noch in einem im Gefängnis geschriebene Buch „Aus der Geschichte der Ehre in Polen" (Z dziejów honoru w Polsce, Paris 1985) als „heute die höchste moralische Autorität meines Volkes" bezeichnet und sein Werk verständnisvoll interpretiert hatte. Als 1986 die Repressionen des Kriegsrechts gelockert und die Schriftsteller in Einzelvorladungen zur Mitarbeit mit dem Regime aufgefordert wurden, ging Herbert wieder einmal ins Ausland.

## Resignation

Der nächste, wiederum in Paris erschienene Gedichtband „Elegie auf den Weggang" (Elegia na odejście, Paris 1990) ist das düsterste von Herberts Werken, ein Zeugnis der Zeit des Kriegsrechts und des neuerlichen Exils.

Reise

wenn schon eine Reise dann sei es eine lange
die wahre von der man nicht wiederkehrt
Repetition der Welt die eigentliche Reise
Gespräch mit den Elementen Frage ohne Antwort
der erzwungene Pakt nach dem Kampf
die große Versöhnung

Das Titelgedicht mit seinen Kindheitserinnerungen, „Elegie auf den Weggang von Feder Tinte Lampe" endet mit der resignierten Lebensbilanz:

ich habe jahre vertan das einfältige treiben der geschichte zu erlernen
die eintönige prozession und den ungleichen kampf
...

es bleibt mir nicht viel
sehr wenig

die gegenstände
und das mitleid

Nach der Wende (1992) als Polen wieder zur Republik und Lech Wałęsa zum Staatspräsidenten geworden war, kehrte Herbert, schon schwerkrank, nach Polen zurück. In den folgenden Jahren erschienen in einem Provinzverlag die vom Dichter durchgesehenen, von Zensureingriffen gereinigten Neuauflagen seiner Gedichtbände. Eröffnet wurde die Reihe durch einen neuen Gedichtband, „Rovigo" (1992).

Das Gedicht, das dem Band seinen rätselhaften Namen gab, erinnert an den Bahnhof einer italienischen Kleinstadt als Durchgangsstation, Symbol für das Leben zwischen „arrivi" (Ankunft) und „partenze" (Abfahrt). Es ist ein Buch des Abschieds von Verstorbenen und Lebenden, aber trotz des Wissens um den nahen Tod scheint in ihm Herberts Mut wieder hergestellt. Das Erinnerungsgedicht „An Henryk Elzenberg" resümiert, was er dem Meister verdankt:

Wahrlich wir lebten in Zeiten wie ein Idiot sie erzählt
Voller Lärm und Verbrechen
Deine strenge Sanftmut deine zarte Stärke
Lehrten mich in der Welt bleiben gleich einem denkenden Stein
geduldig gleichgültig und zärtlich in eins

Das Gedicht „An Piotr Vujčić", seinen Übersetzer, endet mit dem Fazit:

es ist mir gelungen
man kann von mir sagen ein Glückspilz
mach das den anderen klar

ich hatte ein herrliches Leben
ich habe gelitten

## Abendland II

Nun konnte Herbert auch seine in Zeitschriften verstreuten (zum Teil schon in deutscher Übersetzung gesammelten) Reiseskizzen und Essays publizieren, eine Trilogie, deren erster Teil („Ein Barbar in einem Garten") Frankreich und Italien, der zweite Holland („Stilleben mit Kandare", Martwa natura z wędzidłem, 1993) und der dritte Griechenland („Labyrinth am Meer", Labirynt nad morzem, 2000), gewidmet ist.

Das Buch über die holländische Malerei war ein Projekt, das Herbert schon am Herzen lag, noch ehe er die Niederlande bereist hatte. Holland, „Königreich der

Dinge, Großherzogtum der Gegenstände", war ihm mehr als die Heimat einer durchaus diesseitigen, lebensbejahenden Kunst. Es war für ihn das Gegenbild zur polnischen Realität, Inbegriff politischer Normalität, das Land des Erasmus und Spinozas.

Das Buch war vor der Wende ebensowenig zensurfähig wie das frühere, dem deutschen Leser aus dem Sammelband „Im Vaterland der Mythen" (1973) zum Teil schon bekannte Griechenlandbuch: Die Parallelen zwischen der Gegenwart und der Niederwerfung von Samos durch Athen, weil es aus dem attischen Bund auszuscheren drohte, waren auch ohne die Widmung: „Meinen tschechischen Freunden" evident. Das Buch erschien erst nach dem Tod des Autors: Dieser beabsichtigte, es durch Betrachtungen zum Niedergang des Römischen Reichs zu ergänzen. Man geht wohl nicht fehl, wenn man hinter diesem Projekt seine Einschätzung der politischen Situation vor der Jahrtausendwende erblickt.

## Politik

Trotz seiner Krankheit ergriff Herbert nach seiner Rückkehr die Gelegenheit, erstmals nicht nur durch seine Dichtung auf das politische Leben seines Landes einzuwirken. Aber mit seinem Bekenntnis zur Solidarność stand er einmal mehr auf der Seite der Verlierer. Das Rote Meer, das sich Ende der 70er Jahre wunderbar gespalten hatte – links Kommunisten, rechts Oppositionelle – um das kleine Häufchen der Solidarność einigermaßen trockenen Fußes ans Ufer der Demokratie ziehen zu lassen, war hinter und über ihr wieder zusammengeschlagen.

Ein von Herbert 1992 signierter Appell zur Aufdeckung der kommunistischen Verbrechen blieb erfolglos und konnte bei den Parlamentswahlen den Sieg der zur „Sozialdemokratie" gemauserten Postkommunisten, mit denen die „Freiheitsunion" der ehemaligen linken Opposition gemeinsame Sache machte, nicht verhüten, ebensowenig 1995 die Wahl von Aleksander Kwaśniewski zum Präsidenten. Adam Michnik, der mit seiner Programmschrift „Kirche, Linke, Dialog" (Kościół, lewica, dialog, Paris 1977) den Dialog zwischen der laikalen und der katholischen Opposition eingeleitet hatte, stellte sich nun mit seiner „Gazeta Wyborcza" und ihrem internationalen Einfluß gegen die überwiegend katholische Solidarność – und gegen Herbert.

1996 ging der Nobelpreis für Literatur zur allgemeinen Bestürzung nicht an Zbigniew Herbert, sondern an die Dichterin Wisława Szymborska. Diese war am Anfang ihrer Karriere Autorin rührseliger Gedichte auf Stalin und – bedenklicher – 1953 Mitunterzeichnerin des Aufrufs für ein hartes Durchgreifen der Justiz in den stalinistischen Schauprozessen gegen den polnischen Klerus gewesen. In jüngster Zeit hatte sie denn auch ihre Feder in den Dienst der „Freiheitsunion" im Kampf gegen Premier Jan Olszewski gestellt, der das von Herbert geforderte Programm

der Vergangenheitsbewältigung durchzuführen versuchte und prompt abgesetzt wurde.

Man muß sich vergegenwärtigen, was bei dieser Auseinandersetzung auf dem Spiel stand: Polen blieb das Ostblockland, in dem ein Verwirrspiel von apokalyptischen Ausmaßen weitergehen konnte – es hätte Engel gebraucht, um die Geister zu unterscheiden. Als Emblem dieser Maskerade sei die Begegnung von Kardinal Joseph Ratzinger mit dem polnischen Schriftsteller Andrzej Szczypiorski bei den Salzburger Hochschulwochen genannt. Der Kardinal, der nichts von Szczypiorskis Geheimdienstvergangenheit[7] ahnen konnte (der Westen war nicht an der Entlarvung des Bestsellerautors interessiert), legte die These des „polnischen Philosophen", wonach weder der Kommunismus noch der Liberalismus Recht hatten und es also vielleicht kein Recht gebe, seiner eigenen subtilen Analyse „Freiheit und Wahrheit"[8] zugrunde. Dabei sprach er in diesem Aufsatz die Problematik der unterlassenen Auseinandersetzung mit der marxistischen Vergangenheit doch unmißverständlich an:

„Dem politischen und ökonomischen Zusammenbruch entsprach keine wirkliche geistige Überwindung, und insofern ist die vom Marxismus gestellte Frage noch keineswegs beantwortet."

## Credo

Der letzte Gedichtband ist in Herberts Todesjahr erschienen – ein bedrückendes Zeugnis des Erlöschens des Dichters im letzten Exil des Spitals. Der Titel: „Gewitter Epilog" (Epilog burzy, 1998) scheint die Gewitternacht vorwegzunehmen, in der Herrn Cogitos abflugbereit auf seiner Schulter sitzende Seele („Herr Cogito und die derzeitige Position seiner Seele") zum letzten Flug abhob.

Herrn Cogitos politische Mission ist abgelaufen, gescheitert („Herrn Cogitos jenseitige Welten"):

hat Herr Cogito
nicht geduldig erklärt
man dürfe kein abkommen
mit dem übeltäter
unterzeichnen
noch dürfe man erwarten
daß gute absichten
positive folgen zeitigen
...
also souffliert er nach wie vor
den herrschern dieser welt

seine guten ratschläge
und wie stets
und wie immer
folgenlos

Unter etlichen Abschiedsgedichten findet sich (neben der gutmütigen Verspottung des Priesterpoeten Jan Twardowski in „Pica pica L." und dem ebenfalls ironisch gefärbten „Das Telephon" über Thomas Merton – „ein mönch, dem ich einiges verdanke" – mit der Schlußzeile „philosophie des katzenjammers / ergo New Age") ein dem schon genannten Erzischof von Lublin (Józef Życiński) gewidmetes Gedicht „Thomas", das Herberts Einstellung zum Christentum am besten kennzeichnet:

den zeigefinger von thomas
führt von oben
des Meisters hand

also sind zweifel erlaubt
einverstanden mit fragen
also ist Leonardos
zerfurchte stirn
doch etwas wert

Herbert war immer ein Zweifler, der zumal mit dem zentralen christlichen Dogma, der Inkarnation – der Menschwerdung Gottes und erst recht der Inkarnation Christi in der Kirche – seine Mühe hatte. Die zweite Lehre, die ihm trotz seiner Pietät den Toten gegenüber inakzeptabel schien, war die traditionelle Jenseitsvorstellung, die seinem Freiheitsideal zuwiderlief (und deren Bildwelt ihm denn auch, wie vielen polnischen Literaten, als Abbreviatur für den totalitären Staat diente[9]). Der Band „Rovigo" hatte einmal mehr eine Absage an die konkrete Kirche enthalten: Im Gedicht „Homilie" läßt er den Prediger wissen:

daß ich ihn nicht kenne
und daß ich traurig bin

Doch im Erscheinungsjahr des Buches, 1992, schrieb er an den katholischen Dichter Marek Skwarnicki:

„Aber für mich war die Verzweiflung immer ein Schreien nach Hoffnung, und die Finsternis sollte die Sehnsucht nach Licht ausdrücken. ... Ich hoffe, daß ich auf Deiner Seite stehe, und deshalb helfen mir Deine Gedichte." [10]

Herberts letzter Gedichtband enthält vier lyrische Gebete mit dem Titel „Brevier", in denen diese Hoffung zu Wort kommt:

Herr,
ich weiß meine tage sind gezählt
es bleiben mir nicht mehr viele
...
warum
war mein leben nicht
wie die kreise im wasser
der in unergründlichen tiefen
erwachende anfang der wächst
sich fügt zu trichtern stufen falten
um sanft zu sterben
an deinen unerforschlichen gestaden[11]

Nach Zbigniew Herberts Tod am 28. Juli 1998 wollte ihn Präsident Aleksander Kwaśniewski postum mit dem Orden des Weißen Adlers ehren. Seine Witwe lehnte die Auszeichnung ab. Einmal mehr beugte sich Fortinbras über Hamlets Leiche.

## ANMERKUNGEN

[1] In der vom Dichter zusammengestellten polnischen Ausgabe (Warszawa 1974 / Wrocław $^{2}$1997). Deutsche Ausgaben: Frankfurt 1974 bzw. $^{2}$1995.

[2] Vgl. J. Luczak-Wild, Miłosz, Herbert u. die Toten, in: NZZ, 3./4.12.1988, 65f.

[3] Nur der erste Band der deutschen Ausgabe (Frankfurt 1965) entspricht der polnischen von 1962, ist aber unvollständig. Der zweite (Frankfurt 1970) enthält mit einer Ausnahme dem Originalband fremde, in Zeitschriften verstreute Essays. Zwei Originalstücke, und zwar zwei Essays mit aktuell-politischer Stoßrichtung über die Albigenserkriege und die Templerprozesse, erschienen deutsch erst 2001 unter dem Titel „Opfer der Könige".

[4] K. Dedecius, Philosophie der Poesie – Poesie der Philosophie, in: K. Dedecius, Ost West Basar (Zürich 1996).

[5] Die deutsche „Erstausgabe" und die polnische Originalausgabe sind in Auswahl und Anordnung verschieden; vgl. A. 1.

[6] Tygodnik Solidarność Nr. 44, 1.11.1996, 11.

[7] Einzig die Geheimdienstakten von Parlamentariern waren in Polen überprüft worden und in die Presse gelangt (Gazeta polska Nr. 4, Juni 1993, 1ff.; über A. Szczypiorski: 5). Szczypiorski war Abgeordneter der Solidarność im Senat.

[8] J. Kardinal Ratzinger, Freiheit u. Wahrheit, in: IKaZ 24 (1995) 527–542.

[9] So in den Gedichten „Am Tor des Tals" und „Bericht aus dem Paradies"; beide in: Z. Herbert, Inschrift (Frankfurt 1967, $^{2}$1973, $^{3}$2000).

[10] M. Skwarnicki, Poza granicami trzeźwego rozumu (Jenseits der Grenzen des nüchternen Verstands). In: Upór i trwanie. Wspomnienia o Zbigniewie Herbercie. (Widerstand u. Bestand. Erinnerungen an Zbigniew Herbert) (Wrocław 2000) 83.

[11] Wörtlich: „unerahnten knien", was einem persönlichen, väterlichen Gottesbild entspricht.

# BESPRECHUNGEN

## Geschlechterforschung

Döge, Peter: *Männer – Paschas und Nestflüchter?* Zeitverwendung von Männern in der Bundesrepublik Deutschland. Opladen: Budrich 2006. 178 S. Br. 19,90.

„Männer sind im Beruf, zuhause sind sie fremd" – so lautet zumindest das vorherrschende Stereotyp. Peter Döge zeigt jedoch mit Blick auf aktuelle Studien der Männerforschung sowie umfassende Analysen der Zeitverwendung der bundesdeutschen Männer auf Basis der Daten der Zeitbudgetstudie 2001/2002 des Statistischen Bundesamtes, daß diese Vorurteile auf die Mehrzahl der Männer nicht mehr zutreffen: Männerleben ist eindeutig im Wandel. Die Grundlage des umfangreichen Datenmaterials bilden mehr als 5400 Haushalte mit über 12600 Personen ab dem zehnten Lebensjahr, die an jeweils drei Wochentagen jede Tätigkeit und ihren Umfang akribisch notiert haben, so daß 37700 Zeit-Tagebücher zusammengekommen sind. Darunter sind rund 16000 Zeittagebücher von etwa 5500 Männern. Eine solche Stichprobengröße konnte bislang in der bundesdeutschen Männerforschung nicht realisiert werden, und erstmals wurde das Material unter männerspezifischem Blickpunkt ausgewertet.

Die zentralen Ergebnisse der Studie: Männer sind im Haus und in der Familie präsent, ihr Zeiteinsatz für die Haus- und Familienarbeit nimmt im Zeitraum von 1991 bis 2001 um etwa 28 Minuten pro Woche zu, der Zeiteinsatz der Frauen reduziert sich dagegen um rund fünf Stunden pro Woche, wobei vor allem junge Frauen ihren Zeiteinsatz für die Zubereitung von Mahlzeiten stärker reduzieren als junge Männer.

Das Prioritätenprofil der Hausarbeiten bleibt bei Frauen und Männern im Vergleichszeitraum weitgehend stabil, wobei Männer keinesfalls „lästige Hausarbeiten" durchweg an die Frauen delegieren: Männer beteiligen sich sowohl an der Zubereitung von Mahlzeiten als auch an der Instandhaltung von Haus und Wohnung. Dabei hängt der Zeiteinsatz von Männern für Haus- und Familienarbeit nicht unwesentlich von ihrer allgemeinen Zufriedenheit mit der Zeitverwendung für ihre Partnerschaft ab.

Beim zeitlichen Umfang der Kinderbetreuung gibt es kaum Unterschiede zwischen Männern im Hinblick auf sozio-kulturelle Merkmale. Der durchschnittliche tägliche Zeiteinsatz liegt etwa bei einer Stunde und 15 Minuten. Leben Männer jedoch mit Kindern zusammen, investieren sie gut zehn Stunden pro Woche in die Kinderbetreuung. Im Vergleich zu 1991 weiten Väter ihren zeitlichen Umfang für die Kinderbetreuung um eine Stunde pro Woche aus, während Frauen ihren Zeiteinsatz für diese Aktivität um 56 Minuten pro Woche reduzieren. Männer, die mit Kindern bis zu drei Jahren in einem Paarhaushalt leben, verringern nicht ihren Zeiteinsatz für die Erwerbsarbeit, sondern für die Nicht-Erwerbsarbeits-Bereiche.

Jenseits der Erwerbsarbeit scheinen Männer kommunikativer zu sein als angenommen, denn der Aktivitätsbereich „Soziales Leben" nimmt einen großen Stellenwert ein: 80 Prozent der Männer sind entsprechend aktiv und investieren hierfür rund 17 Stunden pro Woche, wobei dieser Aktivitätsbereich gut ein Drittel des gesamten Zeitaufwands für die Nicht-Erwerbsarbeit bei Männern ausmacht.

Männer und Frauen konnten in den zehn Jahren ihren Zeitaufwand für die Nicht-Erwerbsarbeit um 35 bzw. knapp 15 Minuten pro Woche ausweiten – bei Männern und Frauen, die mit Kindern im Haushalt leben, fällt dieser Zeitgewinn durchweg geringer aus. Insgesamt können Männer mehr Zeit für den Bereich der Nicht-Erwerbsarbeit einsetzen als Frauen: im Durchschnitt unter der Woche täglich 20 Minuten, am Wochenende zwei Stunden.

Für den Autor deuten die Befunde darauf hin, daß der „Neue Mann" keinesfalls eine Chimäre darstelle, sondern bei einem nicht unerheblichen Teil der Männer deren alltägliche Zeitmuster präge. Es bewegt sich etwas, wenn auch nicht in revolutionärem Tempo. Manche Frauen werden nach wie vor das halbleere Glas kritisieren, während die Studie das halbvolle Glas eindrucksvoll mit Zahlen untermauert. In den Forderungen zur Geschlechterpolitik geht es dem Autor darum, für Männer wie Frauen Wege zu suchen, die ihnen jeweils individuell gerecht werden („managing diversity").

Einen nicht unbeträchlichten Teil des Buchs macht die Beschreibung des statistischen Materials aus, die eher trocken ausfällt und für sich genommen nicht allzuviel aussagt. Wer die Entwicklungen der letzten Jahre halbwegs aufmerksam verfolgte, wird auch keine wirklich neuen Erkenntnisse oder gar überraschenden Ergebnisse in der Studie finden. Der Vorteil sozialempirischer Studien liegt weniger in der Nützlichkeit für Betroffene als darin, daß für den gesellschaftspolitischen Diskurs Zahlen auf den Tisch gelegt werden. *Markus Hofer*

*Mannsbilder.* Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch. Hg. v. Marie-Theres Wacker u. Stefanie Rieger-Goertz. Berlin: LIT 2006. 389 S. (Theologische Frauenforschung in Europa. 21.) Br. 24,90.

Im November 2005 trafen sich kritische Männerforscher aus den Sozialwissenschaften, der Pädagogik, der Philosophie und mehreren theologischen Disziplinen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster zu einem ersten ausführlichen Gedankenaustausch mit feministischen Theologinnen. Der vorliegende Band versammelt die auf diesem Symposion gehaltenen Vorträge und bietet dem Leser und der Leserin einen interessanten Einblick in die vielfältigen Perspektiven und Facetten „geschlechterbewußter" Theorie und Theologie (319ff.).

Es ist konfessionsübergreifend eine Tatsache: „Die Kirche ist … eine von Frauen getragene und von Männern in Frauenkleidern geleitete Institution" (243f.). Daß feministische Theologinnen ihrer Arbeit lange die Hypothese zugrundegelegt haben, die Kirche sei eine „Männerkirche", ist dennoch nicht falsch – war mit diesem Begriff doch vor allem auf die jahrhundertelange, bis heute andauernde Praxis der Theologie verwiesen, „den" Menschen mit dem Sozialcharakter des erwachsenen Mannes zu verwechseln und so ein Leben in Fülle für beide Geschlechter zu verhindern. Angestoßen durch die feministische Kritik stellen Männer in den Kirchen heute fest, daß diese Rede vom „Menschen" ein Zerrbild auch der gelebten Realität der meisten Männer ist. Zusammen mit Forschern, die in anderen Disziplinen kritische Männerforschung als den Versuch in Gang setzen, Männer endlich als heterogene Gruppe in den Blick zu bekommen, machen sie sich auf den Weg, das Paradigma der zum „Allgemeinmenschlichen" stilisierten Männlichkeit zu verlassen – in Richtung nicht nur auf eine lebensfreundliche Männerpastoral, sondern auch auf eine insgesamt erneuerte Theologie.

Die meisten im akademischen Milieu tätigen Männerforscher, gleich welcher Disziplin, scheinen sich vorerst auf einen gemäßigten Konstruktivismus (vgl. 256) geeinigt zu haben: Ohne die Zweigeschlechtlichkeit als solche in Zweifel zu ziehen, verstehen sie Geschlecht als Konstrukt, das von Individuen und Institutionen immer wieder im Sinn von „doing gender" bestätigt – oder auch in Frage gestellt – wird. Als hilfreich scheint sich das vom australischen Soziologen Robert W. Connell entwickelte Konzept der „hegemonialen Männlichkeit" (23 u.a.) zu erweisen. Darunter ist das in einer gegebenen historischen Konstellation herrschende „Orientierungsmuster" (28) zu verstehen, das die „sozial anerkannte Weise des Mannseins definiert (und) von allen Männern verlangt, sich in Relation dazu zu positionieren" (28), dem also andere, untergeordnete „Männlichkeiten" gegenüberstehen.

Dieser konstruktivistischen Sichtweise gegenüber scheint der in früheren Männerbewegungen dominante „mythopoetische" Ansatz (13 u.a.), der einen unveränderlichen Archetyp „Mann" postuliert, an Bedeutung zu verlieren. Immerhin gelingt es aber vor allem dem österreichischen Männerforscher Markus Hofer, Fragen an den faktischen Zustand der Kirche ungeschönt zur Diskussion zu stellen. Indem er darauf besteht, „Hans, Rudi und Detlev" (245) glaubten eben „anders" und brauchten daher eine Alternative zu einer von Frauen und zölibatären Priestern „gehübschten und gesofteten" (245) gängigen Kirchlichkeit, inszeniert er sich bewußt als „enfant terrible" im konstruktivistischen Konsens.

Unabhängig davon, wie sich der einzelne Männerforscher im Konzert der konkurrierenden Gendertheorien positioniert, führt der Band die Vielfalt der neu entstehenden Fragestellungen vor Augen: Was verändert sich hinsichtlich des Umgangs mit biblischen Texten, wenn zum Beispiel der Prophet Elija *als Mann seiner Zeit* ins Blickfeld gerückt wird (Jürgen Ebach)? Welche Forschungsdesiderate ergeben sich im Kontext einer emanzipatorischen Männerbildung (Hans Prömper)? Welche Anstöße vermitteln schwule und lesbische Theologen und Theologinnen einem nach wie vor im Modell hierarchischer Zweigeschlechtlichkeit verhafteten theologischen Mainstream (Kerstin Söderblom und Michael Brinkschröder)? Wie verändert sich der Blick auf militärische, symbolische, sexualisierte Formen von Gewalt, wenn die Geschlechterfrage mitgedacht wird (Markus Rieger-Ladich, Herbert Ulonska u.a.)?

Wer sich eine lebensfreundliche kirchliche Zukunft wünscht, wird nicht umhin kommen, die in diesem Band erstmals in kompakter Form zugänglich gemachten erfrischenden Impulse der geschlechterbewußten Theologie aufzunehmen und schöpferisch weiter zu führen.

*Ina Praetorius*

Walz, Heike: „...*Nicht mehr männlich und weiblich*..."? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont. Frankfurt: Lembeck Verlag 2006. 487 S. Br. 28,–.

Was ist Kirche? Ist sie der „Leib Christi" oder ein Raum, in dem Männer- mit Frauenspiritualität zusammentrifft? Ist sie „Feuerstelle Christi in Gottes Haushalt" (251) oder „Passageraum" (160), „Himmel auf Erden" (351) oder der sichere Ort, an dem Frauen Ruhe vor männlicher Gewalt finden? – In ihrer materialreichen Dissertation entfaltet die deutsche protestantische Theologin Heike Walz „kontextuelle ekklesiologische Signaturen" (129 u.a.) aus der weltweiten Ökumene.

Sie geht dabei in verschiedener Hinsicht neue Wege: Geschlechtsblinde Lehren von der Kirche läßt sie hinter sich und befaßt sich nur mit Entwürfen, die der Kategorie Geschlecht Gewicht geben. Sie beschränkt sich nicht, wie im Feminismus lange üblich, auf Texte von Frauen, sondern bezieht kritische Männerbewegungen ein. Sie mißt alle Texte an einer in Auseinandersetzung mit Judith Butlers Dekonstruktivismus entwickelten Geschlechtertheorie, die sie „Geschlechtertranszendenz" (76ff.) nennt. Begriffe wie „Signatur" und „Kaleidoskop" schließlich verweisen auf eine postmodern inspirierte Vorgehensweise: Heike Walz hat den Anspruch, die Wirklichkeit als geschlossenes System zu präsentieren, aufgegeben zugunsten eines vorsichtigeren Umgangs mit den Realitäten, denen sie sich annähert.

Den Einstieg in die Studie zu finden, ist nicht einfach, befaßt sich Walz doch zunächst mit theoretischen Fragestellungen, deren Bezug zum Fokus Ekklesiologie nicht immer ganz klar ist. Erst wer sich in den materialen Hauptteil der Arbeit vertieft, versteht, inwiefern Metapher- und Kontexttheorien usw. für die Auseinandersetzung mit ekklesiologischen Entwürfen aus weit auseinanderliegenden Teilen der Welt bedeutsam werden. In vier Kapiteln stellt Walz hier, orientiert an den Grundvollzügen der Kirche – Koinonia, Leiturgia, Martyria und Diakonia – Konzeptionen von Kirche und Kirchlichkeit zunächst „klassischer" feministischer Theologie (Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Elisabeth A. Johnson, Nathalie K. Watson, Isabelle Graesslé) vor, befaßt sich dann mit Männerspiritualität in Europa, schließlich mit dem „Circle of Concerned African Women Theologians", dem lateinamerikanischen Netzwerk „Con-Spirando" und neuen Ekklesiologien aus Orthodoxie und ökumenischer Bewegung.

Daß Walz selbst in Ghana gelebt hat und heute in Buenos Aires lehrt, trägt sicher dazu bei, daß es ihr gelingt, auch distanzierten Lesern erfahrbar zu machen, wie sich in unterschiedlichen Kontexten andere Perspektiven auf Kirche entwickeln: Während die afrikanischen Theologinnen von Gewalterfahrungen her Kirche als wärmendes Herdfeuer modellieren, wird sie für Männer zum Experimentierraum. Für die Lateinamerikanerinnen tritt institutionelle Kirchlichkeit hinter dem Nachdenken über den Kosmos als Körper Gottes zurück, während orthodoxe Theologinnen die Ekklesiologie ihrer Tradition mit Elementen dieser Tradition selbst – Wahrung des göttlichen Geheimnisses, innertrinitarische Beziehungsdynamik – kritisieren. Keine dieser „Signaturen" kann für sich den Anspruch der Allgemeingültigkeit erheben, denn den archimedischen Punkt, von dem aus sich Perspektiven auf Kirche als rechtgläubig erweisen ließen, gibt es nicht.

Disparate Diskurse am Schluß in eine Ordnung zu bringen, ist schwierig. Heike Walz ist zuzustimmen, wenn sie konstatiert, an der Dekonstruktion von Zweigeschlechtlichkeit führe heute kein Weg mehr vorbei. Allerdings erschöpft sich die Frage nach der Zukunft der Kirche(n) nicht in derjenigen nach Geschlechtsidentitäten – ob brüchig oder nicht –, weshalb ich von ihren Konklusionen mehr erwartet hätte als eine neuerliche Entfaltung dieser Frage, nämlich: prophetischen Mut. Zwar stellt die Autorin vorsichtig einen Zusammenhang her zwischen „Gottes Befreiungshandeln" und dem „Aufbruch aus Identitätszwängen" (414). Und ihre Feststellung, in der Weltkirche wirke die Geschlechterfrage zwar hinsichtlich der Konferenzökumene spaltend, andererseits sei aber „eine anders geartete Ökumenisierung" (444) im Entstehen, die sich an der Vision einer inklusiven Gemeinschaft orientiere, ist faszinierend

und läßt die Möglichkeit, die Theologie dieser „anderen" Ökumene auf den Begriff – bzw. auf die Metapher – zu bringen, am Horizont erscheinen. Angesichts dieser Herausforderung wirkt der Rückzug auf die „Butler-Debatte" wie eine Flucht vor der eigentlichen Aufgabe.

Die Stärke der Studie liegt in der sorgfältigen Zuwendung zu einzelnen theologischen Diskursen, die gängigerweise als „peripher" erscheinen. Diese Sammlungs- und Sichtungsarbeit könnte zur Grundlage dessen werden, was jetzt ansteht: eine schöpferische Zusammenschau der anderen, der inklusiven Kirche – ohne dogmatischen Vereinheitlichungsanspruch, aber mit der Vision, jenseits patriarchaler Vereinnahmungen zu einer Transformation der Tradition zu finden, die sich im biblischen Erbe beheimatet. *Ina Praetorius*

## Kirche

Baur, John: *Christus kommt nach Afrika.* 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 521 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 6.) Gb. 60,–.

In Deutschland ist das Interesse an Afrika in den Medien wie in der Politik eher bescheiden. Um so mutiger ist es, John Baurs einschlägige Kirchengeschichte in deutscher Übersetzung herauszugeben. Wenn die Prognosen stimmen, wird im Jahr 2025 jeder sechste Katholik Afrikaner sein. Für alle, die die innere Dynamik der afrikanischen Kirchen und ihre wachsende Bedeutung für die Weltkirche verstehen wollen, ist Baurs Buch äußerst hilfreich. Als Dozent der Kirchengeschichte konnte er die Umwandlungsprozesse der Ortskirchen von einer Missionskirche zu einer missionarischen Kirche in Tansania und Kenia hautnah miterleben. Diese Erfahrungen sind in seine geschichtliche Forschung eingeflossen und machen sein Buch so lebendig.

Der 2003 verstorbene Schweizer Fidei-Donum-Missionar Baur erzählt historische Ereignisse nicht nur anschaulich, er kann auch ihre Relevanz für unsere Epoche herausstellen. Das Schicksal der nordafrikanischen Kirchen, die Geschichte der koptischen Kirche, die Überlebenskämpfe der äthiopischen Kirche gegen übermächtige islamische Nachbarn: All das belastet bis heute den interreligiösen Dialog ebenso wie die Kreuzzüge des christlichen Westens. Die Unfähigkeit vieler Missionare, fremde Kulturen zu verstehen, und das Zögern des Vatikans, die Eigenständigkeit der Ortskirchen und Riten anzuerkennen, lassen erkennen, wie wenig die Inkulturation des Glaubens bis heute die pastorale Praxis bestimmt – trotz aller kirchlichen Verlautbarungen und theologischen Reflexion. Die Missionsgeschichte legt die blutende Wunde einer zerrissenen Christenheit offen und zeigt, wie notwendig gelebte Ökumene für eine glaubhafte Verkündigung der biblischen Botschaft ist.

Die Geschichte der christlichen Kirchen über 2000 Jahre für einen ganzen Kontinent zu schreiben, ist ein ungeheures Unterfangen. Auf fast 500 Seiten schlägt Baur den Bogen von der Apostelgeschichte bis hin zur Afrikanischen Synode von 1994. Ihm gelingt eine faszinierende Beschreibung der drei großen „Begegnungen Afrikas mit Christus": der Geschichte der koptischen und lateinischen Kirchen Nordafrikas in der Antike, des hoffnungsvollen Beginns und tragischen Niedergangs der Missionen

im portugiesischen Kolonialreich im Anfang der Neuzeit, schließlich der großen Missionsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, denen wir die lebendigen und immer noch wachsenden Kirchen der Gegenwart verdanken.

Der vielleicht interessanteste Teil des Buches erzählt die heroischen und tragischen Versuche der Missionierung Afrikas im 16. und 17. Jahrhundert. Wer weiß schon um den vielversprechenden christlichen Aufbruch im Kongoreich des Königs Alfonso, der nach Baur „gut an die Seite von Karl dem Großen gestellt werden kann" (67). Der Leser ist erschüttert, wie das Verlangen von Afrikanern nach der christlichen Botschaft enttäuscht wurde durch die portugiesische Kolonialpolitik, die kulturelle Arroganz und die skandalöse Lebensweise mancher Missionare sowie die Weigerung Roms, den afrikanischen Christen eigene Bischöfe zu geben. Die antireformatorischen Affekte der Zeit verhinderten Bibelübersetzungen, bestenfalls hatten Christen einen Mini-Katechismus. Das Dilemma der Abhängigkeit der Mission von europäischen Handelsinteressen wird treffend zusammengefaßt: „Ohne lukrativen Markt gab es keine Handelsschiffe, ohne Schiffe keine Missionare, ohne Missionare keine Priester, und ohne Priester über kurz oder lang nur noch ein Christentum, das von den traditionellen Religionen wieder eingeholt und überwuchert wurde" (87).

Den Hauptteil des Buchs bildet die Geschichte der großen Missionsorden des 19. Jahrhunderts und ihrer vielfältigen Versuche, das Evangelium in alle Ecken Afrikas zu tragen. Ganzen Generationen von Missionaren wurden Malaria und andere Krankheiten nach kurzer Zeit zum „Grab des Weißen Mannes", bis die Einführung des Chinins ein Überleben und eine kontinuierliche Arbeit möglich machte.

Das Buch schließt mit einem thematischen Überblick über die Stärken aber auch die Schwächen des afrikanischen Christentums und die Herausforderungen an die Kirchen heute: Inkulturation der Botschaft Jesu in die Seele Afrikas; die immer noch ausstehende finanzielle Eigenständigkeit der Ortskirchen; die pastoralen Konsequenzen der rapiden Verstädterung; ein wenig entwickelter ökumenischer Dialog unter den großen Kirchen; die Beziehungen zu den über 10000 unabhängigen afrikanischen Kirchen; der Dialog mit dem Islam (der langsamer wächst als das Christentum) und mit den traditionellen Religionen (die etwas zu kurz kommen); die Katastrophe der HIV/Aids-Pandemie, für Afrika „die größte Katastrophe seit dem Sklavenhandel" (432).

Die katholische Kirche steht im Mittelpunkt, aber Baur gibt einen angemessen Raum auch den protestantischen Missionsbewegungen und den neuen afrikanischen Kirchen und deren Rolle bei der Evangelisierung des Kontinents. Sein Buch ist eine lohnende Lektüre für alle, die die Rolle der Mission in den tragischen Beziehungen zwischen Europa und Afrika verstehen und verändern wollen.

*Wolfgang Schonecke M. Afr.*

MARTINI, Carlo Maria: *Mein Leben*. München: Neue Stadt 2007. 93 S. Gb. 10,90.

Carlo Maria Martini, Kardinal und bis 2002 Erzbischof von Mailand, ist einer der bekanntesten lebenden Jesuiten. Er gehört zu den meistgelesenen geistlichen Schriftstellern unserer Zeit, und seine zahlreichen Bücher, von denen die meisten auch auf Deutsch erschienen, haben nicht nur geistlichen, sondern auch theologischen Tiefgang. Rechtzeitig zu seinem 80. Geburtstag (15. Februar 2007) wurde nun Martinis

autobiographische Erzählung „Il mio novecento" („Mein 20. Jahrhundert") auf Deutsch übersetzt.

Das schmale Bändchen ist leicht zu lesen. Es muß all jene enttäuschen, die irgendwelche Sensationen erhoffen oder auf Indiskretionen zur Papstwahl von 2005 warten, bei der Martini zu den „Favoriten" zählte. Er beginnt und endet mit Jerusalem („der Traum meines ganzes Lebens", 5), wo er seit seinem Abschied aus Mailand größtenteils lebt. Begleitet von 16 Fotos, die meisten davon aus dem Familienarchiv, erfährt man von der Kindheit in Turin, der frühen Liebe zur Heiligen Schrift, die lebensbestimmend werden sollte, und dem Eintritt in den Jesuitenorden im Alter von 17 Jahren. Besonders eingeprägt haben sich die Kriegserklärung Italiens im Jahr 1940 (22–30) und der „Albtraum des Faschismus" (28).

Die Ausbildung im Orden verlief in den damals üblichen Bahnen neuscholastischer Philosophie und Theologie – „weit weg von den Fragen der Zeit" (34), wobei Autoren wie Romano Guardini, Karl Rahner SJ und Bernard Lonergan SJ eigens genannt sind, weil sie Horizonte öffneten. 1952 zum Priester geweiht, spezialisierte sich Martini in Bibelwissenschaften, wurde 1958 in Fundamentaltheologie promoviert und 1962 Professor für Textkritik am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, dessen Rektor er 1969 werden sollte.

Neben Allen Wikgren, Kurt Aland, Matthew Black und Bruce Metzger als einziger Katholik am Projekt einer neuen kritischen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments beteiligt, wurde Martini klar, „daß die konfessionellen Unterschiede vor dem biblischen Text keine Bedeutung haben" (44). Prägend wurden in der römischen Zeit das Zweite Vatikanische Konzil und die Begegnung mit der Gemeinschaft von Sant'Egidio.

Die erste Begegnung mit dem späteren Papst Johannes Paul II., der ihn zur Jahreswende 1979/80 zum Erzbischof von Mailand ernennen und 1983 zum Kardinal erheben sollte, geht auf das Jahr 1972 zurück, als ihn der Krakauer Erzbischof Karol Wojtyla einlud, polnische Bibelwissenschaftler kennenzulernen (50f.). Kaum eineinhalb Jahre lang war Martini Rektor der Päpstlichen Universität Gregoriana, bis ihn „zu meiner großen Überraschung" (54) der Ruf als Bischof ereilte: „Der Wechsel in die neue Aufgabe" fiel Martini „ausgesprochen leicht", auch wenn er „nicht die geringste Ahnung (hatte), was es bedeutet, Bischof zu sein" (55).

Als Verantwortlicher für die nach Priestern, Pfarreien und katholischen Organisationen größten Diözese der Welt setzte Martini eigene Akzente. Er führte öffentliche Katechesen, zunächst für Jugendliche, ein („Meine Schrifterklärung war keine Exegese, kein Kommentar, auch keine Predigt. Es war das, was ich *lectio divina* nenne, eine Form der geistlichen Schriftlesung", 59). Auch die Art und Weise, wie er thematische Pastoralbriefe verfaßte, war neu (62ff.). Seine Pastoralbesuche wurden legendär. Als besonders belastend empfand Martini die Jahre der Terrorakte der Roten Brigaden (65ff.). Außerordentlich wichtig wurden dem dynamischen Erzbischof Besuche im Gefängnis, die Schaffung eines Forums für das Gespräch mit Nichtglaubenden („Cattedra dei non credenti") und die Ökumene. Von 1986 bis 1993 bekleidete Martini das Amt des Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. Er knüpfte Kontakte mit Ortskirchen auf anderen Kontinenten, gab Exerzitien und hielt geistliche Vorträge und Bibelkurse. Der „Dienst am Wort Gottes" (80) ist eine Art Lebensmotto des passionierten Bergsteigers, der „fast alle Berge der Diözese kennengelernt" (85) hat.

Was Ignatius von Loyola im 16. Jahrhundert verwehrt blieb, gelang Martini am Lebensende: Jerusalem zu seinem Lebensmittelpunkt zu machen. Mit seinen Büchern bleibt er auch bei uns präsent.

*Andreas R. Batlogg SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Die Begegnung der Religionen setzt interreligiöses wie interkulturelles Lernen voraus. Stephan Leimgruber, Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Universität München, geht auf Spurensuche in kirchlichen Dokumenten und fragt nach aktuellen Herausforderungen.

Winfried Löffler, Professor für Philosophie an der Universität Innsbruck und Präsident der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, zerstreut nach wie vor bestehende Reserven gegen die analytische Philosophie. Dabei geht er ausführlich auf deren breite Rezeption im christlichen Raum ein, unter anderem auch in der Enzyklika „Fides et Ratio" Papst Johannes Pauls II.

Die Welthandelsorganisation (WTO) spielt eine wichtige Rolle beim Abbau von Zöllen und Handelshindernissen. Michael Reder, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Gesellschaftspolitik der Hochschule für Philosophie in München, stellt eine Reihe von ethischen und politischen Überlegungen an und verweist auf die Rolle der Kirche bei der Reform des Welthandels.

Von November 2006 bis Februar 2007 lief im Metropolitan Museum of Art in New York die vielbeachtete Ausstellung „Glitter and Doom: German Portraits from the 1920s". Leo J. O'Donovan, zuletzt Präsident der Georgetown University in Washington, bietet einen literarischen Rundgang durch die Darstellungen aus der Weimarer Zeit und geht dabei auf Werke von Max Beckamm, Otto Dix, George Grosz und Christian Schad ein.

Jeannine Luczak-Wild würdigt den 1998 verstorbenen polnischen Dichter Zbigniew Herbert. Gegenüber dem Regime stets kritisch eingestellt, ging er politisch andere Wege als etwa Czesław Miłosz oder die Nobelpreisträgerin Wisława Szymborska. Sein Œuvre, das auch Essays umfaßt, ist nur vor dem Hintergrund historisch-politischer Zusammenhänge zu verstehen.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Juni 2007

*Aslan, Reza:* Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart. 2. Aufl. München: Beck 2006. 335 S. Gb. 24,90.

*Becka, Michelle:* Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts. Nordhausen: Traugott/Bautz 2007. 136 S. (Interkulturelle Bibliothek. 43.) Br. 10,–.

*Die Bibel.* Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Vollständige deutsche Ausg. Freiburg: Herder 2007. 1363 S. Ld. 39,90.

*Die Bibel im Leben der Kirche.* Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven. Hg. v. Walter Klaiber u. Wolfgang Thönissen. Paderborn: Bonifatius 2007. 245 S. Br. 22,90.

*Christoph Kardinal Schönborn.* Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens. Hg. v. Hubert Philipp Weber. Freiburg: Herder 2007. 189 S. Gb. 19,90.

*Clark, Christopher:* Preußen. Aufstieg und Niedergang. 1600–1947. München: dva 2007. 896 S. Gb. 39,95.

*Eschbach, Maria:* Anvertrautes Wort. Gedichte. Paderborn: Schöningh 2007. 144 S. Br. 12,90.

*Fiedrowicz, Michael:* Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion. Freiburg: Herder 2007. 448 S. Gb. 29,90.

*Friedländer, Saul:* Die Jahre der Vernichtung. Das Dritte Reich und die Juden. 2. Bd. 1939–1945. 2. Aufl. München: Beck 2006. 869 S. Lw. 34,90.

*Froebe, Dieter:* Eva, Verbündete Gottes bei der Humanisierung des Mannes. Eine andere Lesart der Erzählung vom Garten in Eden. Berlin: LIT 2007. 198 S. (Glauben und Leben. 41.) Br. 17,90.

*Gibellini, Rosino:* La teologia del XX secolo. 6. aktualisierte Aufl. Brescia: Queriniana 2007. 750 S. Biblioteca di teologia contemporanea. 69.) Br. 39,–.

*Gies, Wolfgang:* Das große Werkbuch zur Bibel. Spielen, erzählen, gestalten in Gemeinde, Schule und Gottesdienst. Mit CD-ROM. Freiburg: Herder 2007. 191 S. Gb. 19,90.

*Höffe, Otfried:* Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich? München: Beck 2007. 391 S. Gb. 24,90.

*Judt, Tony:* Die Geschichte Europas seit dem Zweiten Weltkrieg. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2006. 1024 S. (Schriftenreihe. 548.) Br.

*Kaelble, Hartmut:* Sozialgeschichte Europas. 1945 bis zur Gegenwart. München: Beck 2007. 437 S. Lw. 34,90.

*Kasper, Walter:* Wegweiser Ökumene und Spiritualität. Freiburg: Herder 2007. 95 S. Gb. 9,90.

*Kerschbaumer, Johannes:* 60 Jahre Europäische Sicherheitspolitik. Frankfurt: Peter Lang Verlag 2007. 435 S. Br. 68,50.

*Körner, Reinhard:* Unterwegs mit dir, Jesus. Ermutigungen zur Nachfolge. Leipzig: Benno o. J. 193 S. Gb. 9,90.

*Krönung oder Entwertung des Konzils.* Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. v. Sabine Demel u. Ludger Müller. Trier: Paulinus 2007. 303 S. Br. 19,90.

*Kulle, Stephan:* Papa Benedikt. Die Welt des deutschen Papstes. Frankfurt: Fischer 2007. 320 S. Br. 8,95.

*Laqueur, Walter:* Die letzten Tage von Europa. Ein Kontinent verändert sein Gesicht. 2. Aufl. Berlin: Propyläen 2006. 253 S. Gb. 19,90.

*Leimgruber, Stephan:* Interreligiöses Lernen. München: Kösel 2007. 351 S. Br. 16,95.

*Ley, Michael – Lohrmann, Klaus:* Projekt Europa. Erfolge – Irrtümer – Perspektiven. Düsseldorf: Patmos 2007. 279 S. Gb. 24,90.

*Markl, Dominik:* Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19–24 und Dtn 5. Freiburg: Herder 2007. X, 346 S. (Herders biblische Studien. 49.) Gb. 55,–

*Meyer, Hans Joachim:* Spuren, die bleiben. Reden zu Katholizismus, Kultur und Wissenschaft 1997–2006. Freiburg: Herder 2007. 403 S. Gb. 24,90.

*Moser, Maria Katharina:* Von Opfern reden. Ein feministisch-ethischer Zugang. Königstein: Ulrike Helmer Verlag 2007. 159 S. Br. 14,90.

*Pousset, Édouard:* Le mystère de Dieu et de l'homme. Écrits de théologie fondamentale. Mit einer Einführung v. Christoph Theobald. Paris: Éditions facultés Jésuites de Paris 2007. 339 S. Br. 25,–.

*Schlensog, Stephan:* Der Hinduismus. Glaube – Geschichte – Ethos. Mit einem Vorwort v. Hans Küng. München: Piper 2006. 540 S. Lw. 24,90.

*Schockenhoff, Eberhard:* Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg: Herder 2007. 584 S. Gb. 39,90.

*Tertünte, Stefan:* Léon Dehon und die Christliche Demokratie. Ein katholischer Versuch gesellschaftlicher Erneuerung in Frankreich am Ende des 19. Jahrhunderts. Freiburg: Herder 2007. 231 S. (Freiburger theologische Studien. 171.) Br. 39,–.

*Typisch katholisch.* Typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag. 3. überarbeitete u. erweiterte Aufl. Hg. v. Michael Meyer-Blanck u. Walter Fürst. Freiburg: Herder 2007. 301 S. Br. 16,90.

*Werkbuch Männerspiritualität.* Impulse – Bausteine – Gottesdienste im Kirchenjahr. Mit CD-ROM. Hg. v. Tilman Kugler u. Martin Hochholzer. Freiburg: Herder 2007. 350 S. Gb. 29,90.

*Zulehner, Paul M.:* Gott ist größer als unser Herz. Eine Pastoral des Erbarmens. Unter Mitarbeit v. Josef Brandner. Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 201 S. Gb. 16,90.

*Zwangsmigration und Vertreibung.* Europa im 20. Jahrhundert. Hg. v. Anja Kruke. Bonn: Dietz 2006. 240 S. Br. 24,–.

N12<524543641 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach Krummer Weg

ISSN 0039–1492 6518

# STIMMEN DER ZEIT

225,2
2007

Heft 7
Juli 2007

Norbert Brieskorn
Die Verstädterung der Weltbevölkerung
Petra Kolonko
Olympiade 2008 und Menschenrechte
Thomas Schärtl
Gotteserfahrung denken
Marianne Heimbach-Steins – Andreas Lienkamp
Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit
Raif Georges Khoury
Christen im Libanon und die arabische Kultur
Ansgar Kreutzer
Die neue Lust am Spiel
Karl H. Neufeld
Zweite Afrika-Synode

210046

Verlag Herder Freiburg

# INHALT


| | | |
|---|---|---|
| Norbert Brieskorn SJ | Die Verstädterung der Weltbevölkerung | 433 |
| Petra Kolonko | Die Pekinger Olympischen Spiele 2008 und die Menschenrechte | 435 |
| Thomas Schärtl | Gotteserfahrung denken | 444 |
| Marianne Heimbach-Steins – Andreas Lienkamp | Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Eine Relecture des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen nach zehn Jahren | 457 |
| Raif Georges Khoury | Christen im Libanon und die arabische Kultur | 471 |
| Ansgar Kreutzer | Die neue Lust am Spiel. Soziologischer Sinn, ethischer Wert und theologisches Potential einer Handlungsform | 483 |

UMSCHAU

| | | |
|---|---|---|
| Karl H. Neufeld SJ | Zweite Afrika-Synode | 495 |

BESPRECHUNGEN

| | | |
|---|---|---|
| | Philosophie | 499 |
| | Kunst | 501 |
| | ZU DIESEM HEFT | 504 |


DIE MITARBEITER DES HEFTS


Prof. Dr. Norbert Brieskorn, Kaulbachstr. 31a, 80539 München – Dr. Petra Kolonko, Quan Fa Garden, Ya Yuan 2, Beijing 100103, China – Prof. Dr. Thomas Schärtl, Caldwell Hall 403, 620 Michigan Ave., NE, Washington D. C., 20064, USA – Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Dr. Andreas Lienkamp, An der Universität 2, 96047 Bamberg – Prof. Dr. Raif Georges Khoury, Sandgasse 7, 69117 Heidelberg – Dr. Ansgar Kreutzer, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz – Prof. Dr. Dr. Karl H. Neufeld, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck.



STIMMEN DER ZEIT · 225. BAND · 132. 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; Friederike Ward. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 35 vom 1.1.1998 – Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 51,– €, für Studenten 38,25 € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. inkl. MwSt. zzgl. 4,20 € Versand (D); Einzelheft 10,– € zzgl. 2,90 € Versand – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-422 (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.

# Die Verstädterung der Weltbevölkerung

Seit Anfang 2007 lebt mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung in Städten. Dies ist die zentrale Feststellung des Berichts „State of the World's cities 2006/07" des Wohn- und Siedlungsprogramms der Vereinten Nationen (Habitat). Mit Städten sind „städtische Agglomerationen" gemeint, welche die politische Einheit Stadt, die Vorstädte und die Zubringersiedlungen mitumfassen. Gab es 1950 auf dem Globus erst 96 Städte mit mehr als einer Million Einwohner, werden heute 400 derartige Städte gezählt. „Megastadt" bezeichnet eine Agglomeration von mehr als zehn, „Megacity" oder „Hyperstadt" eine Stadt von mehr als 20 Millionen Einwohnern. Nach Tokio werden Mumbai, Delhi und die Hauptstadt Mexikos solche Megacities werden, dicht gefolgt von São Paulo, New York, Dhaka, Jakarta und Lagos, jede heute bereits mit mehr als 17 Millionen Bewohnern. Mündungsgebiete wie das Mekongdelta, der Perlfluß oder der Yangtse entwickeln sich zu urbanindustriellen Megastädten. Ehedem kleinere Provinzstädte – wie Tijuana, Salvador de Bahia, Belém – wachsen rasch bis auf 500 000 Einwohner an.

Skepsis gegenüber manchen Schätzungen widerlegt nicht die Erkenntnis, daß sich die Weltbevölkerung mit zunehmender Tendenz verstädtert. Die Zahl derjenigen, die weltweit auf dem Land leben, hat mit 3,2 Milliarden Menschen im Jahr 2006 ihren Höchststand erreicht und wird von 2020 an zurückgehen.

Die Auflistung zeigt, daß es Städte mit mehr als 20 Millionen Bewohnern vorwiegend in den Entwicklungsländern geben wird; allerdings werden nur etwa vier Prozent der Weltbevölkerung in diesen Städten wohnen. Die Mehrheit der Menschen, die vom Land in die Städte wandern, wählen kleinere Städte mit weniger als einer Million Bewohnern. Etwa 53 Prozent der gesamten weltweiten Stadtbevölkerung hat ihr Zuhause in Städten mit weniger als 500 000 Einwohnern; ein Fünftel lebt in Städten mit einer Zahl von einer bis zu fünf Millionen. Diese zwei Typen von Städten bieten ihren Bewohnern allerdings eine geringere Lebensqualität als größere Städte. Was die Lebensqualität betrifft, so zeigt sich, daß Staaten mit einer hohen Verstädterungsquote höhere Einkommen, eine stabilere Wirtschaft und stärkere Institutionen aufweisen als Staaten mit einer niedrigeren Quote.

Kofi Annan, bis Dezember 2006 Generalsekretär der UNO, bemerkte, nicht die Verstädterung selbst sei das Problem, sondern daß durch sie nicht größerer Wohlstand und gerechtere Verteilung der Güter entstanden sei. Auch wenn man Armut immer noch als ein Kennzeichen der ländlichen Regionen ansieht, so gehört sie doch auch zum städtischen Leben. Dies zeigt sich besonders an der Existenz der Slums. Ihre Zahl wird auf 250 000 weltweit, die der Slumbewohner für das Jahr 2007 weltweit auf knapp über eine Milliarde Menschen geschätzt. 32 Prozent der städti-

schen Bevölkerung leben durchschnittlich in Slums. Sie zeichnen sich durch einen fünffachen Mangel aus: Mangel an festem, beständigem Material für die Wohnung, an genügendem Lebensraum, an Zugang zu gesundem Wasser, zu sanitären Anlagen und einem Mangel an Sicherheit. Unsichere Eigentumsverhältnisse schaffen zudem ein eigenes Gefühl der Unsicherheit. Etwa 85 Prozent der Stadtbewohner leben auf Flächen, die ihnen nicht gehören. Sich in einer illegalen Situation zu befinden, wird so zum normalen Lebensgefühl. Dazu kommt ein hohes Maß an Kriminalität.

Kofi Annan wies auf die Anstrengungen hin, welche Regierungen seit der Milleniums-Erklärung im Jahr 2000 unternahmen, um die Armut und Unsicherheit in den Städten zurückzudrängen, indem der Grundschulunterricht erweitert, die Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern gefördert und der Zugang der Bevölkerung zu Grundversorgungen verbessert wurden. Weitere Verbesserungen haben aufzubauen auf dem Recht, in die Stadt ziehen zu dürfen, auf dem „right to the city". Zu gewährleisten sind gleichfalls die verschiedenen Ausfächerungen des Rechts auf ein menschenwürdiges Leben: stabile Wohnung, ausreichender Lebensraum usw. Dazu bedarf es einer Bodenpolitik. Rechtstitel auf ein Stück Boden auf dem Stadtgebiet sind in unbürokratischer Weise zu vergeben, was aber nicht heißen muß: zu verschenken. Wichtig ist auch, die Situation in den ländlichen Gegenden zu verbessern, um den Zuzug in die Stadt zu vermindern.

Was sagt uns diese Entwicklung über uns selbst? Es zeigt sich auch hier, daß Menschen Lebensformen entstehen lassen, die sich verselbständigen und wie eine Naturgegebenheit auf sie selbst zurückwirken. Ohne Solidarität, Subsidiarität und distributive Gerechtigkeit wird die Stadt noch mehr als heute zu einem schwer zu bändigenden Monstrum werden. Weiter lenkt der Bericht die Aufmerksamkeit darauf, daß weniger demokratische, eher autoritäre Staaten oft mehr zur Armutsbekämpfung und für die Sicherheit getan haben als demokratisch legitimierte Regierungen, welche eine dezentralisierte Politik der Mitbestimmung der Basis förderten. Dies läßt nach der Zukunft von Demokratie gerade in den zunehmend sozialen Ballungszentren fragen. Die Formel, daß eine Regierung von oben und eine Selbstverwaltung von unten zusammenarbeiten müssen, hat sich noch zu bewähren. Hier zeigt sich, daß soziale Notlagen demokratische Errungenschaften bedrohen.

Und schließlich: Armut demütigt. Diese Erfahrung wird durch das Zusammenleben in den Städten dadurch verstärkt, daß sie den Menschen die soziale Ungleichheit ständig vor Augen führen. Diese Ungleichheit wird ebenso schmerzlich erlebt, wie die Armut selbst. Daraus entsteht die Forderung nach sozialen Veränderungen. Hier sind auch die religiösen Gemeinschaften und die Kirchen im Sinn der Option für die Armen herausgefordert.

*Norbert Brieskorn SJ*



UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Gh 2449

*Petra Kolonko*

# Die Pekinger Olympischen Spiele 2008 und die Menschenrechte

## Eine Zwischenbilanz

Als der Volksrepublik China im Jahr 2001 die Olympischen Spiele von 2008 zugesprochen wurden, gab es Jubel in Peking, außerhalb Chinas aber gemischte Reaktionen. War es richtig, einem kommunistischen Staat, einer Einparteiendiktatur, in der massive Menschenrechtsverletzungen bekannt sind, die Ehre der Austragung des größten Sportereignisses der Welt zuzusprechen? Kritiker verwiesen auf die Olympischen Spiele in Berlin im Jahr 1936, eine Propagandaveranstaltung des Hitler-Regimes, die dazu diente, die Weltöffentlichkeit über die wahre Natur der Nazi-Herrschaft zu täuschen. Kann man in einem Land Olympiade feiern, während dort politische Gefangene in Gefängnissen sitzen und international anerkannte Bürgerrechte den Bürgern vorenthalten werden? Befürworter argumentieren, daß die Ausrichtung der Olympiade gerade einen Anreiz für die chinesische Regierung darstellen werde, mehr Freiheiten zuzulassen und für die kritischen Bürger des Landes einen Bezug darstellen könnte, den sie nutzen könnten, um von ihrer Regierung die Wahrung ihrer Rechte einzufordern. Die Olympiade, so diese Hoffnung, könne sich als ein Katalysator auswirken: zwar werde sie nicht den Charakter des politischen Systems in China ändern, aber doch die chinesische Regierung auf den richtigen Weg in eine demokratischere und pluralistische Gesellschaft bringen.

### Enttäuschte Hoffnungen: Verbote und Tabus

Nach sechs Jahren Vorbereitungszeit und ein Jahr vor dem sportlichen Großereignis ist klar, daß sich große Hoffnungen auf eine Verbesserung der Menschenrechtslage vor den Olympischen Spielen nicht erfüllen werden. Die chinesische Regierung geht weiterhin hart gegen Oppositionelle vor, sie kontrolliert die Presse und das Internet, sie verweigert der Justiz die Unabhängigkeit von der Partei und schikaniert Personen, die sich für ihre Rechte und die Rechte ihrer Mitbürger einsetzen. Die offiziell zugelassenen Religionsgemeinschaften werden hart an die Kandare genommen, die nicht offiziellen verboten und verfolgt.

Daß die Rede- und Publikationsfreiheit in der Volksrepublik noch immer stark eingeschränkt sind, ist bei einem ersten Blick auf die Presselandschaft und die Inter-

netpublikationen nicht auffallend. Noch nie war die Presselandschaft so bunt, noch nie hatten die chinesische Zeitungen so viele gesellschaftskritische Reportagen, noch nie gab es so viele öffentliche Diskussionen in China wie jetzt in den Internetforen. Doch man braucht nicht lange zu suchen, um an die Grenzen dieser Diskussionen zu stoßen. Die Zeitungen bewegen sich in einem vom Propagandaministerium genau vorgegebenen Rahmen. Was kritisiert werden darf, ist vorgegeben – genauso wie die Themen, die tabu sind. So können die Zeitungen derzeit viel über soziale Themen berichten, die Nöte der Wanderarbeiter etwa, weil dies der neuen Regierungspolitik eines sozialen Ausgleiches entspricht.

Tabu aber sind die Nöte der Bauern, die von ihrem Land vertrieben werden, weil diese Frage oft korrupte Funktionäre betrifft. Die Zeitungen dürfen über einzelne Fälle der Korruption berichten, wenn diese bereits von der Disziplinkommission der Partei aufgegriffen werden. Eigene Recherchen in den Rängen der Partei sind aber hochriskant und haben schon zu Schließungen von Redaktionen und Entlassungen von Redakteuren geführt. Als der Volkskongreß im März 2007 ein neues „Eigentumsgesetz" verabschieden sollte, verschwanden in den Wochen vor der Abstimmung sämtliche Artikel zu dem Thema aus der Presse, obwohl das Gesetz zuvor im Internet und in den Zeitungen heiß diskutiert worden war. Die Zensur hatte bestimmt, daß die Journalisten bis nach der Abstimmung zu schweigen hatten. Gänzlich tabu ist schließlich öffentliche Kritik an einzelnen Parteiführern oder der Einparteienherrschaft insgesamt.

## Internetkontrollen

Das Internet ist zu einem großen Diskussionsforum in China geworden. 137 Millionen Internetnutzer gibt es in der Volksrepublik China. Chat-Rooms und Blogs sind beliebt. Doch auch hier wacht die Partei genau darüber, daß Diskussionen nicht zu weit gehen und Themen, die als politisch brisant gelten, nicht vorkommen. Alle Betreiber von Internetportalen müssen sich verpflichten, keine Nachrichten und Beiträge, die die Sicherheit des Landes, die Verfassung, die Herrschaft der Kommunistischen Partei und die Einheit der verschiedenen Volksgruppen gefährden, zu veröffentlichen. Sollte die Selbstzensur versagen, so hat jedes Internetportal seine Zensurredakteure, über denen wiederum das allmächtige Propagandaministerium wacht. Immer wieder versuchen einzelne, die Grenzen zu überschreiten, manchmal naiv und unwissentlich, manchmal beabsichtigt. Die Partei verfolgt ihre Aktivitäten im Internet und verhängt Publikationsverbote. Mehr als 20000 Internetpolizisten sind im Einsatz, um das Internet von Inhalten freizuhalten, die die Partei nicht verbreitet sehen will.

Nach Erkenntnissen von Menschenrechtsorganisationen gibt es in China allein mehr als 100 Personen, die wegen verbotener Publikationen im Internet in Gefäng-

nissen einsitzen. Der E-mail-Verkehr wird überwacht und gefiltert. Da die Partei die Vielzahl der Mails und Publikationen im Internet nicht gänzlich überwachen kann, versucht man durch eine genaue Zurückverfolgung der Quellen die Autoren auf Linie zu halten. Daß dabei gelegentlich sogar die westlichen Internetbetreiber mithelfen, hat zu Recht für Empörung gesorgt. Der Journalist Shi Tao wurde verhaftet und verurteilt, nachdem der Internet-Betreiber Yahoo den chinesischen Sicherheitsbehörden seine Identität enthüllt hatte. Alle Internet-Blogs müssen seit neuestem mit echten Namen und Adresse angemeldet werden, Blogger dürfen sich nicht mehr hinter einem Pseudonym verstecken. Zu Beginn dieses Jahres hat Parteichef Hu Jintao noch einmal dazu aufgefordert, das Internet zu „säubern" und guten sozialistischen Inhalten den Vorrang zu geben.

Die Kontrolle der Partei erstreckt sich auch auf die Behandlung historischer Themen. So ist den Zeitungen verboten, etwa über die Anti-Rechts-Kampagne in den 50er Jahren, bei der Millionen gequält und gedemütigt wurden, zu schreiben. Die Kulturrevolution darf nicht beleuchtet werden. Die Verdienste des Staatsgründers Mao Tse-tung dürfen nicht in Zweifel gezogen werden. Der Zusammenbruch des Sozialismus und der Sowjetunion soll möglichst heruntergespielt werden. Verboten ist es auch, über die Aktivisten zu berichten, die sich für Rechte der Benachteiligten einsetzen. Daß es solche Aktivisten immer wieder gibt, erfahren Chinesen allenfalls über die Berichte ausländischer Medien, die für kreative Internetnutzer im zensierten Netz zu finden sind, oder für jene, die fähig sind, eine Fremdsprache zu lesen.

Ausländischen Journalisten in China hat die chinesische Regierung zu Beginn dieses Jahres ein überraschendes Zugeständnis gemacht. Entsprechend der olympischen Verpflichtung zu einer freien Berichterstattung für ausländische Medien in China, hat die Regierung einige Beschränkungen für ausländische Reporter in China gelockert. So müssen die ausländischen Journalisten nicht mehr mühsam Genehmigungen für Interviews einholen und können ohne die bisher nötige Voranmeldung in die Provinzen reisen. Dies ist ein lange geforderter Fortschritt. Doch zeigt sich seit einiger Zeit, daß die lokalen Behörden sich bemühen, all jenen, die etwas zu berichten haben, den Zugang zu ausländischen Journalisten schwer zu machen oder sie nach der Gewährung von Interviews zu schikanieren.

## Bürgerrechtsbewegungen

In den letzten Jahren hat sich in China ein loser Verbund von Bürgerrechtlern etabliert, der sich selbst „Verteidiger der Menschenrechte" nennt. Zu ihnen zählen Personen, die sich der Anliegen anderer annehmen, Entrechteten helfen oder versuchen, Fälle von Rechtsbruch und Behörden- und Polizeiwillkür sowie Korruption bekannt zu machen. Einer von ihnen ist der blinde Bürgerrechtler Chen Guangsheng. Er enthüllte Mißbräuche bei der Durchsetzung der Ein-Kind-Politik in sei-

ner Heimatprovinz Shandong. Dort wurden Bauern zu Abtreibungen und Zwangssterilisationen genötigt, obwohl die staatliche Politik Zwangsmaßnahmen eigentlich verbietet. Chen machte sich zum Sprecher der Betroffenen und strengte eine Klage gegen die Behörden an.

Ein anderer mutiger „Verteidiger der Menschenrechte" ist der Anwalt Gao Zhisheng, der sich für übervorteilte Wanderarbeiter einsetzte und in einem offenen Brief die Parteiführung dazu aufforderte, die Verfolgung der Falun Gong-Sekte einzustellen. Zu den Verteidigern der Rechte gehören auch Bittsteller, Aktivisten, die sich um in China vernachlässigte Aids-Opfer kümmern und Aktivisten von Umweltorganisationen, die Bauern helfen, Klagen gegen umweltverschmutzende Industrien und die mit ihnen kooperierenden Behörden zu führen. Viele helfen Bauern, deren Land für Bauprojekte enteignet wurde und die oft zu wenig oder keine Entschädigung bekommen, weil die dafür vorgesehenen Gelder in den Taschen korrupter Funktionäre verschwinden.

Die chinesische Regierung hat diese Aktivisten eine Zeitlang unter genauer Beobachtung gewähren lassen, doch gibt es jetzt Anzeichen, daß sie diese Gruppe vor den Olympischen Spielen möglichst mundtot machen möchte. Chen Guangsheng, der blinde Bürgerrechtler, wurde zu drei Jahren Gefängnis verurteilt. Gao Zhisheng wurde zu drei Jahren Haft auf Bewährung verurteilt und ist seit seiner Entlassung isoliert. Sein Geständnis hat er nach der Entlassung widerrufen: es sei ihm im Gefängnis unter Druck abgezwungen worden. Andere Aktivisten werden regelmäßig ohne jeglichen Gerichtsbeschluß unter Hausarrest gestellt. So war der Helfer der Aids-Opfer Hu Jia sechs Monate in seiner Pekinger Wohnung festgesetzt. Hartnäckige Bittsteller werden in Arbeitslager eingewiesen, manche verschwinden für Monate in einer psychiatrischen Klinik.

## Auf dem Weg zum Rechtsstaat?

Die chinesische Regierung behauptet gern von sich, daß sie auf dem Weg zum Aufbau eines Rechtsstaats sei. Tatsächlich werden so viele Gesetze erlassen wie nie zuvor; diese werden auch in Fachkreisen und manchmal sogar im Parlament diskutiert. Doch die wichtigste Vorraussetzung für eine wahre „Rechtsstaatlichkeit" fehlt: die Unabhängigkeit der Justiz von den Weisungen der Partei. Im Jahr vor der Olympiade hat das Politbüromitglied Luo Gan noch einmal bekräftigt, alle Reformen im Justizsystem zielten nur darauf ab, die Führung der Partei und den Sozialismus zu stärken. Gerichtsurteile in China werden letztlich nach dem Willen der lokalen Parteifunktionäre verhängt. In 70 Prozent aller Fälle haben die Angeklagten vor Gericht keinen Verteidiger. Die Rechte der Verteidiger sind stark eingeschränkt. Für politische Fälle ist wegen der von vornherein festgelegten Urteile der Partei nie ein Freispruch, allenfalls eine Haftreduzierung zu erreichen.

Nach Erkenntnissen der amerikanischen Stiftung Dui Hua, die seit Jahren in verdienstvoller, mühsamer Recherche die Fälle politischer Gefangener in China dokumentiert, saßen im Jahr 2006 insgesamt 3331 Gefangene in chinesischen Lagern und Gefängnissen wegen politischer Vergehen ein. Die meisten dieser Urteile erfolgten wegen regierungskritischer Publikationen. Nur in 15 Prozent der Fälle gab es eine Anklage wegen des Versuchs, eine oppositionelle Organisation zu gründen.

Dabei sind dies nur die Fälle, die bekannt wurden, weil eine Verurteilung wegen des Deliktes „Gefährdung der Staatssicherheit" vorlag. Es ist davon auszugehen, daß es durchaus mehr „Politische" sind, die entweder ohne Urteil in die „Umerziehungen durch Arbeit" eingewiesen oder wegen anderer Vergehen verurteilt wurden.

Die Haftbedingungen sind für alle, die in den chinesischen Gefängnissen einsitzen, hart. 2005 durfte erstmals der UN-Berichterstatter für Folter nach China reisen, Gefängnisse besuchen, mit Häftlingen und deren Angehörigen sprechen. Obwohl seine Gesprächsmöglichkeiten begrenzt wurden und manche Gesprächspartner unter Druck gesetzt worden waren, kam der Berichterstatter nach seinen Gesprächen zu dem Schluß, daß Folter noch weit verbreitet ist. Alle Aktivisten, die Zeit in chinesischen Gefängnissen verbracht haben, bestätigen, daß Gefangene geschlagen, an Handschellen aufgehängt, mit Schlafentzug gequält werden oder tagelang an einer Wand stehen müssen. Besonders in Untersuchungsgefängnissen stehen Mißhandlungen auf der Tagesordnung. Das chinesische Gerichtssystem legt großen Wert auf ein Geständnis, und so versucht die Polizei, den Gefangenen ein solches mit allen Mitteln abzupressen.

Die Volksrepublik China richtet mehr Menschen hin als alle anderen Staaten der Welt zusammen. Die Zahl der Exekutionen ist ein Staatsgeheimnis. Nach Schätzungen chinesischer Juristen dürften es etwa 8000 pro Jahr sein. Nicht nur Gewaltverbrechen, auch Korruption und Betrug können mit dem Tod bestraft werden. Insgesamt gibt es in China 68 Vergehen, für die die Todesstrafe verhängt werden kann. Die chinesische Regierung verweigert sich Appellen, besonders aus Europa, die Todesstrafe abzuschaffen. Die Bedingungen seien noch nicht reif dafür. Immerhin gibt es jetzt Bemühungen, die Zahl der Todesurteile zu reduzieren. Dafür müssen alle Todesurteile vom Obersten Gerichtshof bestätigt werden. Dessen Präsident hat alle Provinzgerichte dazu aufgerufen, bei der Verhängung von Todesstrafen mit mehr Vorsicht vorzugehen. Auch er bezeichnet aber die Todesstrafe als Mittel, die Sicherheit des Staates und der Bürger zu wahren.

Einen krassen Verstoß gegen die Freiheitsrechte des einzelnen stellt auch das chinesische System der „Umerziehung durch Arbeit" dar. Dieses System erlaubt es der Polizei, Beschuldigte ohne ein Gerichtsverfahren bis zu drei Jahre lang in ein Arbeitslager einzuweisen. Seit Jahren fordern Menschenrechtsgruppen und demokratische Regierungen, die mit China Menschenrechtsdialoge führen, die Abschaffung dieses Systems, mit dem kleinere Vergehen bestraft werden sollen, das aber

auch für politische Delikte benutzt wird. Besonders Anhänger der verbotenen Falun Gong-Sekte wurden in diese Lager eingewiesen. Die chinesische Regierung hat jetzt angekündigt, daß sie das System in „Umerziehungsanstalten" ändern wird, die mehr Schulen als Gefängnisse sein sollten. Menschenrechtsorganisationen haben bereits gerügt, daß eine solche Änderung noch immer nicht die Rechte des einzelnen wahren wird, wenn nach wie vor die Beschuldigten ohne Gerichtsurteil in diese Anstalten eingewiesen werden.

## Religionsgemeinschaften

Hoffnungen auf mehr Freiraum und Anerkennung hatten sich mit Blick auf die Olympiade auch die Religionsgemeinschaften gemacht. Es wurde bemerkt, daß die Kommunistische Partei erstmals den Religionen eine positive Rolle zusprach, als sie 2005 erklärte, die Religionsgemeinschaften könnten einen Beitrag zum „Aufbau einer harmonischen Gesellschaft" leisten. Doch von den fünf in der Volksrepublik China offiziell zugelassenen Religionsgemeinschaften Islam, Buddhismus, Taoismus, katholisches und protestantisches Christentum profitieren bislang nur Buddhismus und Taoismus von einer vorolympischen Toleranz. Im Sommer 2006 lud die Volksrepublik erstmals in ihrer Geschichte zu einem Welttreffen der Buddhisten nach China ein. Die hohe staatliche Aufmerksamkeit und Unterstützung dieses Treffens von buddhistischen Geistlichen und Gläubigen aus aller Welt zeigt das Bemühen der chinesischen Regierung, den Buddhismus als zwar nicht originär chinesisch, aber doch in China seit Jahrhunderten verbreitete Religion zu fördern. Gemäß der Vorgabe der Partei beteten die Buddhisten für eine „harmonische Welt", was sich gut mit der derzeitigen Parteipolitik der „harmonischen Gesellschaft" zusammenfügt.

Freilich ging die neue Freundlichkeit der Partei gegenüber den Buddhisten nicht so weit, daß auch der Dalai Lama als Oberhaupt der tibetischen Buddhisten eingeladen gewesen wäre. Der tibetische Buddhismus erfährt eine Sonderbehandlung, da mit dem Dalai Lama das geistliche Oberhaupt im indischen Exil weilt und die Tibetfrage für die Volksrepublik eine Frage des „Separatismus" ist. Der Dalai Lama ist für die chinesische Regierung ein Separatist. Der tibetische Lamaismus wird penibel beobachtet, die Mönche und Klöster sind an genaue Vorschriften gebunden und die chinesische Regierung ist bemüht, in Tibet den Einfluß des Dalai Lama möglichst auszuradieren und eine eigene Hierarchie in den Klöstern einzusetzen.

2007 erfährt nun auch die einzig originär in China verbreitete Lehre, die des Taoismus, staatliche Förderung. Im April lud China zu einem internationalen Taoistentreffen, das in der zentralchinesischen Stadt Xi'an und in der Sonderverwaltungsregion Hongkong gemeinsam ausgerichtet wurde. Es gibt 5000 taoistische Tempel und Klöster, die wieder viel besucht und renoviert werden; wohlhabende Ge-

schäftsleute bauen neue Tempel. Buddhismus und Taoismus, so lautet die Nachricht, werden von der chinesischen Regierung unterstützt. Chinesische Religionswissenschaftler sagen, die Partei leiste sich diese Toleranz, weil diese beiden Gruppen „folgsam" und leicht zu kontrollieren seien.

Die drei verbleibenden Religionsgemeinschaften sind der Regierung in dieser Beziehung suspekt. Seitens der chinesischen Regierung hat weder Kontrolle noch Aufsicht nachgelassen. Es gibt sogar Anzeichen dafür, daß die Kontrolle über die Muslime und die christlichen Kirchen noch verschärft wird. Im Fall des Islam, der in China etwa 20 bis 30 Millionen Anhänger hat, fürchtet die chinesische Regierung den Einfluß des Islamismus und die Beförderung separatistischer Tendenzen, zum Beispiel in der Randprovinz Xinjiang. Der Einfluß aus der muslimischen Welt wird gefürchtet. Der Islam gilt der chinesischen Regierung als gefährliche Religion, da China eine lange Grenze mit den zentralasiatischen Staaten hat, wo islamistische Gruppen stark sind.

Im chinesischen Kernland sind die Muslime, die meist der Volksgruppe der Hui zugehören, assimiliert und noch nicht durch radikales Verhalten aufgefallen. In der chinesischen Provinz Xinjiang freilich gestaltet sich das Problem des Islam vielgestaltig. Hier kämpfen einige Uiguren-Gruppen für ein unabhängiges Ost-Turkestan. In den 90er Jahren hat es hier auch Anschläge und Sabotageakte islamistischer Gruppen gegeben. Diese Aktionen nahm die chinesische Regierung zum Anlaß, im Namen des Kampfes gegen den Terrorismus die Moscheen und Imame in Xinjiang mit Erziehungskampagnen und Ausrichtungspropaganda unter ihre Kontrolle zu bringen. Menschenrechtsgruppen beklagen, daß hier unter dem Vorwand des Kampfs gegen Unabhängigkeitsbestrebungen auch die Religionsfreiheit und die legitimen Rechte der muslimischen Minderheiten eingeschränkt werden.

Unerwünschten Einfluß aus dem Ausland fürchtet die chinesische Regierung auch bei den christlichen Kirchen. Die Verbindungen der Christen mit der Weltkirche sehen die Kommunisten als Bedrohung an. Unter dem Deckmantel der Religion kämen feindliche ausländische Kräfte ins Land, heißt es in der Parteisprache. Die Partei hat schon früh darauf bestanden, daß sich die offizielle protestantische Kirche in der „Drei-Selbst-Bewegung" auf eine Unabhängigkeit vom Ausland verpflichtet und sich die katholische Kirche von Rom lossagen mußte. Während die Abspaltung der katholischen Untergrundkirche von der offiziellen „patriotischen Kirche" bereits in den 50er Jahren erfolgte, gibt es in den letzten Jahren eine protestantische Bewegung weg von der offiziell zugelassenen Kirche, die eine Dynamik entwickelt hat, die der chinesischen Regierung offensichtlich Sorge bereitet.

Während nach offiziellen Angaben die offizielle protestantische Kirche 17 bis 20 Millionen Gläubige hat, gehören nach inoffiziellen Schätzungen zwischen 50 und 70 Millionen protestantischer Christen zu den sogenannten „Hauskirchen". Diese sind kleine Gruppen von Christen, die sich meist ohne Pastor in privaten Wohnungen und Häusern zu Gebet und Gottesdienst treffen. Hauskirchen gibt es in länd-

lichen Regionen schon lange, in den letzten Jahren sind sie auch in den Städten gewachsen und finden in der städtischen Mittelschicht und bei den Studenten Anhänger. Trotz des offiziellen Verbotes sind viele protestantische Missionare in China aktiv.

Ein Grund für die Abkehr von der offiziellen protestantischen Kirche ist ein praktischer: Es gibt viel zu wenige Gotteshäuser in China, an den Sonntagen sind die Kirchen überfüllt, die Pastoren haben kaum noch persönlichen Kontakt zu ihren Gläubigen. Die Hauskirchen dagegen bieten Platz, persönliche Ansprache und christliche Gemeinschaft, wie man sie in der offiziellen Kirche oft nicht findet. Einige der Hauskirchenchristen wollen mit der offiziellen Kirche nichts zu tun haben, weil sie zu sehr von der Partei beeinflußt ist und ihre Theologie zu sehr den politischen Erfordernissen angepaßt hat. Es wird immer wieder berichtet, daß Pastoren der offiziellen Kirche insgeheim auch Parteimitglieder sind.

Die Partei verlangt von den Hauskirchen, sich zu registrieren oder sich einer offiziellen Kirche anzuschließen. Wie weit die Hauskirchen geduldet werden, ist von Provinz zu Provinz verschieden. Die amerikanischen Organisation „China Aid", die die protestantischen Kirchen in China beobachtet, vermeldet fast jeden Monat Schließungen von Hauskirchen, Verhaftungen von Pastoren und Gläubigen und Schikanen. Es sind auch Fälle bekannt geworden, wo von Hauskirchengemeinschaften gebaute Gotteshäuser abgerissen wurden. In Peking wurde der Hauskirchen-Pastor Cai Zhuohua wegen des Druckens von Bibeln zu drei Jahren Haft verurteilt. Von zunehmender Toleranz vor der Olympiade kann jedenfalls nicht die Rede sein.

## Spannungen mit dem Vatikan

Schwierig bleibt die Lage auch für die katholische Kirche. Noch vor einigen Jahren war darüber spekuliert worden, ob eine Annäherung zwischen dem Vatikan und der chinesischen Regierung und eine Aufnahme von diplomatischen Beziehungen vor der Olympiade möglich seien. Es hat Gespräche gegeben, doch zeigt sich keinerlei Bewegung auf Seiten der chinesischen Regierung, die auf ihren alten Forderungen beharrt, der Vatikan solle die Beziehungen zu Taiwan und seine „Einmischung in innere Angelegenheiten" aufgeben. Mit der Einmischung sind vor allem die Bischofsernennungen gemeint. Papst Benedikt XVI. hat die Ernennung von Bischöfen in der offiziellen chinesischen Kirche ohne päpstliche Zustimmung als schweren Eingriff in die Glaubensfreiheit kritisiert. Trotzdem hat die „patriotische Kirche" Bischöfe ohne das Einverständnis des Papstes geweiht.

Die Spaltung der Kirche in eine papsttreue Untergrundkirche mit geschätzten sieben bis zehn Millionen Gläubigen und in die offizielle Kirche mit fünf Millionen Gläubigen erschwert die Stellung der römisch-katholischen Kirche und ihrer Gläu-

bigen gegenüber dem chinesischen Staat. In einigen Provinzen stehen sich die offizielle und die patriotische Kirche noch immer feindlich gegenüber. Die patriotische Kirche kritisiert die Untergrundkirche. Viele Priester und Bischöfe der Untergrundkirche haben lange Haftjahre erduldet und für ihren Glauben und ihre Treue zum Papst gelitten und wollen mit der Staatskirche nichts zu tun haben. Viele von ihnen werden schikaniert und stehen unter Hausarrest. Als Fortschritte sind zu vermelden, daß die offizielle katholische Kirche jetzt auch mehr Kontakte zur Weltkirche pflegt, der Papst auch in den offiziellen Kirchen präsent ist, und die meisten der offiziellen Bischofskandidaten eine Anerkennung durch den Papst anstreben. Doch ist es immer noch fraglich, ob es vor den Olympischen Spielen eine Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zwischen Peking und dem Vatikan geben wird.

Positiv ist zu vermerken, daß die Kirchen sich nicht mehr verstecken müssen, sondern selbstbewußt nach außen auftreten dürfen. Fast in jedem Buchladen findet sich mittlerweile der Bestseller „Geschichten aus der Bibel". Auch das Internet hilft: Diözesen haben ihre eigenen Internetseiten, die den Austausch und die Darstellung nach außen fördern, wenn auch die Missionierung weiterhin verboten bleibt. Die Regierung beginnt, auch die karitativen Aktivitäten der Kirchen zu schätzen. Kirchen betreiben Krankenstationen, Waisenhäuser und andere Sozialstationen.

So gilt für die Religionsfreiheit ähnliches wie für die gesamten Entwicklung in Menschenrechtsfragen: Die chinesische Gesellschaft ist pluralistischer und weltoffener geworden, und die Kommunistische Partei hat sich aus der direkten Kontrolle in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens zurückgezogen. Doch alle Freiheit endet am Vorherrschaftsanspruch der Partei. Daran haben auch die bevorstehenden Olympischen Spiele nichts geändert.

*Thomas Schärtl*

# Gotteserfahrung denken

Spricht man heute noch von „Gotteserfahrung"? Und wenn ja: Traut sich die systematische Theologie zu, dieses Thema ohne Verkrampfungen und Vorbehalte anzugehen? Denken wir vielleicht, sobald wir diese Vokabel hören, an evangelikale Gottesdienste, die uns fremd, oder an verzweifelte Glaubensvermittlungsversuche im Religionsunterricht, die uns zunehmend aussichtslos erscheinen?

Der Ausdruck „Gotteserfahrung" ist reichlich schillernd und im Alltagsgebrauch so mißverständlich, daß er entweder elitär oder – pardon – vulgär verstanden werden kann: Elitär wirkt die Rede von Gotteserfahrung, wenn man hier einen vollen und womöglich unmittelbaren Bezug zum Gott des jüdisch-christlichen Theismus unterstellt, weil diese Art eines Bezugs vielleicht nur Heiligen vorbehalten ist. Vulgär kann der Ausdruck wirken, wenn man geneigt ist, jede beliebige religiöse „Stimmung" oder jedes wie auch immer geartete religiöse Ergriffensein unter der Überschrift „Gotteserfahrung" zu versammeln, so daß sich der Ausdruck in einer Wolke der Bedeutungsunschärfe verliert. Zwar wird der „Erfahrungsbezug" in der Theologie nach wie vor gesucht. Und die epochalen Entwürfe von Edward Schillebeeckx OP[1] oder David Tracy[2] belegen auf unterschiedliche, in Hinsicht auf den Impetus aber vergleichbare Weise, wie unabdingbar die Kategorie der Erfahrung (bzw. der Interpretation von Erfahrung) im Rahmen der Dogmenhermeneutik, ja der theologischen Hermeneutik generell sein kann. Aber es ist kein Zufall, daß sich diese Ausgangspunkte und Ansatzversuche um den allgemeineren Terminus der religiösen Erfahrung (ja der Erfahrung überhaupt) ranken und nicht um den schwer zu erläuternden Begriff der Gotteserfahrung. Welche Schwierigkeiten dieser Begriff im Kontext einer theologischen Erkenntnislehre bereiten kann, das belegen beispielsweise die Interpretationsprobleme, die sich um Karl Rahners SJ ebenso eigenformatigen wie grandiosen Ansatz ranken[3].

## Begriffliche Erkundungsversuche

Anderseits rückt die angesprochene Thematik (samt ihren Problemen) seit geraumer Zeit in einer neuen Form in den Mittelpunkt fundamentaltheologischer und religionsphilosophischer Aufmerksamkeit: Im Kontext der Glaubensbegründung und der Glaubwürdigkeitserweise wird – angeregt durch die Rezeption angloamerikanischer Konzepte – nach dem Status „religiöser Erfahrung" in der Begrün-

dungsstatik des Theismus gefragt[4]. Den vielleicht wichtigsten, weil zum Topos gewordenen Einsatzpunkt für diese spezifische Relevanz liefert neben William James[5] (1842–1910) der britische Philosoph Charlie Dunbar Broad.

Broad hebt hervor: Weil Menschen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kulturen von einer mystischen Erfahrung in analogen Begriffen berichten, gibt es nicht zu leugnende Gründe, dieser Form von Erfahrung auch eine besondere Relevanz einzuräumen[6] und ihr einen echten Bezug zu einer erfahrenen bzw. erfahrbaren Wirklichkeit zu unterstellen – ein Bezug, der nur auf diesem Weg möglich ist[7]. Diese These ist in doppelter Hinsicht bedeutsam: Broad traut der Gotteserfahrung in herkömmlicher Hinsicht nicht allzuviel zu, wenn es um die Stützung des Glaubens an Gott geht[8]. Und er hält generell den Glauben an einen personalen Gott für schlecht begründbar[9]. Im Gefüge dieser negativen Bescheide ragt sein positives Votum für „mystische Erfahrung" nachgerade heraus, nimmt die Hochschätzung der mystischen Erfahrung im Rahmen der analytischen Religionsphilosophie[10] vorweg und kann den Impetus verdeutlichen, der dazu geführt haben mag, den Ausdruck „religiöse Erfahrung" auf „mystische Erfahrung" zuzuspitzen.

Eine Frage ist freilich unausweichlich: Was unterscheidet Gotteserfahrung von religiöser Erfahrung? Was eine religiöse von einer mystischen Erfahrung? Wenn der terminologische Unterschied einen Sinn haben soll, kann er nur durch unterschiedliche Bezugsbereiche gerechtfertigt sein. Läßt sich also sagen: Gotteserfahrungen haben Gott in einer sehr spezifischen Weise zum Thema, während religiöse Erfahrungen einen eher allgemeinen oder vagen Verweis auf etwas Numinoses beinhalten. Und mystische Erfahrungen scheinen nur denkbar zu sein, wenn wir die Erfahrung der Einung, des Leerwerdens, des Sich-Verlierens einkalkulieren. So elegant diese Differenzierung sein mag, so künstlich ist sie auch. Allein die Zeugnisse mystisch begabter Personen lassen erkennen, daß die Elemente der verschiedenen Formen geradezu spielerisch zu- und ineinanderschwingen können.

Die begrifflichen Schwierigkeiten sind nicht allein nur Folgen eines vielleicht schwammigen und überbordenden Sprachgebrauchs. Sie sind – konzentrieren wir uns auf den markantesten Ausdruck – bereits im Begriff der Gotteserfahrung selbst gegeben. Denn der „Gegenstand", der erfahren werden soll, ist ein Gegenstand, der per definitionem überhaupt nicht in das übliche Raster paßt, mit dem wir den Bereich möglicher erfahrbarer Gegenstände ordnen. Kann denn – so könnte man ausgehend von einer soliden theologischen und philosophischen Tradition fragen – das Unendliche, das Absolute, das Unbedingte vom endlichen, bedingten, kontingenten Menschen erfahren werden?

Es war William James, der auf diese Frage mit einem modifizierten, aber vernehmlichen Ja geantwortet hat. So verweist er nicht zuletzt auf Grundgedanken der Philosophie Platons, in denen zum Ausdruck komme, daß absolute Güte und absolute Schönheit „angeschaut", also erfahren werden könnten. Die Grunderfahrung, daß unsere ganze Welt der Einzeldinge und Einzelereignisse geradezu auf

einem ganzen Ozean höherer Ideen schwimme, durch die das einzelne erst seine Tiefe und seine Bedeutung erhält[11], reflektiert durchaus *keinen* esoterischen oder abwegigen Standpunkt. Aber selbst wenn wir uns – von James angeleitet – optimistischer zum Bezugsgegenstand des Ausdrucks „Gotteserfahrung" verhielten, so bliebe doch der zweite Bestandteil unseres in Rede stehenden Ausdrucks nicht minder schwierig und komplex: Was ist eigentlich Erfahrung? Walter Kasper hat in seiner inzwischen zum Klassiker avancierten Gotteslehre auf die fast schon konstitutiv zu nennende Vagheit des Ausdrucks „Erfahrung" verwiesen:

„*Erfahrung* kann heißen: persönliche Lebenserfahrung wie die methodisch disziplinierte Erfahrung in den heutigen Erfahrungswissenschaften – Alltagserfahrung in der profanen Welt von heute wie Frömmigkeits- und Glaubenserfahrung bis hin zur mystischen Erfahrung – Praxiserfahrung, vor allem Erfahrung durch politische Praxis, wie Übernahme und Import von Erfahrungen aus den Erfahrungswissenschaften. Es ist offenkundig, daß diese unterschiedlichen Erfahrungsbegriffe, die sich noch vermehren ließen, in ganz unterschiedliche, ja teilweise gegensätzliche Richtungen weisen. Wer nach Erfahrung ruft, hat damit noch nichts Klares und Eindeutiges gesagt; er hat ein Problem benannt, aber noch keine Frage gelöst."[12]

Von der Klärung des Erfahrungsbegriffs hängt logischerweise jedes Urteil über die Tauglichkeit von Erfahrung in Begründungskontexten ab. Eine derartige Klärung sieht sich aber vor einige Probleme gestellt. Denn der schwierige Erfahrungsbegriff oszilliert seinerseits zwischen zweimal zwei gegenläufigen Aspekten: Da ist zunächst die Differenz zwischen *Punktualität* und *Linearität*. Deute ich Erfahrung im Sinn der Punktualität als etwas Momentanes, Unmittelbares, dann orientiere ich den Erfahrungsbegriff an der Sinneserfahrung, genauer: an der Wahrnehmung. Erfahrung in diesem Sinn hat etwas mit einem punktuellen Affiziertwerden zu tun. Natürlich ist das nicht voraussetzungslos; denn ohne einen bestimmten Sinn, der affiziert werden kann, bliebe mir eine Erfahrung dieser Art verschlossen.

Lege ich den Akzent, etwa angeleitet durch Aristoteles[13], auf *Linearität*, dann ist Erfahrung etwas, das sich durch Übung und Praxis, Akkumulierung von Information und Bewährung dieser Information in zeitlich ausgedehnten Konstellationen einstellt; wer über diese Art von Erfahrung verfügt, ist, wie das lateinische Wort sehr gut zum Ausdruck bringt, ein „Experte". Schon die Beschreibung dieser zweiten Art von Erfahrung dokumentiert, daß sie sich nicht ohne mein Zutun, mein intensives Engagement und meine Anstrengung einstellen wird. Zu dieser ersten Differenz von Punktualität und Linearität tritt eine zweite Zweiteilung: die von *Egalité* und *Elite*. Unter dem an sich bürgerrechtlich verwendeten Ausdruck „Egalité" läßt sich in unserem Zusammenhang ein Phänomen analysieren, das vor allem im wissenschaftlichen Kontext eine enorme Rolle spielt: Nur wenn eine Erfahrung prinzipiell von jeder und jedem gemacht werden kann, kommt ihr – so könnte die These bündig lauten – eine stützende Rolle zu, wo es um Bestätigung und Begründung geht. Der Zugang zu der in Rede stehenden Erfahrung muß also (prinzipiell,

gleichwohl nicht faktisch) für alle *gleich* sein. Dem steht ein *elitärer* Erfahrungsbegriff gegenüber – zu denken wäre hier an Erfahrungen, die aus methodischen, aus inhaltlichen oder auch nur aus rein formalen Gründen nicht allen gleichermaßen zugänglich sind oder sein können: etwa weil die Voraussetzungen kompliziert sind, der Gegenstand komplex oder von einer Einzigartigkeit gekennzeichnet ist, die einen für alle geltenden Zugang gerade nicht erlaubt.

## Konkurrierende Modelle von Erfahrung und Gotteserfahrung

Je genauer wir auf das reflektieren, was wir unsere Erfahrungen nennen, desto uneingeschränkter müssen wir vermutlich einräumen, daß das spannungsvolle Verhältnis aus Punktualität und Linearität, aus Egalité und Elite unser Erfahrungsleben durch und durch prägt. Zunächst werden wir die verschiedenen Gegenstandsarten, mit denen wir uns befassen, dafür verantwortlich machen können: Auf das momentane Vorhandensein eines Glases Wasser in unserem Gesichtsfeld nehmen wir anders Bezug als auf die Existenz unserer alten Schule, in der wir womöglich viele Jahre verbracht haben und die es noch heute gibt.

Es hängt aber nicht nur vom Gegenstand, sondern auch von der Erfahrungsart selbst ab, wie die Gewichte in dem spannungsvollen Viereck aus Punktualität und Linearität, aus Egalité und Elite verteilt sind: Je stärker der Anteil der eigenen Initiative ist, desto deutlicher wird auch, daß Erfahrungen dieser Art nicht einfach von jedem und jeder in gleicher Weise gemacht werden können. Je komplexer die Art der eigenen Initiative ist, desto wahrscheinlicher ist auch, daß die Erfahrung nicht punktuell sein kann. Grundsätzlich gilt aber, daß alle vier Aspekte paarweise frei untereinander kombinierbar sind, so daß wir von vier Grundkategorien ausgehen können: 1. egalitär-punktuell; 2. egalitär-linear; 3. elitär-punktuell; 4. elitär-linear.

In die erste Kategorie würde eine Sinneswahrnehmung fallen, die jeder machen kann, sofern er nicht durch Störquellen (z.B. Halluzinationen) beeinträchtigt wird. Die zweite Kategorie beschreibt eine Erfahrung, die Zeit benötigt: Das Erlernen einer Sprache oder die Lektüre eines Buches könnten dazu gehören. Die dritte Kategorie wiederum läßt an das plötzliche Aufleuchten einer künstlerischen Inspiration denken. Zur letzten Kategorie könnte man – wiederum belehrt von Aristoteles – die Lebenserfahrung eines Arztes und die von dieser Lebenserfahrung geprägte diagnostische und therapeutische Sicht auf einen Patienten rechnen.

Wie die genannten Gewichte bei dem Thema „Gotteserfahrung" verteilt sind, hängt davon ab, nach welchem Modell man den zuständigen Erfahrungsbegriff gestaltet. Richard Swinburne beispielsweise schlägt eine Typologie von fünf Kategorien vor: Religiöse Erfahrung kann sich ereignen 1. durch die Erfahrung von Natürlichem, an dem etwas einsichtig wird oder aufleuchtet; 2. durch Erfahrung von etwas Außergewöhnlichem, das unter Umständen die Naturgesetze verletzt;

3. durch ein privates, inneres Erlebnis, das sprachlich beschrieben werden kann; 4. durch ein privates, inneres Erlebnis, das sich der Sprache entzieht (wie im Fall mystischer Erfahrung); und 5. durch ein unmittelbares Gewahrsein der Gegenwart Gottes ohne die Vermittlung durch ein Erlebnis[14].

Diese fünf verschiedenen Kategorien lassen sich aber deutlich vereinfachen, wenn man sie danach sortiert, in welcher Weise sich der Gegenstand der entsprechenden Erfahrung sozusagen darbietet. Wir können auf einer gewissen Skala daher von einer vermittelten oder einer eher unvermittelten Erfahrungsweise sprechen. Dabei spielt es eigentlich keine Rolle, ob ein etwaiges Vermittlungsmoment nun durch eine „äußere Wahrnehmung" oder durch ein „inneres Erlebnis" gegeben ist.

Setzen wir den Weg der Vereinfachung fort, dann haben wir am Ende zwei Modelle, die zur Diskussion stehen: das Modell der Gotteswahrnehmung, in dem Gotteserfahrung entlang der Maßgabe sinnlicher Wahrnehmung (re-)konstruiert wird, und das Modell der *Miterfahrung* Gottes, bei dem die Erfahrbarkeit Gottes an existenzielle Erfahrungen „gekoppelt" wird. Das erste Modell zeichnet sich durch die Klarheit aus, die aus dem Maßnehmen an der Sinneswahrnehmung resultiert. Als prominentester Vertreter eines derartigen Erfahrungskonzeptes darf William P. Alston gelten[15].

Aber die Frage drängt sich sofort auf, ob es auf dem Feld der Gotteserfahrung irgendeine Wahrnehmungs*art* geben kann, die einerseits der angedeuteten Maßgabe gerecht werden kann und darüber hinaus eine religiöse Signatur aufweist: Gibt es die *Zwangsläufigkeit* der Darstellungsart und die Einheit der begrifflichen Muster bei der religiösen Erfahrung genauso wie bei der Sinneswahrnehmung? Die hohe Variationsbreite dessen, was als Gotteserfahrung gewertet werden kann, und die enorme Verschiedenheit des sprachlichen und begrifflichen Ausdrucks lassen hier zumindest Zweifel aufkommen.

Der prominenteste Vertreter des zweiten Modells ist ohne Zweifel Karl Rahner:

> Eine Gotteserfahrung in seinem Sinn ist eine „Erfahrung ..., die in jedem Menschen gegeben ist (reflex oder unreflex... richtig oder falsch interpretiert oder wie immer), daß diese Erfahrung *einerseits* ursprünglicher und unausweichlicher ist als ein rationales Kalkül ..., daß aber *anderseits* diese Erfahrung sich nicht so ... aufdrängt und unwiderstehlich ist, daß der Übergang von der Erfahrung zu ihrer expliziten, reflexen und interpretierenden Erkenntnis und Aussage unwiderstehlich wäre."[16]

Diese Erfahrung ist durch und durch egalitär konzipiert, denn sie ist „nicht das Privileg einzelner ‚Mystiker', sondern in jedem Menschen gegeben, wenn auch Kraft und Deutlichkeit der Reflexion auf sie sehr verschieden sind"[17]. Den Charakter einer Miterfahrung hat Rahners Modell der Gotteserfahrung deshalb, weil Gott in dieser Erfahrung „als das in sich selbst verborgene, asymptotische Woraufhin der Erfahrung einer unbegrenzten Dynamik des erkennenden Geistes und der Freiheit gegeben ist"[18]. Überaus deutlich wird dies, wenn Rahner schreibt:

„Diese Gotteserfahrung darf nicht so gedacht werden, als ob sie *eine* partikuläre Erfahrung *neben* anderen sei .... Die Gotteserfahrung ist vielmehr ... die letzte Tiefe und Radikalität *jeder* geistig-personalen Erfahrung (der Liebe, der Treue, Hoffnung und so fort) und ist somit gerade die ursprünglich eine Ganzheit der Erfahrung, in der die geistige Person sich selbst hat und sich selbst überantwortet ist."[19]

Dieser Ansatz, der dem zweiten Modell entspricht, scheint eher auf die Signatur des Religiösen einzugehen: auf die existentielle Dimension, auf eine scheinbar nicht zu tilgende Ambivalenz, aus der die Aufgabe einer Interpretation der Erfahrung resultiert; aber es hat seine Schwächen darin, daß ihm der Aspekt der Direktheit und Unmittelbarkeit in Hinsicht auf den „erfahrenen Gegenstand" fehlt: Wie kommt es, daß aus einer tiefen, existentiellen Erfahrung eine „Gotteserfahrung" wird?

## Seitenblick auf einen Film

Um sowohl die Stärke als auch die möglicherweise problematische Seite dieses zweiten Modells zu illustrieren, sei hier ein kurzer Seitenblick auf einen Film gelenkt, der eine bemerkenswerte und vermutlich kaum zu übertreffende Tiefendimension besitzt: „Cast Away" (USA 2000, Regie: Robert Zemeckies).

Die Filmhandlung ist ganz um das Schicksal des Protagonisten Chuck Noland (gespielt von einem beeindruckenden Tom Hanks) herumdrapiert: Noland, von Beruf Vertriebsleiter einer international agierenden Zustellfirma, wird durch einen Flugzeugabsturz auf eine menschenleere Pazifikinsel verschlagen. Aus dem hektischen Getriebe der Zivilisation wird er in eine Welt elementarster Bedürfnisse (Feuer, Wasser, Behausung) zurückgeworfen, mit sich, ein paar lächerlichen Werkzeugen und mit einer Fülle von Ungewißheiten, dem langsamen Verlust seiner Hoffnung auf Rettung und auf Rückkehr zu seiner Verlobten konfrontiert. Erst als – auf der Ebene der Filmhandlung – die Flut Jahre später Überreste einer Chemietoilette anspült, hat er das nötige Gerät, um für ein mögliches Floß ein Segel zu konstruieren, das es ihm erlaubt, die höllische Brandung, die ihn an die Insel gefesselt hält, zu überwinden. Noland macht sich auf einem Floß auf ins Ungewisse – begleitet von einem Paket, dem einzigen intakt gelassenen Überrest aus dem abgestürzten Flugzeug, und von einem Volleyball, dem Noland im wahrsten Sinn des Wortes ein Gesicht und einen Namen gegeben hatte und der ihm als „Gesprächspartner" diente. Der Aufbruch gelingt, aber er ist auch ein Hinaustreiben ins vollends Unberechenbare. Denn Noland verliert auf dem offenen Meer buchstäblich alles. Als er nach kräftezehrender, Mensch und Material zersetzender, orientierungsloser Fahrt seine Ruder aus der Hand gibt und sich zum Sterben auf dem Floß ausbreitet, wird er von einem Frachtschiff gefunden und gerettet.

Der Film arbeitet sensibel mit hochkarätigen existentiellen Erfahrungen. Er ist auf der Oberflächenebene äußerst sparsam mit religiösen Deutungen. Nur Chiffren wei-

sen in eine solche Richtung: das immer wiederkehrende Motiv der Engelsflügel, eine Kruzifixandeutung auf dem Gipfel des Inselberges, auf dem Meer auftauchende Walfische zeigen eine religiöse Signatur vorsichtig an. Dabei sind die existentiellen Erfahrungen, die der Protagonist macht, höchst bedeutsam: Abschied und Rettung, vollständiges Sich-Hingeben und Hinausgehen in ein namenloses Geheimnis und wundersames Sich-selbst-Geschenktwerden, Verzweiflung und neu gewonnenes, nicht weiter ergründbares Vertrauen – all das kommt uns in seiner religiösen Bedeutsamkeit vertraut vor. Sie decken sich mit dem, was auch Rahner mit Blick auf tiefe existentielle Erfahrungen und ihre religiöse Signatur beschrieben hatte[20].

Aber wieso und mit welchem Recht würden wir solche existentiellen Erfahrungen überhaupt „Gotteserfahrungen" nennen? Ist das Benennen ein eigener Schritt – über die eigentliche Erfahrung hinaus hin zur Interpretation? Ist das, was wir Gotteserfahrung nennen, also das Ergebnis einer bestimmten Sichtweise, die wir wie eine Folie über bestimmte Typen von existentiellen Erfahrungen legen – eine Sichtweise, die etwas Zusätzliches darstellt? Oder ist *jede* existentielle Erfahrung, in der vergleichbare Peripetien von Abschied und Vertrauen, von Aufbruch und Rettung, von Weggabe und Geschenktsein usw. erlebt werden, schon von sich aus eine Gotteserfahrung, so daß derjenige, der sie nicht so benennt, das nur deswegen nicht tut, weil der die Nomenklatur noch nicht gelernt hat?

Eine Antwort auf diese Fragen müßte zunächst mit Rahner betonen, daß den existentiellen Erfahrungen ein Verweischarakter eigen ist: der Verweis auf einen letzten, geheimnisvollen Grund unserer Existenz, auf den hin wir uns entwerfen, in den wir uns hineingeben, dem wir uns verdanken, dem wir uns anvertrauen oder in den wir uns ohnmächtig hineinfallen lassen. Über Rahner hinaus müßten wir aber auch sagen, daß nur jene existentiellen Erfahrungen, die diesen Verweischarakter besitzen oder die zumindest „eine Tür auf diesen Verweis hin" aufstoßen, auch Gotteserfahrungen genannt werden können. Mit Rahner dürfen wir betonen, daß es eine Freiheit (eine kognitive Freiheit) in der Deutung dieser Erfahrungen gibt. Gegenüber Rahner werden wir allerdings sagen müssen, daß diese Freiheit nicht daraus resultiert, daß jede Interpretation nachträglich ist oder gewissermaßen zu spät kommt, sondern daß diese Freiheit wesentlich mit jener Kategorie von Erfahrung, um die es hier geht, verbunden ist.

Aber was macht die genannten Beispiele zur religiösen Erfahrung? Wieso ist es möglich, eine existentiell eindringliche Situation überhaupt religiös zu deuten? Es scheint hier eine Qualität zu geben, die es gestattet, verschiedene Miterfahrungen unter eine einzige Rubrik einzuordnen. Es ist – um an Friedrich Schleiermacher anzuknüpfen – die Anschauung des Universums *unter der Perspektive der Unendlichkeit*, die sich als Grundmotiv anführen läßt[21]: Wo und wie auch immer die Referenz auf Transzendenz einsetzt – ob diese Transzendenz atmosphärisch vage bleibt oder sich im Gegenteil zum Namen verdichtet hat –, immer ist es der Modus der Unendlichkeit, der bewirkt, daß sich die genannten verschiedenen Typen von Erfahrungen

noch einmal von allen anderen Erfahrungen (einer Erfahrung des Schönen etwa, einer Erfahrung des Wertes) unterscheiden lassen.

## Gotteserfahrung und Glaubensbegründung

Kann eine Gotteserfahrung den Glauben begründen? Die Frage richtet sich hier nicht nur nach einer bestimmten Einzelerfahrung, sondern nach der Begründungsleistung eines ganzen Typs von Erfahrung. Zu den schon skizzierten Schwierigkeiten kommen neue hinzu: Wie sicher und wie verläßlich ist die Basis der religiösen Erfahrung für die Glaubensbegründung? Wie kann man sich auf sie berufen? Und auf welchen Typus kann man sich guten Gewissens berufen?

Gegen die durchgängige Verläßlichkeit religiöser Erfahrung spricht das Phänomen der *Irritabilität*: Offenkundig macht nicht jeder in gleicher Weise Gotteserfahrungen. Selbst wenn die relevanten Ausgangssituationen einander sehr ähnlich sind, kann das „Resultat" durchaus unterschiedlich sein – und zwar nicht nur in der sprachlichen Form, in der diese Erfahrung jeweils zum Ausdruck gebracht wird. Es ist zudem genauso offenkundig, daß sich Gotteserfahrung nicht in der Weise aufdrängt, wie uns eine Sinneswahrnehmung beeindruckt. Ebenso offenkundig ist es, daß der Versuch, begründend auf Gotteserfahrung zu verweisen, nicht so plausibel bzw. stark ist wie im Fall einer „einfachen" Sinneserfahrung. Zweifel, Differenzen, kurz: Irritationsmöglichkeiten bleiben. Irritabilität kann aber *prinzipieller* oder *situativer* Art sein. *Situativ* ist die Irritierbarkeit, wenn ich mir einer Sache zwar sicher bin, aber durch meinen Gesprächspartner in einer konkreten Situation verunsichert werde. Von dieser Art von Irritation können auch meine größte Sicherheiten betroffen sein. Ich werde dann aufgefordert sein, in einem hoffentlich erfolgreichen Argumentationsgang mein Gegenüber von meinen Sicherheiten zu überzeugen. Von *prinzipieller* Art ist die Irritabilität, wenn ich von vornherein nur subjektive Sicherheit erreichen werde und wenn ich immer mit der Möglichkeit rechnen muß, daß ein Gesprächspartner von vornherein die elementarsten Spielzüge, die zur Konsolidierung meiner Gewißheit führen können, *nicht* mitvollziehen wird.

Typischerweise gehören *Geschmacksurteile* in diese Kategorie: Ich kann zwar behaupten, daß Mozart für mich die nicht mehr zu überbietende Offenbarung in der Musik darstellt; aber ich muß auch damit rechnen, daß mir jemand von Grund auf widerspricht – weil er seinen Favoriten in Beethoven erblickt. Eine vergleichbare Irritabilität scheint es auch für Gotteserfahrungen zu geben: Es kann sein, daß ich in der Absicht, die Sicherheit meines Gottesglaubens darzulegen, auf eine Gotteserfahrung (etwa „eingewoben" in eine existentielle Erfahrung) zu sprechen kommen möchte, aber mein Gegenüber im Ansatz nicht erreiche, weil es die Dinge nicht so sieht, wie ich es sehe. Wir können dann nicht einmal mehr sagen, wir sehen etwas *in verschiedener Hinsicht*, vielmehr müßten wir sagen: Wir sehen *Verschiedenes*[22].

Woran liegt das? Eine mögliche Antwort könnte in einem Verweis auf die Komplexität des Gegenstandes bestehen: Weil Gott nicht irgendein Gegenstand in der Welt ist, ist Gotteserfahrung ein sozusagen „schwieriges Unternehmen". Gleichzeitig wäre es möglich, auf die zugegebenermaßen begrenzten kognitiven Fähigkeiten des Menschen zu sprechen zu kommen – etwa in folgender Hinsicht: Wenn es für den Menschen schon unmöglich ist, sich kompliziertere Gegenstände in „seinem" physikalischen Universum vorzustellen oder Erfahrungen damit zu machen, um wieviel schwieriger wird es für ein solch begrenztes Wesen sein, eine Gotteserfahrung zu machen? Erklärt diese Auskunft aber schon die besondere Freiheit, die wir zu haben scheinen, wenn es um Gotteserfahrungen geht?

Solange die Irritabilität einer Gotteserfahrung auf das Konto menschlicher Begrenztheit verbucht wird, kann die kognitive Freiheit nur als Abfallprodukt einer kaum in standardisierte Bahnen zu lenkenden Erfahrung bewertet werden. Anders lautet die Auskunft jedoch, wenn wir als Grund für diese kognitive Freiheit einen Faktor in Rechnung stellen, den man „erstpersönliches Involviertsein" nennen könnte und der – wird er in Rechnung gestellt – auch impliziert, daß Gotteserfahrung ganz sicher Eigenarten aufweist, aus denen eben diese kognitive Freiheit resultiert. Erstpersönliches Involviertsein – das heißt zunächst (sehr schematisch ausgedrückt): Es ist für eine bestimmte Erfahrung oder generell für einen bestimmten kognitiven Prozeß unerläßlich, daß *ich* mich in diesem Prozeß engagiere, in aktiver Weise bereithalte oder öffne, daß ich mich hineinwerfe oder durch „Übung" darauf vorbereite. Dazu gehört, daß ich in diesem Engagement von niemandem vertreten werden kann: Ich bin als Subjekt in diese Art von Erfahrung involviert.

In diesem Sinn könnte eine Anmerkung Ludwig Wittgensteins als Leitgedanke dienen: „‚Gott kannst du nicht mit einem Andern reden hören, sondern nur, wenn du der Angeredete bist.' – Das ist eine grammatische Bemerkung."[23] Der kommentierende Ausdruck „grammatische Bemerkung" legt nahe, daß Wittgenstein hier nicht von einem Erfahrungsdatum, sondern von einer bestimmten Erfahrungsstruktur und Erfahrungsart spricht, von gesetzesartigen Zusammenhängen, die in unserer Sprache kondensiert sind. Es gehört also zur inneren Logik einer Gotteserfahrung, daß sie nicht ohne ein unvertretbares, erstpersönliches Involviertsein gemacht werden kann. Es wäre sicher verdächtig, einen Begriff des erstpersönlichen Involviertseins zu formulieren, um ad hoc ein Problem im Umfeld religiöser Erfahrung zu lösen.

Eine Analogie aus dem nichtreligiösen Bereich kann die genannten Analysen allerdings stützen. Das beste Beispiel hierfür wäre eine sogenannte ästhetische Erfahrung: Stellen wir uns das Seerosenbild von Claude Monet vor – ein bekanntes und beeindruckendes Kunstwerk. Der Künstler hat es mit einer Ausdrucksstärke gemalt, die ihresgleichen sucht. Das Motiv – gerade weil es nicht photographisch angelegt ist – erschließt sich nur, wenn ich mich auf den Anblick einlasse. Die Lichtstimmung und die emotionale Wirkung, die daraus folgen mag, erfasse ich nur,

wenn mich auf dieses Bild einlasse. Es tritt an mich heran, appelliert gewissermaßen an mich, aber zwingt mich zu nichts. Meine kognitive Freiheit – hier in Gestalt des ästhetischen Erlebens und Urteilens – wird nicht angetastet, eine prinzipielle Irritabilität ist also in der inneren Logik des ästhetischen Urteilens angelegt.

Analoges könnte auch für eine Gotteserfahrung gelten. Wenn das so ist, dann kann Gotteserfahrung aber nicht jene unerschütterliche Festigkeit mit sich bringen, die wir für die Fundamente eines religiösen Weltbildes brauchen. An dieser Stelle müssen wir zudem grundsätzlich nach der Begründungsleistung von Erfahrungen fragen. Begründen ist, so könnte man ausgehend von Wittgenstein sagen, eine Fertigkeit, die abhängig ist von dem Weltbild, in dem ich mich bewege[24]. Das gilt auch für das Begründen mit dem Verweis auf Erfahrungen: Nur wo ein Weltbild vorliegt, das schon einen Platz für die Begründungsleistung von Erfahrungen geschaffen hat, funktionieren die Spielzüge. Werden wir mit einem rein naturalistischen Weltbild konfrontiert, dann werden uns bestimmte Spielzüge schwerer fallen oder ganz verwehrt sein; wir werden gezwungen sein, erst einmal nach einem gemeinsamen Spielfeld Ausschau zu halten, um Argumente zu plazieren. Was das für den Rekurs auf Gotteserfahrung bedeutet, ist nicht schwer zu sehen: Wer nicht in einem christlichen Weltbild beheimatet ist, wird sich kaum auf eine Bezugnahme auf eine spezifische Gotteserfahrung einlassen.

Was läßt sich über die Begründungsleistung von Gotteserfahrungen sagen, wenn wir diese verschiedenen Stränge miteinander verknüpfen? Die Antwort muß differenziert ausfallen. Eine begründende Rolle können wir nur von jener Art einer Gotteserfahrung erwarten, die die größte „Zugänglichkeit" vorzuweisen vermag. Jede Erfahrungsart (denken wir an den Unterschied zwischen dem, wovon einerseits Rahner und anderseits Alston spricht) lebt in ihrem Beitrag zur Begründungsleistung in unterschiedlichem Maß von einer Einbettung in ein entsprechendes Weltbild: Je spezifischer eine Erfahrung ist, desto stärker stützt sich ihre Leistung auf die Statik eines bereits vorhandenen Weltbildes. Eine Christuserfahrung ohne ein christliches Weltbild ist schwer denkbar. Je elitärer eine Erfahrung ist, desto schwerer ist ihr Begründungswert zu evaluieren. Je entgrenzender und egalitärer eine Erfahrung ist, desto leichter eignet sie sich als Begründungs- und Appellationsinstanz im Dialog mit anderen (zuvorderst mit anderen religiösen) Weltbildern, weil bei diesen Typen von Erfahrungen die Abhängigkeit vom Eingebundensein in ein jeweiliges religiöses Weltbild geringer ist, da es sich um Erfahrungsformen handelt, die gewissermaßen mit der Natur des Menschen mitgegegben sind.

Liest man Wittgensteins Bemerkung fundamentaltheologisch, so kann man jene Form von religiöser Erfahrung, die er beschreibt und die an das erinnert, was in Anlehnung an Rahner ausgeführt worden war, als „am meisten begründungsfähig" einstufen. Allerdings ist auch bei diesem Typ religiöser Erfahrung keine vollkommene Weltbildunabhängigkeit gegeben. Denn die Erfahrung existentieller Tiefe, existentiellen Ausgeliefertseins, die Erfahrung von unzerstörbarer Geborgenheit

usw. *wird* zur Gotteserfahrung erst da, wo ich erstens bereit bin, dem sich öffnenden interpretatorischen Pfad freiwillig weiter zu folgen, und wo ich zweitens in einem religiösen Weltbild beheimatet bin, das es mir erlaubt, eine religiöse Sprache zu finden und zu nutzen, so daß ich den eingeschlagenen Pfad ins Wort zu heben vermag. Wo ein Weltbild fehlt, kann der sich öffnende Pfad so namenlos bleiben, daß ich ihm entweder nur stumm zu folgen vermag – mit dem Ergebnis, daß er mich mit mehr Fragen als Antworten zurückläßt – oder daß ich in meiner kognitiven Freiheit beschließe, diesem Pfad eben nicht weiter nachzugehen. In solch einem Fall wird jeder an mich herangetragene theistische Begründungsappell, der auf Erfahrungen dieser Art zu rekurrieren versucht, nicht allzu weit führen.

## Eine weiterführende Perspektive: „Gottesschau"

Die Spannungen zwischen einem egalitären und einem elitären, zwischen einem punktuellen und linearen Erfahrungsbegriff, zwischen der Weltbildabhängigkeit hier und der fundamentaltheologischen Erwartung dort scheinen schwer auszubalancieren sein. Gibt es einen Ansatzpunkt für einen eher „integrativen" Begriff religiöser Erfahrung, der den aufgezeigten Anforderungen zu entsprechen vermag, ohne die Verläßlichkeit der Erfahrung genauso wenig aufs Spiel zu setzen wie die kognitive Freiheit dessen, der sich auf den Pfad der Erfahrung begibt? Einige „Bausteine" für diesen Erfahrungsbegriff lassen sich bei Nikolaus Cusanus entdecken.

Er beginnt seine Überlegungen in der Schrift „De visione dei" (Die Gottesschau) mit einem ungewöhnlichen Gedanken: Er liest die Schau Gottes sowohl als *Genitivus subiectivus* als auch als *Genitivus obiectivus* und verschränkt beide Lesarten ineinander. Dieser Gedanke, der der ganzen Schrift ihre implizite Motivation aufprägt, kann als notwendige Voraussetzung eines jeden Nachdenkens über Gotteserfahrungen und ihren Status genommen werden: daß wir Gott „sehen" (erfahren) können, hat zur Voraussetzung, daß Gott uns anschaut[25].

Cusanus verdeutlicht dies an einem für die damalige Zeit neuen Phänomen der Malerei: Dadurch, daß der Künstler die Augen eines Porträts oder eines fiktiven Gesichts streng geradeaus blicken läßt, kann der Eindruck erweckt werden, der Betrachter werde vom abgebildeten Gesicht immer direkt angeblickt – wo auch immer im Raum er sich aufhalten mag[26]. Die Eigentümlichkeiten dieses Phänomens überträgt Cusanus auf die Thematik des *Sehens Gottes*: Gott ist in der Lage, jeden einzelnen in gerader Weise anzublicken, so daß sich jeder von ihm angeblickt wissen darf[27].

In diesem Gedanken liegt eine nicht zu unterschätzende Voraussetzung für einen angemessenen Begriff der Gotteserfahrung bereit: Das Sehen Gottes hat die Geistigkeit Gottes schon zur Voraussetzung[28], die bewirkt, daß die Erfahrung Gottes nicht einfach nur die Wahrnehmung eines beliebigen Gegenstandes ist, sondern die Teilnahme am aktiven göttlichen Sehen[29]. Dieses ist für Nikolaus ein absolutes Se-

hen, das jedes konkrete Sehen übersteigt, aber auch in sich birgt und ermöglicht. Sehen und Sein Gottes sind zudem ineinander verschränkt; das hat die logische Folge, daß alles, was sich im Sein dem Sein Gottes verdankt, auch für Gott durchsichtig werden kann[30]: Weil Gottes Sehen die Bedingung der Möglichkeit jedes konkreten Sehens ist und weil im göttlichen Sehen das göttliche Sein zum Ausdruck kommt, kann Gott in allem sichtbar werden und für alle sichtbar sein.

Der radikale Auftaktgedanke verleiht einem egalitären Erfahrungsbegriff ein enormes Gewicht. Dabei wird die Schau Gottes aufgrund der begrifflichen Verschränkung von Sehen und Sein Gottes[31] als maximale Eröffnetheit des Menschen für das Sehen Gottes (aktivisch wie passivisch) denkbar: Gott ist der, der von überallher und in allem gesehen werden kann. Übersetzt in die Problemkategorien der bisherigen Überlegungen heißt das: Die verschiedenen Sprachspiele, die die Verbalisierung der Erfahrung Gottes vollbringen (denken wir an Ausdrücke des heiligen Entsetzens, des Erstaunens, des Gebets, des Danks, des Hilferufs), lassen sich angesichts des universalen Horizontes, den Cusanus aufspannt, als weltbildübergreifende Grammatik der Gotteserfahrung deuten. Diese These hat im Kern eine gewagte begriffliche Voraussetzung, die Cusanus in ein ansprechendes Bild gekleidet hat, nämlich daß der Gottesgedanke von sich aus ebenfalls universalistisch angelegt ist: Der eine Gott muß ein Gott aller sein – aller Kulturen, aller Sprachen, aller Weltbilder.

Alle elitären Erfahrungen sind nur „machbar", weil es diesen universalen Horizont der Schau Gottes gibt. Aber wie läßt sich das Auftreten dieser elitären Erfahrungen verstehen? Warum sind sie elitär, selten und spezifisch? Cusanus gibt darauf eine Antwort, wenn er die Intensität der Gotteserfahrung mit der menschlichen Fähigkeit, Gott (beispielsweise in der Liebe) immer ähnlicher zu werden, verbindet. Ohne ein freiheitliches Moment, in dem der Wille, Gott ähnlicher zu werden, begründet liegt, ist auch die Gotteserfahrung nicht möglich.

Die für die religiöse Erfahrung typische kognitive Freiheit, die im Kontext der Epistemologie des Religiösen natürlich immer einen gewissen störenden Faktor darstellen wird, weil sie Zwangsläufigkeiten und Automatismen verhindert, liegt in einer Freiheit begründet, die auch eine religiös motivierte Ethik[32] unabdingbar tragen muß: im *willentlichen Entschluß* und im Prozeß der *Selbst-Bildung*. Beides richtet sich an der Maxime aus, Gott ähnlicher zu werden. Und das ist genau der Pfad, der sich in der Gotteserfahrung zeigt: Ich kann diesem Pfad immer weiter folgen, wenn ich bereit bin, Gott ähnlicher zu werden. Ich kann auf diesem Weg und unter dieser Voraussetzung von einer existentiell bedeutsamen zu einer religiös signifikanten Erfahrung kommen. Ich kann mich auf diesem Weg sogar dafür bereit machen, eine besondere (elitäre) Gotteserfahrung zu gewinnen. Aber ich muß damit rechnen, daß auch eine punktuelle Erfahrung den linearen Prozeß einer „inneren Zurüstung" braucht, die dort beginnen muß, wo alle Gotteserfahrung anfängt: bei der universal zugänglichen Erfahrung existentieller Tiefe, die mich herausfordert, erschüttert oder einlädt.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. E. Schillebeeckx, Erfahrung u. Glaube. In: CGG 25 (Freiburg 1980) 73–116.
[2] Vgl. D. Tracy, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism (New York 1981) 193–229.
[3] Vgl. hierzu weiterführend: R. Russell, The Ordinary Transformed. Karl Rahner and the Christian Vision of Transcendence (Grand Rapids 1995); B. Irlenborn, Was ist eine „transzendentale Erfahrung"? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler, in: ThPh 79 (2004) 491–510.
[4] Vgl. hierzu vor allem den Ansatz von A. Loichinger: Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie (Neuried 1999) 827–831.
[5] Vgl. W. James, The Varieties of Religious Experience, in: ders., Writings 1902–1910, hg. v. B. Kulick (New York 1987) 1–477.
[6] Zur Diskussion vgl. K. Yandell, The Epistemology of Religious Experience (Cambridge 1993) 216–232.
[7] Vgl. C. D. Broad, Religion, Philosophy, and Psychical Research (London 1953) 172f.; vgl. dazu auch Yandell (A. 6) 215f.
[8] Vgl. Broad (A. 7) 168f. [9] Vgl. ebd. 173f.; moderater: ebd. 200f.
[10] Vgl. zu dieser Hochschätzung exemplarisch Mysticism and Philosophical Analysis, hg. v. S. T. Katz (London 1978); ferner W. T. Stace, Mysticism and Philosophy (London 1961).
[11] Vgl. James (A. 5) 56–59.
[12] W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (Mainz [2]1983) 107.
[13] Vgl. Aristoteles, Met. I 980.
[14] Vgl. R. Swinburne, Die Existenz Gottes (Stuttgart 1987) 344–347.
[15] Vgl. W. P. Alston, Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience (Ithaca 1991).
[16] K. Rahner, Gotteserfahrung heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 9 (Einsiedeln [2]1979) 161–176, 162. [17] Ebd. 164. [18] Ebd. 165.
[19] Ebd. 166. [20] Vgl. ebd. 167–170.
[21] Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. R. Otto (Göttingen [8]2002) 50–55.
[22] Vgl. hierzu weiterführend Th. Schärtl, Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (Regensburg 2003) 512f.
[23] L. Wittgenstein, Zettel, § 717, in: Werkausgabe, Bd. 8 (Frankfurt [4]1990) 259–443.
[24] Ders., Über Gewißheit, § 434, in: ebd. 113–257.
[25] Vgl. Nikolaus von Kues, De visione dei, in: Philosophisch-Theologische Schriften, Bd. 3 (Wien 1964) 93–220, 97f.
[26] Vgl. ebd. [27] Ebd. 98. [28] Ebd.
[29] Ebd. 100. [30] Ebd. 110. [31] Ebd. 104.
[32] Vgl. Ebd. 106: „Haec vis, qua a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae."

*Marianne Heimbach-Steins – Andreas Lienkamp*

# Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit

## Eine Relecture des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen nach zehn Jahren[1]

Am 28. Februar 1997 veröffentlichten die beiden großen Kirchen in Deutschland unter dem programmatischen Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" ihr Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland[2]. Es erzielte eine überraschend große Resonanz und löste lebhafte Debatten aus, nicht zuletzt weil es aus einer breiten innerkirchlichen und gesellschaftlichen Konsultation hervorgegangen war. Seit dem Erscheinen des Gemeinsamen Wortes haben sich die politischen, sozio-ökonomischen und ökologischen Verhältnisse allerdings zum Teil erheblich gewandelt: Die 1998 angetretene rot-grüne Bundesregierung und die amtierende Große Koalition haben die politische Landschaft in Deutschland verändert. Das Projekt „Deutsche Einheit" hat sich im zurückliegenden Jahrzehnt zwar in mancher Hinsicht konsolidiert, zugleich ist aber die Kluft zwischen Gewinnern und Verlierern der Vereinigung tiefer geworden. Auf europäischer Ebene läßt die rasch vollzogene EU-Erweiterung die bisher nicht gelungene „Vertiefung" – Stichwort: Verfassungsvertrag – um so dringlicher erscheinen. Mit der Jahrtausendwende ist die Welt in eine neue Phase globaler Unsicherheit eingetreten: Hier sind vor allem der 11. September 2001, der Irakkrieg sowie die Ausbreitung nuklearer Technologien zu nennen. Und der Klimawandel, der schon jetzt verheerende Folgen zeitigt, macht ein Umsteuern der bisherigen Produktions- und Konsummuster dringlicher denn je. Verunsicherung ist zu einem „Zeichen der Zeit" geworden. Die Kirchen in Deutschland, selbst unter Wandlungsdruck, stehen dem keineswegs wie ein „Fels in der Brandung" gegenüber. Was hat das Gemeinsame Wort unter diesen Bedingungen, zehn Jahre danach, noch zu sagen?

### Eine neue Debatte um soziale Gerechtigkeit

Vergegenwärtigt man sich die Komplexität der im Gemeinsamen Wort aufgenommenen und zur Debatte gestellten gesellschafts- und sozialpolitischen Zusammenhänge, so ist es in der Rückschau kaum verwunderlich, daß sich seither – begleitend zum Fortgang der entsprechenden Diskussionen in der wissenschaftlichen und politischen Öffentlichkeit – in der christlichen Sozialethik eine neue, lebhafte Debatte

um eine tragfähige Gesamtkonzeption sozialer Gerechtigkeit entwickelt hat. Symptomatisch dafür ist eine ganze Serie von Symposien und Fachtagungen sowie korrespondierenden Veröffentlichungen, die diese Thematik ins Zentrum stellen, mit ausdrücklicher Fokussierung auf die Sozialstaatsdiskussionen, in denen die Fragen um gerechte Verteilung und Beteiligung gesellschaftlich konkret und brisant werden[3]. Im Zentrum der Debatten steht der Versuch, die normative Leitidee der (sozialen) Gerechtigkeit so zu reformulieren, daß sie auf die komplexen Herausforderungen der Gegenwart zu antworten vermag. Die Verantwortung der einzelnen, die Aufgaben gesellschaftlicher Akteure und die Zuständigkeiten des Staats wie der Staatengemeinschaft müssen präzise identifiziert und in ein menschen-, sach- und umweltgerechtes Verhältnis zueinander gesetzt werden.

Während das Gemeinsame Wort aus triftigen Gründen besonders die verteilungspolitischen Aufgaben des Sozialstaates stark gemacht hat, geht es in der nachfolgenden Debatte vor allem um die Zuordnung von Verteilungs- und Beteiligungsgerechtigkeit unter Einschluß der Perspektive der nachfolgenden Generationen (intergenerationelle Gerechtigkeit) sowie um eine stärkere Wahrnehmung der ökologischen Dimension der Gerechtigkeit.

Die kontrovers geführte sozialethische Diskussion reagiert auf die immer stärkere Einforderung von „Eigenverantwortung" im politischen Prozeß und auf die Bestrebungen, Teile sozialstaatlicher Zuständigkeit und Verantwortung zu (re-)privatisieren. Ohne Zweifel muß das Leistungsspektrum des Sozialstaats in Relation zur volkswirtschaftlichen und demographischen Entwicklung, zur Entwicklung des Arbeitsmarkts und des Gesundheitswesens stehen und gegebenenfalls angepaßt werden, um die wesentlichen Aufgaben des Sozialstaats nachhaltig sichern zu können. Dabei geht es keineswegs nur um Alimentierung. Vielmehr soll die Befähigung der Person, das eigene Leben so weit wie möglich in verantwortlicher Freiheit selbständig zu führen, Richtschnur sozialpolitischer Konzepte sein[4]. Sozialethisch bedenklich wird es allerdings, wenn dies in manchen (neo-)liberal eingefärbten Modellierungen in die Tendenz mündet, „Sozialstaat" durch „Eigenverantwortung" zu ersetzen. Dann nämlich gerät aus dem Blick, daß die Wahrnehmung der geforderten Verantwortung seitens der einzelnen Gesellschaftsmitglieder selbst in hohem Maß an soziale Voraussetzungen gebunden ist, d.h.: Verantwortung muß durch Eröffnung von Chancen und Zugang zu materiellen Ressourcen ermöglicht werden.

Kirchlichen Positionierungen nach dem Gemeinsamen Wort – insbesondere dem „Impulstext" der Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz „Das Soziale neu denken – Für eine langfristig angelegte Reformpolitik" vom Dezember 2003[5] – ist der Vorwurf entgegengebracht worden, mit der stärkeren Gewichtung der Beteiligungsgerechtigkeit und der Hintanstellung von Verteilungsfragen in dieses „Horn zu blasen"[6]. In der Tat vermittelt der Text in manchen Passagen den Eindruck, die Bedeutung von Verteilungsfragen her-

unterzuspielen, was angesichts wachsender sozialer Ungleichheiten auch in der deutschen Gesellschaft wenig plausibel und ethisch fragwürdig erscheint. Beteiligung aber als Alternative oder konkurrierendes Prinzip gegen Verteilung ins Treffen zu führen, geht an der sozialethischen Logik des Zusammenhangs von Individualität und sozialer Verwiesenheit der Person vorbei. Als Grundproblem zeichnet sich hinter solchen Einschätzungen das trügerische Leitbild eines völlig autonomen Individuums ab; das konstitutive Bedingungsverhältnis von Selbstverantwortung und Angewiesenheit auf Unterstützung wird unterschätzt – möglicherweise in Anpassung an ökonomische Annahmen, die unter der Hand normativ aufgeladen werden.

Die grundlegende Spannung zwischen Individualität, Freiheit und Verantwortlichkeit auf der einen, sozialer Bezogenheit und Bedürftigkeit auf der anderen Seite darf nicht einseitig aufgelöst werden. Das vielbeschworene Subsidiaritätsprinzip nimmt diese Spannung gerade in dem doppelten Verpflichtungsgehalt für den Staat auf, einerseits Kompetenzanmaßungen gegenüber den einzelnen bzw. gesellschaftlichen Gruppen zu vermeiden, andererseits aber Hilfestellung zu leisten, um die „Verantwortlichkeit der einzelnen und der kleinen Gemeinschaften zu ermöglichen und zu fördern" (Nr. 120). Insofern erfordert die Einlösung des Subsidiaritätsgrundsatzes deutlich mehr als pure Nothilfe.

## Bildung als Gerechtigkeitsthema

Daß die Aufgabe des Sozialstaats nicht nur im Auffangen von Notlagen und der Absicherung des soziokulturellen Existenzminimums besteht, sondern ganz wesentlich in der Ermöglichung und Förderung von Verantwortung der einzelnen, ist in den vergangenen Jahren vor allem in einem Politikfeld deutlich geworden, das in Deutschland bis vor kurzem nicht zu den Feldern der Sozialpolitik gezählt wurde: Alarmiert durch die Befunde der OECD-Vergleichsstudien (PISA u. a.) und Erkenntnisse zu der in Deutschland nach wie vor extrem hohen Abhängigkeit zwischen sozialer Herkunft und Bildungsbeteiligung liegt hier der Zusammenhang von „sozialstaatlicher" Ermöglichungspolitik und eigenverantwortlicher Beteiligung besonders deutlich auf der Hand: Bildung als Schlüssel zu gesellschaftlicher Beteiligung in einer „Wissensgesellschaft" ist zu einem prominenten Gerechtigkeitsthema geworden[7].

Während dies im Gemeinsamen Wort noch eher randständig behandelt worden war, setzten die nachfolgenden, ansonsten umstrittenen Publikationen der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz, das Memorandum „Mehr Beteiligungsgerechtigkeit" (1998)[8] sowie das Impulspapier „Das Soziale neu denken" (2003) einen deutlichen Akzent, indem Bildung als *sozialpolitische* Aufgabe identifiziert wird. Damit wird der Aspekt der Vorsorge bzw. der Befähigung zur Wahr-

nehmung von Verantwortung für die eigene Lebensgestaltung und die Entwicklung der Gesellschaft ins Blickfeld gerückt. Bildungspolitik wird als konstitutives Element einer „vorsorgenden Sozialpolitik" begriffen. Dahinter steht der Gedanke des Gemeinsamen Wortes, daß die Wahrnehmung der individuellen Grundrechte vielfach erst durch soziale Teilhabechancen möglich wird (Nr. 133).

Die mit der ungleichen Bildungsbeteiligung verbundenen Gerechtigkeitsfragen werden inzwischen auch von seiten der christlichen Sozialethik verstärkt bearbeitet, und zwar vor allem auch unter der Rücksicht der unzureichenden Umsetzung des Menschenrechts auf Bildung in unserer Gesellschaft wie im weltweiten Maßstab[9]. In sozialethischer Perspektive kommt es entscheidend darauf an, die Bedeutung von Bildung von zwei Seiten her in den Blick zu nehmen: Zum einen ist Bildung *für die einzelne Person* ein notwendiges, wenn auch nicht hinreichendes Mittel für soziale Anerkennung, ökonomische Selbständigkeit, politische Beteiligung und Teilnahme am kulturellen Prozess, d. h. insgesamt für die Fähigkeit, ein selbstbestimmtes Leben zu führen; zum anderen ist Bildung *gesamtgesellschaftlich* notwendig für gesellschaftliche Wohlfahrt und kulturelle Entwicklung, für ökonomischen Wohlstand und Wettbewerbsfähigkeit der Volkswirtschaft im globalen Wettbewerb. Beide Perspektiven sind miteinander verschränkt und aufeinander angewiesen. Bildung zielt auf individuelle Reifung und Verantwortungsfähigkeit sowie auf gesellschaftliche Kontinuität und Innovationsfähigkeit. Persönlicher Freiheitsgewinn in einem umfassenden Sinn ist zugleich Bedingung und Quelle für ökonomische und politische Entwicklung. Gesellschaft und Wirtschaft sind auf die Entfaltung individueller Potentiale und auf Kommunikationsfähigkeit der einzelnen angewiesen. Eine sozialethische – gerechtigkeitsorientierte – Auseinandersetzung mit dem Thema muß deshalb beide Zugehensweisen an Bildung miteinander verknüpfen und Vereinseitigungen vermeiden (sei es in einem ausschließlich gesellschaftlich-funktionalen Sinn, sei es in einer von den sozialen Kontexten „abgehobenen" Individualperspektive), so wie es etwa in der Stellungnahme des Zentralkomitees der Katholiken „Lernen und Arbeiten im Lebenslauf" vom November 2005 gelungen ist[10]. Damit ist ein wichtiges Vorzeichen für Bildung als (sozial-)politische Aufgabe gesetzt.

Gerade an diesem Politikfeld zeigt sich überdeutlich, daß es kontraproduktiv ist, Verteilungs- und Beteiligungsgerechtigkeit als Alternativen oder gar als Gegensatz zu begreifen: Im Sinn des sozialethischen Person- und Gesellschaftsverständnisses muß es ein zentrales Anliegen sein, staatliches Handeln auf die Gewährleistung der Rahmenbedingungen für Bildungszugang und -beteiligung sowie auf die Wahrnehmbarkeit qualitätvoller Bildungsangebote – zumal für Menschen mit erschwerten Partizipationschancen, z. B. Kinder mit Migrationshintergrund – auszurichten; d. h. es geht darum, Menschen zu befähigen, damit sie sich bilden (lassen) können. Dies muß als wesentliche Voraussetzung für die Ermöglichung und Kultivierung personaler Verantwortung erkannt werden, die eben nicht „naturwüchsig" voraus-

gesetzt werden kann, sondern sich erst unter bestimmten sozialen Voraussetzungen entwickeln und in einem partizipationsorientierten gesellschaftlichen Klima entfalten kann. In diesem Sinn ist die Reihenfolge von „Fördern und Fordern" nicht umkehrbar, weder im Bildungs- noch im Erwerbsbereich!

Wurde die Problematik der Bildungsbeteiligung erst in der Nachgeschichte des Gemeinsamen Wortes und eher durch andere gesellschaftlich wirksame Impulse zu einem „Megathema" der öffentlichen wie der wissenschaftlichen und politischen Debatte, so kann in anderen Bereichen eher eine Impulswirkung, sei es in der gesellschaftlich-politischen Arena, sei es in der Akzentsetzung im Bereich sozialethischer Forschung, beobachtet werden.

## Zukunftsfähigkeit der sozialen Sicherungssysteme

Das Gemeinsame Wort hatte gefordert, die sozialen Sicherungssysteme „armutsfest" zu machen und im Blick auf die zukünftigen Herausforderungen hin umzubauen (Nr. 179). In diesem Kontext geht der Text auch auf die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von individueller Verantwortung und sozialstaatlicher Verpflichtung ein – sowohl grundsätzlich als auch bezogen auf die konkret zu bearbeitenden „Großbaustellen" einer zukunftsfähigen Reform des Sozialstaats: Alterssicherung, Gesundheitssicherung, Pflege- und Arbeitslosenversicherung. Im Nachgang zum Gemeinsamen Wort haben dazu etwa die Gemeinsame Erklärung „Verantwortung und Weitsicht" zur Reform der Alterssicherung in Deutschland (2000)[11] sowie die katholische Stellungnahme „Solidarität braucht Eigenverantwortung – Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem" (2003)[12] beachtenswerte Vorschläge zur Reform zweier wichtiger Säulen des Sozialstaats vorgelegt. Auf der Linie des Gemeinsamen Wortes zielen sie auf eine gerechtere Lastenverteilung zwischen und innerhalb der Generationen, auf mehr Solidarität und subsidiäre Eigenverantwortung, vor allem aber auf die Vermeidung von Armut und Ausgrenzung aufgrund von Alter oder Krankheit.

Ethische Grundlage ist die vorrangige Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten. Zu ihr als einem Wesenskern des christlichen Glaubens und einem verpflichtenden normativen Maßstab bekannten sich die christlichen Kirchen in Deutschland in dieser Deutlichkeit erstmals im Gemeinsamen Wort (vgl. Nr. 105–107):

> „In der Perspektive einer christlichen Ethik muß darum alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt" (Nr. 107).

Dabei geht es nicht um Mitleid, sondern um Gerechtigkeit. Diese verlangt eine „Parteinahme für alle, die auf Unterstützung und Beistand angewiesen sind", aber soziale Gerechtigkeit „erschöpft sich nicht in der persönlichen Fürsorge für Be-

nachteiligte, sondern zielt auf den Abbau der *strukturellen* Ursachen für den Mangel an Teilhabe und Teilnahme an gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozessen" (Nr. 112).

Um mit den Armen, Schwachen und Benachteiligten bzw. zu ihren Gunsten entscheiden und handeln zu können, muß man aber zunächst einmal wissen, *wer* arm, schwach oder benachteiligt ist und was die jeweiligen Gründe dafür sind. Als Rot-Grün deshalb nach lang dauernder, beharrlicher Weigerung der Regierung Kohl eine Armuts- und Reichtumsberichterstattung – auf der Basis des Lebenslagenansatzes – einführte, wurde damit eine alte Forderung der Wohlfahrtsverbände und der Gewerkschaften eingelöst, die durch das Kirchenwort neuen Auftrieb erhalten hatte (vgl. Nr. 220). Aber nicht nur Armut, auch Reichtum, so der Text, müsse ein Thema der politischen Debatte sein. Mit Blick auf die soziale Sicherung und die nach wie vor kränkelnde Einnahmenseite einiger ihrer Systeme ist mit dem Gemeinsamen Wort darauf zu verweisen, daß es aus sozialethischer Sicht auch „solidarische Pflichten von Vermögenden und die Sozialpflichtigkeit des Eigentums" gibt. Die Leistungsfähigkeit zum Teilen und zum Tragen von Lasten bestimme sich nicht nur nach dem Einkommen, sondern auch nach dem Vermögen: „Werden die Vermögen nicht in angemessener Weise zur Finanzierung gesamtstaatlicher Aufgaben herangezogen, wird die Sozialpflichtigkeit in einer wichtigen Beziehung eingeschränkt oder gar aufgehoben" (Nr. 220).

Auch wenn die Politik – wie etwa das neue Zuwanderungsgesetz vom 30. Juli 2004 zeigt – Zuwanderung stärker steuern und begrenzen, vor allem aber verhindern will, daß Menschen „in die sozialen Sicherungssysteme einwandern", so stellt sich unter der Perspektive der Option für die Armen doch gerade die Frage nach der sozialen Sicherung *der* Menschen, die innerhalb des sogenannten Prekariats noch einmal unter besonders prekären Verhältnissen leben (müssen): der sozialen Sicherung vor allem der Asylsuchenden, der Menschen ohne legalen Aufenthaltstitel oder der unbegleiteten minderjährigen Flüchtlinge. Das Wirtschafts- und Sozialwort hatte den Themenkomplex bewußt ausgeklammert (Nr. 90), weil dazu ein eigenes Gemeinsames Wort bereits in Vorbereitung war: das Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist" (1997)[13]. Migration und Flucht sowie die Aufnahme und Integration von Flüchtlingen gehören danach zu den „bedrängendsten politischen und sozialethischen Herausforderungen der Gegenwart", denn es geht hier um Menschen, die in ihren Rechten, ihrer Würde, ihrem Wohlergehen oder ihrer Existenz bedroht sind.

Blickt man also auf den Umgang mit Menschen auf der Flucht oder ohne Papiere, aber auch auf den Umgang mit langzeitarbeitslosen oder pflegebedürftigen Menschen sowie auf Entscheidungen zu Lasten der Armen in den Ländern des Südens oder der nachrückenden Generationen, so kann die Forderung des Gemeinsamen Wortes, alles Handeln und Entscheiden an den Armen und Ausgeschlossenen aus-

zurichten, keineswegs als eingelöst gelten. Im Gegenteil: Die „tiefen Risse", die den Ausgangspunkt unseres Textes bilden – der „von der Massenarbeitslosigkeit hervorgerufene Riß, aber auch der wachsende Riß zwischen Wohlstand und Armut oder der noch längst nicht geschlossene Riß zwischen Ost und West" (Nr. 2) – haben sich weiter vertieft; andere, nicht genannte, bestehen weiter, und wieder andere sind neu hinzugekommen: der Riß zwischen Jung und Alt, zwischen Zuwanderern und „Einheimischen", zwischen Nord und Süd, zwischen den jetzt Lebenden und den kommenden Generationen, schließlich der Riß zwischen Mensch und Natur.

## Ethik der Nachhaltigkeit

Angeregt unter anderem durch die Studie „Zukunftsfähiges Deutschland – Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung", die das Wuppertal Institut für Klima, Umwelt und Energie im Auftrag von BUND und Misereor 1996 vorlegte, erhob das Gemeinsame Wort das Leitbild „Nachhaltigkeit" im Sinn einer Vernetzung (Retinität) der sozialen, ökonomischen und ökologischen Sphären – neben Solidarität und Subsidiarität – in den Rang eines Sozialprinzips[14]. Schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hatten sich die Kirchen eine hohe Kompetenz und Autorität in der Analyse und Bewertung, aber auch der Problemlösung hinsichtlich der sozialen Frage erarbeitet, diese aber bis in die 80er Jahre hinein weitgehend isoliert von der ökologischen Frage betrachtet. Angesichts dessen wird erst der innovative Charakter dieses Schrittes deutlich. Die ökologische Frage ist damit auch in der Systematik der christlichen Ethik und Sozialverkündigung angekommen[15].

Breiter entfaltet und konzeptualisiert wurde das Sustainability-Leitbild dann im Dokument der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz „Handeln für die Zukunft der Schöpfung" (1998), das sich selbst als Fortschreibung und Vertiefung vor allem „der ökologischen Aspekte des Gemeinsamen Wortes der Kirchen" versteht. Allerdings war es eher so, daß von den federführenden Autoren des (zwar später publizierten, aber parallel zum Entstehungsprozeß des Wirtschafts- und Sozialwortes schon weitgehend ausgearbeiteten) ökologisch-ethischen Dokuments wesentliche Impulse auf die Umweltkapitel des Gemeinsamen Wortes ausgingen.

Alle drei Dokumente reagieren auf die globale ökologische Krise und betonen die besondere Verantwortung Deutschlands (als Teil der EU), aber auch die Chancen, die in dem notwendigen ökologischen Strukturwandel im Sinn nachhaltiger Entwicklung liegen. Deshalb erteilt das Gemeinsame Wort dem Modell „Marktwirtschaft pur" (146) eine schroffe Absage und postuliert eine strukturelle und moralische Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft (Nr. 9) – hin zu einer sozial, ökologisch und global verpflichteten Wirtschaftsordnung (Nr. 11f., 142–150).

Ganz in diesem Sinn argumentiert auch der von der Bischofskonferenz heraus-

gegebene Expertentext „Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit" vom September 2006[16]. Wie bereits der Titel verdeutlicht, wird der Gerechtigkeitsbegriff hier – wie schon im Gemeinsamen Wort – räumlich und zeitlich entgrenzt, aber nun auch von seiner traditionellen anthropozentrischen Engführung befreit[17]. Gerechtigkeit in ihren *drei* Dimensionen ist der grundlegende Maßstab des Textes: Die gefährliche menschengemachte Beeinflussung des Weltklimas, die schon das Gemeinsame Wort mit deutlichen Worten kritisiert (Nr. 79), stellt für das Klimapapier kein unabwendbares Schicksal, sondern eine massive Ungerechtigkeit dar, die bestehendes Unrecht noch verschärfe: „Die Zeit drängt." Dies unterstreicht auch der kurz darauf unter Federführung Nicholas Sterns publizierte, vielbeachtete „Bericht über die wirtschaftlichen Aspekte des Klimawandels". Der Stern-Bericht bestätigt den Expertentext darin, daß der Klimawandel „eine ernsthafte globale Bedrohung" darstelle, die eine dringende globale Antwort verlange[18]. Der Völkergemeinschaft bleibt nur noch ein begrenzter Korridor von zehn bis 15 Jahren, in dem der Abschied vom „business-as-usual" vollzogen werden muß und einschneidende Maßnahmen zu ergreifen sind, um Schlimmeres zu verhüten.

Der Treibhaus-Effekt und seine gravierenden negativen Folgen machen in besonderer Weise deutlich, daß hinsichtlich aller drei Verpflichtungsdimensionen – sozial, ökologisch und global – die Mahnungen des Kirchenwortes nichts an Aktualität eingebüßt haben. Beim Klimawandel werden zudem die Grenzen und Konsequenzen un- bzw. fehlgesteuerter Märkte besonders schmerzlich deutlich: Ohne Umschweife nennt darum Stern, der ehemalige Chefvolkswirt der Weltbank und Berater der britischen Regierung, den Klimawandel das „größte Versagen des Marktes, das die Welt je gesehen hat"[19].

Die im Gemeinsamen Wort noch sehr zurückhaltend empfohlene ökologische Steuer- und Finanzreform (Nr. 227), die dem Markt die notwendigen Signale geben soll, wurde 1999 von Rot-Grün eingeführt – wenn auch halbherzig und mit einer Reihe ökologisch und sozial fragwürdiger Kompromisse behaftet[20]. Im Klimapapier der Bischöfe wird die unter dem verkürzenden Stichwort „Ökosteuer" firmierende Reform nun viel deutlicher als ein wichtiges Instrument des Klimaschutzes begrüßt; allerdings müsse sie stärker an den Umwelt- und Klimafolgen der einzelnen Energieträger ausgerichtet werden, ökologisch bedenkliche Ausnahmen müßten abgeschafft sowie Gerechtigkeitslücken geschlossen werden.

Mit Blick auf die Ökumene soll hier nicht unerwähnt bleiben, daß die katholische Kirche in Sachen Klima keinen Alleingang unternommen hat; sie war vielmehr in der Bringschuld, nachdem die evangelische Kirche in Deutschland und der Ökumenische Rat der Kirchen bereits mit wichtigen Stellungnahmen vorangegangen waren[21]. In ihrem Klimapapier nehmen die Bischöfe erneut nicht nur die anderen, sondern auch die Kirche selbst in die Pflicht – auch dies ein Effekt des Gemeinsamen Wortes. Dahinter steht die Erkenntnis, daß die Kirche und ihre Mitglieder

aufgrund ihrer Größe und Zahl selbst etwas bewirken können, daß aber auch die Glaubwürdigkeit ihrer ethischen Orientierungen und Forderungen auf dem Spiel steht. „Angesichts der Dringlichkeit der Probleme ist die katholische Kirche", so heißt es in dem Expertentext selbstkritisch, „bisher hinter dem Möglichen und Notwendigen zurückgeblieben". Erheblicher Nachholbedarf in Sachen Klimaschutz besteht aber nicht nur für die Kirche, sondern mindestens ebenso sehr seitens der Politik, der Wirtschaft, der zivilgesellschaftliche Akteure sowie der privaten Haushalte. Die neuesten Forschungsergebnisse des International Panel on Climate Change (IPCC) unterstreichen dies in aller Deutlichkeit[22]. Die deutsche Bundesregierung sollte deshalb ihre Bremserrolle beim Klimaschutz aufgeben und Deutschland von einem der zehn größten Klimagas-Emittenten zu einem Vorreiter in Sachen Klimaschutz machen: in Solidarität mit den gegenwärtigen und (potentiellen) künftigen Opfern des Klimawandels, aber auch aus wohlverstandenem Eigeninteresse. Denn die Vorteile eines entschiedenen und frühen Handelns – darüber hat der Stern-Bericht die Weltöffentlichkeit aufgeklärt, überwiegen die wirtschaftlichen Kosten des Nichthandelns bei weitem.

## Partizipation als Kriterium kirchlicher Praxis

Nicht nur durch seine inhaltlichen Positionen, sondern auch durch das neuartige Verfahren der Erarbeitung ist das Gemeinsame Wort ein Meilenstein für die Positionierung der christlichen Kirchen in der demokratischen, pluralen Gesellschaft. Der vorangegangene Konsultationsprozeß hat wie nie zuvor in den Kirchen in Deutschland auch in der Wahl der Methode der Tatsache Rechnung getragen, daß Kirche „mitten in der Gesellschaft" (Nr. 248) lebt und daß sie – bei aller institutionellen Eigenlogik und Unterscheidbarkeit – auch von dieser Gesellschaft zu lernen gewillt ist. Was ist aus dieser Öffnung auf die Gesellschaft hin, was ist aus der Entscheidung für ein partizipatives Verfahren geworden?

Unter dem noch sehr lebendigen Eindruck der Dynamik und der bewußtseinsprägenden Kraft, die der Konsultationsprozeß gerade in vielen kirchlichen Gruppierungen, Gemeinden und Verbänden entfalten konnte, keimte in der unmittelbaren Folgezeit die Hoffnung auf, dieses Beispiel möge Schule machen und kirchliche Stellungnahmen zu wichtigen Themen mögen künftig, wenn schon nicht immer, so doch immer öfter auf ähnlich beteiligungsintensive Weise vorbereitet werden. Als gut drei Jahre später, im Oktober 2000, in einer konzertierten Aktion der Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, der katholischen Sozialverbände und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Dresden die Initiative „Beteiligung schafft Gerechtigkeit" ausgerufen wurde, sollte damit ein wiederum partizipationsorientiertes Follow-up zum Gemeinsamen Wort und dem vorausgegangenen Prozeß initiiert werden, um die damals gesetzten

Impulse in wichtigen Bereichen der Gesellschaftspolitik – namentlich zur Zukunft der Arbeit, der sozialen Sicherung und Bildung – weiterzudenken[23]. Obwohl aus den dazu eingerichteten Arbeitsgruppen einige wichtige Impulse kamen – insbesondere hat die Arbeitsgruppe Bildung ein vieldiskutiertes Papier vorgelegt[24] –, konnte das Anliegen einer Fortsetzung des partizipativen Verfahrens und einer Verlebendigung der wenige Jahre vorher so vitalen Erfahrung nicht wirkungsvoll umgesetzt werden: Weder ist es gelungen, erneut eine ökumenische Initiative auf den Weg zu bringen, noch hat der Prozeß die Katholikinnen und Katholiken, geschweige denn eine größere gesellschaftliche Öffentlichkeit erreicht.

Dennoch trug auch dieses Projekt zur Diskussion um die gesellschaftliche Rolle der Kirche bei. Während sich im Gemeinsamen Wort Ansätze für ein Selbstverständnis der Kirche als Akteurin in der Zivilgesellschaft – und für ein entsprechend weites Politikverständnis – ausmachen lassen, vollziehen die Kirchen zwar mit späteren Wortmeldungen durchaus deutliche „Einmischungen" in die Politik, ohne aber jeweils die eigene Rolle als politische Akteurin ausdrücklich zu reflektieren. Was es bedeutet, daß eine Wortmeldung wie etwa das Impulspapier „Das Soziale neu denken" von seiten der Kirche kommt, tritt meist völlig hinter der Artikulation von Sachpositionen zurück, die auch von anderen eingenommen werden (können). Auch der Anspruch, partizipationsorientiert vorzugehen und die von den erörterten Problemen Betroffenen in die Suche nach Analysen, Bewertungen und Lösungsvorschlägen einzubeziehen, weicht einem Reden „für" und „über" diejenigen, die sich selbst nicht hinreichend Gehör verschaffen können[25].

Über die Beobachtung solcher Akzentverschiebungen hinaus drängt sich der Eindruck auf, im zurückliegenden Jahrzehnt hätten die innerkirchlichen Sorgen die Oberhand gewonnen. Die Arbeit an einer tragfähigen Zukunftsgestalt der Institution Kirche ist ohne Zweifel notwendig und unaufschiebbar; aber die oft defensiv erscheinende Auseinandersetzung mit den krisenhaften Entwicklungen der finanziellen und personellen Ressourcen der Bistümer und die Bemühungen um eine Restrukturierung der Seelsorge scheinen den Schwung gebremst zu haben, der noch wenige Jahre zuvor das Experiment Konsultationsprozeß/Gemeinsames Wort beflügelt und zu dessen Gelingen beigetragen hatte (vgl. Nr. 40).

Die nie ohne Anstrengung gelingende, aber intensive ökumenische Gemeinsamkeit, die im Konsultationsprozeß und im Gemeinsamen Wort gesellschaftlich wirksam zum Tragen gekommen war, über alle in den letzten Jahren wieder verstärkt spürbaren wechselseitigen Abgrenzungsbedürfnisse hinaus zu pflegen und weiterzuentwickeln, scheint gerade unter den Bedingungen einer religiös und weltanschaulich noch einmal pluraler gewordenen Gesellschaft besonders wichtig, wenn die Kraft der christlichen Botschaft für die Zukunftsentwicklung unserer Gesellschaft fruchtbar bleiben bzw. erneuert werden soll. Die Kirchen werden dann aber nicht umhinkommen, sich auch über ihre Rolle und Positionierung innerhalb der Zivilgesellschaft und ihr Verhältnis zum Staat vertieft Gedanken zu machen.

Die Tatsache, daß auch nichtchristliche religiöse Bekenntnisse und ihre mehr oder weniger institutionell verfaßten Gemeinschaften in Deutschland legitimerweise ihr individuelles und korporatives Recht auf positive religiöse Freiheit einfordern, während andere Stimmen gleichzeitig ihre negative Religionsfreiheit einklagen, sollte die Kirchen hellhörig machen für einen Wandel, der auch für ihre eigene gesellschaftliche Verortung nicht folgenlos bleiben kann. Allein defensiv auf althergebrachte Rechtspositionen zu setzen, scheint zu wenig. Die Frage, was die Kirchen in Zukunft in und für diese Gesellschaft sein werden, entscheidet sich auch und nicht zuletzt an der Art und Weise ihrer Präsenz und an der Konsistenz ihres Handelns „ad intra" wie „ad extra". Das Bild einer diakonischen Kirche, wie es im Gemeinsamen Wort verheißungsvoll aufschien, ist gerade auch unter dieser Rücksicht noch einmal wachzurufen und als Zukunftsmodell zu reflektieren[26].

## Diakonische Kirche

Das zurückliegende Jahrzehnt hat hier jedoch wenig Ermutigendes gebracht: Die Aufmerksamkeit der Kirchenleitungen richtet sich zunehmend nach innen. Darüber können auch gelegentliche Stellungnahmen zu sozial- und gesellschaftspolitischen sowie ökologischen Themen nicht hinwegtäuschen. Die gesellschaftlich-politische Dimension der Kirche scheint in der Diskussion um das, was im Unternehmensberater-Jargon kirchliches „Kerngeschäft" genannt wird, an den Rand geraten zu sein. Im Sog kirchlich-institutioneller Selbstbeschäftigung droht die für die Kirche Jesu Christi unverzichtbare diakonale Dimension ins Hintertreffen zu geraten, und das, obwohl sie durch Papst Benedikt XVI. und sein Rundschreiben „Deus caritas est" kräftigen theologischen Rückenwind erhalten hat. Hier gilt es in Erinnerung zu rufen, was die Römische Bischofssynode von 1971 über „Gerechtigkeit in der Welt" erklärt hat, daß nämlich „der Einsatz für Gerechtigkeit und die Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung" ist (De iustitia in mundo, Nr. 6). Trotz aller unter Christinnen und Christen auch vorhandenen Sensibilität und Aktivitäten für andere hatte das Gemeinsame Wort eine besorgniserregende Selbstbezogenheit nicht weniger Gemeinden und Christen beklagt, die „den Vorgängen in der Gesellschaft zu wenig Aufmerksamkeit" schenkten. Mit dem Gemeinsamen Wort ist deshalb daran zu erinnern, „daß das Eintreten für Solidarität und Gerechtigkeit unabdingbar zur Bezeugung des Evangeliums gehört und im Gottesdienst nicht nur der Choral, sondern auch der Schrei der Armen seinen Platz haben muß, daß ‚Mystik', also Gottesbegegnung, und ‚Politik', also der Dienst an der Gesellschaft, für Christen nicht zu trennen sind" (Nr. 46).

Damit zitiert dieser Text sowohl Dietrich Bonhoeffers widerständige Theologie als auch die Politische Theologie von Johann Baptist Metz mit ihrer Betonung der mystisch-politischen Doppelstruktur der Nachfolge Jesu Christi. „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen", mahnt Bonhoeffer 1935. „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist", schreibt er 1944 aus der Tegeler Haft. Diese Botschaft ist auch die Botschaft des Gemeinsamen Wortes: „In der Nachfolge Jesu existiert die Kirche nicht für sich selbst, und sie darf sich auch nicht nur mit sich selbst beschäftigen." Sie habe vielmehr eine Sendung für alle Menschen und alle Völker (Mt 28, 19): „Die Kirche hat damit einen öffentlichen Auftrag und eine Verantwortung für das Ganze des Volkes und der Menschheit" (Nr. 100). Für das Gemeinsame Wort hat die diakonische Verantwortung und das daraus abgeleitete Handeln somit notwendig eine gesellschaftlich-strukturelle und damit politische Tragweite (Nr. 104, 128).

In diesem Sinn hatte sich auch der jetzige Vorsitzende der Kommission VI der Deutschen Bischofkonferenz, Bischof Reinhard Marx, im Konsultationsprozeß zu Wort gemeldet:

> „Die Aufgabe der Kirche in unserer Gesellschaft ... ist auf beides ausgerichtet: Ort der Gotteserfahrung zu sein und konkret sichtbares Zeichen der Liebe zu den Armen, des Kampfes für Gerechtigkeit. Auf diese Verbindung von Mystik und Politik hat besonders Johann Baptist Metz immer wieder zu Recht hingewiesen. Nur wenn Kirche gleichzeitig Raum von Spiritualität, Kontemplation, Gebet und Aktion, Nächstenliebe, Engagement ist, kann sie Kirche Jesu Christi auch in Zukunft sein. ... Keiner weiß im Augenblick, wie die Pastoral der Zukunft im einzelnen aussehen wird, aber wir können sicher sein, daß die Elemente Mystik und Politik dazugehören werden."[27]

## Der Lernprozeß geht weiter

Das Gemeinsame Wort will ausdrücklich nicht als ein „letztes Wort" (Nr. 34) gelesen werden. Der Prozeß geht auch noch nach zehn Jahren weiter! Das Gemeinsame Wort, so der Initiator und Promotor des Konsultationsverfahrens, Bischof Josef Homeyer, „kann ja wohl nicht das letzte Wort sein. Es kann höchstens ein Zwischenschritt, eine Selbstvergewisserung sein. Der Konsultationsprozeß ist ganz gewiß zu Ende. Der Lernprozeß, so meine ich, muß weitergehen."[28] Dies gilt nicht nur für die christlichen Kirchen in Deutschland, sondern ebenso sehr auch für Gesellschaft, Politik und Wirtschaft. Denn von einer (Welt-)Gesellschaft, „die niemanden ausschließt und die Lebenschancen für alle sichert" (Nr. 104), sind wir noch weit entfernt. Es geht um nichts weniger als die Zukunft und um die Frage, wie diese solidarisch und gerecht gestaltet werden kann!

## ANMERKUNGEN

[1] Eine Kurzfassung des vorliegenden Beitrags veröffentlichten die Autorin und der Autor unter dem gleichen Titel als ICEP argumente 3 (2007) Nr. 1 (www.icep-berlin.de). Eine erweiterte Fassung erscheint in Kürze als ICEP arbeitspapier (www.icep-berlin.de/index.php?id=44).

[2] Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland u. der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen u. sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet u. kommentiert von M. Heimbach-Steins u. A. Lienkamp (Hg.) unter Mitarbeit von G. Kruip u. S. Lunte (München 1997); zitiert wird nach den Ziffern des Dokuments.

[3] Vgl. etwa die Tagungsdokumentationen: Der fraglich gewordene Sozialstaat, hg. v. M. Schramm u. a. (Paderborn 2006); Baustelle Sozialstaat! Sozialethische Sondierungen in unübersichtlichem Gelände, hg. v. S. Kurzke-Maasmeier u. a. (Münster 2006); Aufgaben u. Grenzen des Sozialstaats, hg. v. M. Dabrowski u. J. Wolf (Paderborn 2007) (i. Dr.).

[4] Vgl. N. Herriger, Empowerment in der Sozialen Arbeit. Eine Einführung (Stuttgart 1997).

[5] Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik. 12. Dezember 2003, Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche u. soziale Fragen 20, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn o. J.).

[6] Vgl. K. Gabriel, F. Hengsbach, D. Mieth, „Das Soziale neu denken" als Abkehr vom „Gemeinsamen Wort" der Kirchen? Stellungnahme zum Impulspapier „Das Soziale neu denken" der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz, 2003, in: www.muenster.de/~angergun/impulspapier.pdf

[7] Vgl. Wissensgesellschaft. Herausforderungen für die christliche Sozialethik, hg. v. A. Filipović u. A. B. Kunze (Münster 2003); A. Filipović, Öffentliche Kommunikation in der Wissensgesellschaft. Sozialethische Analysen (Bielefeld 2007).

[8] Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- u. Sozialpolitik. Memorandum einer Expertengruppe berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche u. soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, 29. Oktober 1998, Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche u. soziale Fragen 20, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn o. J.).

[9] Vgl. Bildung u. Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen, hg. v. M. Heimbach-Steins u. G. Kruip (Bielefeld 2003); M. Heimbach-Steins, Bildung u. Chancengleichheit, in: Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 2: Konkretionen, hg. v. ders. (Regensburg 2005) 50–81; C. Mandry, Bildung u. Gerechtigkeit, ICEParbeitspapiere 1/2006, www.icep-berlin.de.

[10] Lernen u. Arbeiten im Lebenslauf – Teilhabefördernde Bildungspolitik als Aufgabe des Sozialstaats. Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Bonn 2005).

[11] Verantwortung u. Weitsicht, Gemeinsame Texte 16, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland u. v. Sekretariat der DBK (Hannover-Bonn 2000).

[12] Solidarität braucht Eigenverantwortung – Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem, Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche u. soziale Fragen / Kommission für caritative Fragen 27, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 2006).

[13] „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist", Gemeinsame Texte 12, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland u. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hannover-Bonn 1997).

[14] Vgl. A. Lienkamp, Steile Karriere. Das Nachhaltigkeits-Leitbild in der umweltpolitischen u. -ethischen Debatte, in: HerKorr 54 (2000) 464–469

[15] Vgl. M. Vogt: Art. Sustainable Development, in: LThK$^3$, Bd. 9, 1145.

[16] Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller u. ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels. Mit einem Geleitwort des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche u. soziale

Fragen/Kommission Weltkirche 29, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 2006, 2., aktualisierte. Aufl. Bonn 2007); vgl. dazu O. Edenhofer, Eine Ethik der Nachhaltigkeit – Die deutschen Bischöfe zu den Gefahren des Klimawandels, in dieser Zs. 131 (2006) 742–756 sowie www.lienkampberlin.de/klimawandel.htm

[17] Vgl. dazu A. Lienkamp, Nicht auf Kosten unserer Kinder – Generationengerechtigkeit als neuer Maßstab der Politik, in: HerKorr 57 (2003) 497–501.

[18] N. Stern, The economics of climate change. The Stern review (Cambridge 2007).

[19] N. Stern, Stern Review: Der wirtschaftliche Aspekt des Klimawandels. Zusammenfassung der Schlußfolgerungen (2006), in: http://www.hm-treasury.gov.uk/media/EBA/F9/stern_longsummary_german.pdf, IX.

[20] Vgl. A. Lienkamp, Light-Version. Die deutsche ökologische Steuerreform: Holzweg oder Königsweg?, in: HerKorr 54 (2000) 75–81.

[21] Vgl. Gefährdetes Klima – Unsere Verantwortung für Gottes Schöpfung. Studie des Beirats des Beauftragten des Rates der EKD für Umweltfragen (EKD-Texte 52) (Hannover 1995); World Council of Churches – Justice, Peace and Creation, Solidarity with Victims of Climate Change. Reflections on the World Council of Churches' Response to Climate Change (Genf 2002).

[22] Vgl. http://www.ipcc.ch

[23] Vgl. J. Homeyer, Statement zur Initiative „Beteiligung schafft Gerechtigkeit" bei der Vollversammlung des ZdK am 23./24.11.2001, in: http://www.zdk.de/reden/reden.php?id=6

[24] Lebenslanges Lernen unter der Perspektive von Beteiligungsgerechtigkeit, in: Bildung u. Beteiligungsgerechtigkeit (A. 9) 255–265, mit einer Einführung von G. Kruip, ebd., 249–253.

[25] Vgl. etwa „Das Soziale neu denken", 28; dazu: M. Heimbach-Steins, „Angst vor der eigenen Courage"? Theologie zwischen gesellschaftlich-politischem Engagement u. ekklesialer Verbindlichkeit, in: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 15 (2004) 192–207, 200f.

[26] Vgl. hierzu die gründliche theologisch-sozialethische Analyse von J. Wolf, Kirche im Dialog. Sozialethische Herausforderungen der Ekklesiologie im Spiegel des Konsultationsprozesses der Kirchen in Deutschland (1994–1997) (Münster 2002).

[27] R. Marx, Eingabe Nr. 1870, auf der dem Band: Alle Eingaben zum Konsultationsprozeß mit Lesehilfen, hg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln (Bad Honnef 1996) beigegebenen CD-ROM.

[28] J. Homeyer, in: Aufbruch in eine solidarische u. gerechte Zukunft. Dokumentation der Berliner Konsultation über ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen u. sozialen Lage in Deutschland, Gemeinsame Texte 8, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland u. v. Sekretariat der DBK (Hannover-Bonn 1996) 192.

*Raif Georges Khoury*

# Christen im Libanon und die arabische Kultur

Christen aus dem Libanon spielten in der modernen Zeit nicht nur eine Schlüsselrolle bei der Entwicklung ihres eigenen Landes, sondern auch in der gesamten arabischen und islamischen Welt. Einen zu kleinen Platz räumt man ihnen innerhalb der Orientalistik und speziell der Islamwissenschaft, der Arabistik, ein. Dabei wissen alle Fachleute, wie maßgebend ihr Beitrag innerhalb der gesamten modernen arabischen Renaissance war und bis zum heutigen Tag geblieben ist. Deswegen erschien es mir nötig, ein Zeichen in unseren Beziehungen zu den Christen im Libanon zu setzen: Trotz des Krieges im Juli und August 2006 im Südlibanon sind elf Professorinnen und Professoren aus christlichen Universitäten und wissenschaftlichen Institutionen nach München gekommen, um über ihre Aufgaben im Dienst einer multikonfessionellen Gesellschaft ausführlich zu berichten[1]. Über ihre Beiträge wurde intensiv diskutiert. Vor meine Ausführungen über den Libanon, möchte ich ein kurzes Wort über die Rolle der Christen in der altarabischen und islamischen Zeit, vor allem in Bagdad, stellen, da sie schon damals die Öffnung des Islam und des islamischen Reichs zunächst zur biblischen und danach zur der altgriechischen Welt ermöglichten.

## Einfluß der aramäischen Christen auf Altarabien und die islamische Welt

Aus der vorislamischen Zeit wurde in der Hauptsache Poesie – bis zum 8. Jahrhundert mündlich – überliefert. Die aramäischen Christen konnten den Islam hier vor allem spirituell bereichern, da sie vom Judentum her kamen und die arabische Sprache von der aramäischen innerhalb derselben Sprachfamilie maßgeblich beeinflußt war. Diese Aramäer, besser Syrer oder Syro-Aramäer genannt (Syrien ist nach ihnen benannt), waren die engsten Anhänger der Lehre des Apostels Paulus, von dem sie eine besondere Verehrung für Jesus übernahmen, vor allem auf dem Gebiet der „Weisheit und der Erkenntnis", deren „Schätze" voll in ihm liegen (Paulus). Klarer kann kein Programm sein, um die Spiritualität nicht nur der Christen, sondern auch vieler islamischer Gelehrter unter Beweis zu stellen, bei denen entsprechend koranischen Aussagen die Gestalt Jesu eine besondere Stellung einnimmt.

Unter den arabischen Kalifen, vor allem in Bagdad, war der Beitrag dieser Christen von besonderer Bedeutung, da sie seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts nicht nur als Hofärzte fungierten, sondern an erster Stelle mit der Vermittlung und

der erstmaligen Bearbeitung der altgriechischen Kultur im Islam beauftragt wurden. Sie übersetzten nach und nach ins Aramäische und dann immer besser ins Arabische. Die Kalifen und ihre Berater konnten beobachten, wie der Koran neue Horizonte öffnete, zumal die alte arabische Welt meist auf poetische Gebiete beschränkt gewesen war, die in ihren Inhalten sehr begrenzt waren. Vor allem der große Herrscher von Bagdad, Harun ar-Raschid, und sein Sohn al-Ma'mun wollten für die Vervollständigung ihrer Macht alles in ihrer Hauptstadt vertreten sehen, was einen Hof und eine Herrschaft groß und konkurrenzfähig macht. Deswegen nahmen sie die Fachleute aus dem christlichen Lager in Anspruch, die sehr gut griechisch konnten, um zunächst die Übersetzungstätigkeit in Schwung zu bringen. So arbeiteten ganze Generationen von aramäischen Christen für sie, und zwar an einer Akademie, die dafür von al-Ma'mun im Jahr 832 in Bagdad unter der Bezeichnung „Bait al-Hikma" (Haus der Weisheit) gegründet wurde, was deutlich auf die altgriechischen Einflüsse hinweisen sollte.

Diesen Beitrag der Christen in der altarabischen Dichtung erforschte besonders Louis Cheikho SJ (1859–1927), der an der Universität Saint-Joseph in Beirut lehrte, und nach ihm Camille Héchaïmé SJ. In dessen Buch „Louis Cheikho et son livre ‚Le Christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam'" (Beirut 1967) zeigt sich die bahnbrechende Rolle der Jesuiten bei der Entwicklung ihrer Umgebung: Sie taten alles – auf ihre Weise und in Einklang mit den zu dieser Zeit herrschenden Ideen ihres Ordens –, was in ihrer Macht stand, um den Geist des Orients aus seiner Starrheit zu befreien und ihm die Tore der europäischen Kultur zu öffnen[2].

## Der Libanon – Drehscheibe zwischen Ost und West

Die Gefahr einer totalen Zerstörung des Libanons ist nicht nur für die Libanesen, sondern darüber hinaus auch für alle ihre Nachbarn von großer Bedeutung. Und dies nicht aus rein touristischen Gründen! Die Gründe sind an erster Stelle kultureller und darüber hinaus auch wirtschaftlicher Art. Die libanesischen Christen spielten als Motor der modernen Entwicklung in der arabischen und islamischen Welt eine wichtige Rolle, die man durch die unruhigen Zeiten, die das Land durchlebt, entweder geringschätzt oder gar ignoriert. Diese Bedeutung herauszustellen, ist eine Frage der Sachlichkeit und auch der Gerechtigkeit dem libanesischen Volk gegenüber, das in den letzten Jahren nur litt und immer noch leidet. Dabei geht es um die Benennung von Eigenschaften, die typisch libanesisch sind und die Stärke dieses Landes ausmachten und nach wie vor ausmachen.

Der Libanon, diese „Schweiz des Orients", ist in der Tat ein sehr schönes Land. Libanesen und Araber wissen das; daher rührt ihre Freude, sich dort aufzuhalten. Diese Freude wird jedoch zunehmend von Neidgefühlen begleitet, weil das Land

schon immer ein Land der Arbeit, der innovativen Arbeit war und nach wie vor ist:

„Schon in der Bibel betrachtete man eine mögliche Zerstörung des Libanon als Katastrophe. Alles, was Parfüm, Zartheit, Hoheit und Reinheit war, war in Verbindung mit den Zedern gebracht worden ... Das irdische Paradies war da."[3]

Man kann die Poesie spüren, die aus diesen Worten Farajallah Haïks sprudelt. Es ist nicht schwer, zu verstehen, daß dieses Land viele Persönlichkeiten beflügelte und ein besonders fruchtbarer Boden für Leistung und innovative Arbeit war. Als offenes, multikonfessionelles Gebiet und Drehscheibe zwischen Ost und West seit der phönizischen Zeit, konnte der Libanon der Welt viel schenken:

„Auf dem geistigen Gebiet ist der Libanese immer gerne schöpferisch aufgetreten. Dies drückt sich durch eine Fülle von Schriften jeglicher Art aus. Was ihn kennzeichnet, ist sein Wunsch, seine Gedanken weit zu bringen. Seine Schriften verraten fast immer ein Bedürfnis, weit zu fahren, und dies ist sicherlich das, was er an typisch Phönizischem besitzt: Säen in entfernten Regionen."[4]

## Libanesische Christen – Motor der modernen Entwicklung in der arabischen Welt

Alle wichtigen Fachbücher betonen die schöpferische geistige Tätigkeit der Libanesen[5]. Der Libanon brachte viele Persönlichkeiten hervor, auf deren Wirkung quer durch die ganze Welt Nabil Harfusch aufmerksam macht[6]. Seine Informationen betreffen sehr verschiedene Gebiete: literarische, naturwissenschaftliche, militärische, politische usw. Als Beleg zitiert der Autor auch große Dichter, deren Aussagen ich durch die feinen Verse des noch lebenden Dichters Said Aql (geb. 1912) aus der Stadt Zahlé zum Ausdruck bringen möchte:

„(Der Libanon) ist nicht Zedern, nicht Berg und Wasser, aber das Vaterland der Liebe, in der Liebe gibt es keinen Groll. Er ist ein Feuer, kann daher nicht in die Irre führen; er ist harte Arbeit und eine Hand, die die Schönheit hervorbringt, und ein Geist. Sag nicht: Meine Heimat, während du eine Welt angreifst, (denn) wir sind für die Welt Nachbarn und Verwandte. Und von dem kleinen Vaterland gehen wir durch die Erde hin und her, indem wir unsere Dörfer auf jedem Ufer streuen. Wir fordern die Welt, Völker und Regionen heraus und bauen, wo wir wollen, einen (neuen) Libanon."[7]

Das Bild dieser sehr ätherischen Dichtung, die vor Jahrzehnten entstand, paßt sehr gut zu der jetzigen Situation der Libanesen, die Liebe und gute Nachbarschaft anstreben, wobei sie als Nachfahren der Phönizier in die Ferne gehen und innovativ ihre Kultur und die der Welt pflegen und weiterführen. Alle großen Literatur-

historiker und Literaturkritiker betonen diesen bahnbrechenden Geist, in Verbindung mit allen Konfessionen, so auch Marun Abbud (1886–1962):

„In der Tiefe der Klöster und in der Nähe von Moscheen ist ein Feuer übriggeblieben, von dem großen Feuer, wie das ewige Feuer der Magier ... So sind Höhlen der Berge, in der Zeit des Schreckens (gemeint ist, unter den Osmanen), ein Lager für Wissen, eine Knetmaschine für das Ferment der Wissenschaft geblieben ... In einer Kammer, drei Ellen breit und vier lang, pflegte zu kriechen oder auf dem Boden zu hocken ein Mönch, der durch das Fasten vertrocknet war, vor ihm eine Öllampe ohne Glas, deren flatterndes Licht Silhouetten und Gespenster malte, als wäre sie eine magische Lampe; ein Mönch, der sich über sein Buch beugte, wie sich die Nährmütter über ihre entwöhnten Kinder beugen, indem er mit Eifer las, bis sich seine Finger erholten und die Betäubung seiner Füße verschwunden war, um zu seiner Arbeit zurückzukehren ... So war die Arbeit der Geistlichen aller Konfessionen."[8]

## Bahnbrechend in Sprache und Kultur

Die Errungenschaften der Libanesen waren vielfältig, zum Beispiel auf dem Gebiet der Druckkunst: Die älteste Druckerei des Orients wird im Jahr 1610 im maronitischen Kloster Quzhayya erwähnt. Von da aus fand die Druckkunst über das ganze Land nach und nach Verbreitung (erst 1821 kam sie nach Ägypten). Die zahlreichen Schulen im Land waren die ältesten in der arabischen und islamischen Welt, wobei hier die Konkurrenz zwischen den Konfessionen das geistige Leben besonders belebte. Wenn eine Schule von der einen Konfession gegründet wurde, kam sogleich eine zweite von der anderen hinzu. Der Amerikaner Cornelius van Dyck (1818–1895), Orientalist und Arzt holländischer Abstammung, gründete zusammen mit dem mächtigen Vertreter der modernen Renaissance Butrus al-Bustani (1819–1883) die Amerikanische Schule von Ubayh, die 1866 zur „American University of Beirut" erhoben wurde. Das hatte die Gründung der Schule der Jesuiten in Ghazir (bei Jounieh) zur Folge, die wenige Jahre nach der Amerikanischen Universität zur „Université Saint-Joseph" wurde. Nach der Gründung einer Zeitschrift bei den Jesuiten, kam es zu der einer anderen bei den Amerikanern; selbst bei Druckereien ging es ähnlich zu[9].

Die libanesischen Wissenschaftler veröffentlichten alles, was zur Erneuerung der arabischen Welt beitragen konnte, in den zahlreichen, von ihnen selbst gegründeten Zeitschriften und Zeitungen im Libanon, in Ägypten und überall in der Welt, wo sie lebten. Viele Pioniere wären hier anzuführen. Ich begnüge mich, die zu nennen, deren Wirkung besonders groß war, wie zum Beispiel den schon erwähnten Maroniten Butrus al-Bustani: Er schrieb enzyklopädische Werke, gründete mehrere Zeitschriften, in denen er selber veröffentlichte, übersetzte und kommentierte. Er half den amerikanischen Missionaren von Beirut, die ihre Universität gegründet hatten, die Bibel zu übersetzen, die zwischen 1860 und 1865 erschien. Er äußerte sich zu allen wichtigen Themen der Kultur, Erziehung und Wissenschaften.

Zahlreiche weitere Mitglieder seiner Familie wurden sehr berühmt, an ihrer Spitze Sulaiman al-Bustani (1856–1925): Politiker, Vertreter von Beirut im Osmanischen Parlament, später Minister für Landwirtschaft und Bodenschätze in Istanbul, Dichter und Denker. Er übersetzte erstmals die Ilias in schönen Versen und gab sie im Jahr 1904 bei seinen libanesischen Freunden in Kairo heraus. Dorthin war er nach seinem Rücktritt als Minister emigriert, als der Sultan sich entschied, an der Seite der Deutschen im Ersten Weltkrieg zu kämpfen[10]. Dieser hochkarätige Geist bedachte als erster die Bewegung der Jungtürken gegen ihren Sultan im Jahr 1908 mit einem Buch, in dem er immer wieder auf die Freiheit verwies; alle Kapitel dieser Schrift waren voll von Reminiszenzen an die Französische Revolution und beeinflußten unter anderem auch den emanzipierten, laizistischen Geist von Kemal Atatürk. Übrigens beherrschte er etwa 16 Sprachen; griechisch hatte er bei den Jesuiten in Beirut gelernt.

Es lohnt sich, noch einmal auf die Übersetzung der Bibel zurückzukommen: An der katholischen Übersetzung an der Université Saint-Joseph war der größte Philologe der modernen arabischen Sprache, Ibrahim al-Yazidji (1847–1906), Sohn eines anderen Pioniers Nasif al-Yazidji (1800–1871), beteiligt. Während der Vater für die amerikanischen Protestanten an deren Bibel arbeitete, blieb der Sohn den Katholiken treu. Er lernte Hebräisch, Aramäisch und andere Sprachen, um besser als Philologe arbeiten zu können; dank seiner vielfältigen Talente wurde er zum Philologen par excellence. Die Bibel der Jesuiten war und blieb die sprachlich gelungenste im Orient, zumal die „Katholische Druckerei" (Imprimerie Catholique) als bei weitem beste Druckerei sie in einer glänzenden Form publizierte (1876–1880).

All das und vieles mehr in der geistigen Entwicklung war möglich, weil Autoren dieser Art durch ihre innovative Arbeit in eine bessere Welt führen wollten, in der der Orient Orient bleibt, die Stärke seiner Vergangenheit aber durch die moderne europäische Entwicklung bereichert wird. Das sind typisch libanesische Charaktereigenschaften. Marun Abbud versucht dies entsprechend zu verdeutlichen:

„Durch diese Region kamen alle Völker der Erde. Sie bekämpften sich, dann verschwanden sie, indem sie bei uns kulturelle Erben zurückließen ... Schau, du siehst im Libanon Klöster und Tempel, Festungen und Zitadellen, Kirchen, Kathedralen und Moscheen, Amphitheater und Stadien; auf jedem Gipfel befindet sich ein Kloster, auf jedem Hügel ein Tempel oder eine Festung und in jedem Tal eine befestigte Zuflucht ... Die Natur hat für unsere Ahnen die Berge als Häuser gehauen, und diese haben sie kolonisiert und bewohnt; so bildeten sich um Wasserquellen herum Städte und Dörfer. Die Natur war der wichtigste Ingenieur für diesen Berg (Mont Liban – Berg Libanon), und jeden Tag bereitet sie uns andere Wunder. Der Mensch war ... zunächst Arbeitnehmer oder Vermittler; dann erhob sich dieser Libanon und seine Kultur entwickelte sich, von der Grotte von Tannubin (in der Nähe der Zedern) bis zu den Kuppeln des Vatikans, zum Eiffelturm und zu den Schlössern von Cambridge und des Kreml." [11]

Libanesen wurden berühmte Autoren und hochangesehene Wissenschaftler; sie trieben die kulturelle und soziale Entwicklung in der modernen arabischen Renais-

sance maßgebend voran. Deren Anfänge werden zwar dem Feldzug von Napoleon zugeschrieben, im Libanon sind sie aber viel älter und trugen durch die Maroniten in Rom ihre ersten Früchte. Hier nämlich wurde zum Ende des 16. Jahrhunderts das sogenannte „Collegium Maronitum Romanum“ [12] gegründet, und kurz danach strömten nach Rom Geistliche, die die Orientalistik in Europa maßgebend mitbegründet und somit West und Ost miteinander verbunden hatten, zumal einige von ihnen als Bischöfe in ihre Heimat zurückkehrten und dort mit der Entwicklungsarbeit begannen.

Auch auf diesem Gebiet gäbe es viele Namen zu nennen, die eine Schlüsselrolle bei der Entwicklung der arabisch-islamischen Welt spielten. Ich möchte auf einige hinweisen, die Großartiges zu den Problemen ihrer Gesellschaft, zu deren Erscheinungsbild innerhalb ihrer eigenen Länder und in Verbindung mit der Anpassung an die Moderne, zu den zahlreichen Krisen, vor allem Identitätskrisen auf religiösem, kulturellem und politischem Gebiet, schrieben und sagten. Ihre Aussagen bilden eine Art Testament für die Generationen nach ihnen und sollten immer wieder gelesen, erörtert und meditiert werden, zumal sie sprachlich und rhetorisch hervorragend formuliert sind. Sie haben die Libanesen wachgerüttelt und ihnen den Weg für ein vernünftiges Zusammenleben gezeigt. Mit ihrer Hilfe könnte das Land gerettet werden [13].

## Djubran Khalil Djubran: Liebe – Freiheit – Arbeit

Gerade Sprache und Kultur wurden von großen kulturellen Persönlichkeiten des Libanon verehrt, ja nahezu sakralisiert. Es sind dies die Sprache und die Kultur der Araber, und diese sollten auf das Niveau der fremden europäischen Sprachen und Kulturen gebracht werden. Der Autor des Bestsellers „Der Prophet“, nämlich Djubran Khalil Djubran (1883–1931), in Deutschland als Khalil Gibran bekannt, macht sich dies zur Aufgabe. Er vergleicht das Leben der Menschheit mit einem imposanten Zug, der immer vorwärts fährt und dabei „einen goldenen Staub entstehen läßt, der von den Seiten der Straße hochwirbelt und von dem Sprachen, Regierungen und Ideologien ihre Entstehung bekommen; und diese haben die Macht, diejenigen, die hinter ihnen herlaufen, zu beeinflussen“. Diejenigen, die folgen, sind also beeinflußbar; sie haben keine andere Chance als aufzunehmen, was um sie herum „wirbelt“ und es so gut zu verarbeiteten, daß es Bestandteil ihrer eigenen Existenz wird.

Die Orientalen dürfen angesichts der europäischen Entwicklung nicht anders verfahren, um ihre Identität nicht vollkommen zu verlieren. Djubran will sie zu einem Ausgleich bewegen, und wiederholt seine Appelle wie ein Testament, damit sie von ihrer Vergangenheit profitieren und den Nutzen so verarbeiten, daß sie bereichert werden, aber dabei intakt in ihrer Persönlichkeit bleiben. Daher ist das Programm, das er für sie aufstellt, ein dreidimensionales und beinhaltet biblische,

islamische und europäische Komponenten. Man kann dieses Programm, das nicht nur für den Libanon Gültigkeit hat, sondern für die ganze arabisch-islamische Welt, an die sich seine Bücher, seine Ratschläge, seine Ermahnungen wenden, in drei Punkten zusammenfassen: Liebe, Freiheit und Arbeit. Diese drei Grundprinzipien durchziehen sein ganzes Werk, und es gibt keinen einzigen Autor in der arabischen Welt und darüber hinaus, der sich so viel über sie in packenden, innovativen und biblisch geprägten Bildern geäußert hätte.

Dies zu betonen ist eine Notwendigkeit, und man hätte den Libanon vor dem Bürgerkrieg retten können, hätte man auf die typisch libanesische Tradition des kulturellen Zusammenlebens und darauf aufbauend der demokratischen Koexistenz zurückgegriffen: Es ist ein „way of life" à la libanaise, an dem alle Konfessionen und Gruppen der Gesellschaft beteiligt sind, durch hochkarätige Intellektuelle des libanesischen Lebens geführt, die mit Sicherheit Djubran am deutlichsten vertrat[14]. Er war ein echter Apostel einer leistungsfähigen Kultur und Identität, zumal er ständig auf die lebendige Pflege der kulturellen Vergangenheit hinwies, die man weiter bearbeiten, fruchtbar machen müsse. Daher gab er einem Kapitel in seinem Buch den Titel: „Uhibbu mina l-nasi l-amila" (unter den Menschen liebe ich den Tätigen), d.h. denjenigen, der seine Vergangenheit ernst nimmt und sie im Licht der modernen Erkenntnisse vermehrt. Unermüdlich wiederholte er diesen Appell nach jedem von ihm ausgeführten Beispiel der vorbildlichen Fruchtbarmachung der Angelegenheiten des Lebens, in Harmonie und ohne jegliche Zerstückelung.

## Mayy Ziyada: Pluralismus und Demokratie

Mit der Schriftstellerin und Frauenrechtlerin Mayy Ziyada (1886–1941) bekommt die Rolle der Kultur im Leben der Gesellschaft eine besondere Dimension: Sie war selber ein lebendes Vorbild für Pflege und Entwicklung aller Werte in der Gesellschaft, indem sie sich allem öffnete, was sie dann eben dieser Gesellschaft zur Verfügung stellte. Dafür sprach, schrieb und kämpfte sie auf vielfältige Weise[15]: Bei ihr leben alle wichtigen Sprachen und Kulturen der westeuropäischen Welt neben der arabischen, die sie durch eine einmalige Öffnung zu den anderen stützen, bereichern und somit konkurrenzfähig machen will. Folgende Sätze geben den Kern ihrer Aussagen über Pluralismus und demokratische Vorstellungen in der Gesellschaft wieder:

„Die (religiösen) Doktrinen, die Nationalitäten und die Gewohnheiten spalten uns, der Wettbewerb und der Hochmut bringen uns auseinander. Wir müssen also dem ein Ende setzen, denn, wenn es einen unter uns gibt, der eine Doktrin vergöttert, dann gibt es einen anderen, der eine andere vergöttert; und wenn einige von uns einer Nationalität angehören, unterstützen andere eine andere Nationalität. Wenn wir zu einem Volk gehören und andere zu anderen, wenn jemand unter uns eine Meinung vehement vertritt, die aber sein Nachbar

nicht vertritt, oder eine Tradition, die sein Gefährte zugunsten einer anderen verwirft, dann ist es uns möglich, von diesen Unterschieden und Gegensätzen für unsere individuelle Entwicklung – d.h. für die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit in uns, der individuellen Doktrin und der individuellen Völker zu profitieren. Jedoch dürfen wir nicht vergessen, nachdem wir einer jeden individuellen Angelegenheit bei uns ihr Recht gegeben haben, daß wir alle in einer Welt leben, die durch die Unterschiede nicht häßlich gestaltet wird. Und diese Welt ist nichts anderes als die des einzigen Lichtes, von dessen weißem Prisma verschiedene Farben bis zur Endlosigkeit ausstrahlen und in dessen Raum Formen verbreitet werden, die man gegensätzlich ... glaubt, in Wahrheit sind sie aber Ergänzungsbedingungen und Mittel der Komplementarität."

Wunderschöne Bilder, die unsere zerrüttete Welt wahrnehmen und die wir uns einprägen sollten! Wir, die wir auf dieser einen Welt gemeinsam leben, begreifen, daß die Welt vielfarbig, aber in komplementärer Einheit geschaffen wurde: also ein göttlicher Auftrag an uns, diese Einheit mit Kultur zu erfüllen. „Wer Unrecht sät, der wird Mühsal ernten und wird durch die Rute seiner Bosheit umkommen" (Spr 22, 8), heißt die Erfahrung der Weisen des Alten Testaments. Wer aber die Kultur beachtet und pflegt, der erntet sicherlich Frieden, Menschlichkeit und ebnet auf jeden Fall der Demokratie den Weg. Denn: „point de culture sans religion et point de religion sans culture" (es gibt keine Kultur ohne Religion und keine Religion ohne Kultur), wiederholte der Dominikaner Georges Anawati immer wieder bis zu seinem Tod im Jahr 1994. Auch dies ist wie ein Testament, das wir zunächst im Westen nicht vergessen dürfen, denn dann könnte unsere Ausstrahlung die sogenannte „Dritte Welt" beeinflussen und dadurch beleben: „Wer Ohren hat zu hören, der höre" (Mt 11, 15).

## Europäische Impulse für die Zukunft des Libanon?

Die Zukunft des Libanon ist von einer besseren, aufgeklärteren Entwicklung der arabischen und islamischen Welt abhängig. Eine modernere Interpretation des Korans und des islamischen Gesetzes würde viele Probleme lösen. Früher wollte man dies, deswegen wurde immer wieder auf innovative Weise nach Wegen gesucht, die Entwicklung des Reichs nicht zu hemmen, sondern erfolgreich fortzuführen. Heute gibt es leider zu viele Blockaden aus verschiedenen Bereichen, die eine freie Entwicklung verhindern. In seinem nachdenklich stimmenden Buch „Al-Tafkir wa-l-hidjra" (Das Denken und die Auswanderung, Beirut 1997) hebt der Beiruter Philosophieprofessor Nasif Nassar hervor, wie sehr die Philosophie und das freie Denken den örtlichen Politikern in die Quere kommen. Daher der Wunsch der Obrigkeit, sie zu verbannen, was der Titel des Werks deutlich zum Ausdruck bringen will. Dieser Verbannung des freien Denkens gilt auch der laute Aufschrei des ägyptischen Philosophen und Journalisten Zaki Nadjib Mahmud (1905–1993), dessen

Buch den Titel trägt „Mudjtama'a djadid au al-karitha" (Eine neue Gesellschaft oder die Katastrophe, 1987) und in dem er eine echte Revolution des Geistes fordert.

Der Wirtschafts- und Sozialforscher Meinhard Miegel öffnet uns die Augen für die radikalen Veränderungen in der Welt, indem er zeigt, wie der Westen die Zukunft langsam, aber sicher verliert[16]: Der riesige Vorsprung des Westens, von dem alle wirtschaftlichen Impulse in früheren Epochen maßgebend ausgingen, ist im Schwinden. Es gibt immer mehr Länder, die dabei sind, diesen Vorsprung aufzuholen; sie produzieren günstiger und mit einer zunehmend besseren Technologie. Europa schrumpft zusammen und altert ständig, so daß es den Milliarden Chinesen, Indern und natürlich Muslimen gegenüber in der Welt zur „quantité négligeable" wird. Europa hat keine Chance, aus der Talfahrt herauszukommen, ohne radikale Veränderungen, die auf Kultur und besonders auf innovativen Leistungen fußen müssen. Diese könnten der arabisch-islamischen Welt neue Impulse geben, weit weg von den zerstörenden Eingriffen einer unbesonnenen Außenpolitik. Warum greifen die europäischen Länder, die die Welt in der modernen Zeit maßgebend mit ihrer kulturellen Überlegenheit beeinflußten, nicht auf die Stärke dieser kulturellen Leistungen zurück, um die Welt friedlich vorwärts zu bringen, bevor es zu spät wird? Es ist immer noch Zeit, und von Europa, und ich glaube, nur von Europa könnten auch für die Welt heilsame Impulse ausgehen.

Dieser Krieg im Libanon hätte dementsprechend nie stattfinden dürfen. Europa schlief und schläft außenpolitisch immer noch und verliert sein Ansehen gerade bei dem einzigen prowestlich geprägten arabischen Land; nicht zu reden von den anderen Staaten, bei denen die Enttäuschung über Europa zu einer echten Opposition, zu einer Kampfesgesinnung führte. Um den Terrorismus zu bekämpfen, ist es notwendig, global zu denken und vorbeugende Maßnahmen zu ergreifen, die Elend und Ausbeutung beseitigen oder wenigstens für die Menschen erträglicher machen. Die Freunde des Westens sollten auf keinen Fall – gerade in Gebieten, in denen der Terror heranwächst – nur nach Interessenlage ausgewählt werden. Dies liegt im übrigen im eigenen Interesse des Westens, der nur so seine zunehmende Bedeutungslosigkeit erfolgreich aufhalten und der Dritten Welt humanere Entwicklungsperspektiven bieten könnte.

## Der Libanon und die arabische Welt

Die arabisch-islamische Welt hingegen steht im Augenblick am Rand der Veränderungen, die in Asien stattfinden und unsere Welt maßgebend prägen. Von den Ölregionen, die immer noch über die größten Geldvorräte der Welt verfügen, kommen wirtschaftlich gesehen, wie man es nach den Darstellungen von Miegel feststellen kann, praktisch keine bewegenden Impulse. Was wird aus diesen Länder

*nach* der Öl-Periode? Wo sind die vorbeugenden infrastrukturellen Maßnahmen? Darüber hinaus: Warum unternimmt die arabische Welt nichts Vernünftiges für eine Lösung des israelisch-palästinensischen Problems und arbeitet mit der westlichen Welt so lange daran, bis eine solche Lösung gefunden wird?

Haben die arabischen Länder geschlafen, als im Juli 2006 der Krieg im Libanon begann und Straßen, Brücken und Häuser bombardiert wurden? Zusammen hätten sie mit friedlichen Mitteln diesen unvernünftigen Krieg und seine Ursachen schnell zum Stillstand bringen können. Reden wir nicht von anderen politischen Problemen, die sogar noch leichter zu lösen wären. Reden wir nicht von den religiösen Krisen und unnötigen Spannungen, die infolge der zunehmenden Armut verheerende Folgen haben. Und schließlich: Reden wir nicht von der kulturellen Stagnation im Ausbildungssystem[17], das nach wie vor fast ausschließlich im Auswendiglernen besteht, auch nicht von dem hohen Prozentsatz der Analphabeten in vielen arabischen Ländern. Dabei ist alles für einen Neubeginn vorhanden. Jedoch müssen Meinungsfreiheit und Idjtihad (Befleißigung, Fruchtbarmachung) im Sinn seiner klassischen Bedeutung die Norm darstellen. Ohne dies gibt es keine sichere Zukunft.

In einem kürzlich erschienenen Beitrag verwies ich auf die fundamentale Rolle von Sprache und Kultur bei der Entwicklung im Frühislam, wie sie an erster Stelle bei christlich-arabischen Autoren der modernen Zeit dazu beitragen einen kulturellen und interreligiösen Dialog zu führen[18]. Dies kann nur nachahmenswert sein, aber wer denkt heutzutage daran, daß der große ägyptische Literaturkritiker Taha Husayn (1889–1973) in der arabischen Welt immer weniger Wirkung hat und im Libanon zahlreiche konfessionelle Gruppen immer noch aneinander vorbeireden?

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs war die Lage der Christen im Libanon noch unangreifbar: Sie bildeten mit etwa 60 Prozent immer noch eine deutliche Mehrheit der Bevölkerung. Das von Frankreich als Schutz- und nach dem Ersten Weltkrieg als Mandatsmacht eingeführte Proporzsystem galt uneingeschränkt: der Staatspräsident ein katholischer Maronit, der Ministerpräsident ein Sunnit, und der Parlamentspräsident ein Schiit, alle anderen Ämter nach dem Proporz verteilt. Die problematische Situation der Flüchtlinge aus Palästina, vor allem nach dem sogenannten Schwarzen September 1970, erschütterte das Land und führte zum Bürgerkrieg ab 1975. Fremde Interventionen von Israel, das den Süden des Landes bis vor wenigen Jahren besetzt hielt, und von Syrien, das als sogenannte Friedensmacht erst im Jahr 2005 das Land verließ, kamen erschwerend hinzu – und das in einem Land, das nur eine Art Polizei-Armee besitzt.

Viele Christen wanderten aus, wie Millionen vor ihnen im Lauf der letzten Jahrhunderte. Die islamische Bevölkerung vermehrte sich immer mehr, so daß die Christen jetzt noch knapp 40 Prozent ausmachen. Die erneute Krise um die gerichtliche Verurteilung der Mörder des im Jahr 2005 umgebrachten sunnitischen Ministerpräsidenten Al Hariri – dieses Mal zwischen Sunniten und Schiiten, die von Syrien und

vom Iran Unterstützung finden – bringt das Land nach dem Krieg zwischen Israel und der Hisbollah-Armee in eine schwierige Situation, die wie im Irak leicht eskalieren kann. Die Schiiten werfen der Regierungskoalition vor, sie und andere an der Macht nicht beteiligte politische Gruppierungen ungenügend oder gar nicht in die Entscheidungen einzubinden. Die Christen könnten bei dieser Krise dabei viel verlieren; ihre Zukunft ist daher abhängig von der Entwicklung der Lage im Vorderen Orient.

Die Libanesen selber müssen gemeinsam einen Libanon für alle Volksgruppen, Konfessionen und Religionen schaffen: einen Libanon in Freiheit, gegenseitigem Verständnis und Zusammenarbeit. Mit ihren bekannten guten Eigenschaften könnten sie dies leicht verwirklichen, wenn sie es nur wollten. Die christlich-libanesischen Bildungsinstitutionen sind besondere und wahrscheinlich einzigartige Stätten der Kultur, der Wissenschaft und des freiheitlich toleranten Ausgleichs in einer immer mehr versteinerten Atmosphäre. Dies sollte erkannt und vom Westen her entsprechend unterstützt werden.

## ANMERKUNGEN

[1] Dieser Beitrag wurde als Einführung der Tagung „Theologie, Philosophie und Befreiung des Geistes im Orient und Okzident" vom 24. bis 30. September 2006 in der Katholischen Akademie in Bayern vorgetragen.

[2] Vgl. auch: C. Héchaïmé, Bibliographie analytique du Père Louis Cheikho (Beirut 1978).

[3] F. Haïk, Liban (Paris 1958) 6.

[4] Ebd. 14.

[5] Vgl. vor allem die umfangreichste arabische Geschichte der literarischen Quellen, in der die Libanesen fast ein Drittel der Gesamtzahl der arabischen Autoren ausmachen (Masadir al-dirasa l-adabiyya – Quellen der literarischen Untersuchung, Beirut [2]1983); S. Kh. Jayyusi, Trends and Movements in Modern Arabic Poetry (Leiden 1977).

[6] Vgl. N. Harfusch, Al-Hudur al-lubnani fi l-alam – Die libanesische Präsenz in der Welt (Jounieh 1974).

[7] Ebd. 9.

[8] M. Abbud, Ruwwad al-nahda l-haditha – Die Pioniere der modernen Renaissance (Beirut 1952) 19.

[9] Vgl. ebd. 21 sowie R. G. Khoury, Bibliographie raisonnée des traductions publiées au Liban (Paris 1966) 7, 12.

[10] Vgl. R. G. Khoury, Die arabischen literarischen Übersetzungen aus dem Griechischen, unter besonderer Berücksichtigung der Ilias von Homer, in: Nubia et Oriens Christianus (FS C. Detlef G. Müller, Köln 1988) 163–180).

[11] Marun Abbud, al-Madjmua al-kamila, Gesamtwerk, I, 393.

[12] Vgl. P. Raphaël, Le rôle du Collège Maronite Romain dans l'orientalisme aux XVII[e] et XVIII[e] siècles (Beirut 1950).

[13] Vgl. R. G. Khoury, La culture au Liban: le plus sûr garant de la survie du pays – Die Kultur im Libanon: Die sicherste Garantie für das Überleben des Landes (FS Farid Jabre, Beirut 1989) 99–113.

[14] Vgl. R. G. Khoury, Djubran Khalil Djubran, Passé et Présent de la Culture Arabe ou Tradition, Modernité et Conservation d'Identité, selon Djubrān Khalīl Djubrān (1883–1931), à l'image de la Renaissance Européenne. (Edingen-Neckarhausen 1997).

[15] Vgl. R. G. Khoury, Mayy Ziyāda (1886–1941) entre la Tradition et la Modernité. Ou le Renouvellement des Perspectives Culturelles et Sociales dans son Œuvre, à l'image de l'Europe (Edingen-Neckarhausen 2003).

[16] Vgl. M. Miegel, Epochenwende. Gewinnt der Westen die Zukunft? (Berlin 2005).

[17] Zum Ausbildungssystem vgl. R. G. Khoury, Die Bedeutung des mittelalterlichen islamischen Bildungssystems als Vermittler zwischen der griechischen Antike u. der Neuzeit, in: Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn. Aharon Agus zum Gedenken, hg. v. R. Reichman (Heidelberg 2006) 229–250.

[18] Vgl. R. G. Khoury, Le pouvoir suprême de la langue et de la culture, in: Dieu et le droit à la différence. Kolloquium der Université Saint-Esprit, Annales de Philosophie et des Sciences Humaines, Nr. 21, Bd. 1, 167–212.

*Ansgar Kreutzer*

# Die neue Lust am Spiel

## Soziologischer Sinn, ethischer Wert und theologisches Potential einer Handlungsform

„Kaufen und verkaufen Sie Straßen, Bahnhöfe und Versorgungswerke! Bauen Sie Häuser, kassieren Sie Miete – und landen Sie nicht im Gefängnis": Diese Worte sind weder den Lebenserinnerungen des betrügerischen Baulöwen Jürgen Schneider entnommen, der die Deutsche Bank um Millionen D-Mark prellte, noch handelt es sich um praktische Anweisungen für den erfolgreichen Immobilienmakler. Es sind die ersten Zeilen der Spielbeschreibung des berühmten Gesellschaftsspiels „Monopoly"[1] – ein Spiel, das in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts vor dem Hintergrund weltwirtschaftlicher Krisen populär wurde und die durchaus dramatischen Erfahrungen ungeheurer Kapitalakkumulation einerseits und vernichtenden Bankrotts anderseits spielerisch abbildete.

Nicht nur der „Evergreen" Monopoly, auch andere Gesellschaftsspiele sind en vogue und erleben in jüngster Zeit geradezu eine Renaissance. Um die kleine beschauliche Spielerrunde rankt sich dabei mehr und mehr kulturelles und auch kommerzielles Beiwerk. Spielen wird zum Kult, das Regelwerk in einen fiktiven Kosmos eingebunden. Das in dieser Hinsicht wohl erfolgreichste Gesellschaftsspiel der letzten Jahre: „Die Siedler von Catan", das auch Millionen von erwachsenen Spielern in seinen Bann zieht, wird inzwischen nicht nur in zahlreichen Derivaten verkauft, welche die Spieler in immer neue Szenarien, von der Steinzeit bis zum Weltraum, versetzen. Den Fans von Catan wird zudem ein Internetauftritt, eine eigene Enzyklopädie und ein auf Catan angesiedelter Roman geboten, um damit die Plastizität und, wenn man so will, den „Realitätsgehalt" der Spielwelt weiter zu steigern[2]. Aber nicht nur die Brettspiele mit ihrer Mischung aus Taktik, Glück und detailreichen Szenarien boomen, die Lust am Spiel insgesamt scheint eine Hochzeit zu erleben:

> „Deutschland spielt ... Die Hälfte der jungen Leute unter 24 Jahren knibbelt Spiele auf dem Handy ... Woche für Woche kaufen dreizehn Millionen Glückssucher Lottoscheine und Lose. Die Zahl der Einwerfer am Geldspielautomaten soll gut 4,6 Millionen betragen. Die Deutschen geben für Computerspiele mehr Geld aus als für's Kino, sie raten millionenfach beim Fernsehquiz mit oder zappen durch die Programme bis zum Spielkanal."[3]

Auch die in Deutschland veranstaltete, besser: zelebrierte Fußballweltmeisterschaft belegt die These der gesellschaftsprägenden Bedeutung des Spielens. War es

doch diese Aneinanderreihung und Inszenierung von nichts anderem als Spielen mit einem runden Leder, welche die höchst erstaunliche Integrationsleistung vollbrachte, unterschiedlichste Nationen, gesellschaftliche Schichten und Milieus mit ein und demselben Thema zu beschäftigen, zu identifizieren und eine kollektive Emotionalität hervorzurufen, die dazu berechtigt, von „neuem Patriotismus" zu sprechen. Warum, so läßt sich im Interesse einer zeitdiagnostischen Soziologie und im Sinn einer die Zeichen der Zeit deuten wollenden Theologie fragen, ist Spielen für die Gesellschaft im allgemeinen und für unsere spät- oder postmoderne Gesellschaft im besonderen von so zentraler Bedeutung? Die schnell gegebene Antwort, die Wohlstandsgesellschaft erhöhe eben die Freizeitmöglichkeiten und begünstige damit spielerische Vergnügen[4], mutet etwas vordergründig an und befriedigt nicht wirklich. Warum wird so viel kulturelle, emotionale, organisatorische und nicht zuletzt ökonomische Energie gerade für die Beschäftigung des Spielens aufgebracht? Welches soziologische Geheimnis birgt die Handlungsform und die Sinnstruktur des Spiels? Ein grundsätzlich handlungstheoretisches Ansetzen scheint notwendig, um die soziologisch konstitutive Bedeutung des Spielens gerade für die sogenannte postmoderne Gesellschaft zu klären. Von hier aus lassen sich die ethische Valenz und die theologische Anschlußfähigkeit des aufblühenden Spieltriebes unserer Zeitgenossen ermessen. Was also tun wir, wenn wir spielen?[5]

## Gesellschaftsspiele: eine induktive Annäherung

Um die Frage, welches die Sinnstrukturen des Spielens seien, zu beantworten, soll induktiv angesetzt werden. Denn es läßt sich nicht einfachhin deduktiv erheben, was ein Spiel, seine Eigenschaften und Definitionsmerkmale sind: „Der Begriff des Spiels ist im populären wie im wissenschaftlichen Sprachgebrauch vage, mehrdeutig und inkonsistent."[6] Es bietet sich zum Einstieg daher eine Analyse der bereits fokussierten Gesellschaftsspiele an, denen ja tatsächlich eine gewisse Popularität und damit eine gewisse Repräsentanz für gegenwärtige Formen von Sozialität zukommt. Ein erster empirischer Blick auf Spielanleitungen läßt ein paar Merkmale solcher Spiele und der Handlungsform „Spielen" überhaupt zutagetreten.

1. Zunächst zeigt die bloße Existenz von Anleitungen die Notwendigkeit von Regeln an. Spiel heißt, sich einem festen Korsett von Regeln zu unterwerfen. Wer die Regeln bricht, bewegt sich außerhalb der conditio sine qua non des Spielens. Betrüger, die Wort oder Geist des Regelwerkes mißachten, gelten zu Recht als „Spiel*verderber*"; sie annullieren sozusagen die Geschäftsgrundlage dieser sozialen Interaktion. Diese Regelhaftigkeit genügt allein jedoch nicht, um den Reiz eines Spiels auszumachen. Es gehört außer der Vorgegebenheit auch die Möglichkeit dazu, sich für oder gegen einen bestimmten Spielzug zu entscheiden, das Schicksal seiner Spielfigur also ein Stück weit in der Hand zu haben. Spielen ist damit, zumindest

idealtypisch, in der Spannung von vorgegebenem Regelwerk und freier Handlung innerhalb dieses Rahmens bestimmt.

2. Eine verwandte Bipolarität besteht zwischen der Zufälligkeit und der zweckrationalen Lenkung des Spielverlaufs. Entsprechend dieses Kriteriums lassen sich drei Gattungen von Spielen unterteilen: Glücksspiele (z.B. „Mensch ärgere dich nicht"), bei denen nur das Würfelglück entscheidet; Strategiespiele (z.B. Schach), bei denen die Ausgangssituation für alle Spieler gleich ist und wo nur die eigene Denkleistung den Spielerfolg sicherstellen soll; und schließlich Taktikspiele, die eine Mischung aus Glücksfaktor und intellektueller Strategie darstellen. Die wichtigsten Ingredienzien von Spielideen bestehen damit aus unbestimmbaren „Zufällen" (Paradigma: Würfel) und so gut wie möglich selbstbestimmbarer Strategie von überlegten Spielzügen. Entweder lassen sich die Spiele mehr oder weniger einem dieser Pole zuordnen, oder sie kombinieren die beiden Elemente miteinander.

3. Eine weitere Dialektik bei Spielen, die man den Anleitungen entnehmen kann, ist das mimetische Element. Spiele bilden in aller Regel eine in der außerspielerischen Realität sich zutragende Situation ab oder werden in ein kulturell real existierendes oder fingiertes Szenario eingebettet, wobei bestimmte Merkmale der Vorlage zugespitzt werden. Beim Schachspiel etwa läßt sich die Kriegssimulation kaum verleugnen. Dieses mimetische Element (der Abbildcharakter) bestimmter menschlicher Situationen und kultureller Kontexte, nimmt in der Entwicklung gegenwärtiger Gesellschaftsspiele zu. Beispiele dafür lassen sich zuhauf finden: die bereits genannte Wirtschaftssimulation „Monopoly", das erwähnte Nachspielen eines Siedlungs- und Zivilisationsprozesses in „Catan", das Nachstellen eines Kriminalfalles bei „Cluedo", die Verfolgung eines Täters in „Scotland Yard", der Aufbau eines Verkehrssystems bei „Deutschlandreise", „Zug um Zug" oder „Metro" – die Liste von ähnlich strukturierten Gesellschaftsspielen ließe sich beliebig erweitern. Aber auch in dieses mimetische, kulturelle Szenarien oder Lebenssituationen nachstellende Moment schreibt sich eine Dialektik ein: Neben der Nachbildung der Realität gehört konstitutiv zum Spiel auch die kontrafaktische Fiktion, die bis zur Subversion reicht. Ein schönes Beispiel dafür ist die spielerische Antithese zu „Monopoly", nämlich „Mankomania"[7]. Während ersteres die Logik des Wirtschaftslebens abbildet und auf Gewinnmaximierung setzt, geht es bei letzterem darum, möglichst viel Geld zu verlieren. Im Gegensatz zur Lebenserfahrung wird einem das Geldausgeben in diesem Spiel durchaus schwer gemacht, da immer wieder einmal ein Lottogewinn, eine erfolgreicher Besuch im Casino oder ein unerwarteter Gönner den spielentscheidenden Bankrott verhindern. Interessanterweise kokettiert die Spielanleitung von Mankomania mit der Vermischung von Mimesis und Subversion, Realität und Fiktion, indem sie ihre irreale Spielidee gerade als dem realen Leben nachgestellt behauptet:

„Geld macht nicht glücklich. Es weckt den Geiz, lockt Finanzämter und Langfinger, und wenn man es braucht, ist es sowieso nie da. Deshalb gibt es bei Mankomania wie im richtigen Leben (!) nur eine Devise: Wer die leersten Taschen hat, hat am gewonnensten!"[8]

Faßt man diese überblickshaften Beobachtungen von Gesellschaftsspielen zusammen, so lassen sich einige dialektische Züge destillieren, von denen ein Spiel lebt: Einerseits werden ganz bestimmte Regeln vorgeschrieben und damit ein Rahmen, der ohne spielzerstörende Wirkung nicht verlassen werden darf. Zugleich bestehen innerhalb dieses Rahmens Freiräume für individuelle Spielzüge und eigene Interpretationen der Spielrolle. Das Spiel ist zudem durch unkontrollierten Zufall und kontrollierte Rationalität gekennzeichnet. Schließlich lehnen sich Spiele an kulturelle Kontexte an, die sie einerseits abbilden, deren Logik sie jedoch auch anderseits unterlaufen.

Einiges an Faszination zeitgenössischer Gesellschaftsspiele beruht gerade auf dieser Dialektik einer relativ realistischen Nachbildung eines Szenarios, die zugleich der Wirklichkeit, insbesondere der eigenen Lebenswirklichkeit des Spielers, kontrafaktisch entgegengesetzt ist. (Wer wird schließlich schon Millionär durch Immobiliengeschäfte, klärt Mordfälle bei Scotland Yard, siedelt in Catan oder verjubelt eine Million?) Hier zeigt sich die enge Verwandtschaft von Rollen und Spielen. Beide bilden Realität nach und distanzieren sich zugleich davon. Sie sind eben „nur" Rolle, „nur" Spiel, und damit – in einem unmittelbaren Sinn – nicht „wirklich". Aber gerade in diesem dialektischen Zueinander von Realität und Fiktion, von Verbergen und Entbergen von Wirklichkeit, insbesondere von eigener Lebenswirklichkeit, liegt die gesellschaftsdiagnostische Kraft einer Analyse der Handlungsform „Spielen". In diesem Sinn soll dem „Spiel" handlungstheoretisch weiter nachgegangen werden.

## Gesellschaft als Spiel

1. *Der spielerisch-dramaturgische Ansatz Erving Goffmans.* Ein amerikanischer Klassiker der Soziologie hat sich der Sinnform des Spielens, insbesondere der auch hier ins Zentrum gerückten Rollendimension des Spielens zugewandt: Erving Goffman (1922–1982). Das Besondere an seiner Perspektive ist, daß er Spiele keineswegs nur als einen Teilbereich unserer Gesellschaft, der etwa in der Freizeit angesiedelt ist, ansieht, sondern gesellschaftliche Interaktion überhaupt als ein Zusammenspiel konzeptualisiert. Spiel ist für ihn nicht primär ein Gegenstand seiner soziologischen Analyse, sondern seine Beobachtungsperspektive, sein Analysewerkzeug: „Spiele scheinen auf einfache Art die Struktur von Situationen des wirklichen Lebens zur Schau zu stellen."[9] Obwohl Goffman als Partysoziologe verunglimpft wurde[10], weil er sich primär dem Alltagshandeln in Kleingruppen widmete (eben auch den Umgangsformen auf Partys[11]), geht es ihm in seinen mikrosoziologischen Tiefenbohrungen doch um nichts weniger als die Grundsatzfrage der Soziologie: Wie lassen sich individuelles Handeln und soziale Strukturen miteinander vermitteln? Spiel – sei es als Rollenspiel oder als Gesellschaftsspiel – ist für Goffman „das Mo-

dell, von dem ich behaupte, es sei charakteristisch für einen großen Teil sozialer Interaktion“ [12].

Inwiefern aber ist es gerade das Spiel, das soziale Begegnungen treffend beschreibt? Der entscheidende Bezugspunkt liegt darin, daß sowohl Spiel als auch Interaktion einen jeweiligen Rahmen, eine Ordnung aufrichten, innerhalb deren sie sich vollziehen. Dieser Rahmen schafft einerseits eine eigene Realität, eine Spielwelt, wie er anderseits andere Realitätsfaktoren aus der Außenwelt ausblendet. Dieses dialektische Verhältnis von Auf- und Abblenden von Realität läßt sich an den oben erhobenen Merkmalen von Gesellschaftsspielen aufzeigen.

2. *Parallelen von Spiel und sozialer Interaktion.* Eine erste Parallele zwischen Gesellschaftsspielen und gesellschaftlichen Spielen wird an der festgehaltenen Bedingung der Regelhaftigkeit von Spielen, deutlich. Ebenso wie das Einhalten von Regeln für das Spiel unabdingbar ist, so ist die Arbeit an der gemeinsamen Definition der Interaktionsordnung für die unter diesen Bedingungen Handelnden bindend:

> Es bedarf einer „Art modus vivendi innerhalb der Interaktion. Alle Gruppenmitglieder tragen gemeinsam zu einer umfassenden Bestimmung der Situation bei, die weniger auf echter Übereinstimmung über Realität beruht als auf echter Übereinstimmung darüber, wessen Ansprüche in welchen Fragen vorläufig anerkannt werden sollen.“ [13]

Soziales Handeln gründet also auf einer „Arbeitsübereinstimmung“ über den Rahmen, innerhalb dessen die Individuen ihre Handlungen setzen und koordinieren. Die gemeinsame Interaktionsordnung hat formal die gleiche Funktion wie Spielregeln: Bei der Definition einer Interaktion ebenso wie beim Spiel werden eigene Relevanzstrukturen ausgebildet, wird festgelegt, was an Handlungsmöglichkeiten und Spielzügen existiert und was außerhalb der Situationsdefinition bzw. der Regel liegt. In Situationen des Smalltalks beispielsweise ist es eben nicht möglich über tiefgreifende persönliche Probleme zu sprechen. Versucht man es dennoch, ruft man Peinlichkeit hervor. Ebenso ist es umgekehrt undenkbar, etwa in der intimen Situation eines Freundeskreises ausschließlich über Wetter und gutes Essen zu plaudern. Damit kennzeichnet ein entscheidender Effekt der Spielregeln auch die Prozesse sozialer Interaktion: Regeln, ausgesprochene oder unausgesprochene, vorgegebene oder ausgehandelte Konventionen schaffen einen kleinen Kosmos, indem eigene Gesetze gelten, deren Einhaltung die Aufrechterhaltung dieser Welt, im einen Fall der Spielwelt, im andern der Sozialwelt garantiert. Spiele (sowohl Gesellschaftsspiele als auch gesellschaftliche Spiele) „sind also weltschaffende Tätigkeiten“ [14]. Sie entwickeln eine eigene Wirklichkeit und blenden andere Faktoren der sie umgebenden Realität zwangsläufig aus.

Dieses merkwürdig dialektische Verhältnis von Erschaffung und Ausblendung von Realität zeigt sich auch, wenn von der zweiten oben beschriebenen Spieleigenschaft auf Interaktionsstrukturen übergeblendet wird. Es wurde festgehalten, daß Spannung und Spaß am Spiel durch die Mischung aus Zufall und Notwendigkeit,

dem Einfluß unberechenbarer Faktoren (Würfelglück) und zweckrationalem Handeln (Taktik) abhängen. Dieser Dualismus kennzeichnet auch die Interaktionsordnungen, also die Muster sozialen Handelns. Das Moment der Unvorhersehbarkeit, das Spiele spannend hält, beeinflußt soziale Interaktionen. Lapidar hält Goffman fest: „Vielleicht ist das Leben kein Glücksspiel, aber die Interaktion ist es." [15] Unberechenbare Faktoren in der Interaktion bezeichnet Goffman als „Zwischenfälle". Bezeichnenderweise bilden gerade Einflußfaktoren aus der Umwelt auf den gesellschaftlichen Austausch solche Zwischenfälle. Als kleine Interaktionsstörungen nennt Goffman zum Beispiel Versprecher im Freudschen Sinn: wenn also Gedanken ausgeplaudert werden, die man zwar tatsächlich hegt, deren Offenbarung in dieser Situation jedoch inopportun ist. Nur mit sozialem Geschick und rhetorischer Gewandtheit (z.B. durch Ironisierung) gelingt es, das unbeabsichtigte Hereinbrechen dieser „Realität" in die Interaktionssituation zu integrieren. Formal handelt es sich dabei um denselben Mechanismus, mit dem ein Spieler ein bestimmtes Würfelergebnis oder eine gezogene Ereigniskarte in seine Spielstrategie integrieren muß.

Schließlich ist die Dialektik von Verbergen gegebener und Aufbauen neuer Realität als Parallele von Spiel und gesellschaftlicher Interaktion im dritten, oben ausgemachten Merkmal von Spielen am deutlichsten: dem Dualismus von Mimesis und Kontrafaktizität bis zur Subversion. Spiele, so wurde am Beispiel von „Monopoly" und „Mankomania" deutlich, bilden einerseits Realität ab, sie konterkarieren sie jedoch anderseits. Goffman definiert sogar die raison d'être des Spiels, Spaß oder Spannung, über die Aufrechterhaltung dieser Dialektik zwischen Wirklichkeitsbezug und -distanz:

> „Wenn man der Wirklichkeit zu nahe kommt, kann die Wirklichkeit ihren Spielcharakter verlieren, wie auch bei einigen Spielen, die der Wirklichkeit zu fern sind" [16].

Von derselben Dialektik von Realitätseinfluß und -ausblendung leben auch soziale Interaktionen. Auch hier finden bestimmte Rollenspiele statt, die eigene Gesetze haben und andere Einflußfaktoren der Realität verdrängen. Dies läßt sich anhand von Rollenspielen illustrieren, die für die Anbahnung einer Liebesbeziehung charakteristisch sind. Bei diesen Interaktionsformen muß einerseits der Realitätsgehalt groß genug sein, um im Spielerischen noch die Zuneigung herauslesbar zu halten. Sie müssen aber andererseits, um im Fall einer Ablehnung das Gesicht zu wahren, zugleich eine gewisse Mehrdeutigkeit an den Tag legen. So sieht Goffman in Situationen des Liebeswerbens „ein Individuum, das selbst die Art von Schleier bestimmt, der vor seine Gefühle gezogen wird, während es sich in Kommunikation mit einem anderen befindet" [17]. Das Spielerische gerade in diesem sensiblen Bereich menschlichen Zusammenlebens ist der entscheidende Schutzmechanismus, um der oder dem anderen intime Gefühle zu kommunizieren, ihr oder ihm aber zugleich die Offenheit zu lassen, sie ohne Kränkung nicht erwidern zu müssen. Das Rollenspiel schützt so die Würde der beiden Interaktionspartner (niemand verliert das Ge-

sicht – es war ja nur spielerisch), es bewahrt ihre Freiheit (aus einem Spiel kann man aussteigen) und ermöglicht idealerweise die Durchführung dieser heiklen Kommunikation.

Bei allen drei Merkmalen des Spiels (Regelhaftigkeit/Handlungsentscheidung im vorgegeben Rahmen, Zufall/Notwendigkeit, Mimesis/Kontrafaktizität) zeigen sich Parallelen zu Mechanismen, welche zwischenmenschliche Interaktionen ermöglichen. In diesem Sinn ist die Handlungsform „Spielen" sozial konstitutiv. Sie ermöglicht soziale Interaktion. Der entscheidende Mechanismus der beiden Bereichen, Interaktionsordnungen wie Spielwelten, gemeinsam ist, ist das gleichzeitige Ausblenden und Aufblenden von Realität. Diese sensible Trennlinie von Realität und Fiktion, Authentizität und gespielter Rolle, hat Goffman unter die Metapher der „Membran" gefaßt:

> Er „behauptet, daß jede soziale Begegnung, jede ... Interaktion in erster Linie im Sinn des Funktionierens der ‚Membrane' zu verstehen ist, die sie einschließt und sie von einer Anzahl von Eigenschaften isoliert, die Gewicht erhalten könnten" [18].

Situationen sozialen Austausches bedürfen, wie Spielwelten, einer sie schützenden „Hülle", durch die nur sehr bewußt, sehr dosiert und mit entsprechenden Transformationsprozessen äußere Einflußfaktoren, also „Realitäten", dringen dürfen.

Abstrahiert man von diesen konkreten, von Goffman beschriebenen Mechanismen, die Interaktionen ermöglichen, und die in Anlehnung an sein Modell am ehesten mit Elementen von spielerischen Tätigkeiten zum Ausdruck gebracht werden können, zeigen sich Konturen eines dahinter verborgenen Menschenbildes. Eine Erhebung dieser anthropologischen Hintergrundstruktur Goffmannscher Soziologie kann die Frage beantworten, inwiefern seine spielsoziologischen Untersuchungen anschlußfähig an eine christlich inspirierte Sozialethik oder gar theologische Motive sind.

## Anthropologische Hintergründe der Goffmanschen Spielsoziologie

Auf den ersten Blick könnte man das Goffmansche Sozialmodell, welches das Element des Spieles als Konstitutivum des sozialen Handelns ansieht, für einen zynischen Soziologismus halten. Die Gesellschaft wird entlarvt als verlogene Inszenierung von Schauspielern, die hinter ihren Masken nur ihr wahres Gesicht zu verbergen trachten. Oder die Gesellschaft wird enttarnt als großes Spiel, mit dem es keiner ernst meint, und hinter dessen Spielzügen die wahren Absichten der Akteure verborgen bleiben sollen. Obwohl Goffman an seine Gesellschaftsanalysen explizit keine moralische Perspektive heranträgt, sondern lediglich deskriptiv Interaktionsmuster erhebt, liegt ihm eine zynische Betrachtung eines verlogenen Gesellschafts-

spiels völlig fern. Im Gegenteil: Das Spiel der Gesellschaft ist für ihn kein strategisches Manöver der Akteure, sondern die soziologisch adäquate Form, um soziale Interaktion rücksichtsvoll zu koordinieren und aufrechtzuerhalten. Warum aber ist die Initiation und Aufrechterhaltung der Interaktion mittels spielerischem Verhalten überhaupt so schwierig, daß es immer wieder zu neuen Spielhandlungen und die Interaktionsordnung erhaltenden Maßnahmen kommen muß?

Wie andere Sozialphilosophen, zum Beispiel Alfred Schütz, geht Goffman davon aus, daß das einzelne Individuum keinen unmittelbaren Zugang zur „andermenschlichen Erfahrung“[19] hat. Idealtypisch stehen sich in zwei Menschen zwei freie Wesen gegenüber, die vor dem Dilemma stehen, einerseits ihre Freiheit und die Freiheit des Anderen zu bewahren, anderseits angesichts der Unhintergehbarkeit von Gesellschaft ihre Handlungen koordinieren zu müssen. Damit binden sie sich und den Anderen jedoch. Diese komplexe Situation bringt es mit sich, daß unter aller Vorsicht bestimmte Rahmenordnungen für Interaktionen festgelegt werden müssen. Das adäquate Mittel hierzu, das einen mittelbaren Weg zur nicht unmittelbar zugänglichen „andermenschlichen Erfahrung“ darstellt, ist eben das Spiel.

Im Spiel begegnen sich die Interagierenden in bestimmten Rollen, die einerseits Ausdrucksmittel ihrer Persönlichkeit sind, ohne jedoch anderseits gänzlich die Persönlichkeit repräsentieren zu können und auch nicht diesen Anspruch erheben. Robert Hettlage formuliert die über Rollenspiel vermittelte Begegnung zweier Freiheiten, die sich als Fremde aneinander herantasten, metaphorisch: „Jedes Wort, jeder Laut, jede Geste, alle Bewegungen, Raumaufteilungen etc. sind ‚Brückenköpfe‘ in fremdem Territorium.“[20] Indem Menschen Rollen spielen, Eigenschaften entbergen und verbergen, Fiktion nicht in Realität aufgehen lassen, schützen sie ihr fragiles und prekäres Selbst[21] – und das der Anderen. Diesen anthropologischen Hintergrund seiner Soziologie deutet Goffman im Eingangszitat seines Buches „Wir alle spielen Theater“ durchaus an:

> „Masken sind bewahrter Ausdruck und bewundernswerte Echos des Fühlens, zugleich wahrheitsgetreu, zurückhaltend und übersteigert. Lebende Wesen, die der Luft ausgesetzt sind, brauchen eine Schutzhaut und niemand wirft es der Haut vor, daß sie nicht das Herz ist.“[22]

In der Interaktion zweier Menschen begegnen sich zwei Freiheiten, die nicht zuletzt durch diese Begegnung in ihrer Freiheit bedroht sind. Als Schutzmechanismus legen sie Masken an, spielen Rollen, vollziehen Spielzüge, um dadurch eine Interaktionsordnung zu institutionalisieren, die ihnen Schutz gewährt und ihre Interaktion ermöglicht.

So geht es in Goffmans Spielsoziologie (was er als werturteilsfreier Soziologe selbst freilich so nie äußern würde) letztlich auch um eine Ethik der Personalität. Er versteht Person in der ursprünglichen, in der Welt des Theaters angesiedelten Bedeutung des Wortes als „Maske“, mit deren Hilfe zugleich Individualität zum Aus-

druck gebracht wie verborgen wird und die deshalb eine Schutzfunktion für den Maskenträger erfüllt und damit seine Würde wahrt. In einem Zitat, das Goffman vom Chicagoer Soziologen Robert Ezra Park entlehnt, wird sein durchaus ethisch relevantes Verständnis von Personalität im Rückbezug zum Rollenspiel deutlich:

„Es ist wohl kein historischer Zufall, daß das Wort Person in seiner ursprünglichen Bedeutung eine Maske bezeichnet. Darin liegt eher eine Anerkennung der Tatsache, daß jedermann überall und immer mehr oder weniger bewußt eine Rolle spielt ... In diesen Rollen erkennen wir einander; in diesen Rollen erkennen wir uns selbst. In einem gewissen Sinne und insoweit diese Maske das Bild darstellt, das wir uns von uns selbst geschaffen haben – die Rolle, die wir zu erfüllen trachten –, ist die Maske unser wahres Selbst: das Selbst, das wir sein möchten. Schließlich wird die Vorstellung unserer Rolle zu unserer zweiten Natur und zu einem integralen Bestandteil unserer Persönlichkeit. Wir kommen als Individuen zur Welt, bauen einen Charakter auf und werden Personen." [23]

Gerade in der Möglichkeit zur Selbstinszenierung liegt, so läßt sich Goffman deuten, die entscheidende Verbindung von geschützter Freiheit, selbst definierter Identität und Kommunikationsfähigkeit mit anderen.

Von dieser anthropologischen Interpretation einer Soziologie des Spiels ist es nur noch ein kleiner Schritt hin zu ihrer ethischen und theologischen Bedeutung für die postmoderne Gesellschaft.

## Spielgesellschaft: Normativer Gehalt und theologische Anschlußfähigkeit der postmodernen Gesellschaft

Goffmans spielsoziologischen Überlegungen, deren Genese schon eine Weile zurückliegt, kommt deshalb Aktualität zu, weil die spät- oder postmoderne Gesellschaft in ihren kulturellen Ausdrucksformen das spielerische Element verstärkt. Auf die Popularität verschiedener Formen von Spielen (Gesellschaftsspiel, Fußballspiel, Glücksspiel) wurde eingangs bereits hingewiesen. Spielen scheint eine durchaus repräsentative Handlungsform für die postmoderne Kultur, der Spieler ihr repräsentativer Typus. In einer Systematisierung von postmodernen Lebensformen destilliert der englische Soziologe Zygmunt Bauman drei Idealtypen heraus, in welchen sich die Kennzeichen der postmodernen Wertestruktur bündeln. Bauman spricht von „Flaneuren", „Spielern" und „Touristen" [24]. Alle drei Charaktere zeichnen sich dadurch aus, daß sie eine gewisse Ernsthaftigkeit oder Angestrengtheit im Umgang mit der Welt vermissen lassen. Ihnen ist vielmehr ein gehöriges Maß an Weltdistanz gemein. Für den hier interessierenden Spielertypus sind – darin zeigt sich die Parallele zu unseren spielsoziologischen Überlegungen – die Welt, die Realität eben nur ein Faktor unter anderen: „Im Spiel ist die Welt selbst Mitspieler, Glück und Unglück sind nur die Züge der Welt-als-Spieler." [25]

Ganz im Sinn unserer festgestellten Dialektik von Mimesis und Kontrafaktizität,

Realität und Fiktion ist auch für Bauman das Spiel ein eigener, nach außen geschlossener Kosmos, der freilich auch eine eigene Regelhaftigkeit aufweist: „Jedes Spiel hat seine eigenen Konventionen; jedes bildet eine gesonderte ‚Sinnprovinz' – ein kleines Universum für sich, in sich abgeschlossen und unabhängig."[26] In der breiten Akzeptanz dieses spielerischen Bezugs zur Wirklichkeit sieht Bauman nun ein entscheidendes Kennzeichen postmoderner Mentalität: „Das Merkmal des postmodernen Erwachsenseins ist die Bereitschaft, das Spiel so rückhaltlos zu akzeptieren wie Kinder."[27]

Wie läßt sich diese Entwicklung soziokulturellen Wandels ethisch werten? Einerseits läßt sich der „Wirklichkeitsverlust" des Spielerischen aus kulturpessimistischer Sicht beklagen. Neil Postman etwa fürchtet, daß wir in eine Welt falschen Scheins flüchten und uns „zu Tode amüsieren"[28]. Er sieht in der Mediengesellschaft die Dominanz von Illusionen, von Scheinwelten, welche die Wirklichkeit dahinter zum Verschwimmen bringen mit fatalen psychologischen, sozialen und politischen Folgen. Von „gewerbsmäßigem Illusionismus"[29], davon daß „allein das Medium die Botschaft" sei[30] und nur „Metaphern den Inhalt unserer Kultur"[31] schafften, ist die Rede. Obwohl selbstverständlich vor strategischem Betrug und der Vorspiegelung falscher Tatsachen in Politik, Wirtschaft und Medien zu warnen ist, läßt sich – aus Sicht der dargelegten konstruktiven Bedeutung des Spiels für soziale Interaktionen – der spielerischen Distanzierung von Welt und dem Offenhalten der Dialektik von Realität und Fiktion demgegenüber auch eine ethische Bedeutung abgewinnen. Wie ausgeführt, sind Spiele Mechanismen, um soziale Ordnungen zu konstruieren und sich in Rollenspielen zugleich von ihnen zu distanzieren. In soziologischer Perspektive bringt die Gesellschaft die handelnden Personen ins Spiel, wenn auch im Schutz von Masken und Rollen, wodurch die Persönlichkeit zugleich ent- und verhüllt wird. Ein auf Rollen gestützter spielerischer Umgang miteinander verlangt keine radikalen Selbstoffenbarungen von anderen (vulgärpsychologisch: „Seelenstriptease"), sondern kann sich mit nicht-strategischen Selbstinszenierungen zufrieden geben. Eine postmodern-spielerische Mentalität weist damit bemerkenswerte Affinitäten zum ethischen Toleranzideal auf, das abverlangt, den anderen in seiner Andersheit belassen und respektieren zu können[32]. Sie hält die Spannung von Selbstpreisgabe und Selbstinszenierung aus und achtet den Schutzmantel, den die Individuen mit ihren Masken und Rollen um sich hüllen. Von diesem ethischen Potential einer im spielerischen Handeln alltagsethisch verankerten Toleranz läßt sich auch ein origineller Bezug zu einer theologischen Sicht auf das Spiel herstellen.

In Ansätzen einer Theologie des Spiels, wie wir sie etwa bei Romano Guardini und anderen Autoren finden[33], wird stets auf die Zweckfreiheit der spielerischen Tätigkeit verwiesen, welche ihr eine besondere Würde zukommen läßt:

„Im Spiel will das Kind nicht etwas erreichen. Es kennt keinen Zweck ... Das ist Spiel: zweckfrei sich ausströmendes, von der eigenen Fülle Besitz ergreifendes Leben, sinnvoll eben in seinem reinen Dasein."[34]

Diese Zweckfreiheit hat zwei theologische Wertigkeiten: Sie bejaht Gottes gute Schöpfung, darin sich selbst, und gibt Gott, dem Transzendenten, also jeder zweckhaften Instrumentalisierung Enthobenen, die Ehre. Deshalb ist Liturgie für Romano Guardini Spiel, muß Spiel sein:

„Genau genommen kann die Liturgie schon deshalb keinen ‚Zweck' haben, weil sie ja eigentlich gar nicht um des Menschen, sondern um Gottes willen da ist. In der Liturgie sieht der Mensch nicht auf sich selbst, sondern auf Gott."[35]

Der dem Zweck entgegengesetzte *Sinn* des Spiels ist so die Grenze der Verzweckung angesichts der Transzendenz Gottes. In diesem besonderen Transzendenzbezug des liturgischen Spiels liegt nun die entscheidende, bislang zu wenig wahrgenommene Parallele von gesellschaftlichem und liturgischem Spiel: Spiele – hier verstanden als Wechsel von Entbergen und Verbergen, als Nicht-Dingfestmachen der Wirklichkeit, als Differenz von Sein und Schein, als Mimesis der Wirklichkeit und „Verunwirklichung" der Realität – kultivieren ein ganz bestimmtes Gespür für Transzendenz, die eben niemals vollkommen entborgen werden kann. Von hier aus kann die Ausgangsfrage in theologischer Hinsicht beantwortet werden: Was tun wir, wenn wir spielen? Wir üben uns nicht nur – so die gängige theologische Lesart – in eine Form von Selbsttranszendenz ein, indem wir uns auf gleichsam mystische Weise ins Spiel ganz versenken. Wir üben uns in der Handlungsform des Spielens ebenso in eine Alltagsethik ein, welche mit dem Sich-Entziehen-Können des anderen umzugehen lernt. So ist in der populärkulturellen Ausdrucksform des Spiels zugleich eine transzendenzempfindliche Ethik eingegraben, wie auch eine theologische Spur gelegt.

## ANMERKUNGEN

[1] Das Gesellschaftsspiel „Monopoly" wird nach wie vor in unterschiedlichen Varianten vom Spielehersteller Parker angeboten.

[2] Vgl. www.profeasy.de (Stand 17.6.06).

[3] G. v. Randow, Wie man in Deutschland spielt, in: Die Zeit, 11.3.2004; www.zeus.zeit.de/text/2004/12/Deutschland_2fSpielen_12 (Stand 31.5.2006).

[4] Vgl. G. Runkel, Das Spiel in der Gesellschaft (Münster 2003) 107f.

[5] Die Frage ist formuliert in Anlehnung an die soziologischen Überlegungen von H. Popitz: Was tun wir, wenn wir spielen?, in: ders., Wege der Kreativität (Tübingen [2]2000) 52–81.

[6] H. Haase, Art. Spiel, in: Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien u. Diskussionen, hg. v. H.-O. Hügel (Stuttgart 2003) 416–421, 416.

[7] „Mankomania. Wie verjubelt man eine Million?" wird vom Spielehersteller MB angeboten.

[8] So die Beschreibung der Spielidee auf der Packung von „Mankomania".

[9] E. Goffman, Interaktion. Spaß am Spiel/Rollendistanz (München 1973) 38.

[10] So faßt Ronald Hitzler die Kritik Alvin W. Gouldners an Goffman zusammen: vgl. R. Hitzler, Goffmans Perspektive. Notizen zum dramatologischen Ansatz, in: Sozialwissenschaftliche Informationen 20

(1991) 276–281; vgl. auch A. W. Gouldner, Weitere Symptome der Krise: Goffmans Dramaturgie u. andere neue Theorien, in: ders., Die westliche Soziologie in der Krise, Bd. 2 (Reinbeck 1974) 453–466.

[11] Vgl. Goffman, Interaktion (A. 9) 87ff.

[12] E. Goffman, Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag (München [4]1983) 218.

[13] Ebd. 13.

[14] Goffman, Interaktion (A. 9) 30.

[15] Ders., Theater (A. 12) 222.

[16] F. Redl, zit. nach Goffman, Interaktion (A. 9) 80.

[17] Ebd. 85.

[18] Ebd. 89.

[19] Vgl. mit Verweis auf die Sozialphilosophie Alfred Schütz': R. Hettlage, Erving Goffman (1922–1982), in: Klassiker der Soziologie, Bd. 2, hg. v. D. Kaesler (München 1999) 188–205, 192.

[20] Ebd.

[21] In diesem Sinn hat Hitzler Goffman als soziologische Antwort auf Sartre bezeichnet, mit dem er die Sicht eines zwar freien, aber stets in seiner Freiheit bedrohten, prekären Individuums teilt. So spricht Hitzler von Goffmans Soziologie als „Adaption der existenzialistischen Auffassung, daß das ‚Selbst' (in der Moderne) eine prekäre Angelegenheit sei": Hitzler (A. 10) 278.

[22] Goffman, Theater (A. 12) 1.

[23] R. E. Park, zit. nach ebd. 21.

[24] Z. Bauman, Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen (Hamburg 1997).

[25] Ebd. 161.

[26] Ebd.

[27] Ebd.

[28] So der „Klassiker" N. Postman, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie (Frankfurt 1985).

[29] Ebd., Klappentext.

[30] Ebd. 17 u. ö.

[31] Ebd. 24.

[32] Auf den ethischen Wert, den die Aufrechterhaltung der Differenz von Sein und Schein in der Kunst ausmacht, hat in inspirierender Weise A. R. Boelderl hingewiesen: Der Schein trügt. Trügt der Schein? Von der Unsichtbarkeit der Toleranz u. der Intoleranz der Bilder – Vortrag an der Kath. –Theol. Privatuniversität Linz, 6.10.2005.

[33] Vgl. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Mainz 1997) 57–67; H. Rahner, Der spielende Mensch (Einsiedeln 1952); J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, in: ders., Werke, Bd. 6, 217–285, 224ff.

[34] Guardini (A. 33) 63f.

[35] Ebd. 62.

# UMSCHAU

## Zweite Afrika-Synode

Die Situation auf dem Schwarzen Kontinent ist bedrückend. Meldungen von Bürgerkriegen, Hungersnot, Epidemien, Gewalt und Katastrophen reißen nicht ab. Es bedarf nicht einmal besonderer Aufmerksamkeit, um das mitzubekommen. Zugleich wächst die katholische Kirche auf diesem Kontinent, wo sie in manchen Ländern die einzig funktionierende öffentliche Einrichtung im Dienst der Menschen ist. Nach einer ersten Synode 1994 unterzeichnete Papst Johannes Paul II. sein nachsynodales Schreiben „Ecclesia in Africa" später feierlich in Kamerun[1], wo man sich ein Jahrzehnt danach zu einer Besinnung und einem Ausblick auf eine weitere Synode traf.

Das Buch „D'un synode africain à l'autre. Réception synodale et perspectives d'avenir: Église et société en Afrique" (Paris 2007)[2] greift die von Papst Benedikt XVI. bestätigte Ankündigung des Vorgängers auf und veröffentlicht die Berichte über das Geschehene sowie das Vorbereitungspapier samt einem Fragebogen, zu dem bis Oktober 2008 Stellung genommen werden kann. Natürlich geht es dabei um einen Prozeß, an dem vor allem die Afrikaner selbst interessiert sein sollten. Aber auch für andere Christen ist der Vorbereitungsprozeß der Synode von Interesse und Bedeutung. Dabei fällt auf, daß man das Geschehen im Sinn alter kirchlicher Tradition als Glaubensereignis anzulegen und durchzuführen sucht, doch um soziale und politische Fragen wie die nach der Gerechtigkeit, der Güterverteilung und der Sicherung grundlegender Lebensmöglichkeiten wird man dabei nicht herumkommen.

Der Versuch, dem nur durch Hinweis auf die katholische Soziallehre zu entsprechen, wirkt freilich etwas hilflos und einfach, so wirkungsvoll sich deren Prinzipien auch in Europa bewährt haben. Die Herausforderungen wurden schon zur ersten Synode für Afrika gut zusammengestellt und im päpstlichen Schreiben ausführlich erörtert, aber die jüngeren Entwicklungen im Bereich von Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung machen ein neues Treffen dieser Art dringlich.

Dabei darf es nicht nur bei einer Bischofsversammlung bleiben, sondern es muß um eine Verlebendigung der ganzen Kirche auf dem Schwarzen Kontinent gehen. Was mit der ersten Synode eingeleitet wurde, darf nicht einfach ad acta gelegt werden – Fortführung heißt die Devise. Doch die Situation hat sich beträchtlich verändert und verschärft. Daß es auch positive Entwicklungen gab, wird immer wieder hervorgehoben und betont. Leider jedoch sind die Ausfälle und Verschlechterungen um ein vielfaches deutlicher und greifbarer. Sie finden sich in allen Bereichen, vor allem jedoch im Schul- und Gesundheitswesen sowie in der Frage nach existenzsichernder Arbeit. Ein Großteil der Migrationen erklärt sich daraus. Eine allgemeine Unsicherheit des Lebens bedroht viele und läßt sie nach Auswegen Ausschau halten, die zum Teil auch in Drogen gesucht werden.

Das Vorbereitungspapier – die sogenannten „Lineamenta" – geht von dieser Situation aus und beschreibt sie klar und eindeutig, ehe die Rolle der Religionen angesichts dieser Lage zur Sprache kommt. „Quo va-

dis, Africa?" – das ist die große Frage. Die Kirche sucht nach einer Antwort von ihrer Mitte, die Jesus Christus ist. Sie bietet ihn an als Wort des Lebens in Fülle und als Brot des Lebens. Von ihm her bestimmt sie ihre eigene Aufgabe und ihren eigenen Einsatz für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden in Afrika.

Allerdings macht sich hier ein Sprach- und Darstellungsproblem bemerkbar. Synoden können anregen, Bewußtsein schaffen, Einsätze auslösen und als Ereignis ein Stimulus zum Handeln in Gemeinsamkeit, zum Sammeln der Kräfte werden. Aber wie müßte das in unserer Zeit geschehen und aussehen, um die erhoffte Wirkung zu erzielen? Ständig sind wir Kampagnen und Mobilisierungen ausgesetzt, auf kürzere und auf längerfristige Ziele hin. Mit modernsten Werbemethoden werden sie eingeleitet und realisiert. Aber entspricht das jener Art, die Christen und Kirche seit langem als angemessen für Evangelium und Glaube entwickelten? Es geht nicht um automatische Programmierung von Verhaltensweisen. Gefragt sind Verantwortung, Entscheidungsbereitschaft und persönlicher Mut. Der Spagat zwischen der Betonung des Guten und zugleich dem realistischen Blick auf die Lage mit ihren Schrecken und ihrer Grausamkeit wirkt oft wenig glaubhaft. Gerade die Konzentration auf religiöse Fragen scheint entfremdend, solange die einfachsten Voraussetzungen des Lebens sich mehr und mehr auflösen und schwinden oder wegbrechen.

Jedenfalls bleiben Fragen angesichts der Zusammenstellungen von Erfolgen und Verbesserungen im letzten Jahrzehnt. Echte Hoffnung und Zuversicht scheinen sie nicht bewirkt zu haben, so beschwörend hier auf sie hingewiesen wird. Denn immer mehr Afrikaner wählen den Weg in die Emigration. Notgedrungen erweitert sich die Aufgabe der Kirche auf die entsprechenden fehlenden Voraussetzungen, ohne die Verkündigung von Evangelium und Glaube ohne Grundlage bleibt. Die Fragen nach Versöhnung, Gerechtigkeit und Friede sind nicht zufällig zum Thema der anstehenden Synode geworden, doch sind es sehr konkrete Schwierigkeiten mit je eigenem Charakter, der auch in Diagnose und Therapievorschlägen deutlich werden muß. In Europa entwickelte und erprobte Mittel dürften dem nur sehr eingeschränkt gerecht werden können, zumal sie auch hier sehr ambivalente Folgen hatten und als theoretische Lehre häufiger Anlaß zu neuen Streitigkeiten boten. Wirksame Motive für lebendigen Einsatz sehen vielfach anders aus. Muß sich nicht auch darum eine Synode für Afrika mit Fragen befassen, die unlösbar mit dornigen politischen Schwierigkeiten verbunden sind?

Es wird wichtig sein, Möglichkeiten dafür zu finden, ohne das kirchliche Zeugnis als solches ins Zwielicht geraten zu lassen. Denn es wird auf der anderen Seite auch politische Kräfte geben, die versuchen, solche Aussagen um ihre mögliche Wirkkraft zu bringen. Sind nicht schon in den vorliegenden Texten Rücksichtnahmen dieser Art deutlich spürbar? Wer geht dann im Tun voran? Forderungen werden erst dort drängend, wo sie praktisch umgesetzt werden und Ergebnisse zeitigen, die Anerkennung finden. Die im Blick auf die zweite Synode sich aufdrängenden Forderungen reichen sehr weit. Die Möglichkeiten, sie praktisch anzugehen, sind jedoch beschränkt. Sicher läßt sich einiges durch Beispiele erreichen, doch auch sie brauchen einen gewissen Umfang und echte Wirkung, um nicht als Spielereien abgetan zu werden.

All diese Fragen haben mit der Aneignung, der Rezeption solcher Synoden zu tun. Wie werden sie aufgenommen und umgesetzt? Was überzeugt, was nicht? Es ist nicht ausgemacht, daß die Sicht jener, die die Texte formulieren, wirklich mit der Sicht

jener anderen zusammenfällt, die das praktisch umsetzen sollen und müssen.

Ein Vorwurf läßt sich den Letzteren daraus nicht machen, wenn sie sich nach bestem Wissen und Gewissen bemühen. Ist ihr Wissen und Gewissen aber bei den Formulierungen richtig eingeschätzt oder gleich überfordert worden? Haben sie einen möglichen Zugang, oder ist ihnen die Sache aus welchen Gründen auch immer versperrt? Was aufgenommen wird, wird immer den Möglichkeiten des Aufnehmenden entsprechend aufgenommen, sagten schon die alten Scholastiker. Unter dieser Rücksicht wäre zu sehen, ob nicht mancher Ausfall im Blick auf die erste Synode vom Mangel solcher Möglichkeiten abhing. Deswegen wäre dieser Gesichtspunkt bei der geplanten Synode gleich so in Geltung zu bringen, daß schon die Schwierigkeiten in der Rezeption mitbedacht und möglichst gering gehalten werden.

Joseph Ndi-Okalla, der erste Herausgeber von „D'un synode africain à l'autre", hat sich Gedanken zu diesem Problem gemacht: „Hermeneutik der Rezeption einer afrikanischen Synode" (13–31) und dazu zwischen einer biblischen, theologischen und ekklesiologischen Rezeption sowie einer solchen der Erinnerung – einer pastoralen und praktischen – unterschieden. Man könne in den Sachfragen geniale Vorschläge und Anregungen formulieren, die dann doch nicht aufgenommen würden. Für eine erfolgreiche Umsetzung muß also die Zustimmung der unterschiedlichen Seiten erreicht werden.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach dem besten Ort für die Synode. Die erste Afrika-Synode fand in Rom statt. Das nachsynodale Schreiben „Ecclesia in Africa" wurde dann auf dem Schwarzen Kontinent veröffentlicht; ebenso sind dort der Rückblick und der Ausblick versucht worden. Das bleibt für die Rezeption nicht ohne Bedeutung. Es hindert auch keineswegs, daß Vertreter der Weltkirche sich nach Afrika begeben und dort ihre Sicht aus anderer Perspektive einbringen. Am Schluß des Vorbereitungspapiers ist der spirituelle Beitrag zu Versöhnung, Gerechtigkeit und Friede herausgestellt. Auch hier ließe sich nach der spezifisch afrikanischen Färbung fragen, wenn es denn keine allgemeine Allerweltsspiritualität gibt, die nur ein blasses Abstraktum wäre. Aber in diese Richtung verweisen schon etliche Punkte des anhängenden Fragebogens mit seinen 32 Themen.

Es ist zu wünschen, daß der Anstoß ein breites Echo auslöst und viele ermutigt, nicht nur mit Antworten, sondern auch mit weiteren Hinweisen zur Sammlung einer breiten Basis für die Vorbereitung einen Beitrag zu leisten. So könnte sichergestellt werden, daß die Arbeit der Synode möglichst nah an den Erfahrungen und Schwierigkeiten der Kirchen in Afrika bleibt und Ergebnisse zeitigt, die dort als echte Hilfe eine breite Annahme finden können. Ein nicht zu unterschätzendes Problem wird die Selbständigkeit der Kirche in Afrika sein. Dazu gehört auch die angesprochene und diskutierte Frage der Eigenfinanzierung und der Schritte, die nötig sind, um dieses Ziel zu erreichen. Es mag nicht die zentralste Aufgabe afrikanischer Christen sein. Unzweifelhaft jedoch hat sie für Selbstbewußtsein und Verantwortung entscheidende Bedeutung.

Das Schicksal der katholischen Kirche in Afrika wird auch von Bedeutung sein für die Situation der Kirche im ganzen, deren lebendige Einheit und gemeinsame Lebensfähigkeit von einem Austausch bedingt wird, in dem Altes und Neues ebenso seinen Platz hat wie Geben und Nehmen, Fördern und Fordern, Miteinander und Füreinander, Eigenständigkeit und Zusammenhalt. Der Blick darauf mag unterschiedlich sein, die konkreten Gestalten jeweils ebenso. Aber es kann nicht angehen, daß sich die ungerech-

ten Strukturen der Welt in der Kirche noch einmal verdoppeln. Von Europa aus ist es schwierig, Afrika Ratschläge zu erteilen. Wohl aber ist es möglich, Einfluß auf jene Kräfte in der Welt auszuüben, die für diese Entwicklungen verantwortlich sind, dabei aber nicht selten Maximen folgen, die weder das Wohl Afrikas im Blick haben, noch im christlichen Glauben verwurzelt sind. Aus der Globalisierung kann heute niemand mehr aussteigen. Der notwendige Einfluß läßt sich auch kaum mit rein religiösen Argumenten durchsetzen. Hier liegt eine Herausforderung für die Weltkirche, die schon um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen die Synode für Afrika nicht einfach sich selbst überlassen darf. Deren Themen „Versöhnung, Gerechtigkeit und Friede" haben eine weltweite Dimension. Sollte es gelingen, möglichst bereits in der vorbereitenden Konsultation dazu Vorschläge zu entwickeln, die Afrika echte Hoffnung geben können, dann wäre schon sehr viel gewonnen.

Der Weg der Kirche in Afrika zu ihrer zweiten Synode auf der Suche nach einer Lösung der vielfältigen Probleme des Kontinents ist für die gesamte Kirche von Bedeutung. Die erste Synode hat sich zusammenfassend unter das Bild der Familie Gottes gestellt. In der zweiten soll Afrika als Heimat Jesu Christi entfaltet werden. Aber hat er dort wirklich ein Zuhause gefunden? Und das für alle? Läßt man die Afrikaner in diese Richtung gehen, auch wenn dies zu neuen und überraschenden Ausdrucksformen von Kirche führt? Man könnte weitere Fragen dieser Art stellen. Noch stehen wir zwischen den Synoden. Die Wirklichkeit Afrikas ist von Flucht, Aids, Bürgerkriegen, Auseinandersetzungen um Bodenschätze und politische Strukturen gekennzeichnet. Trotz seiner großen Wüsten ist der Kontinent nicht arm, doch vieles von dem dort Erwirtschafteten kommt anderen zugute, wohingegen die Afrikaner in vielem von Importgütern leben.

Im Weltzusammenhang wurde Afrika politisch, wirtschaftlich und infrastrukturell als „vergessener Kontinent" bezeichnet. Doch Afrika ist Teil unserer Welt und in vielem ihr Opfer. Versöhnung wird deshalb über Afrika hinaus zu suchen sein, so sehr sie auch eine Aufgabe auf dem Schwarzen Kontinent selbst bleibt. Gerechtigkeit in Afrika ist nur im weiteren globalen Zusammenhang möglich. Frieden in Afrika ist keine Frage, die nur aus einer neutralen Beobachterperspektive in den Blick genommen werden kann. Afrika ist in Süd- und Nordamerika längst angekommen – als Folge einer Geschichte, die nicht zu den Ruhmesblättern der zivilisierten Welt gehört. Afrika drängt auch nach Europa, und die dort wachsenden Ängste haben längst Verhaltensweisen erzeugt, die ebenfalls nicht zu den Ruhmesblättern in der Geschichte der Menschheit unserer Zeit zählen. Eine Besinnung der Kirchen in Afrika wird ohne eine Besinnung der Kirchen anderswo unvollständig bleiben. Und eine bloße Besinnung ist zu wenig. Vielleicht eröffnet die zweite Afrika-Synode weiterführende Wege. *Karl H. Neufeld SJ*

[1] Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Ecclesia in Africa" (VApSt 123, Bonn 1995).

[2] D'un synode africain à l'autre. Réception synodale et perspectives d'avenir: Église et société en Afrique, hg. v. Joseph Ndi-Okalla u. Antoine Ntalou. Paris: Karthala 2007. 232 S. Br.

# BESPRECHUNGEN

## Philosophie

LÖFFLER, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 192 S. Br. 14,90.

Im Zug der erhöhten Aufmerksamkeit für Religion und die Religionen erlebt auch die Religionsphilosophie eine neue Blüte. Ausgehend von starken Impulsen aus der analytischen Philosophie legt Winfried Löffler eine Einführung vor, die aufzeigt, daß religiöse Überzeugungen (Gottesglaube) vernünftig nachvollziehbar sind und analog zu den Wissenschaften einen legitimen Anspruch auf den Status einer begründeten Weltanschauung erheben können.

Die Kapitel 1 und 2 („Was tun Religionsphilosophen?") widmen sich notwendigen „Vorverständigungen". Sorgfältig nähert sich der Autor dem Grundbegriff „Religion" (9ff.), grenzt die Felder der Religionswissenschaften und der philosophischen Theologie im Unterschied zur Religionsphilosophie ein. Sein Verständnis von Begriff und Aufgabe einer Religionsphilosophie hebt er in einem Spektrum von fünf Grundtypen „erhältlicher Religionsphilosophien" (24ff.) heraus. Unter einer Religionsphilosophie vom „Typ A" versteht er die „Analyse und Artikulation der religiösen Befindlichkeit" (z.B. Schleiermacher; 25), „Typ B" fragt nach dem „Wesen der Religion" (Hegel, Heidegger; ebd.), während es Entwürfen vom „Typ C" um die „Analyse der religiösen Sprache" geht. „Typ D" sieht in der Verhältnisklärung der Erklärungskompetenzen von Religion und anderen Systemen seine Aufgabe. Löffler identifiziert sich weitgehend mit „Typ E" womit er „als Kernproblem der Religionsphilosophie" die Frage betrachtet, „welche Argumente für und wider die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen es gibt" 27), wobei Anliegen der Typen C und D in sein Konzept einfließen.

Die Hauptteile des Buchs sind folglich der argumentativen Verteidigung (3. Kap.) sowie Bestreitung (4. Kap.) der Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen gewidmet. Löffler geht jeweils so vor, daß er Argumente systematisch nach Grundstrukturen (Typen) zusammenfaßt, in ihre Denkschritte zerlegt und sie daraufhin mit ihren Voraussetzungen und Einwänden bespricht. Das umfangreichere dritte Kapitel präsentiert zehn Grundfiguren an Argumentationen für die Rationalität theistischen Glaubens: Darunter befinden sich die bekannteren ontologischen, kosmologischen und postulatorischen Argumente wie auch „Argumente aus Wundern und außergewöhnlichen Erfahrungen" bis hin zur „Reformierten Erkenntnistheorie". Entsprechend referiert der Autor im vierten Kapitel Argumente gegen die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen.

Intention und Spitze von Löfflers Religionsphilosophie ist der Versuch, den (christlichen) Theismus in einen das gesamte Denken und Handeln übergreifenden und leitenden Bereich „rationalen Überlegens" (151), nämlich der „Weltanschauung", einzubetten und durch ihn zu vermitteln. Darunter versteht er „ein Bündel lebenstragender Überzeugungen" (152), die sich aus Erfahrung und Wissenschaft speisen und eine „übergreifende Leitvorstellung" als „Kern" besitzen. Die Rationalität des Theismus liegt für Löffler darin, daß er

„ebenso wie andere Weltanschauungen ... eine ‚integrative Erklärung' alles dessen bietet, was einer Person begegnet, indem er gestattet, verschiedenste Erfahrungsgegebenheiten in einen einigermaßen konsistenten und einheitlichen, umfassenden Zusammenhang einzuordnen" (163). Löffler relativiert die Überzeugungskraft philosophischer Argumente stark; trotz kognitiver Einsicht bleibe ein Mitgehen einer „freien Gewissheit" vorbehalten (167).

Das Buch zeichnet sich aus durch seine klare Gliederung, Stringenz der Gedankenführung und Sprache wie auch die hervorragende didaktische Aufbereitung. Die systematische Erfassung und strukturelle Reduktion der Argumente fördern das Verständnis und die Weite des Überblicks. Das Modell der Religion als integrativer Teil der Weltanschauung nimmt die Faktizität des religiösen Lebens („Alltagsrationalität") ernst und regt an, das Gewebe privater Gesamtentwürfe und deren unausgesprochene Motive genauer zu bedenken.

Allerdings ist kritisch anzumerken: Das Konzept einer Religionsphilosophie, die nur nach argumentativ verwertbarem Material sucht, bleibt für sich genommen unbefriedigend und verstärkt vielmehr das Interesse an einer philosophischen Entfaltung des Heiligen und von Vollzügen religiösen Lebens wie Gebet und Glaubens*akt*. Trotz dieses Vorbehalts und störend vieler Druckfehler wird man Löfflers Einführung mit Gewinn studieren. *Hans Brandl*

Wolf, Kurt: *Philosophie der Gabe.* Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 198 S. (Ursprünge des Philosophierens. 13.) Br. 25,–.

Kurt Wolf macht zurecht darauf aufmerksam, daß eine „‚Philosophie der Gabe' ... in Deutschland noch wenig bekannt ist" (9) und will mit seinem Buch in diesen Themenbereich einführen (wofür ein Literaturverzeichnis allerdings hilfreich gewesen wäre). Neben der Einleitung (11–36), die zusammenfassend die darzustellenden Positionen bereits enthält (26–33), und dem Schluß (182–196) referiert Wolf wichtige Texte des französischen Gabediskurses: So wendet er sich (warum in dieser Reihenfolge?) André Comte-Sponville (37–58), Emmanuel Levinas (59–77), Paul Ricœur (78–109), am ausführlichsten Jean-Luc Marion (110–160) und Michel Henry (161–181) zu. Wolf verzichtet darauf, den wichtigen Beitrag von Jacques Derrida darzustellen, weil dies bereits Kathrin Busch getan hat – gälte ähnliches nicht auch für Levinas und Ricœur?

Die Positionen der genannten Autoren werden sehr eng und bisweilen thetisch sprunghaft am stets von Wolf übersetzten Original-Text erarbeitet, so daß der Leser die Unterschiedlichkeit der Autoren entdecken kann: Während der Moralist Comte-Sponville die Liebe als Tugend beschreibt, die erworben werden muß (53), „zwingt" sie bei Levinas in die Nähe des Anderen, auf dessen Antlitz Gott seine Spur hinterlassen hat (62–68), so daß das Subjekt dazu verpflichtet ist, für diesen alles zu geben (73–77). Ricœur ist an einer Vermittlung von (Nächsten- und Feindes-)Liebe und (Verteilungs-)Gerechtigkeit interessiert und deutet die Goldene Regel supraethisch: „Gib, *weil* dir ja gegeben wurde!" (79, 85, 89)

Die Beschäftigung mit Marion ist sicherlich das Herz des Buches, wobei dessen Texte „Etant donné" (110–135) und „Le phénomèn érotique" (135–160) gleichberechtigt nebeneinanderstehen. In ersterem beschreibt Marion Intensitätsgrade, mit denen sich Phänomene aufdrängen: Das rein Faktische muß auf ein (passives) Bewußt-

sein stoßen, um als Gegebenes wahrgenommen zu werden (110f.). Bei einem „starken Ereignis" schließt das Ich auf eine adäquate Ursache zurück, so daß erkenntnismäßig die Reihenfolge von Wirkung und Ursache umgedreht werden müßte (112–115). „Saturierte Phänomene" (was sich in Musik, Verantwortung, der Idee des Unendlichen und dem Erhabenen zeigt, verwirklicht sich in Idol, Leiblichkeit, Ikone und Christus-Ereignis) sprengen den Horizont und die Fassungskraft des Subjekts (es staunt und wird geblendet), so daß es nicht möglich ist, ein saturiertes Phänomen auf den Begriff zu bringen (116–127).

Die Liebe erscheint dabei als höchste Form eines saturierten Phänomens; sie zeigt sich einerseits in der Gabe, die nicht auf Erwiderung hofft (127–135), andererseits in der erotischen Liebe, die auf Erwiderung angelegt ist, und sich in der Zeit durch Treue und Fruchtbarkeit auszeichnet. Das Subjekt wird nach Marion nicht getrieben von der Gewißheit zu sein, sondern von der Frage, ob es (grundlos von einem anderen) geliebt wird, weil es nur in der Liebe zu sich selber finden kann. Abschließend beleuchtet Wolf mit Henry den Wahrheitsgehalt der Inkarnation, die wie jede Geburt eines Menschen eine Gabe an diesen ist (168) und ihn zum Teilhaber am göttlichen Leben macht (175).

Methodisch will Wolf mit einer Transzendentalphänomenologie über die reine Phänomenologie hinausgehen und so zu einer (stark christlich geprägten) Religionsphilosophie kommen, die er als „Einladung zur Mystagogie" (36) versteht (vgl. 182). Dementsprechend ist er besonders an den Anknüpfungspunkten interessiert, die eine Philosophie der Gabe einer möglichen christlichen Interpretation bietet. In der weiteren Diskussion werden sich wohl auch einige Differenzen ergeben. Jedenfalls ist zu hoffen, daß mit Wolfs Buch der Philosophie der Gabe auch im deutschsprachigen Raum mehr Aufmerksamkeit zuteil wird, schon allein deshalb, weil sich die philosophische Phänomenologie als sehr fruchtbar erweist, will man das Leben und den Glauben verständlich ins Wort fassen und rational verantworten. *Florian Bruckmann*

## Kunst

MENNEKES, Friedhelm: *apocalypsis.* Gerhard Trieb. Dürervariationen. Köln: Wienand 2007. 167 S. Gb. 38,–.

Viele Menschen kennen „Die Apokalyptischen Reiter" von Albrecht Dürer, wissen aber nicht, daß die Darstellung aus seinem Zyklus „Apocalypsis cum figuris" stammt, der 14 Holzschnitte zur Offenbarung des Johannes umfaßt. Dürer hat ihn 1498 verlegt und mit ihm seinen Ruhm begründet. In dem vorliegenden Katalogbuch präsentiert Friedhelm Mennekes SJ die 16teilige Arbeit „Zyklus zur Apokalypse" des österreichischen Bildhauers, Zeichners und Malers Gerhard Trieb, die 2007 in der Kunststation St. Peter in Köln ausgestellt wurde. Es handelt sich um eine intensive künstlerische Auseinandersetzung mit den Dürer-Schnitten, die alle abgebildet werden, und darüber hinaus mit der Thematik der Apokalypse selber.

Der großzügig aufgemachte Katalog ist in vier Teile gegliedert: Im einführenden Textbeitrag erläutert Mennekes kurz „die jüdische und die christliche Apokalyptik",

dann das „künstlerisch-apokalyptische Credo des Albrecht Dürer" und schließlich die „künstlerisch radikale Umsetzung des Gerhard Trieb" (9–17). Diese drei Positionen werden nicht in hierarchischer Abfolge – erst der Bibeltext, dann Dürers Umsetzung in Bilder, dann die Infragestellung des Gegenwartskünstlers – vorgestellt, sondern als jeweils eigenständige Auseinandersetzung mit der Apokalyptik. Mennekes löst das apokalyptische Denken vom Klischee einer Katastrophenerwartung und versteht es allgemein als Versuch, „in Form und Inhalt in Zonen des Dunklen und Rätselhaften vorzudringen" (7). Erst vor diesem Hintergrund läßt sich die Johannesapokalypse auch als Trostbuch, als Versuch der Bewältigung der Ratlosigkeit angesichts der Verzögerung der Wiederkunft Christi verstehen. Daher ist es konsequent, daß Mennekes bei seinen Kommentaren und Erklärungen (18–50) jedes einzelne Motiv aus diesen drei Perspektiven behandelt: die Darstellung im Text der Johannesapokalypse, dann die jeweilige „Figura" von Dürer und schließlich das jeweils darauf bezogene zweiteilige Bildobjekt von Gerhard Trieb.

Der Hauptteil des Katalogs ist von geradezu bibliophiler Großzügigkeit. Auf zwei gegenüberliegenden Seiten werden zunächst der Text der Johannesoffenbarung und der entsprechende Holzschnitt von Dürer abgebildet. Dem folgen auf der nächsten Doppelseite die darauf bezogenen Arbeiten von Trieb: links die Übermalung des jeweiligen Dürermotivs, rechts ein monochromes schwarzes Ölbild von gleicher Größe. Die Qualität der Reproduktionen ist ausgezeichnet; zwar wirken einige Flächenschraffuren der Holzschnitte Dürers – bedingt durch die Verkleinerung – gelegentlich zu geschlossen, aber insgesamt erreichen sie eine hohe Präzision. Dies gilt ebenfalls für die Bildobjekte von Gerhard Trieb, der jeden Holzschnitt Dürers mit hellem Bienenwachs überzogen oder beträufelt hat und dieser Übermalung jeweils eine Tafel in schwarzer Ölmalerei von gleicher Größe gegenüberstellt. Die detaillierten Beschreibungen von Mennekes unterstützen hilfreich das Lesen der Bilder und reizen immer wieder zum Perspektivenwechsel zwischen Bibeltext, Dürer-Tafel und Gegenwartskunst an. Der letzte Teil des Buchs enthält die Texte in englischer Sprache (117–160) und die Daten zu Leben und Werk von Gerhard Trieb (162–168).

Die vorzüglichen Reproduktionen der Schnitte und Bilder fangen allerdings nur unzulänglich ein, daß es sich bei den Arbeiten von Gerhard Trieb weniger um Bilder, sondern eher um Bildobjekte handelt; Mennekes charakterisiert sie auch als „Skulpturen" (16). In der Ausstellung entwickelten die auf der gotischen Kirchenempore sorgfältig gestaffelten, fragilen Holzgestelle, auf denen die Dürer-Übermalungen und die schwarzen Bildtafeln unter Glaskuben stehend präsentiert wurden, eine ganz intensive Raumwirkung; dies wird im Katalog nur mit wenigen kleinformatigen Photos von geringer Aussagekraft dokumentiert (50, 160).

Mennekes behandelt das Thema der Apokalypse wie eine offene Frage, die den Seher von Patmos, Albrecht Dürer und den Gegenwartskünstler Gerhard Trieb gleichermaßen bewegte. Für dieses Nachsinnen über Bilder vom Ende zieht er Dürers Kupferstich „Melencolia I" heran, wo die Melancholie nicht resignativ, sondern als kreative Stimmung erscheint, die Neues ersinnt und erwartet. Die von Mennekes erwähnte Bearbeitung der „Melencolia" von Trieb hätte ebenfalls im Katalog berücksichtigt werden können, zumal sie zeitgleich zur Ausstellung in der Kölner Galerie Schenk gezeigt wurde. Denn die „Dürervariationen" artikulieren ja ebenfalls

diesen Impuls zum Nachsinnen über das Ende. Johannes beschrieb es in Worten der Rettung, Dürer setzte sie in dramatische Bilder um, aber der Zeitgenosse Trieb findet dafür keine Bilder mehr. Seinem Suchen jedoch weiß er eine dichte künstlerische Form zu geben, die den Betrachter mit in das Fragen nach dem Ende hineinzieht. Das ist zugleich die besondere Qualität dieses außergewöhnlichen Buchs.

*Josef Meyer zu Schlochtern*

*Bernhard Moosbrugger.* Fotograf und Verleger. Hg. v. Nadine Olonetzky. Zürich: Pendo 2005. 87 S. Br. 22,90.

Aus Rorschach am Bodensee gebürtig, wurde Bernhard Moosbrugger (1925–2004) in vielfacher Hinsicht zu einem – weit über die Schweiz hinaus – bekannten und geachteten Meister seines Fachs. In ihrem knappen, aber inhaltsreichen Einleitungsessay „Die gespiegelte Welt. Zum Werk des Fotografen Bernhard Moosbrugger" (6–11) gibt die Herausgeberin Nadine Olonetzky Einblick in die berufliche Entwicklung des „progressiven Katholiken" (8), dessen Bildbände über die von Le Corbusier errichteten Klosterkirchen von Ronchamp (1956) und La Tourette (1963), das christliche Indien (1955), Lateinamerika (inbesondere Brasilien und Argentinien) und „USA – Europa sieht Amerika" (1959) Pioniergeschichte schrieben.

Moosbrugger war bei seinen Auftragsreisen in alle Welt bemüht, hinter die Kulissen zu schauen, soziale wie alltägliche Dimensionen einzufangen. Seine vier, zwischen 1962 und 1965 erschienenen Photo-Textbände zu den vier Konzilsessionen des Zweiten Vatikanums, die 1966 durch den Band „Das Konzil und seine Folgen" ergänzt wurden, fingen „den Geist dieser religiösen Auseinandersetzung" (10) ein. Die Kommentare lieferte der bedeutende Konzilsberichterstatter und Jesuit Mario von Galli. Lebensprägend wurde für Moosbrugger die Begegnung mit dem Erzbischof von Recife, Dom Hélder Câmara, der später zu den Gründern des Pendo-Verlags gehörte.

Es folgt eine eindrucksvolle Auswahl von Schwarzweiß-Photos (12–76), die den Themen Architektur (Le Corbusier, Brasilien, Indien, New York), Religion (Dom Hélder Câmara, Konzil), Emigranten, Porträts (u.a. Margarethe Mitscherlich, Mario von Galli, Jean-Paul Sartre auf der Via della Conziliazione), Spanien, Hirtenleben sowie Wasser zugeordnet sind, worüber Moosbrugger 1973 den meditativen Bild- und Gedichtband „wasser – water – l'eau" vorlegte, auf den 1981 „circus – zirkus – cirque – circo" folgte.

Weil er als Ausländer für „Time" und „Life" in den USA nicht arbeiten durfte, hatten Kollegen, um seine sonst aus finanziellen Gründen erzwungene Rückkehr in die Schweiz zu verhindern, eine Reportage über Lateinamerika organisiert – unter anderem als Begleiter des damaligen US-Außenministers Foster Dulles nach Peru. Seine langjährige Arbeitspartnerin und damalige Reisebegleiterin Gladys Weigner erzählt (77–85) die Geschichte des 1971 gegründeten, 1998 verkauften Verlags: „Unterwegs zu Pendo" (77–85), der aus einer Verlegenheit heraus gegründet wurde – um eine Reportage über Dom Hélder Câmara, der damals für den Friedensnobelpreis im Gespräch war, bestmöglichst absetzen zu können. Die über 100000 verkauften Exemplare dieses Buches legten den Grundstein für den Verlag. Der Name stand dabei für das Programm: Den ersten afrikanischen Bischof, Laurean Rugamba aus Tansania, nach dem Wort für „Verständigung" auf Kisuaheli fragend, lautete die Antwort: „Pendo" – was soviel wie Liebe, Versöhnung und Verständigung heißt.

Die Bildbände von Bernhard Moosbrugger konkurrieren nicht mit Tourismuskatalogen oder Hochglanzbroschüren. Bilder waren keine Behübschungen für den Schweizer Allrounder. Seine Bücher haben Qualität, und seine Photographien schreiben stets eine zweite Geschichte. Der vorliegende, bibliophile Band ehrt ein Lebenswerk – eine verdiente Hommage.

*Andreas R. Batlogg SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Mit den Olympischen Sommerspielen in Peking 2008 verbinden sich Hoffnungen auf eine Verbesserung der Menschenrechtslage in China. Petra Kolonko, Sinologin und Korrespondentin der Frankfurter Allgemeinen Zeitung in China, zieht eine Zwischenbilanz: Die chinesische Gesellschaft ist zwar offener und pluralistischer geworden, doch alle Freiheit endet am Vorherrschaftsanspruch der Kommunistischen Partei.

Thomas Schärtl, Assistent Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Universität in Washington, beschäftigt sich mit dem Begriff der Gotteserfahrung im Kontext einer theologischen Erkenntnislehre. Weiterführende Perspektiven dazu findet er in einem Seitenblick auf den Film „Cast Away" und im Verständnis der Gottesschau bei Nikolaus von Kues.

Im Februar 2007 jährte sich zum zehnten Mal die Veröffentlichung des Sozialworts der beiden großen Kirchen in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit". Marianne Heimbach-Steins, Professorin für christliche Soziallehre und allgemeine Religionssoziologie an der Universität Bamberg und Andreas Lienkamp, Professor für theologisch-ethische Grundlagen Sozialer Arbeit an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin, nehmen eine Relecture unter den heutigen Bedingungen vor.

Christen aus dem Libanon spielten in der modernen Zeit nicht nur eine Schlüsselrolle bei der Entwicklung ihres eigenen Landes, sondern auch in der gesamten arabischen und islamischen Welt. Raif Georges Khoury, Professor für Islamwissenschaft an der Universität Heidelberg, geht diesen Einflüssen nach und stellt Bezüge zur aktuellen Situation im Libanon her.

Ansgar Kreutzer, Assistent am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, stellt in der postmodernen Gesellschaft eine neue Lust am Spiel fest. Er fragt nach dem soziologischen Sinn, dem ethischen Wert und dem theologischen Potential dieses Phänomens.

# Inkulturation

Aus verschiedenen Richtungen ist in jüngster Zeit die Frage der Inkulturation, der Einwurzelung der christlichen Botschaft in die unterschiedlichen Kulturen ins Blickfeld getreten. Papst Benedikt XVI. vertrat in seiner Eröffnungsrede der Fünften Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats am 13. Mai 2007 in Aparecida die Auffassung, den Ureinwohnern sei durch die Christianisierung keine fremde Kultur aufgezwungen worden. Dem wurde vor allem seitens indigener Vereinigungen Lateinamerikas heftig widersprochen. Der Papst differenzierte dann in einem Rückblick auf seine Brasilienreise, daß es bei der Evangelisierung Lateinamerikas Licht und Schatten gegeben habe. Jetzt erwähnte er die Leiden, Ungerechtigkeiten, Menschenrechtsverletzungen und die „durch nichts zu rechtfertigenden Verbrechen", die mit der Eroberung Lateinamerikas einhergegangen waren.

In der am 15. März 2007 veröffentlichten Notifikation der Glaubenskongregation zur Christologie von Jon Sobrino SJ ist eine wesentliche Frage die der Kontextualisierung und der Inkulturation der Theologie. Sobrinos zentrales Anliegen ist es, eine Christologie von der Wirklichkeit Lateinamerikas her und aus der Perspektive der Opfer zu entwerfen. Dies ist vergleichbar mit dem Prozeß in der frühen Kirche, die biblische Botschaft im Kontext der hellenistischen Kultur und Fragestellung neu auszusagen.

Schließlich war die Liturgiereform im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil auch eine Form der Inkulturation. Das Konzil gestand den Ortskirchen ihre „eigene Disziplin", einen „eigenen liturgischen Brauch" und ein „eigenes theologisches Erbe" zu (LG 23). Ausdrücklich wurde festgestellt, daß die Kirche „an keine besondere Form der menschlichen Kultur ... gebunden ist", sondern daß sie vielmehr einen „lebhaften Austausch" mit „den verschiedenen nationalen Kulturen" sucht (GS 42; 44).

Es war Pedro Arrupe SJ (1907–1991), der frühere Generalobere der Gesellschaft Jesu, der in die katholische Kirche den Begriff der Inkulturation eingeführt hat: „Inkulturation ist die Inkarnation des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in eine bestimmte Kultur hinein, und zwar in der Weise, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Formen ausdrückt, die der betreffenden Kultur eigen sind (das wäre nur eine oberflächliche Anpassung), sondern so, daß sie zum Prinzip einer neuen Inspiration wird, zur Richtschnur und zur einigenden Kraft zugleich, die diese Kultur umwandelt und neu schafft. Die Inkulturation steht so am Beginn einer Neuschöpfung."

Der theologische Schlüssel für das Verständnis von Inkulturation ist die Inkarnation: Gott läßt sich auf diese Welt, auf ihre Geschichte und auf eine ganz bestimmte

Kultur ein. So ist letztlich Jesus Christus selbst das Modell für die Inkulturation. Wirkliche Inkulturation des christlichen Glaubens bedeutet, daß dieser die Kultur beseelt, verwandelt und erneuert. Damit werden weder die christliche Botschaft noch die betreffende Kultur unverändert bleiben: Etwas Neues entsteht. Bildlich läßt sich dies mit einem Samenkorn vergleichen. Normalerweise ist das Keimen eines Samenkorns an bestimmte klimatische Bedingungen und Bodenverhältnisse gebunden. Doch das Samenkorn des Evangeliums kann in den unterschiedlichsten Kulturen keimen und wachsen, und es wird jeweils eine andere Pflanze und andere Früchte hervorbringen. Ein anderes Bild für ein inkulturiertes Christentum ist für Arrupe das „in vielen Farben leuchtende Kleid der kulturellen Wirklichkeit des einen Pilgervolkes Gottes".

Einen schönen Ausdruck hat die Synthese zwischen der christlichen Botschaft und der indigenen Kultur Lateinamerikas in der braunen Madonna von Tepeyac in Mexiko gefunden. Der Überlieferung zufolge soll im 16. Jahrhundert Juan Diego, einem christlich gewordenen Indio, eine Frau erschienen sein, die die Sprache der Eingeborenen sprach und die Gesichtszüge der Mestizen hatte. Dies ist der Ursprung des großen Marienheiligtums von Guadalupe, in dem der Konflikt zwischen Spanien und den indigenen Kulturen symbolisch zu einem Ausgleich gekommen ist.

Inkulturation setzt voraus, daß Gottes Geist in allen Kulturen wirkt und daß jede Kultur das Evangelium annehmen und aufnehmen kann. Eine weitere Voraussetzung ist, daß keine Kultur einer anderen von vornherein als überlegen angesehen und daß das Christentum in seiner westlich-abendländischen Gestalt nicht als normativ für andere Kulturräume vertreten wird. Schließlich darf keine bestimmte Kultur als perfekt angesehen und keine Gestalt des christlichen Glaubens absolut gesetzt werden – auch nicht die römische.

Damit steht das Thema der Inkulturation im größeren Zusammenhang des Verhältnisses von Universalkirche und Ortskirchen, von päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität. Diese Frage hat noch immer keine zufriedenstellende Lösung gefunden und war vor einigen Jahren sogar Gegenstand einer „freundschaftlichen Auseinandersetzung" zwischen den Kardinälen Joseph Ratzinger und Walter Kasper. Eine größere Selbständigkeit der Ortskirchen war vom Konzil ausdrücklich gewollt. Doch der römische Zentralismus hat nach dem Zweiten Vatikanum wieder zugenommen. Die katholische Kirche steht seit jeher in der Spannung von kultureller Pluralität und Bewahrung der Einheit. Diese Spannung einseitig aufzulösen, würde den Lebensnerv der Kirche treffen.

Das Verständnis der Kirche als Einheit in Vielfalt ist vom Pfingstereignis inspiriert. Menschen aus allen Völkern hören die Apostel das Evangelium in ihren jeweiligen Muttersprachen verkünden. Hier ereignet sich zum ersten Mal die Inkulturation der Frohen Botschaft in unterschiedliche Sprachen und Kulturen – vom Heiligen Geist gewollt und geleitet. Damit bleibt die Kirche jung und lebendig. Eine Rückkehr in die alte Uniformität wäre ein Rückschritt. *Martin Maier SJ*

*Thomas Steinforth*

# Armutszeugnis Kinderarmut

Glaubt man einer beliebten Deutungsstrategie vor allem in liberal-konservativen Feuilletons, ist Kinderarmut in Deutschland primär die Folge eines moralisch zu verurteilenden oder pädagogisch/therapeutisch zu behandelnden oder politisch zu disziplinierenden Fehlverhaltens der Eltern – und nur am Rand das Ergebnis ungerechter Verteilungsstrukturen. Gegen diese allzu einfache Deutung sollen nach einer gerafften Bestandsaufnahme zur Kinderarmut Handlungsansätze zur Armutsbekämpfung skizziert werden, die sowohl bei den „Verhältnissen", insbesondere bei den Verteilungsstrukturen für Güter und Zugangschancen, als auch beim „Verhalten" der Betroffenen ansetzen muß.

## Einkommensarmut von Familien und Kindern

Ein gut meßbares, freilich nicht erschöpfendes Kriterium zur Ermittlung von Armut ist das Einkommen. Als „armutsgefährdet" gelten Personen, die mit weniger als 60 Prozent des mittleren Einkommens ihres Landes auskommen müssen. In Deutschland waren im Jahr 2004 nach einer 2006 vorgelegten Studie des Statistischen Bundesamtes „Leben in Europa" 13 Prozent der Bevölkerung armutsgefährdet, also 10,6 Millionen Menschen, darunter 1,7 Millionen Kinder unter 16 Jahren[1]. Die Zahlen stammen von 2004, berücksichtigen also noch nicht aktuelle Reformen: Die Hartz-IV-Reformen dürften ohne die versprochene bessere Integration der Betroffenen in den Arbeitsmarkt die Einkommensarmut kaum verringern. Gibt es schlicht keine Arbeitsplätze, verpufft die vermeintliche Anreizwirkung der geringen Transferhöhe; oder die Betroffenen sehen sich genötigt, Arbeit buchstäblich „um jeden Preis" anzunehmen, so daß sie dann trotz Arbeit weder über ein armutsvermeidendes Einkommen verfügen noch echte Perspektiven gewinnen. Die Situation der Kinder hat sich nicht zuletzt durch den weitgehenden Wegfall von einmaligen Leistungen für besondere Bedarfe verschlechtert.

Das nach dem Berichtszeitraum eingeführte „Elterngeld" mag in *familien*politischer Hinsicht sinnvoll sein, trägt aber wenig zur *sozial*politischen Bekämpfung der Kinderarmut bei – in vielen Fällen und gerade bei erwerbslosen Eltern bewirkt es sogar das Gegenteil.

Aktuelle Studien belegen jedenfalls, daß die oft drastische finanzielle Einschränkung vieler Familien und Kinder eher zunimmt. Eine anschauliche Be-

stätigung erhalten diese Zahlen durch den Andrang bei Beratungsstellen, Kleiderkammern und Lebensmittelausgaben der Wohlfahrtsverbände und Kirchen sowie durch auffallendes Verhalten betroffener Kinder in Kindertagesstätten und Schulen.

Armutsgefährdet sind besonders Alleinerziehende und ihre Kinder, Familien mit mehr als drei Kindern, Familien mit arbeitslosen, prekär beschäftigten oder gering bezahlten Eltern sowie Familien mit Migrationshintergrund. Gleichwohl ist die These der „Infantilisierung der Armut" nur bedingt gerechtfertigt: Armut und soziale Ausgrenzung sind nicht primär die Folge von Verteilungskonflikten *zwischen* den Generationen – die soziale Spaltung wächst *innerhalb* der einzelnen Generationen. Auch alleinstehende Erwachsene ohne hinreichendes Erwerbseinkommen und Teile der älteren Bevölkerung sind armutsgefährdet.

Einkommensarmut ist also nicht allein Kinderarmut, betrifft aber doch eine zunehmende Zahl von Kindern. Sie ist zwar nicht automatisch umfassende Armut im Sinn deutlich geringerer Verwirklichungschancen, da die Ausstattung mit „Sozialkapital" und „kulturellem" Kapital auch trotz geringen Einkommens gut sein kann. Allerdings ist Einkommensarmut in vielen Fällen wesentlicher Faktor einer umfassenderen Armut.

## Armut ist nicht nur am Kontostand ablesbar

Die genannte Erhebung sowie weitere Studien bestätigen den naheliegenden, wenn auch nicht immer zwangsläufigen Zusammenhang zwischen Einkommensarmut und Benachteiligungen in verschiedenen Lebensbereichen.

1. *Wohnen:* Wer über zu wenig finanzielle Mittel verfügt, lebt oft in beengten Wohnverhältnissen. Insbesondere in den Städten ist das Leben der Familien von Raumknappheit geprägt. Armutsgefährdete Menschen leben auch signifikant öfter in lauten und feuchten Wohnungen. Schlechte Wohnverhältnisse beeinträchtigen nicht nur die Zufriedenheit, gefährden nicht nur die Gesundheit und sind nicht nur eine Quelle für Konflikte: Eine typische Folge ist, daß die Kinder keine Freunde einladen, sich auf das eigene Milieu zurückziehen oder keine Kindergeburtstage feiern. Als Konsequenz werden sie ebenfalls nicht mehr eingeladen oder verkehren nur noch unter „ihresgleichen" – ein Beispiel für den engen Zusammenhang zwischen knappen Ressourcen und sozialer Ausgrenzung.

Verschärft wird dieser Ausgrenzungseffekt, wenn Städte- und Wohnungsbauplanung die Herausdifferenzierung „guter" und „schlechter" Wohngebiete nur unzureichend verhindert.

2. *Gesundheit:* Armutsgefährdete Menschen tragen signifikant höhere Gesundheitsrisiken. Die Erhebung des Statistischen Bundesamtes bestätigt ein Fazit, das Klaus Hurrelmann aus einer eigenen Studie gezogen hat:

„Kinder- und Jugendliche aus den unteren sozialen Positionen zeigen in nahezu allen Gesundheitsindikatoren eine schlechtere Bewertung ihrer gesundheitlichen Situation. Nur jedes fünfte Kind aus der unteren (relative Armut), aber jedes zweite Kind aus der oberen sozialen Position bewertet den Gesundheitszustand mit sehr gut."[2]

Besonders ausgeprägt sind bereits bei Kindern psychosomatische Störungen, die von Befindlichkeitsstörungen bis hin zu schweren Beeinträchtigungen reichen, ernährungsbedingte Krankheiten sowie Verzögerungen in der körperlich-geistigen Entwicklung.

Die Erklärung, das eigentliche Risiko sei das gesundheitsschädliche Verhalten der Betroffenen, ist eine durchschaubare Verkürzung: Wer die Krankheiten der Armen allein zu deren Problem erklärt („Mangelnde Disziplin", „Sucht", „Falsche Ernährung", „Falsche Prioritäten"), muß sich über die Gestaltung des Gesundheitswesens (z.B. Zuzahlungen oder Strukturen der Aufklärung und Prävention) und über die politische Reduzierung gesellschaftlich induzierter Gesundheitsrisiken (zu wenig Geld für gute Lebensmittel, schlechte Wohnverhältnisse, Dauer-Streß durch wirtschaftliche Not, gesundheitsgefährdende Arbeitsbedingungen gerade im Niedriglohn-Sektor, Bildungs- und Informationsmangel) keine großen Gedanken mehr machen.

3. *Bildung:* Für Deutschland typisch ist der enge Zusammenhang zwischen finanzieller Benachteiligung und dem, was mit einem verklärenden Begriff als „Bildungsferne" bezeichnet wird: Viele arme Kinder leiden in den prägenden ersten Lebensjahren unter einem Mangel an lern- und entwicklungsfördernden Anreizen und Entfaltungsspielräumen und zeigen bereits zu Schulbeginn signifikant schlechtere Leistungen – ein Phänomen, das kaum kompensiert und durch eine Kombination aus frühzeitiger Selektion und mangelnder Förderung verschärft wird.

Die Ungleichheit realer Bildungschancen zeigt sich auch in der zunehmenden Nachfrage nach zusätzlichen, kommerziellen Bildungsmaßnahmen: Jeder vierte Schüler nimmt privaten Nachhilfeunterricht – sofern die Eltern es sich leisten können.

Umgekehrt bewirkt Bildungsmangel eine Verfestigung der finanziellen Armut. Laut Statistischem Bundesamt sind 24 Prozent der Personen ohne Schulabschluß armutsgefährdet.

Bildungsferne reduziert nicht nur die notwendigen Voraussetzungen für ein existenzsicherndes Berufsleben. Bildungsferne bedeutet auch, daß eine über Ausbildung hinausgehende Bildung, nicht zuletzt eine musisch-ästhetische Bildung, zum Luxusgut wird. Die sozial-ökonomische Spaltung wird zu einer kulturellen Spaltung zwischen denjenigen, die über das nötige „kulturelle" und finanzielle Kapital verfügen, um alle kulturellen Möglichkeiten zu nutzen, und denjenigen, deren ästhetisches Erleben sich auf das von Harald Schmidt so genannte „Unterschichtsfernsehen" beschränkt. Auch hier greift eine Kritik an den Betroffenen zu kurz, die

aus einer bildungsbürgerlichen Position heraus den pädagogisch-moralischen Zeigefinger erhebt, statt auch über bildungs- und kulturpolitische Strukturen nachzudenken.

4. *Konsum:* Die Einschränkung konsumtiver Möglichkeiten wird oft bestritten – jeder scheint doch Beispiele für besonders konsumfreudige Arme zu kennen! – oder in der Bedeutung relativiert; die eingeschränkten Mittel bezüglich Kleidung, Spielzeug und Freizeitgestaltung seien vielleicht Anlaß für individuelle Frustration, aber kein sozialpolitisch bedeutsames Problem. Der vermeintliche Hang einkommensschwacher Familien zu einem auf kurzfristige Bedürfnisbefriedigung ausgerichteten Konsum scheint durch die Begrifflichkeit der „Sinus-Milieus“[3] bestätigt zu werden, von denen zwei („Hedonisten“ und „Konsum-Materialisten“) in den ökonomisch schlechtgestellten Schichten stark ausgeprägt sind. Studien zum Lebensstil zeigen tatsächlich bei nicht wenigen Eltern, Kindern und Jugendlichen mit geringem Einkommen eine Neigung zum „demonstrativen Konsum“: Erhebliche Mittel werden oft investiert in Medien (Fernseher, DVD, Computerspiele usw.), die Zerstreuung vom tristen Alltag bieten, sowie in Konsumgüter und Markenartikel, die als sichtbare Zeichen einen (vermeintlichen) sozialen Status und Lebensstandard signalisieren sollen.

Für pauschale Schuldzuweisungen, wonach die Betroffenen nicht mit Geld umgehen können oder sich an falschen Werten orientieren, besteht jedoch kein Anlaß. Es gibt zwar in der komplexen Gruppe der Armen eine kleine Teilmenge der sogenannten „Ambivalenten JongleurInnen“[4], die das Lebensglück primär in der Erfüllung überzogener (Konsum-)Wünsche suchen und dabei finanzielle Begrenzungen und Konsequenzen des eigenen Handelns verdrängen – angereizt werden diese Personen auch noch durch skrupellose Kreditvergabepraktiken. Aus der Praxis der sozialen Beratung sind jedoch weit mehr armutsgefährdete und -betroffene Eltern bekannt, die erstens wahre Künstler der Haushaltsführung sind, und die zweitens – in der Sprache der Sinus-Milieus gesprochen – oft eine ausgeprägte „post-materielle Orientierung“[5] haben, die zuerst das Wohlergehen der Kinder im Blick hat.

Dabei macht es das konsumorientierte Umfeld den Familien nicht leicht. Die Bedeutung des „Nicht-Mithalten-Könnens“ und die Auswirkung der „feinen Unterschiede“ für das Selbstwerterleben sollten nicht unterschätzt werden:

> „In einer reichen Gesellschaft, die auf hohem Niveau besonders auf die kleinen Unterschiede in Auftreten, Kleidung und Habitus achtet, können deswegen gerade auch für Kinder, die sehr sensible Beobachter sind, in diesen minimalen Abweichungen hohe Belastungen für das eigene Verhalten und die Selbstdefinition versteckt sein.“[6]

Eltern, die aufgrund eigener Verunsicherung den Kindern kein ausreichendes Selbstwerterleben trotz der eingeschränkten Konsummöglichkeiten vermitteln können, neigen bisweilen dazu, den Kindern ein konsumtives Mithalten „um jeden Preis“ zu ermöglichen, das die finanziellen Möglichkeiten übersteigt.

## Kinderarmut und ihre Folgen für Erleben und Leben

Auf der Grundlage einer qualitativen und die Kinderperspektive einbeziehenden Forschung und auf der Grundlage sozialarbeiterischen Erfahrungswissens lassen sich – stark vereinfacht – folgende Erscheinungsformen und Auswirkungen von Armut auf das Erleben und Leben der Kinder skizzieren[7]:

Solange die wirtschaftlichen Schwierigkeiten das Beziehungsklima in der Familie nicht massiv beeinträchtigen, halten sich Auswirkungen auf das Erleben der sehr kleinen Kinder in Grenzen. Die Zuwendung der Eltern kann sogar ausgeprägter sein als in manchen finanziell gut gestellten Familien, in denen Kinder mitunter materiell überversorgt, emotional aber unter Umständen vernachlässigt sind. Gefahren gerade für kleine Kinder entstehen, sobald der tägliche Überlebenskampf die Bewältigungsstrategien und Kräfte der Eltern überfordert, sie unter Dauerstreß setzt, ihre Selbstwertschätzung untergräbt und keine Zukunftsperspektiven läßt. Das von Hoffnungslosigkeit, mitunter auch Aggression geprägte Familienklima, Vernachlässigung und mangelnde Förderung sowie eine inkohärente Erziehung mit widersprüchlichen Impulsen können die frühe Identitätsentwicklung und Potentialentfaltung kleiner Kinder massiv beeinträchtigen.

Ausgeprägt sind diese Gefahren in der Gruppe der sogenannten „Verwalteten Armen", die oft bereits über mehrere Generationen hinweg auf institutionelle Hilfe angewiesen sind, und in der Gruppe der sogenannten „Erschöpften EinzelkämpferInnen", die unter einer langen und überproportionalen Belastung leiden (z.B. Alleinerziehende mit einer belastenden Niedriglohn-Tätigkeit), ungenügend in private und institutionelle Netzwerke eingebunden sind und durch zusätzliche „kritische Lebensereignisse" vollends überlastet werden.

Ab dem Alter, in dem außerfamiliäre Kontakte wichtig werden, können das „Nicht-Mithalten-Können" im Konsum, in der Kleidung und im Auftreten und das „Nicht-Dazugehören" zu Beschämungs- und Ausgrenzungserfahrungen führen, die nur mit einem ausgeprägten und durch souveräne Eltern gestützten Selbstwertgefühl verkraftet werden können. Mangelt es an dieser Voraussetzung und werden die Kinder nicht durch andere Erwachsene (z.B. Erzieherinnen, Lehrer) unterstützt und gefördert, können unangemessene und teilweise destruktiv-aggressive Kompensationsstrategien oder auch der Rückzug in die Familie, in das eigene Milieu oder auch in die eigene Einsamkeit die Folge sein.

Wenn die wirtschaftlichen Probleme das innerfamiliäre Klima dominieren und es an einer entfaltungsförderlichen Atmosphäre mangelt, werden Entwicklungsstörungen des kognitiven, motorischen und sprachlichen Vermögens wahrscheinlicher. Erlebt das Kind dann nicht nur eine Schlechterstellung in der materiellen Ausstattung, sondern auch ein kommunikatives, kognitives und soziales „Nicht-Mithalten-Können" in Unternehmungen oder auch im Unterricht, kann dies zu tiefgreifenden Beeinträchtigungen des Selbstwertgefühls führen. Ohne ein hinrei-

chend stabiles Selbstgefühl, „mithalten und mitmachen zu können", kann sich kaum eine umfassende soziale Kompetenz entwickeln. Mangelndes Zutrauen in die eigenen Bildungs- und Entwicklungsvermögen ist die Folge. Mut und Zuversicht, sich auf Lernprozesse einzulassen, schwinden – damit aber schwindet eine der wichtigsten Möglichkeiten, der „Armutsfalle" zu entkommen.

Mangelnde Sprachkompetenz zu Beginn der Grundschule ist übrigens nicht nur ein Problem von Migrantenkindern: Auch in deutschsprachigen Elternhäusern nimmt die Zahl der Kinder zu, die im Vermögen, sich selbst „ins Wort zu bringen" und die anderen angemessen zu verstehen, hinter dem altersgemäßen Entwicklungsstand zurückbleiben.

Eine die „Unterschichten-Debatte" auslösende Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung hat ein wesentliches Merkmal der Armut verdeutlicht: Die Erfahrung, auf dem Arbeitsmarkt und in Prozessen des Leistungsaustausches nicht mehr gefragt zu sein, löst bei vielen Betroffenen ein (Lebens-)Gefühl des Überflüssig- und des Abgehängtseins aus. Sie fühlen sich nicht einmal mehr als „Reserve-Armee" eines schwankenden Arbeitsmarkts wahrgenommen und werden in einer Gesellschaft, die Respekt und Selbstwertgefühl primär über Erwerbsarbeit vermittelt, aus der gesellschaftlichen Würdigung ausgeschlossen. Das Gefühl der Eltern, allenfalls als Objekte staatlicher Fürsorge und gesellschaftlicher Mißbilligung wahrgenommen zu werden, kann sich „ansteckend" und lähmend auf die Kinder auswirken: Diese geben dann mitunter als Berufswunsch in einer resignativen Selbst-Stigmatisierung „Hartz IV!" an.

Die Gefahr eines Lebensgefühls des Überflüssig-Seins betrifft vor allem die Gruppe der „Verwalteten Armen", während die „Erschöpften EinzelkämpferInnen" und deren Kinder von der Gefahr betroffen sind, in ihrer Not nicht wahrgenommen und strukturell übersehen zu werden.

## Leitideen und Werte der Armutsbekämpfung

Für die politische Praxis und für die Begründung finanzieller Aufwendungen ist ein ökonomisches Nutzenkalkül eine erste Argumentationshilfe: Erstens kann es sich eine mit „Humankapital" arbeitende Volkswirtschaft nicht leisten, ganze Segmente der nachwachsenden Bevölkerung nicht in die Produktions- und Austauschprozesse einzubeziehen. Zweitens verursachen Kinder, deren Armut sich zu einer dauernden Lebenslage verfestigt, hohe Kosten für Transfereinkommen, die sich durch Investitionen in der ersten Lebensphase weitgehend vermeiden lassen. Hinzu kommen drohende Kosten für die Allgemeinheit durch destruktive Bewältigungsstrategien oder auch durch eine Destabilisierung des politischen Systems. Allerdings ist bis auf Wahlerfolge für populistische Parteien, die weniger auf arme Wähler, als auf abstiegsbedrohte Mittelschichtwähler zurückgehen, keine aktive

Infragestellung des politischen Systems erkennbar. Die „normale" Reaktion armutsbetroffener Bürger mit dem Gefühl des Abgeschrieben-Seins dürfte politisches Desinteresse sein – was auf Dauer zu einer Aushöhlung der Demokratie führt.

Gerade die ausbleibende politisch-aktive Solidarisierung der Armen läßt das Nutzenkalkül als Leitidee der Armutsbekämpfung zu kurz greifen. Wenn es allein darum ginge, Folgekosten für Staat, Gesellschaft und Volkswirtschaft in Grenzen zu halten, wäre eine Kombination aus Ruhigstellung – wozu ein unbedachtes „Grundeinkommen" führen könnte – sowie repressiver Eingrenzung destruktiven Handelns eine ausreichende Strategie. Um das schlechte Gewissen der Bessergestellten zu beruhigen, könnte diese Strategie durch eine konsequente Ausgrenzung der Armen aus dem öffentlichen Raum und durch medial verstärkte Selbstbeschwichtigungen („Die Armen sind schließlich selbst schuld") ergänzt werden. An welchen nicht nur eigennutz-orientierten, normativen Leitideen sollte sich Armutsbekämpfung ausrichten?

Die Rede von der schwindenden Bedeutung der Verteilungsgerechtigkeit ist irreführend. Zum einen wird es auch künftig eine Umverteilung von Einkommen und Vermögen geben müssen, wenn alle Menschen die reale Möglichkeit eines menschenwürdigen Lebens haben sollen. Angesichts der Einkommens- und Vermögensentwicklung ist sogar eine stärkere Umverteilung von „oben" nach „unten" notwendig. Zum andern geht es auch in den beliebten, angeblich an die Stelle der Verteilungsgerechtigkeit tretenden Gerechtigkeitsformen oft sehr wohl um Verteilung – wenn auch nicht immer von Geld oder materiellen Gütern. Auch Chancen, Teilnahme- und Mitwirkungsmöglichkeiten sind Güter, die in politischen Prozessen mehr oder weniger gerecht verteilt werden.

In der alten Frage, nach welchen Kriterien diese Verteilung stattfinden solle, gibt es seit einiger Zeit eine nichtegalitaristische Variante, die Gleichheit als Orientierungswert für die Verteilung ablehnt und gleichwohl eine unter Umständen erhebliche Umverteilung fordert. Dieser dürfe es nicht um ein Mehr an Gleichheit gehen, sondern um die Garantie eines absoluten, ausreichenden „Sockels" für alle Bürger. Ob man den sicherlich weder einzigen noch vorrangigen Wert der Gleichheit für die Gerechtigkeit so einfach streichen kann, sei dahingestellt – immerhin ist doch die fundamentale Gleichheit der Personen als Personen gerade ein zentraler Grund, um diese *„gleichen"* Personen dann eben auch in ihrer nichtgleichen *Besonderheit* zu würdigen[8].

Ein Verdienst dieser Gleichheitskritik ist es jedoch, die Frage nach einer inhaltlichen Füllung eines für ein menschenwürdiges Leben notwendigen Sockels ausdrücklich zu thematisieren. Wie schwierig diese Frage ist, zeigt bereits die politische Definition des soziokulturellen Existenzminimums und die daran anknüpfende Festlegung diverser Regelsätze. Noch komplexer wird die Frage nach den Voraussetzungen eines menschenwürdigen Lebens, wenn man zu diesen nicht

nur Geld, sondern weitere Güter und Verwirklichungschancen zählt. Diese lassen sich zwar als Verteilungsgüter verstehen, aber nicht einfach an die Empfänger „überweisen" oder „in die Hand geben". Notwendig ist ein Verteilungs- und Vermittlungsprozeß, der unter dem Begriff der „Befähigung" thematisiert wird. Dieser Begriff ist nicht falsch, darf aber nicht in einer Defizitorientierung so verstanden werden, als müßten die Betroffenen zuallererst mit Fähigkeiten ausgestattet werden. In der Regel geht es darum, Rahmenbedingungen zu schaffen, damit sich die „angelegten" Fähigkeiten auch realisieren und entfalten können.

Zu den Voraussetzungen eines menschenwürdigen Lebens zählen die von John Rawls sogenannten „Grundlagen der Selbstachtung"[9]. Zwischen Armut und Gefährdung der Selbstachtung zeigt sich ein Teufelskreis: Einerseits kann Armut die Selbstachtung untergraben – insbesondere die Selbstachtung der Kinder, die sich ja noch in der entwicklungspsychologischen Genese befindet; umgekehrt kann eine mangelnde Selbstachtung konstruktive Bewältigungsstrategien erschweren, so daß sich die Armut verfestigt. Daher muß politische und sozialarbeiterische Armutsbekämpfung darauf bedacht sein, die ohnehin prekäre Selbstachtung der Betroffenen nicht noch weiter zu gefährden (durch erniedrigende und entmündigende Formen von Hilfe oder auch durch übertriebene, mißtrauische Repressions- und Kontrollstrategien) und sie stattdessen nach Möglichkeit zu stabilisieren und zu fördern (durch respektvollen, ernstnehmenden Umgang mit dem Betroffenen, der trotz seiner sozioökonomischen Schlechterstellung „auf gleichem Fuß steht"; durch Einbeziehung der Betroffenen in Prozesse des Leistungs- und Wertschätzungsaustausches; durch Investition in die Stärken und Fähigkeiten).

## Ansätze und Handlungsebenen der Armutsbekämpfung

1. *Erhöhung des Haushaltseinkommens:* Erwerbsarbeit ermöglicht den Betroffenen, aus eigenen Kräften ein ausreichendes Einkommen zu erzielen, erleichtert die Strukturierung und eine Normalisierung der Alltagsgestaltung und trägt dazu bei, in der Erfahrung eines wechselseitigen Leistungsaustausches Sinn und Selbstachtung zu gewinnen – Effekte, von denen auch die betroffenen Kinder profitieren. Diese Effekte sind Grund genug für eine aktive Arbeitsmarktpolitik und auch wichtig genug, um für die Menschen, die trotz Förderung aufgrund von Leistungseinschränkungen auf dem ersten Arbeitsmarkt keine Chance haben, einen klar definierten, öffentlich geförderten und geregelten Markt zu schaffen.

Allerdings: Nicht jede Erwerbsarbeit führt zu den genannten Effekten und nicht alles, was Arbeit schafft, ist deswegen schon „sozial". Die bis in kirchliche Kreise hinein zu hörende Behauptung, daß Arbeit generell für den Betroffenen wertvoll sei, „Glückshormone" freisetze (so Abtprimas Notker Wolf OSB[10]) und daher auch verlangt werden könne (wie seit Hartz IV verschärft praktiziert), widerspricht

Grundprinzipien der katholischen Soziallehre. Erstens muß das Einkommen ausreichen, um dem Arbeitnehmer und seiner Familie ein Leben oberhalb der Armutsschwelle zu ermöglichen. Angesichts der „working poor" ist daher ein gesetzlicher Mindestlohn notwendig, während die Aufstockung von Erwerbseinkommen durch staatliche Transfers (Kombi-Löhne) angesichts der drohenden Mitnahme-Effekte auf klar definierte Ausnahmefälle mangelnder Leistungsfähigkeit beschränkt bleiben sollte. Zweitens trägt Erwerbsarbeit nur dann nachhaltig zur sozialen Sicherung bei, wenn sie mit Sozialversicherung gekoppelt ist und wenn diese nicht weiter ausgehöhlt wird.

Ist der Zugang zur Erwerbsarbeit nicht oder nur eingeschränkt möglich, müssen die Transfereinkommen das Leben der Familie oberhalb der Armutsschwelle ermöglichen und verhindern, daß Arbeit um buchstäblich jeden Preis angenommen werden muß. Die Regelsätze für Sozialhilfe, Arbeitslosengeld II und Sozialgeld sollten – so etwa der Bayerische Landescaritasverband – um 20 Prozent erhöht werden. Eine Nichterhöhung des Kindergeldes würde die einkommensschwachen Familien überproportional treffen. Grundsicherungselemente in den Sozialversicherungen mit ausdrücklicher Berücksichtigung der Kinder, sowie kinderbezogene Transferzahlungen sind einem „bedingungslosen Grundeinkommen" vorzuziehen: Dieses könnte viele Probleme nicht lösen, die Gefahr einer sozialen Exklusion aber verstärken, indem es von den Betroffenen und vom Umfeld als „Abfindung" interpretiert wird und die Empfänger in ihrem Gefühl des angeblichen „Überflüssig-Seins" bestärkt.

2. *Bildung:* Bildung ist kein Patentrezept, da es auch für gut qualifizierte Personen oft keine Arbeitsplätze gibt oder nur Arbeitsplätze im wachsenden Niedriglohnbereich. Dennoch steigern ein Schulabschluß und eine berufliche Qualifikation und insbesondere ein Studium die Chancen auf ein ausreichendes und stabiles Erwerbseinkommen erheblich. Zu dem von Wolf Lepenies so genannten „Bildungsexistenzminimum" sollten die Vermittlung der grundlegenden Sozial-, Haushaltsführungs- und Alltagskompetenzen und Kulturtechniken sowie eine berufliche Qualifizierung gehören.

Eine bildungsorientierte Armutsbekämpfung setzt bereits vor der Schule an, indem die belasteten Familien durch eine quantitativ ausreichende und qualitativ hochwertige Kindertagesbetreuung unterstützt werden sollten. Dabei geht es nicht nur und nicht in erster Linie um die Ermöglichung der Erwerbstätigkeit der Eltern, insbesondere auch der Mütter: Durch Kindertagesstätten können die – bei Bedarf auch unter dreijährigen – Kinder wichtige Anregungen und Entfaltungsmöglichkeiten und buchstäblich „Spielräume" erhalten, auf die sie sonst verzichten müßten.

Kindertagesbetreuung wird vergleichsweise wenig von armen Familien wahrgenommen. Da für sie in der Regel eine weitgehende Gebührenfreiheit bereits besteht, müssen Wege der Ansprache gefunden werden, um gerade arme Familien

für diese auszubauenden Angebote zu interessieren. Leitidee dafür sollte nicht ein generelles Mißtrauen in die Erziehungskompetenz armer Eltern sein, aus dem heraus die Kindertagesbetreuung als Familien-*Ersatz* gestaltet wird – insbesondere Vorschläge einer verpflichtenden Kindertagesbetreuung sind oft von diesem Mißtrauen geprägt. Vielmehr muß es darum gehen, gerade bei armen Familien aktiv für Betreuungsangebote als Familien-*Unterstützung* zu werben, sie durch das Betreuungsangebot spürbar zu entlasten, dadurch die innerfamiliären Beziehungen und deren Bindungsqualität zu fördern und den Kindern zusätzliche Entwicklungsmöglichkeiten zu bieten. Damit die Kindertagesstätten zur Armutsprävention beitragen können, müssen die Rahmenbedingungen (personelle Ausstattung, fachliche Qualität der Arbeit, Bewußtsein und Kompetenz der Beschäftigten im Umgang mit armutsbetroffenen Kindern) gegeben und vor allem finanziert sein.

Auch die Schule ist ein wichtiger Ort der Förderung armer Kinder und Jugendlicher. Die für Deutschland typische frühzeitige Aufteilung der Kinder in die verschiedenen, zu wenig durchlässigen Schulzweige sollte auch in dieser Hinsicht kritisch diskutiert werden. Nachholbedarf gibt es in der individuellen und früh beginnenden Förderung, in der Vermittlung von Haushaltsführungs- und Alltagskompetenzen, in der Vernetzung von Schule und Sozialarbeit sowie in der schulbegleitenden Betreuung (Ganztagsschule, Hort) gerade auch für sozial benachteiligte Schüler.

3. *Stärkung der Eltern und der Kinder:* Um die Haushaltsführungs-, Alltags- und Erziehungskompetenz der Eltern zu stärken, sollte eine systematische Verbindung von Kindertagesbetreuung und Unterstützung der Eltern entwickelt werden: Kindertagesstätten können ein guter Mittel- und Anknüpfungspunkt für die Vernetzung mit Beratungsleistungen sein. Erziehungsberatung (z. B. auch Unterstützung in der Konsum-Erziehung), Schuldnerberatung, individuelle Lern- und Entwicklungsförderung, Gesundheitsaufklärung, allgemeine Sozialberatung: Diese und andere Beratungsangebote können durch eine konsequente Vernetzung über die Kindertagesstätte leichteren Zugang zu armen Familien finden.

Grundsätzlich müssen die verschiedenen Beratungs- und Unterstützungsleistungen für die Eltern und Kinder besser vernetzt, leichter zugänglich, paßgenauer und „zugehender" werden. Die Angebotsstruktur der Kinder-, Jugend- und Familienhilfe muß sich an den Bedürfnissen der Betroffenen orientieren und nicht an den Aufbau- und Ablaufstrukturen der Anbieter. Effektiv ist die sozialarbeiterische Unterstützung nur dann, wenn sie den Betroffenen mit Respekt begegnet, ihre Ressourcen und ihren täglichen Überlebenskampf würdigt und sie nicht als bloße Hilfsempfänger und Fürsorgeobjekte behandelt. Zum Respekt gehört freilich auch das aktive „In-die-Verantwortung-Nehmen", zum Beispiel im kritischen Dialog über das Konsumverhalten, wie dies eine professionelle Schuldnerberatung auszeichnet.

4. *Staatliche Daseinsvorsorge:* Der Rückzug von Staat und Kommunen aus der Daseinsvorsorge und die Privatisierung öffentlicher Güter mögen in bestimmten Fällen zu einer effizienteren Bereitstellung von Gütern und Dienstleistungen beitragen. Allerdings hat der Markt in vielen Fällen diesen Effekt gerade nicht erbracht bzw. die Situation nur für diejenigen verbessert, die sich einen schlanken Staat leisten können. Arme und armutsgefährdete Familien und ihre Kinder sind auf eine öffentlich getragene Infrastruktur in den Bereichen Wohnen, Bildung, Gesundheit, soziale Dienstleistungen und Verkehr angewiesen. Gerade die kommunale Ebene ist daher gut beraten, der Versuchung kurzfristiger Einspareffekte durch unbedachte Privatisierungen nicht zu erliegen.

5. *Solidarische Zivilgesellschaft:* Die Forderung nach einem aktiven (und nicht nur „aktivierenden") Staat ist durchaus mit der Forderung kompatibel, daß die zivilgesellschaftlichen Kräfte in der Armutsprävention eine aktive Rolle spielen müssen. Dabei geht es nicht nur um eine fachlich und menschlich hochwertige Bereitstellung von beratenden und erzieherischen Dienstleistungen durch zivilgesellschaftliche Akteure; es geht vor allem um die aktive Beteiligung der betroffenen Familien, Kinder und Jugendlichen und um die Stärkung ihrer sozialen Einbindung. Innerhalb der komplexen Gruppe der Armen gibt es den Typ der sogenannten „Vernetzten Aktiven": Diese können ihre finanziell-materiellen Einschränkungen durch das aktive Nutzen privater und sozialer Netzwerke teilweise kompensieren (was den Staat und die Familienpolitik keinesfalls entpflichtet!) und sollten darin unterstützt werden. Viele Arme jedoch sind aus sozialen Bindungen herausgefallen. Armutsbekämpfung muß daher mehr sein als Kompensation mangelnder Güterausstattung; sie muß immer auch Kampf gegen soziale Exklusion sein – eine wichtige Aufgabe für die Zivilgesellschaft.

Viele Kirchengemeinden zum Beispiel engagieren sich in der tatkräftigen Hilfe für arme Familien von der Kleiderkammer über Essensausgabe bis zur Hausaufgabenhilfe. Ebensowichtig aber sind Angebote zur Einbeziehung ins soziale und kulturelle Leben, etwa durch Freizeit- und Bildungsmaßnahmen für Kinder und Jugendliche. Auch im „ganz normalen" kirchlichen Gemeindeleben oder in kirchlichen Verbänden müßten die armen Familien ihren Platz haben – ohne daß das Mitwirken zu einer Bedingung der Hilfeleistung werden darf. Allerdings hat sich seit langer Zeit in den meisten Gemeinden ein Lebens- und vor allem Sprachstil etabliert, der weitgehend dem Sinus-Milieu der „Bürgerlichen Mitte" entspricht und von dem sich arme Menschen wenig angesprochen oder auch eingeschüchtert fühlen. Eine milieuübergreifende Sprache der Pastoral und des Gemeindelebens, die auch arme Familien in ihren spezifischen Erfahrungen und Lebensformen zu erreichen vermag, ist noch sehr entwicklungsfähig.

Innerhalb einer solidarischen Zivilgesellschaft spielen die Wohlfahrtsverbände und freien Träger eine wichtige Rolle in der Bekämpfung von Kinderarmut, die über den Ausgleich von Gütermangel hinausgeht. Beispielhaft genannt sei die Be-

fähigungsinitiative des Deutschen Caritasverbands, die unter dem Titel: „Mach Dich stark für starke Kinder" anhand von bewährten Konzepten und Praxisbeispielen Wege für eine nachhaltige Armutsprävention auf verschiedenen Handlungsebenen aufzeigt[11]. Auch in der sozialen Arbeit gilt es, allzu schlichte Alternativen zu vermeiden, etwa die Alternativen individueller Hilfe und Befähigung *oder* Entwicklung und Unterstützung des Gemeinwesens, also der lokalen Strukturen und Netzwerke – beides ist notwendig.

6. *Wirtschaft:* Viele Unternehmen übernehmen soziale Verantwortung für die Armutsprävention durch familienfreundliche Arbeitsbedingungen oder auch durch Ausbildungs- und Förderengagement für gering qualifizierte und leistungsgeminderte Jugendliche und Erwachsene. Auf der anderen Seite tragen nicht wenige Unternehmen mit Hungerlöhnen direkt zur Verarmung ihrer Mitarbeiter bei. 1,2 Millionen Menschen arbeiten für weniger als 4,50 Euro pro Stunde. Wenn eine Mitarbeiterin für die Reinigung eines Zimmers in einem Hamburger Nobelhotel faktisch nur 2,46 Euro erhält, weil die Kundschaft das Zimmer verspätet räumt und die Mitarbeiterin unbezahlt warten muß, ist das ein trauriges Beispiel für die Spaltung der Gesellschaft. Statt die Unternehmen durch generelle Lohnzuschüsse noch zu belohnen, sind ein gesetzlicher Mindestlohn und eine effektive Regulierung und Kontrolle gerade im Niedriglohnbereich leider notwendig.

Unternehmen müssen auch dadurch zur Prävention von Familienarmut beitragen, daß sie selbst durch intelligente und flexible Arbeitszeitgestaltung die Vereinbarkeit von Beruf und Familie *aus Sicht der Familie* erleichtern – also nicht mit dem Ziel der „betriebsgerechten Familie", sondern mit dem Ziel der familiengerechten Wirtschaft. Die lautstarke Forderung aus der Wirtschaft nach der (tatsächlich notwendigen) Ausweitung von Kinderbetreuungsplätzen entlarvt sich nicht selten als Wegschieben der eigenen Verantwortung. Da Familien mit großem Aufwand für die Reproduktion des für die Wirtschaft notwendigen Humankapitals sorgen, ist auch eine angemessene finanzielle Beteiligung der Unternehmen an der öffentlichen Familienförderung geboten.

## Ein nicht zu verleugnender Skandal

Kinderarmut in einem reichen Land ist ein Skandal, der kaum mehr zu verleugnen ist, jedoch gern den betroffenen Eltern selbst angelastet wird. Diese stehen – je nach realer Handlungsmöglichkeit – natürlich in einer mehr oder weniger großen Verantwortung, die ihnen nicht wohlmeinend abgenommen werden darf. Wer aber meint, sich der ermüdenden Komplexität des Phänomens Armut in einer unübersichtlichen Gesellschaft durch die schlichte Trennung von „Verhalten" und „Verhältnissen" und durch die Ausblendung der letzteren entziehen zu können, trägt dazu bei, daß viele Kinder arm bleiben und Deutschland arm an Kindern bleibt.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. www.destatis.de/lebenineuropa. Die Einkommensmessung zieht das von allen Haushaltsmitgliedern erzielte Haushaltseinkommen heran, das sich aus Einkommen aus Erwerbstätigkeit, Vermögen, Renten, aber auch direkten Sozialtransfers zusammensetzt (unter Abzug der direkten Steuern und Sozialbeiträge), und das dann nach einem Gewichtungsschlüssel auf die Haushaltsmitglieder verteilt wird, der die durchschnittlichen Einspareffekte des Zusammenlebens und die verschiedenen Bedarfe von Kindern und Erwachsenen berücksichtigen soll. Dadurch ergibt sich ein „bedarfsgewichtetes Äquivalenzeinkommen" der Personen.

[2] K. Hurrelmann, Gesundheitsrisiken von sozial benachteiligten Kindern, in: T. Altgeld u.a., Reiches Land – kranke Kinder? (Frankfurt 2000) 27.

[3] Der im Marketing beliebte „Sinus"-Ansatz unterscheidet Milieus, die sich durch vergleichbare sozioökonomische Lage sowie Lebensstile und Wertorientierungen auszeichnen. Ein Überblick findet sich unter www.sinus-sociovision.de

[4] Vgl. U. Meier u.a., Steckbriefe von Armut. Haushalte in prekären Lebenslagen (Wiesbaden 2003). Die dort vertretene haushaltswissenschaftliche Armutstypologie unterscheidet die „Verwalteten Armen", die „Erschöpften EinzelkämpferInnen", die „Ambivalenten Jongleure" sowie die „Vernetzten Aktiven".

[5] Vgl. A. 3. Das sogenannte Milieu der „Postmateriellen" ist in der Sinus-Typologie weitgehend in ökonomisch gut gestellten Kreisen vertreten, postmaterielle Orientierungen sind aber auch in den schlecht gestellten Milieus zu finden; insofern ist eine unbedachte Verwendung der Sinus-Begrifflichkeit irreführend.

[6] Hurrelmann (A. 2) 25.

[7] Speziell für Armut von Kindern ist aufschlußreich eine Längsschnittstudie der Arbeiterwohlfahrt und des Instituts für Sozialarbeit und Sozialpädagogik; vgl. dazu: G. Holz u.a., Alles schon entschieden? Wege u. Lebenssituation armer u. nicht-armer Kinder zwischen Kindergarten u. weiterführender Schule. Zwischenbericht zur AWO-ISS-Längsschnittstudie (Frankfurt 2005). Zur Kinderarmutsforschung vgl. auch: K. Chassé u.a., Meine Familie ist arm. Wie Kinder im Grundschulalter Armut erleben u. bewältigen (Wiesbaden 2005); M. Zander, Kinderarmut. Einführendes Handbuch für Forschung u. soziale Praxis (Wiesbaden 2005); J. Volkert, Armut u. Reichtum an Verwirklichungschancen (Wiesbaden 2005); C. Palentien, Kinder- u. Jugendarmut in Deutschland (Wiesbaden 2004).

[8] Zur kritischen Würdigung dieser Spielart des Nicht-Egalitarismus vgl. Th. Steinforth, Selbstachtung, Gleichheit u. Gerechtigkeit, in: H. Hahn, Selbstachtung oder Anerkennung? (Weimar 2005) 115ff.

[9] Zur Selbstachtungskonzeption von John Rawls vgl. Th. Steinforth, Selbstachtung im Wohlfahrtsstaat (München 2001) 138–157.

[10] Vgl. www.stern.de/wirtschaft/arbeit-karriere/arbeit/564375.html. Auf die Frage, wie hoch ein Transfer-Einkommen sein solle, antwortet er: „Jedenfalls weniger als HARTZ IV!". Beiträge wie diese – noch dazu aus der Perspektive eines ökonomisch abgesicherten Ordensmanns – tragen mit dazu bei, daß sich Arme in Deutschland in ihrer Not und in ihrem täglichen Überlebenskampf nicht nur unzureichend unterstützt, sondern noch nicht einmal wahrgenommen fühlen.

[11] Zur Befähigungsinitiative vgl. www.caritas.de/28626.html

*Christian Ruch*

# Das stille Schisma

## Was Schweizer Katholiken von katholischen Schweizern trennt

Die Feststellung, daß sich die römisch-katholische Kirche in den deutschsprachigen Ländern angesichts von Priestermangel, Gläubigenschwund und Reformstau in einer Krise befinde, ist ebenso wohlfeil wie abgedroschen. Im Fall der Schweiz tragen jedoch auch die strukturellen Eigenheiten des Staatskirchenrechts dazu bei, daß an der Basis ebenso wie an der Kirchenspitze eine tiefsitzende Frustration festzustellen ist, für den die jeweils andere Seite mehr oder weniger explizit verantwortlich gemacht wird. Mehr noch: In der Schweiz prallen mittlerweile zwei völlig unterschiedliche ekklesiologische Ansätze aufeinander, die je länger desto weniger miteinander vereinbar scheinen.

Im Grund genommen ist ein „Kampf der zwei Linien“ [1] zu beobachten, der vielleicht schon schismatische Züge angenommen hat, auch wenn dies so (noch) nicht offen ausgesprochen wird. Denn während die Bischöfe und die sogenannten „romtreuen“ Katholiken ein eher traditionelles, weltkirchlich orientiertes Konzept vertreten, das am hierarchischen Aufbau der Kirche und damit selbstverständlich auch am Primat des Papstes festhält, ist an der Basis – und dies gilt auch und gerade für viele pastoral und liturgisch Tätige – der Wunsch nach Veränderung hin zu einer ortskirchlich zentrierten und demokratisch strukturierten Kirche, die in drängenden Fragen wie der Frauenordination auch den nationalen Alleingang nicht scheuen würde, geradezu mit Händen zu greifen. Diese ortskirchlich zentrierte und demokratisch strukturierte Kirche ist durch die Eigenheiten des schweizerischen Staatskirchenrechts teilweise bereits Realität – trotzdem oder gerade deshalb werden immer wieder radikale Reformen gefordert.

### Das „Luzerner Manifest“

Jüngster Ausdruck der Frustration an der Basis und ihres Drängens, die Probleme unabhängig von Rom anzupacken, ist das „Luzerner Manifest“ vom 28. Oktober 2006, in dem nicht nur die Gleichberechtigung von Männern und Frauen in der Kirche gefordert, sondern mehr oder weniger unverhohlen dazu aufgerufen wird, Personal auch unabhängig von der Erteilung einer bischöflichen Missio zu rekrutieren:

„Wir ermutigen die Kirchgemeinden dazu, ihre Verantwortung dem Evangelium gegenüber, ihre Mündigkeit und ihr Recht wahrzunehmen, Frauen und Männer in pastorale Leitungsfunktionen zu wählen, die der Gemeinde persönlich, fachlich, spirituell und sozial kompetent zu dienen vermögen."[2]

Die von mehr als 100 Personen unterzeichnete Erklärung fand naturgemäß nicht die Zustimmung der Bischöfe und offizieller kirchlicher Kreise. Der Aufruf, Personen auch ohne Missio einzustellen, könne „kein Weg des geschwisterlichen Miteinanders sein", und solche schismatische Tendenzen gäben zu „großer Sorge" Anlaß, so Felix Gmür, Sekretär der Schweizerischen Bischofskonferenz (SBK)[3].

Wenige Wochen später reagierte auch der Basler Bischof Kurt Koch auf die Resolution, und dies schon um einiges schärfer als der Sekretär der Bischofskonferenz. Besonders erzürnt hat ihn offenbar die Erklärung der Manifest-Initiant(inn)en, daß es, „obwohl wir eine Weltkirche sind, ... keinen Grund" gebe, „daß die Bischöfe dringende Reformen verhindern. Die Bedürfnisse eines Landes können niemals zur gleichen Zeit die gleichen eines anderen Landes sein. Die Schweiz könnte in dieser Hinsicht eine Vorreiterrolle einnehmen. Das Zentrale unseres Glaubens, die Nachfolge Jesu, bleibt trotz Reformen unangetastet."[4] Dazu Koch:

„Wenn man das ‚Luzerner Manifest' beim Wort nimmt, kann es letztlich nicht anders interpretiert werden denn als Zumutung an uns Schweizer Bischöfe, uns von der Weltkirche abzuspalten." Dies sei jedoch „ungeheuerlich". Koch weiter: „Hinter diesem Verhalten dürften sich Tendenzen verbergen, die aus der katholischen Kirche in der Schweiz eine Nationalkirche machen möchten."[5]

## Ein Dorf namens Röschenz

Der Tonfall des Luzerner Manifests zeigt ebenso wie Kochs harsche Reaktion, wie angespannt, um nicht zu sagen vergiftet das innerkirchliche Klima inzwischen schon ist. Dies dürfte nicht zuletzt an einem Konflikt liegen, der einerseits noch unabsehbare Folgen haben könnte, anderseits aber auch die ganze Misere des staatskirchenrechtlichen Konstrukts in der Schweiz deutlich werden läßt. Auf den schon seit Jahren mal schwelenden, dann wieder offen ausgetragenen Konflikt selbst soll hier nur kurz eingegangen werden: Nachdem der aus Deutschland stammende Pfarradministrator der Gemeinde Röschenz südwestlich von Basel Bischof Koch mehrmals öffentlich hart attackiert hatte, wurde er am 22. Oktober 2005 vom Dienst suspendiert; kurz zuvor war ihm bereits die Missio entzogen worden. Nach Rechtsauffassung der Bistumsleitung hätte die Kirchgemeinde Röschenz den Pfarradministrator daraufhin entlassen müssen. Dies geschah jedoch nicht; vielmehr solidarisierte sich die Kirchgemeinde mit ihrem Priester und versteht es bis heute, sich auf äußerst geschickte Weise in den Medien als Opfer bischöflicher Willkür

und den Konflikt zwischen Pfarradministrator und Bischof als eine Art Kampf David gegen Goliath darzustellen. Die Schweizer Medien folgen weitgehend dieser Sichtweise. Inzwischen wies die Synode des Kantons Basel-Land zwar die Kirchgemeinde Röschenz an, den Pfarradministrator zu entlassen, doch die Kirchgemeinde zog gegen diese Anweisung vor Gericht.

Nur einen Tag nach der Suspendierung wandte sich Bischof Koch brieflich an die Seelsorgenden seines Bistums und beklagte, daß der Priester – der ungeachtet der Suspendierung, dafür aber mit dem Segen seiner Gemeinde weiterhin seelsorgerisch wirkt – „in seinem schismatischen Handeln vom Kirchgemeinderat Röschenz auf eine für mich und den Bischofsrat völlig unverständliche Weise unterstützt" werde:

„Gegenüber staatskirchenrechtlichen Institutionen habe ich als Bischof aber überhaupt keine Weisungsbefugnisse. Diese sind staatliche Institutionen, freilich mit kirchlichem Zweck. Selbst dann, wenn staatskirchenrechtliche Institutionen ihre Kompetenzen überschreiten und ihrem kirchlichen Zweck zuwider handeln, wie dies beim Kirchgemeinderat Röschenz eindeutig der Fall ist, bleibt der Bischof ohne jede kirchenrechtliche Möglichkeit."[6]

## Kirchenrecht vs. Staatskirchenrecht oder: Die Quadratur des Kreises

Kochs Klage über fehlende Weisungsbefugnisse und kirchenrechtliche Möglichkeiten gegenüber staatskirchenrechtlichen Institutionen benennt genau genommen schon den Kern des Konflikts: Das weltweit einzigartige „duale System" aus einem Nebeneinander von kirchen- und staatskirchenrechtlichen Institutionen und Strukturen verschafft den Schweizer Kirchgemeinden ein – von Kanton zu Kanton verschieden – großes Maß an Autonomie, auch und gerade gegenüber der Kirche selbst, schränkt aber gerade dadurch die Autonomie der Kirche insgesamt ein.

Da die Schweizer Bundesverfassung die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat den Kantonen überläßt (Art. 72 BV), gibt es in der Schweiz kein einheitliches Staatskirchenrecht. In der Deutschschweiz wurde die Anerkennung der römisch-katholischen Kirche als öffentlich-rechtliche Körperschaft an die Bedingung geknüpft, vergleichbar zu den reformierten Landeskirchen demokratisch legitimierte Institutionen zu schaffen. Damit wurden parallel zu den Instanzen der Kirche, wie sie das Kirchenrecht vorsieht, legislativ und exekutiv wirkende staatskirchenrechtliche Körperschaften eingerichtet. Das Besondere an ihnen ist, daß diese Institutionen nicht nur eine konsultative Funktion haben, sondern für die Verwaltung eines Großteils der Kirchensteuereinnahmen und die personellen Angelegenheiten zuständig sind. Dem rebellischen Pfarradministrator von Röschenz kommt daher zugute, daß er nicht vom Bistum, sondern von seiner Kirchgemeinde angestellt wurde und damit auch nur von ihr in einem arbeitsrechtlich relevanten Sinn entlassen werden kann.

Schematisch läßt sich dieses „duale System" so darstellen[7]:

| *Kirche nach Kirchenrecht/CIC* | *Exekutive der Körperschaft* | *Legislative der Körperschaft* |
|---|---|---|
| Niveau Gemeinde: Pfarrei mit Pfarrer als absolute Autorität, beraten durch Pfarreirat | Kirchgemeinde, Kirchenrat, Kirchenpflege, Kirchenvorsteherschaft | Kirchgemeinde, Kirchgemeindeversammlung |
| Niveau Bistum: Bischof | Existiert nicht | Existiert nicht |
| Niveau Schweiz: Schweizerische Bischofskonferenz (SBK) | Röm.-kath. Zentralkonferenz (RKZ) | Existiert nicht |

Dieses System fördert eine sehr starke Autonomie der Kirchgemeinde, die in der Schweiz schon immer stark verankert war und in der großen Autonomie der politischen Gemeinden ihr Pendant findet. Ausdruck dieser kirchlichen Autonomie ist etwa, daß ein Großteil der Kirchensteuereinnahmen vor Ort bzw. bei der Kantonalkirche verbleibt. Von den rund 140 Millionen Schweizer Franken Kirchensteuern, die beispielsweise im Kanton Zürich eingezogen werden, bleiben den Gemeinden ca. 110 Millionen, 30 Millionen gehen an die kantonal-landeskirchliche Körperschaft, von diesen 30 Millionen wiederum rund eine Million an die Römisch-katholische Zentralkonferenz (RKZ) und das Bistum Chur[8].

Man kann zur Sinnhaftigkeit dieses speziell schweizerischen Dualismus sicher stehen, wie man mag – zutreffend dürfte jedoch in jedem Fall die Feststellung sein, daß er zwar der politischen Tradition der Schweiz Rechnung trägt, dem hierarchischen Kirchenverständnis des Katholizismus aber natürlich diametral zuwiderläuft und gewissermaßen zwei völlig verschiedene ekklesiologische Konzepte unter einen Hut zu bringen versucht. Diese Quadratur des Kreises hat weitreichende Folgen, denn es wird, zumindest von vielen kirchlich engagierten Laien, etwas als selbstverständlich angesehen, was – wenigstens aus Sicht der Kirche und ganz bestimmt aus Sicht des Vatikans – gar nicht selbstverständlich, sondern lediglich nolens volens als „Sonderfall Schweiz" zu akzeptieren ist.

Der „Kampf der zwei Linien" besteht, wie es Daniel Kosch sehr treffend formuliert hat, genaugenommen aus einem Konflikt zwischen Schweizer Katholiken und katholischen Schweizern: Schweizer Katholiken halten die kirchenrechtlich vorgesehenen Strukturen für „ausreichend" und sehen die staatskirchenrechtlichen Körperschaften daher als „staatliche Zwangsjacke". Katholische Schweizer hingegen

wollen die orts- und kantonalkirchlichen Instanzen mit möglichst weitreichenden Kompetenzen ausstatten; es gelte „das Prinzip: Wer zahlt, befiehlt. Eine Weisungsbefugnis des Papstes oder des Bischofs wird zumindest in der Tendenz als Fremdeinmischung empfunden."[9] Kosch – als Generalsekretär der RKZ naturgemäß ein Befürworter des „dualen Systems" – sieht die Funktion der staatskirchenrechtlichen Institutionen darin, demokratische Prinzipien in der Pastoral „zur Geltung (zu) bringen, sich für mehr Partizipation und Synodalität, für Gewaltentrennung und Transparenz sowie für Mitentscheidungsrechte aller Angehörigen des Volkes Gottes ein(zu)setzen und auf der Ebene der Gemeinden, der Ortskirchen und der Gesamtkirche für entsprechende Reformen des Kirchenrechtes und für einen entsprechenden Stil von Pastoral und Kirchenleitung ein(zu)treten"[10].

Kritiker des „dualen Systems" wie der Jurist Franz Xaver von Weber sehen in ihm dagegen den Versuch, basierend auf der Verfügungsgewalt über die Kirchensteuern am Kirchenrecht vorbei moderne bzw. modernistische Kirchenkonzepte durchzuboxen, obwohl theologische Fragen nicht in die Kompetenz der staatskirchenrechtlichen Körperschaften fielen. Welche Macht diese mittlerweile besäßen, zeige auch der Umstand, daß sie von staatlicher Seite zunehmend als kirchliche Repräsentanz angesehen würden und es gemäß einem Urteil des Schweizer Bundesgerichts nicht möglich sei, aus der Kirchgemeinde auszutreten, ohne die Kirche als solche verlassen zu müssen. Dieses Urteil stelle einen Verstoß gegen die Religions- und Bekenntnisfreiheit dar[11]. Ähnlich argumentiert Martin Grichting, Vizeoffizial des Bistums Chur:

> „Das neuerdings vorgetragene Ansinnen, die Kirchgemeinden und ‚Landeskirchen' als kanonische Institutionen anzuerkennen", bedeute nichts anderes als „der Kirche zuzumuten, sie solle sich die verquere ‚Ekklesiologie' zu eigen machen, welche die Kirche in zwei sich souverän gegenüberstehende ‚Machtblöcke' spaltet, die dann ‚einvernehmlich' nach Lösungen suchen sollen. Wenn ‚Verhandeln und Vereinbaren' schließlich der Weg sein soll, diese Einvernehmlichkeit herzustellen, ist leicht zu ermessen, wie es um den angeblich dienenden Charakter der staatskirchenrechtlichen Organisationen tatsächlich bestellt ist."[12]

Das staatskirchliche System der Schweiz sei zumindest hinsichtlich der katholischen Kirche „wohl eines der unfreiesten in der freien Welt". Es gelte daher, „die Verdoppelung der Institutionen abzuschaffen und die Kirchensteuerhoheit derjenigen Institution zu überlasen, für welche die Kirchensteuern auch geschaffen wurden, nämlich der Kirche selbst"[13].

## Das Menetekel von Chur

Daß den Gegnern des „dualen Systems" vor allem die Verfügungsgewalt der staatskirchenrechtlichen Körperschaften über die Kirchensteuern ein Dorn im Auge ist, hat seinen guten Grund: Als 1990 der in liberalen Kreisen verhaßte Koadjutor des

Bistums Chur, Wolfgang Haas, zum Bischof ernannt wurde, fror die Synode der Zürcher Kantonalkirche die Beiträge an das Bistum ein und schloß den Generalvikar von den Sitzungen der Zentralkommission (Exekutive der Kantonalkirche) aus[14]. Mit der Gründung eines eigens für Haas neugeschaffenen Erzbistums Vaduz entschieden die staatskirchenrechtlichen Instanzen die zermürbende Machtprobe letztendlich für sich.

Dieser schwere innerkirchliche Konflikt wird von Befürwortern und Gegnern des „dualen Systems" auch heute noch völlig unterschiedlich wahrgenommen: Für die „romtreuen" Schweizer Katholiken ist er insofern eine Art Menetekel, als „die Kantonalkirchen die Kompetenzabgrenzungen" seit dem Sieg der Zürcher Kantonalkirche „immer weniger" beachten würden[15]. Für die eher kirchenkritischen katholischen Schweizer ist der Konflikt dagegen nach wie vor ein fast romantisch verklärter gemeinsamer Kampf, der „ein unwahrscheinliches Solidaritätsbewußtsein geweckt" habe[16]. Angesichts der Empörung, die das Kirchenvolk im Bistum Chur und vor allem im Kanton Zürich erfaßte, fällt es nicht schwer zu verstehen, warum das Bistum Basel nun so empfindlich auf die Ereignisse in Röschenz reagiert – denn was geschähe, käme es zu einem vergleichbaren Solidaritätsbewußtsein weit über Röschenz und den Kanton Basel-Land hinaus? Müßte Bischof Koch dann nicht ebenfalls die finanzielle Entzugsmacht der staatskirchenrechtlichen Körperschaften fürchten?

## Die katholische Kirche in der Schweiz – ein Laienparadies?

Das „duale System" birgt aber noch auf anderen Gebieten Konfliktpotential, so etwa auf den Ebenen der Liturgie und Pastoral. Stark begünstigt durch die Gemeindeautonomie und den auch in der Schweiz notorischen Priestermangel wirken Laien, d.h. in diesem Fall theologische und religionspädagogische Fachkräfte beiderlei Geschlechts so stark am Gemeindeleben mit, daß Liturgie und Pastoral ohne sie in vielen Fällen gar nicht mehr denkbar wären. Es kommt nicht von ungefähr, daß deutsche Theologinnen und Theologen so zahlreich in die Schweiz auswandern: Hier finden sie – zumindest auf der für sie relevanten Ebene der Kirchgemeinde – noch halbwegs gesunde kirchliche Finanzen, keine drohende Arbeitslosigkeit durch Stellenstreichungen und eine Fülle an Gestaltungsmöglichkeiten vor, von denen sie in Deutschland nur träumen konnten. Zumindest für die pastoral Tätigen von der anderen Rheinseite ist die katholische Schweiz also tatsächlich so etwas wie ein Laienparadies. Mittlerweile ist die starke Präsenz der Deutschen in vielen Schweizer Gemeinden allerdings so unüberseh- und vor allem unüberhörbar geworden, daß Geistliche „schon das gefährliche Wort ‚Überfremdung'" gebrauchen[17].

Die Freiräume ermöglichen zwar manches Experiment, doch haben sie gerade deshalb nicht nur positive Seiten – denn wenn die Liturgin einer Gemeinde dem

vierjährigen Mädchen an der Hand seiner Mutter bei der Kommunionausteilung mit einer geradezu verblüffenden Selbstverständlichkeit eine Hostie in die Hand drückt, in einer anderen Gemeinde reformierte Gottesdienstbesucher allen bischöflichen Ermahnungen und Verboten zum Trotz ausdrücklich zum Kommunionempfang eingeladen werden und in einer dritten Gemeinde im Rahmen der kirchlichen Erwachsenenbildung Kurse in „karmischer Astrologie" angeboten werden[18], könnte der Eindruck entstehen, daß sich so manche Schweizer Pfarrei dank Gemeindeautonomie und faktisch oft kaum beschränkter Laienfreiheit in einer theologischen Schieflage befindet.

Zu beobachten ist auch, daß sich viele pastoral Tätige inzwischen mit dem „kleinen Glück" des „erfahrungsintensiven" Geschehens vor Ort zufrieden zu geben scheinen. „Statt des intellektuellen Diskurses belieben mehr erlebnishafte Events, Symbole und Zugehörigkeiten sowie assoziative Metaphern, Symbole und Allegorien"[19]; daß dabei die theologische Qualität schnell auf der Strecke bleiben kann, liegt nahe. In zahlreichen Gemeinden haben sich Laien innerhalb wie außerhalb der Pastoral vom theologischen Diskurs abgekoppelt und pflegen viel lieber das, was der in Fribourg wirkende Theologe Leo Karrer unlängst als eine Art kirchgemeindliches „Biedermeier" bezeichnet hat:

> Einen „Rückzug in den privaten Bereich und in anonyme Kommunikation (Internet ...)"; in die „schnelle punktuelle Problemlösung" und „Selbstthematisierung (z.T. in der wehleidigen Rolle des Opfers) und vor allem auch im kirchlichen und theologischen Bereich der Rückzug in die Pflege des eigenen Gärtchens, wo es noch ‚für mich stimmt'."[20]

Oft ist diese Haltung nicht zuletzt Ausdruck der Frustration über die angebliche Reformunfähigkeit und -willigkeit der Schweizer Bischöfe. Da „die da oben" ja sowieso nichts ändern wollten und würden, macht man es sich wenigstens in der eigenen Kirchgemeinde gemütlich. Insofern stellen die Initianten des Luzerner Manifests mittlerweile wohl schon eine nur noch kleine, engagierte Minderheit innerhalb der Kirche dar. Der Rest hat resigniert.

## Von der Gemeindeautonomie zum Kirchturmegoismus

Das Klima des „biedermeierlichen" Pfarreilebens in vielen Kirchgemeinden hat noch eine andere Folge: Sie verschärft den durch die Fiskalhoheit der Gemeindeautonomie ohnehin schon latent vorhandenen „Kirchturmegoismus". Für das, was sich in der Nachbargemeinde, im Bistum oder gar in der Weltkirche abspielt, interessiert man sich kaum. In der Schweiz, so klagte Bischof Koch unlängst, gebe es den „Affekt, daß die Kirche in der Schweiz etwas so besonderes ist, daß sie sich eigentlich von der Weltkirche loskoppeln will". Es gehe darum, „ob man sich für die Weltkirche interessiert, oder ob man sich in einer Art ‚splendid isolation' von der Welt-

kirche losgelöst betrachtet“[21]. Unter dieser Isolation leiden zunächst einmal die Aufgabenbereiche auf diözesaner und nationaler Ebene, denn daß für sie dringend mehr Geld zur Verfügung stehen müßte, wenn zum Beispiel die kirchliche Medien- und Bildungsarbeit in Zukunft nicht noch größeren Schaden nehmen soll, wird vielerorts nicht (ein)gesehen. Dies verhindert wiederum, daß landesweit – etwa im Bereich des Religionsunterrichts – neue Konzepte entwickelt werden können, die letztendlich allen zugute kämen – wobei angesichts der jetzigen Strukturen in vielen Kirchgemeinden fraglich wäre, ob man einen solchen Service überhaupt zur Kenntnis nehmen, schätzen und nutzen würde. Die Gemeindeautonomie geht so weit, daß sich die Katechese, Pastoral und Liturgie nicht nur von Ort zu Ort stark unterscheiden, sondern man sich auch von eigenen Mißerfolgen nicht beirren läßt. Daß zum Beispiel im Bistum St. Gallen mit der Firmung ab 18 Jahren („Firmweg 18+“) ein möglicherweise erfolgversprechenderes Konzept verfolgt wird, wollen einige Aargauer Gemeinden partout nicht wahrnehmen und erst recht nicht wahrhaben; deshalb halten sie lieber an ihren eigenen Firmwegen fest, die sich jedoch angesichts der inzwischen weitgehend fehlenden religiösen Sozialisation vieler Jugendlicher längst als untauglicher Flop erwiesen haben[22].

Angesichts der dramatischen Entkonfessionalisierung weiter Bevölkerungskreise, die Bischof Koch zu der Behauptung veranlaßte, daß „die katholische Kirche ... als Volkskirche in der Schweiz an einem toten Punkt angelangt“ sei[23], sollte es sich eigentlich keine Kirchgemeinde mehr leisten, allein an den Symptomen herumzudoktern und zu glauben, das Rad im Alleingang neu erfinden zu können. Denn auch in der Schweiz verlieren die beiden großen Kirchen kontinuierlich an Terrain, die römisch-katholische von 49,4 Prozent der Wohnbevölkerung im Jahr 1970 auf 41,8 Prozent im Jahr 2000. Gleichzeitig stieg der Anteil der Menschen ohne Zugehörigkeit zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft von 1,1 Prozent auf 11,1 Prozent:

„Die Ergebnisse der Volkszählung 2000 machen deutlich, daß der bei den beiden größten Gruppen zu beobachtende Abwärtstrend, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzte, anhält und sich sogar noch verstärkt hat ... Dies ist um so bemerkenswerter, als die Einwohnerzahl in der Schweiz in diesem Zeitraum um über eine Million zugenommen hat.“[24]

Zwar mögen diese Zahlen auf den ersten Blick nicht dramatisch erscheinen, doch ein Blick nach Basel zeigt, wohin die Reise gehen könnte: 1975 betrug die Zahl der römisch-katholischen Kirchenmitglieder des Kantons Basel-Stadt 90000, mittlerweile sind es nur noch 31000[25]. Außerdem muß berücksichtigt werden, daß die Kirchen auch in „qualitativer“ Hinsicht nicht mehr sorglos sein können:

„Das Bekenntnis einer Person zu einer Kirche oder einer anderen religiösen Gemeinschaft zeugt weder von der exklusiven Loyalität gegenüber dieser Gruppierung, noch davon, daß die Glaubensinhalte der angegebenen Gruppierung bekannt sind und gelebt werden.“[26]

Diese tiefe Krise in der gesellschaftlichen Akzeptanz der Kirche wird jedoch vielerorts lieber ausgeblendet, als daß man sich gemeinsam daran machen würde, Neues auszuprobieren und aus den Mißerfolgen der Nachbarn zu lernen. Zudem wird dabei oft übersehen, daß die Herausforderung für die kirchgemeindlichen Strukturen auch schon aus den eigenen Reihen herrührt, nämlich in Gestalt der neuen kirchlichen Bewegungen.

## Herausforderung durch die „Movimenti"

Wenn es noch so etwas wie ein „weltkirchliches Bewußtsein" gibt, ist es oft bei jenen Schweizer Katholiken zu finden, die sich als dezidiert bischofs- und lehramtstreu verstehen. Der Umstand, daß nicht die ohnehin wenigen, von ihnen verehrten Priester, sondern die in ihren Augen suspekten Laien und die kirchenkritischen katholischen Schweizer tonangebend sind, hat nicht wenige Schweizer Katholiken von der eigenen Kirchgemeinde entfremdet und in die Arme zumeist konservativer innerkirchlicher Bewegungen, den sogenannten „Movimenti" getrieben[27]. Mancherorts ist es schon zur Ausbildung von Parallelstrukturen zwischen Movimenti und Pfarrgemeinde gekommen, die mitunter ein nicht geringes Konfliktpotential beinhalten. „Gläubige in den Pfarreien sind kirchenkritischer; eine Papstverehrung und eine Bischofstreue, wie sie in den Bewegungen vorkommt, ist dem durchschnittlichen Pfarreirats- und Kirchenpflegemitglied in der Deutschschweiz unangenehm."[28]

Die Schweizer Bischöfe dagegen scheinen mehrheitlich Gefallen an den Movimenti zu finden: Als 1999 rund 200 Mitglieder aus 25 Bewegungen zum ersten Mal ein landesweites Treffen abhielten, waren immerhin auch drei Bischöfe anwesend[29]. Die bischöflichen Sympathien sind durchaus nachvollziehbar, denn innerhalb der Movimenti wird weitaus weniger bzw. überhaupt keine Kritik an der Kirchenleitung laut; stattdessen fokussieren sich die in ihnen engagierten Schweizer Katholiken auf Spiritualität und Frömmigkeit. Darüber hinaus verfügen sie natürlich auch nicht über die finanzielle Entzugsmacht der staatskirchenrechtlichen Körperschaften.

## Drohendes Schisma – bereits Wirklichkeit?

Angesichts der schwelenden bzw. offenen Konflikte innerhalb des Schweizer Katholizismus ist zu fragen, ob das Schisma, vor dem Bischof Koch mit Bezug auf die Ereignisse in Röschenz und das Luzerner Manifest warnte, nicht schon längst Wirklichkeit geworden ist. Wenn ausgerechnet die Kommunikationsbeauftragte der überwiegend von Katholiken getragenen Christlichdemokratischen Volkspartei (CVP) meint, den Papst als „Depp" bezeichnen zu müssen[30], zeigt dies, wie weit die

Gehässigkeiten bereits gediehen sind. Verbindet Schweizer Katholiken und katholische Schweizer wirklich noch mehr als ein gegenseitiges Mißtrauen und Unverständnis? Sollten sich nicht beide Seiten rasch darauf besinnen, die Konflikte nicht weiter zu verschärfen, sondern nach einem gemeinsamen Weg aus der Krise der Kirche zu suchen, könnte aus dem Schisma in den Köpfen und Herzen schon bald ein faktisches Schisma werden. Die Gegner des „dualen Systems" wittern jedenfalls Morgenluft: Das von Papst Benedikt XVI. approbierte Schreiben des Päpstlichen Rats für die Gesetzestexte zum sogenannten „Kirchenaustritt" als Formalakt vom 13. März 2006[31] wird von ihnen so interpretiert, daß es jetzt möglich sei, aus den staatskirchenrechtlichen Körperschaften auszutreten und trotzdem katholisch zu bleiben. Somit werde auch das oben erwähnte Bundesgerichtsurteil hinfällig und das Schreiben aus Rom beende „die Diktatur des Money-Katholizismus", frohlockte die „Katholische Volkspartei Schweiz"[32].

Fest steht, daß es Leidtragende dieses langfristig unhaltbaren Zustands schon jetzt gibt: Es sind in erster Linie die in einer Gemeinde tätigen Priester, die sich zwischen dem Gehorsam gegenüber ihrem Bischof und der Loyalität gegenüber der Kirchgemeinde, ihrem Arbeitgeber, laufend entscheiden und dabei sehr oft faule Kompromisse schließen müssen. Daß dies der ohnehin schon ramponierten Glaubwürdigkeit der Kirche nicht gerade zuträglich ist, versteht sich von selbst.

## ANMERKUNGEN

[1] Dieser Begriff stammt ursprünglich aus der Geschichte und beschreibt den Konflikt zweier konkurrierender ideologischer Ansätze innerhalb der Kommunistischen Partei Chinas unter Mao.

[2] Zit. nach www.luzerner-manifest.ch/manifest.html

[3] Kipa-Meldung, 2.11.2006.

[4] Zit. nach www.luzerner-manifest.ch/erklaerung.html

[5] Bischof Kurt Koch im Kirchenblatt des Kantons Solothurn Nr. 1/2007, hier zit. nach www.bistum-basel.ch/seite.php?na=1,1,0,69696,d

[6] Brief von Bischof Kurt Koch an alle Seelsorgenden des Bistums zur Sache Röschenz vom 23.10.2005, dokumentiert in: www.bistum-basel.ch/seite.php?na=1,1,0,48995,d

[7] Nach M. Arnold, Skript zum Kurs „Gemeindekatechetische Projekte 1" am Religionspädagogischen Institut Luzern (RPI), Fassung 2006, 10 (unveröff.).

[8] Angaben nach ebd. 11.

[9] D. Kosch, Staatskirchenrechtliche Strukturen im Dienst der Kirche (I), in: Schweizerische Kirchenzeitung (SKZ) 172 (2004) 858 u. 860–863, 860.

[10] Ders., Staatskirchenrechtliche Strukturen im Dienst der Kirche (II), in: ebd. 880–884 u. 889f., 889.

[11] Vgl. dazu F. X. v. Weber, Das staatskirchliche System als institutionalisierte Krise, in: SKZ 172 (2004) 903f. u. 909ff., 909f.

[12] M. Grichting, Mittelalterliche Wurzeln des Schweizer Staatkirchenrechts, in: SKZ 172 (2004) 963f. u. 969f., 969.

[13] v. Weber (A. 11) 911.

[14] Vgl. Wolfgang Haas: Bischof ohne Volk – Volk ohne Bischof. Dokumentation u. kritischer Kommentar der Ereignisse rund um den Fall Haas, hg. v. M. Amherd (Zürich 1991) 16.

[15] v. Weber (A. 11) 909.
[16] Amherd (A. 14) 24.
[17] L. Karrer, Mangel an theologischem Nachwuchs in der Schweiz?, in: SKZ 174 (2006) 759–762, 759.
[18] Diese drei Beispiele beruhen auf persönlichen Erfahrungen des Autors.
[19] Karrer (A. 17) 760.
[20] Ebd.
[21] Kipa-Meldung, 8.1.2007.
[22] Auch dieses Beispiel beruht auf persönlichen Erfahrungen des Autors.
[23] Kipa-Meldung, 19.5.2005.
[24] C. Bovay u. R. Broquet, Eidgenössische Volkszählung 2000: Religionslandschaft in der Schweiz (Neuchâtel 2004) 11.
[25] Kipa-Meldung, 23.3.2007.
[26] Bovay (A. 24) 99.
[27] Zum schillernden Spektrum dieser Bewegungen vgl. Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch, hg. v. Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) u. der schweizerischen katholischen Arbeitsgruppe „Neue Religiöse Bewegungen" (Zürich [2]2004).
[28] Ebd. 36.
[29] Vgl. ebd. 27.
[30] Kipa-Meldung, 5.12.2005; allerdings muß auch hinzugefügt werden, daß die Politikerin Monika Spring wegen dieser Äußerung ihr Amt verlor.
[31] Das Schreiben ist dokumentiert auf www.mypage.bluewin.ch/libertas-ecclesiae/dok_6.htm
[32] KVP-Pressemitteilung, 5.3.2007, www.kvp.ch/text.php?txid=464

*Bernhard Grom SJ*

# Spirituelle Psychotherapien?

Psychotherapie und Spiritualität – zwei die sich einst befehdeten, scheinen immer unbefangener zusammenzuarbeiten. Das neue Miteinander beruht nicht auf einer etwaigen Rückkehr der Religion in die Gesellschaft, sondern auf der Erkenntnis, daß Klienten in ihren religiösen Überzeugungen ernstgenommen werden wollen und daß positive Spiritualität als psychische Ressource wirken kann. Dabei wird der fast inflationär verwendete Begriff Spiritualität recht unterschiedlich verstanden. Während er im kirchlichen Bereich mehr und mehr das bieder gewordene Wort Frömmigkeit ersetzt, wird Spiritualität in der Psychologie und gesundheitsbezogenen Lebensqualitätsforschung seit etwa 1995 oft weiter und bisweilen transzendenzlos im Sinn einer säkularen Humanität verstanden.

Seit den 80er Jahren wurde im englischen und deutschen Sprachraum mit vielerlei Formen des Zusammenwirkens experimentiert. Ihre Vielfalt ist kaum noch überschaubar (vgl. als Einführung: Utsch 2005; van Quekelberghe 2007). Man könnte sie systematisch ordnen, indem man beschreibt, in welche Therapierichtungen spirituelle Elemente integriert (Sperry u. Shafranske 2005) oder bei welchen Störungen sie angewandt werden (Mijares u. Khalsa 2005). Der folgende Überblick versucht – um Überschneidungen zu vermeiden –, markante Ansätze nach der Art und Weise zu unterscheiden, wie Psychotherapie und Spiritualität aufeinander bezogen sind.

## Typ 1: Psychotherapie und Spiritualität eigenständig, aber in Kooperation

Eine erste Grundform zeigt sich beispielsweise in der Arbeit der „De'IGNIS-Fachklinik für Psychiatrie und Psychosomatik" in Egenhausen (Nordschwarzwald), die einerseits Vertragsklinik der gesetzlichen Krankenkassen, Rentenversicherungsträger und anderer ist, anderseits aber von der 1986 gegründeten „IGNIS – Deutsche Gesellschaft für Christliche Psychologie" getragen wird, die überkonfessionell-christlich ausgerichtet, aber charismatisch geprägt ist. Die Klinik wird mehrheitlich, wenn auch nicht ausschließlich, von bewußt christlichen, meist freikirchlichen Patienten gewählt, die wünschen, daß die Therapieschritte mit ihren christlichen Wertüberzeugungen übereinstimmen. Die Behandlung erfolgt durch fachlich ausgebildetes Personal sowohl nach einer psychoanalytisch-interaktionell arbeitenden Einzel- und Gruppentherapie als auch nach verhaltenstherapeutischen Methoden. Die heilungsfördernden Kräfte des Glaubens sollen bei religiösen Pati-

enten ein freiwilliges Rahmenprogramm mit täglicher Morgenandacht und abendlichem Rückblick auf den Tag unter Einschluß von Gebet aktivieren. Religiöse Themen und Fragen kommen in der Einzel- und Gruppentherapie dann zur Sprache, wenn es die Patienten wünschen – eine Form, die über das gewöhnliche Seelsorgeangebot von psychosomatischen Kliniken hinausgeht, ohne sich religiös „unmusikalischen" Patienten aufzudrängen.

Welchen Vorteil bringt dies den religiös Interessierten? Eine Studie ergab, daß sich ihre Symptombelastung im Vergleich zu Patienten einer Klinik mit traditionellem Seelsorge-Angebot zwar nicht überzufällig verringerte, daß sich aber ihr „spirituelles Wohlbefinden" verbesserte, zumal das Gefühl, Gott nahe zu sein (Schowalter u.a. 2003). Es geschehen also keine Heilungswunder, doch ist unter Umständen das Vertrauensverhältnis zwischen Patient und Therapeut stärker und das Rückfallrisiko geringer, weil das verbesserte spirituelle Wohlbefinden zum geduldigen Weiterarbeiten motivieren kann. Das wurde allerdings nicht untersucht. Die mit der Klinik verbundene „IGNIS-Akademie für Christliche Psychologie" bietet unter anderem eine dreijährige Ausbildung in „Christlicher Beratung" an, die man mit einem Bachelor in „Christian pastoral counseling" abschließen kann. Sie lehrt keine spezielle psychologische Theorie, betrachtet christliche Beratung und Therapie aber als Weiterführung des Heilungsauftrags Jesu und betont Gebet sowie Vergebung als Wege zu innerer Heilung.

Nicht auf Klinikebene, sondern im Hinblick auf die Gemeindeseelsorge oder eine eigene Beratungspraxis, will das „Institut für Psychotherapie und Seelsorge" in Freudenstadt mit seinem Konzept der *„Biblisch-Therapeutischen Seelsorge" (BTS)* eine Kooperation von Psychotherapie und Spiritualität fördern (Dieterich 2001). Es möchte Seelsorgekräfte dazu befähigen, kompetent mit psychisch belasteten Menschen umzugehen. Inzwischen haben schon mehr als 600 Personen die anspruchsvolle Ausbildung abgeschlossen. Ziel ist eine pastoralpsychologische Arbeit, die alle bewährten Methoden der Psychotherapie bedarfsgerecht anwendet, sie aber ergänzt durch Trösten, Zurechtweisen, Lösen und Binden (Sündenvergebung, Beichte, Sich-Lossagen von okkulten Praktiken, aber ohne Exorzismus), Lern- und Umdenkprozesse, Selbsterkenntnis und Selbstannahme im Sinn von Carl Rogers sowie Analysieren der Vergangenheit und Eröffnen von Zukunftsperspektiven (nach Alfred Adler bzw. Viktor Frankl): ökumenisch offen, aber mit pietistischen Wurzeln.

Ähnlich denken andere Gruppen und Organisationen, die die im Jahr 2000 gegründete „Akademie für Psychotherapie und Seelsorge" (APS) unterstützen oder ihr nahestehen – von der „Klinik Hohe Mark" (Oberursel) über die „Bildungsinitiative Prävention – Seelsorge – Beratung" (Kirchheim unter Teck) bis zur psychiatrischen und psychotherapeutischen „Klinik Sonnenhalde" (Riehen/Schweiz). Die Akademie für Psychotherapie und Seelsorge versteht sich als schulenübergreifendes Forum für christliche Psychotherapeuten und Seelsorger mit persönlichem

Glauben im Sinn der Deutschen Evangelischen Allianz, einer Landes- und Freikirchen übergreifenden Gebets- und Evangelisationsbewegung. Sie richtet jährlich zwei Tagungen und alle drei Jahre einen mehrtägigen Kongreß aus.

Bei diesem Typ werden Psychotherapie einerseits und Spiritualität/Seelsorge andererseits als eigenständige Vorgehensweisen und Ressourcen betrachtet, aber *kooperativ* miteinander verbunden. Der Spiritualität/Seelsorge wird eine wichtige therapieunterstützende und stabilisierende Kraft zugeschrieben, weshalb man auch den etwas vollmundigen Ausdruck „therapeutische Seelsorge" nicht scheut, doch soll sie – im Gegensatz zu totalen evangelikalen Therapieansprüchen – eine professionelle Psychotherapie nicht ersetzen, sondern auf ihre Weise ergänzen, offen auf verschiedene Therapie-Methoden.

Solche Kooperation vermag das Vertrauen von psychisch Leidenden zum Psychotherapeuten und zur Psychotherapie zu stärken und sie zum Durchhalten zu ermutigen. Sie kann auch darauf bauen, daß aktiv religiöse Personen erwiesenermaßen chronische körperliche Krankheit, Verlust eines geliebten Menschen sowie andere negative Lebensereignisse günstiger bewältigen als andere und auch eine geringere nicht-klinische Depressivität aufweisen (Grom 2007, Kap. 4). Allerdings hängt dieser günstige Einfluß davon ab, ob und wie der Patient in seinem inneren Ringen mit Angst, Selbstabwertung und depressiver Verstimmung Glaubensinhalte mobilisiert. Der Glaube wird hier nicht – wie in Typ 2 – konkret in den therapeutischen Prozeß integriert, vielmehr muß dies der Patient selbst leisten, auch wenn der Therapeut mit ihm betet.

### Typ 2: Spiritualität – konkret integriert in eine professionelle Psychotherapie

Eine engere Verschränkung empfehlen beispielsweise P. Scott Richards und Allen E. Bergin (2005) in ihrem Rahmenkonzept *„Theistische Psychotherapie"*. Sie wollen, daß bei theistischen Patienten – Juden, Christen, Muslimen, Zoroaster-Anhängern, Sikhs –, die sich daran interessiert zeigen, religiöse Anstöße, die sich aus dem Glauben an einen personalen Gott, seinen Plan und seine Verbundenheit mit den Menschen sowie deren Verantwortung ergeben, möglichst konkret in die professionelle, säkulare Therapiemethode integriert werden, ganz gleich, ob letztere kognitiven, systemischen, klientzentrierten, psychodynamischen oder anderen Ansätzen verpflichtet ist. (Für nichttheistische Klienten soll ihr Vorschlag angemessen modifiziert werden.) Der theistische Therapeut soll – eine anspruchsvolle Forderung – ermitteln, über welche religiösen Ressourcen ein Patient verfügt bzw. ob seine Gottesvorstellung eher belastend wirkt, und dementsprechend spirituelle Interventionen entwickeln, sofern die nötige Vertrauensbeziehung geschaffen ist.

Spirituelle Interventionen können darin bestehen, daß der Therapeut den Patienten zu Gebet und Meditation ermuntert, auf religiöse Texte hinweist, die Bedeutung

der Bitte um Vergebung, des Verzeihenkönnens und des Lobpreises hervorhebt, zu Gesprächen mit dem Seelsorger sowie zum Kontakt mit der Glaubensgemeinschaft ermutigt oder eine Schriftstelle für den „Gedankenstop" bei Panikattacken auswendig lernen läßt. Die Vielfalt der in diesem Rahmen möglichen Interventionen machen Fallbeispiele deutlich, in denen Therapeuten berichten, wie sie bei Ängsten, Depressionen, Eßstörungen, Alkohol- und Drogenabhängigkeit, posttraumatischen Belastungsstörungen und Partnerschaftskonflikten „theistische Psychotherapie" praktiziert haben – bei Protestanten, Katholiken, Sufi-Anhängern und anderen (Richards u. Bergin 2004, 2005).

Beispielsweise hat ein Psychotherapeut und Pastor einer Pfingstgemeinde eine 51jährige alkoholabhängige Frau mit depressiven und dysthymen Störungen und einer schwierigen Kindheit in den ersten Therapiewochen dazu angeleitet, die Mechanismen, die ihr Suchtverhalten auslösen, zu beobachten, die ersten Anzeichen des Verlangens nach Alkohol genau wahrzunehmen, über Versuchungen, Erfolge und Mißerfolge zu berichten, ihre Tagesstimmung auf einer Zehn-Punkte-Skala zu registrieren und eine Liste täglicher Verpflichtungen aufzustellen, um sie im Gebet zu betrachten. Außerdem sollte sie aus einer Reihe von vorgeschlagenen Bibelstellen mindestens einen Satz auswendig lernen. Nach einigen Fortschritten setzte – etwa drei Monate nach Beginn – die eigentlich spirituelle Phase ein, die in Anlehnung an das Zwölf-Schritte-Programm der Anonymen Alkoholiker so konzipiert war:

1. Im Gebet mit Gott über das sprechen, was einen stört. Die Frau schrieb beispielsweise einen fiktiven Brief an ihren Vater und erzählte Gott im Gebet von den schmerzlichen Gefühlen, die sie darin artikuliert hatte.
2. Negative Gefühle wie Ambivalenz, Wut oder Schuld in einem entlastenden („kathartischen") Gebet intensiv – unter Umständen weinend oder schreiend – ausdrücken, bis man eine Erleichterung spürt.
3. Seine Lebensgeschichte durchgehen und Gott um eine neue, weniger schmerzliche Deutung der negativen Anteile bitten.
4. Die neue Beurteilung der erlebten Kränkungen, die sich entwickelt hat, aufschreiben, das Blatt so ablegen, daß man oft daran erinnert wird, und Gott für die neue Sicht danken.

Einen abschließenden Schwerpunkt bildete das Thema Vergeben – den Eltern und sich selbst –, das der Therapeut auch mit der Liebe Gottes zu uns begründete (Dobbins 2004).

Dieses Vorgehen zeigt unter anderem, wie „theistische Psychotherapie" die Vertrautheit des Klienten mit bestimmten spirituellen Formen – etwa der vorgeschlagenen Art des Betens – berücksichtigen muß.

Seit den 80er Jahren wurden – ohne den Rahmen und das Etikett einer „theistischen Psychotherapie" – verschiedene Formen einer Einbeziehung von Spiritualität erprobt; die Sammelbände von William Miller (1999) sowie Len Sperry und Edward P. Shafranske (2005) erwecken geradezu den Eindruck, in den USA wollte neuerdings keine Psychotherapie- und Beratungsrichtung mehr auf Spiritualität verzich-

ten. Während sich Psychoanalytiker eher darauf beschränken, parallel zur Veränderung der Eltern- und anderen Beziehungen auch die Gottesvorstellung bewußtzumachen und deren Entwicklung unterstützend zu begleiten (Shafranske 2005), setzen Vertreter der „Kognitiven Verhaltenstherapie" die spirituellen Ressourcen aktiv ein (programmatisch: Tan u. Johnson 2005).

Zwei Pioniere auf diesem Gebiet, David R. Pecheur und Keith J. Edwards (1984), behandelten Studierende mit milder Depressivität nach Aaron T. Becks „Kognitiver Therapie" in einer Gruppe nach der säkularen Standardform und in einer anderen nach einer religiösen Variante von ihr. In der religiösen Variante regte der Klinische Psychologe die Teilnehmer zuerst dazu an, sich automatische Denkmuster bewußt zu machen, die – nach Becks Theorie – die eigene Person, die Erfahrungen mit der Umwelt und die Zukunft negativ verzerren und Depressionen erzeugen können. In einem weiteren Schritt sollten sie im Gespräch mit dem Therapeuten realitätsgerechtere und günstigere Bewertungen formulieren und sie in Bereichen des alltäglichen Lebens, wo sie ihnen schwerfielen, einüben. Dabei stützte sich der Therapeut auch auf biblische Aussagen, beispielsweise auf den Satz: „Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren" (Röm 5, 8). Dies sollte das Vertrauen wecken, daß Gott den Menschen so akzeptiert, wie er ist. In der Gruppe mit der Standardtherapie empfahl er hingegen ohne jeden Bezug zum Glauben, sich etwa zu sagen: „Unsere Selbstannahme und unser Selbstwert gehen nicht verloren oder werden nicht gemindert, wenn wir scheitern."

Andere Autoren haben neben solchen Selbstinstruktionen und Affirmationen auch hilfreiche Vorstellungen (Visualisierungen) angeboten, durch die sich Klienten in symbolischer Form unterstützende Glaubensüberzeugungen vergegenwärtigen konnten. So empfand es eine Frau mit Sprechangst als hilfreich, sich vorzustellen, daß Jesus vor einem Auftritt seine Hand auf ihre Schulter legt und sie freundlich anlächelt, während sie redet. Auch bei tiefreligiösen Muslimen, die an Angststörungen litten, hat man mit Erfolg Gespräche über religiöse Themen in die kognitive Verhaltenstherapie integriert (Azhar, Varma u. Dharap 1994).

Bei diesem Typ von Interventionen werden spirituelle Impulse gezielt und konkret in eine professionelle Psychotherapie *integriert*, und was bei Typ 1 größtenteils dem Patienten überlassen bleibt, wird hier vom Therapeuten aktiv angeregt. Er leitet den Patienten, der sich daran interessiert zeigt, dazu an, Gebet/Meditation in seine Emotionsregulation einzubeziehen (kognitiv-verhaltenstherapeutisch betrachtet) und in diesem Gespräch mit dem bedingungslos akzeptierenden Gott seine Gefühle besser zu verstehen und zu beeinflussen (klientenzentriert) bzw. sie darin abzureagieren (tiefenpsychologisch). Er weist auf die Bedeutung des Vergeben- und Dankenkönnens hin – zwei Bereitschaften, die die meisten Glaubensüberlieferungen immer schon betont haben und deren therapeutische Bedeutung seit einigen Jahren auch von der Klinischen Psychologie erkannt wird. Er kann auch

günstigere Neubewertungen und Einstellungen (kognitive Umstrukturierungen) religiös motivieren. Die entscheidenden Wirkfaktoren sieht man in der professionellen Psychotherapie, verstärkt sie aber durch Glaubensinhalte.

Ein Vorteil kann sein, daß man bei dieser Integration die psychologischen Anstöße zur Selbstveränderung in Denkweisen verankert, die spirituell interessierten Patienten geläufig und wichtig sind. Untersuchungen haben ergeben, daß religiös orientierte Therapien im Vergleich zu den säkularen Standardtherapien bei Angststörungen sowie milden und schweren Depressionen die Besserung des Befindens beschleunigen. Allerdings sind die Ergebnisse nicht einheitlich, und es scheint, daß nach einiger Zeit kaum noch ein Unterschied zum säkularen Vorgehen festzustellen ist (zusammenfassend: Koenig, McCullough u. Larson 2001, 132–135; 151–153). Darum wird diese Art von spirituellen Interventionen von nicht wenigen seriösen Klinischen Psychologen in den USA befürwortet – sofern der Therapeut darauf achtet, daß sie den Bedürfnissen und Voraussetzungen des Patienten und nicht eigenem Missionierungsdrang entsprechen, stets im Rahmen von bewährten therapeutischen Maßnahmen und nicht als deren Ersatz erfolgen, unvermeidliche schmerzliche Erfahrungen nicht überdecken, den Therapeuten nicht in die Rolle des Seelsorgers versetzen und seine Kompetenzen nicht überfordern (Tan u. Johnson 2005).

### Typ 3: Spiritualität, die selbst Psychotherapie werden will

Je stärker man das therapeutische Potential einer Spiritualität veranschlagt, desto eher wird man dazu neigen, die Bedeutung einer professionellen Psychotherapie und Beratung zu relativieren und die Spiritualität für den entscheidenden Wirkfaktor zu halten. Ein ausgeprägtes Beispiel für diese Tendenz ist die *„Hagiotherapie"* des katholischen Fundamentaltheologen Tomislav Ivančić (1997; 1998) aus Zagreb, nach deren Leitlinien seit 1990 mehrere „Zentren für geistliche Hilfe" in Kroatien, Österreich und Deutschland arbeiten (vgl. Braunsteiner 2004). Die Hagiotherapie will die ausschließlich körperorientierte Medizin und die bloß seelenbezogene Psychotherapie und Psychiatrie ergänzen als eine allen anderen psychologischen Methoden überlegene „Therapie des *Geistes*", nicht nur der Seele.

Denn nach Ivančićs Ansicht können Psychotherapie und Psychiatrie seelische Beschwerden nicht zufriedenstellend heilen, weil diese in moralischen Ursachen, d. h. in einem Mangel an geistlicher Gesundheit wurzeln. Ob es sich um Ängste, Depressionen, Schuldgefühle, Suizidgedanken, Familienkrisen, Sinnlosigkeitsgefühle oder Trauer handelt – die Hagiotherapie erhebt die Symptome mit einem eigenen Fragebogen, ordnet sie „geistlichen Organen" zu und führt sie vor allem auf spirituelle Ursachen zurück; eine Hauptquelle ist für sie Liebesmangel. So betrachtet sie auch psychiatrische Diagnosen, die zwar in Zusammenarbeit mit Ärzten erhoben

werden. Demnach äußert sich „geistliche Gesundheit" hauptsächlich in moralischem Verhalten, guter Kommunikation mit Gott und Menschen sowie in der Befreiung von inneren Verwundungen, Angst und Aggressivität.

Der Therapieplan sieht vor, daß in der Agape-Therapie durch das Innewerden der Liebe Gottes der grundlegende Mangel an Liebe behoben wird. In der Pistis-Therapie soll sich der Glaube entfalten und Angst und fehlendes Urvertrauen heilen. Innere Verwundungen kurieren und Versöhnungsbereitschaft fördern soll die Eirene-Therapie durch die Zusage von Gottes Vergebung, während bei okkulten Belastungen die Dynamis-Therapie Befreiungsgebete aus dem Rituale „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" verwendet. Die wichtigsten Mittel („Medikamente") sind Katechese und Heilungsgebete, die man der jeweiligen Situation entsprechend als Hausaufgaben verrichtet. Trotz dieser „katholikalen" Prägung soll die Hagiotherapie, die vor allem evangelisieren will, auch bei Nichtchristen und Atheisten anwendbar sein.

Daß nicht nur Theologen, sondern auch Psychotherapeuten ähnlich denken, zeigt sich in der „Psychosomatischen Basistherapie" des Zürcher Medizinpsychologen Balthasar Staehelin (1985; 2003), in der biblisch und „Christlich orientierten Psychotherapie" von Helmut Jaschke (1995), der Eugen Drewermann nahesteht, sowie in Versuchen, depressive Störungen mit Elementen der „Sufi-Psychologie" zu behandeln (Hammerle 2005).

## Transpersonale Ansätze – zum Beispiel Initiatische Therapie

Haben die eben erwähnten Angebote unverkennbar theistische Wurzeln, so wird das Spirituelle in anderen Ansätzen auf vieldeutige Weise *transpersonal* verstanden. Der therapeutische Optimismus ist jedoch der gleiche, nimmt man wörtlich, was Abraham Maslow (1985, 11), der Mitbegründer der „*Transpersonalen Psychologie*", schrieb: „Ohne das Transzendente und Transpersonale werden wir krank, gewalttätig, nihilistisch oder sogar hoffnungslos und apathisch." Wirken nun transpersonale Erfahrungen, d.h. das Überschreiten der eigenen Person hin zum Erleben einer umfassenden Ganzheit in außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen, heilend oder bloß als Schutzfaktor gegen psychische Störungen? Die transpersonale Psychotherapie, wie sie im deutschen Sprachraum vor allem an der Fachklinik Heiligenfeld (Bad Kissingen), am Rütte-Forum (Todtmoos) und an der Schule für transpersonale Psychologie und Psychiatrie (Freiburg) in Kursen, Seminaren und Tagungen gelehrt wird, betrachtet sich als „Erweiterung" der nach wie vor unentbehrlichen „traditionellen Psychotherapie", hält diese Erweiterung aber bei der Behandlung fast aller psychischen Störungen für notwendig, ohne auf die Grenzen ihres Einflusses hinzuweisen.

Die transpersonale Psychotherapie kennt keine einheitliche Theorie und arbeitet

weitgehend eklektisch mit einem Spektrum von Verfahren, das von der Zen-Meditation über schamanische Trance und astrologische Psychologie bis zu Übungen aus Roberto Assagiolis Psychosynthese reicht. Viele lassen sich von Ken Wilber inspirieren, der für eine transformierende Meditation eintritt, durch die der Mensch die Stufen des Unbewußt-Präpersonalen wie auch des Bewußt-Personalen überschreitet hin zum Überbewußt-Transpersonalen, d.h. zum mystischen Erleben eines überindividuellen Absoluten, das – östlich als All-Eines gedacht – den wahren Kern des Menschen bilde.

Einen Weg zu solchen transpersonalen Erfahrungen will beispielsweise die *„Initiatische Therapie"* weisen, die von Karlfried Graf Dürckheim und Maria Hippius-Gräfin Dürckheim entwickelt wurde und von Pieter Loomans (1994) im Rütte-Forum weitergeführt wird. Sie möchte ergänzend zur tiefenpsychologischen Psychotherapie nach Carl Gustav Jung ohne Einschränkung auf bestimme Störungen durch eine Reihe von Verfahren und letztlich durch die einweihende, „initiatische" Erfahrung des numinosen Getragenseins vom „überraumzeitlichen Sein" (Dürckheim) den Individuationsprozeß fördern, der die innere Spaltung heilt und gesunde, erfüllende Ganzheit ermöglicht. Durch initiatische Leibtherapie, geführtes Zeichnen, Gestalten mit Tonerde, Übungen mit dem Schwert, Kultisches Nähen, Bewegung und Stimme, Tanzimprovisation, Umgang mit Träumen, Gespräch, Zazen-Meditation und bewußtes Leben im Alltag soll der „Besucher" des Zentrums „durchlässiger werden für das dem Menschen innewohnende Wesen und einen mehr dauerhaften Bezug zur immanenten Transzendenz gewinnen" (vgl. www.ruette-forum.de).

Diese Transzendenz hat sich Dürckheim wohl vereinbar mit christlichem wie auch mit zenbuddhistischem Denken vorgestellt. Der initiatische Weg umfaßt drei Schritte. In der *Zentrierungsphase* wird das Gefühl für die Ki-Kraft in der Bauchmitte und für die Harmonisierung der Energien in den Chakren gefördert, wird durch wiederholtes Zeichnen einer Schale bzw. einer Senkrechten der Bezug zum Becken bzw. zur Wirbelsäule („Aufgerichtetsein") bewußt. Dies bereitet die *Prozeßphase* vor: Im Gespräch über freie Zeichnungen und Träume werden Themen artikuliert, die ins Bewußtsein drängen. Der Leibtherapeut berührt die Stellen, an denen dies seiner Ansicht nach spürbar wird. Hier geht es – streng jungianisch betrachtet – um das Integrieren verdrängter Aspekte (Schattenbereinigung), um die Harmonisierung von weiblichen und männlichen Anteilen (Anima, Animus) und darum, daß das Ich seine Vorherrschaft an das Selbst übergibt. Die *Transzendenzphase* zeigt sich darin, daß man die Harmonie von „feinstofflichen Ebenen und grobstofflichem Leib", d.h. das Durchflutetwerden von Kundalini-Energie als tiefe Freude und als Durchlässigkeit für die immanente Transzendenz erlebt. Das numinose Aufgehobensein wird in Zeichnungen und Träumen symbolisiert, und die Zazen-Meditation läßt, dem „Selbst" folgend, die ins Bewußtsein drängenden Themen hinter sich und führt in eine übergegenständliche „reine Leere" hinein, die als Fülle erlebt wird.

Die Auseinandersetzung mit „archetypischen Gestalten und Energien" sowie heilendes, kosmisches Einssein will Stanislav Grofs (1994) „Holotrope Therapie" durch beschleunigtes Atmen, Musik und das Zeichnen von Mandalas ermöglichen. Transpersonale Ansätze, die ganz auf bioenergetischen und schamanischen Vorstellungen beruhen, sehen die Quelle aller Heilung vor allem in kosmischen Energien. Beispielsweise Asha Nahoma Clinton (2002), die nur noch wenige Aspekte traditioneller Psychotherapie in ihre Transpersonale Energie-Heilung zur Traumabehandlung einbezieht. Oder Howard Brockman (2006), der Elemente der Hypnose, der kognitiven Verhaltenstherapie unter anderem in sein Dynamisch-Energetisches Heilen integriert (nicht umgekehrt!) und damit Depressionen, Angststörungen und Suchtabhängigkeit behandelt.

Die in diesem Abschnitt geschilderten Ansätze unterscheiden sich von denen von Typ 1 und 2 dadurch, daß sie sich von den professionellen (für sie nur „traditionellen") Psychotherapien zwar unterstützen lassen, aber dazu neigen, ihre *Spiritualität als eigene Psychotherapie* mit den entscheidenden Wirkfaktoren aufzufassen. Sie integrieren eher Elemente der professionellen Psychotherapie in sich, als daß sie ihre Spiritualität in diese integrieren wie bei Typ 2. Dementsprechend übernimmt der Psychotherapeut weitgehend die Rolle des spirituellen Begleiters – im Extremfall als Seelsorger oder Schamane.

Theoretisch orientiert sich dieser Typ 3 nur teilweise an Konstrukten der akademischen Psychologie; maßgeblich ist für ihn die *eigene parawissenschaftliche spirituelle Psychologie*, die man von religiösen Überlieferungen bzw. von vorwissenschaftlichen Menschen- und Weltbildvorstellungen, die in ihnen impliziert sind, ableitet. So nehmen manche an, Blockierungen der feinstofflichen Lebensenergie (Ki, Prana) oder Verletzungen aus früheren Leben beeinflußten das psychische Wohlbefinden, und wer dies nicht berücksichtige, bleibe dem angeblich völlig mechanistischen Menschenbild der westlichen Psychologie verhaftet. Vor allem erklärt man Depressionen und Angststörungen spirituell: Sie sollen maßgeblich durch den Mangel an Urvertrauen, Liebe oder Verbundensein mit Gott bzw. dem All-Einen verursacht sein, so wie Suchtabhängigkeit auf unerfüllter Sehnsucht nach Ganzheit bzw. nach Gott beruhe. Weshalb man die Heilung wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, „ganzheitlich" vom psychospirituellen Ganzsein und Heilsein erwartet.

Christlich-theologisch wäre zu fragen, ob dadurch das „Heil" nicht über die Maßen psychosomatisch und diesseitig verstanden wird und ob ein lebendiger Glaube immer gegen Angst, Depression und ähnliches wappnet. Psychologisch ist einzuwenden, daß ernsthafte psychische Störungen multifaktoriell bedingt sind, d.h. daß an ihrem Entstehen wie auch an ihrer Linderung innerseelische und psychosoziale, neurobiologische und biographisch-lerngeschichtliche Einflüsse beteiligt sind – und daß Spiritualität dabei zwar als Stütze sehr hilfreich, aber kein „Heilungsmechanismus von ungewöhnlicher Kraft" (Grof 1994, 190) sein kann. Wie wirksam sind spirituelle Psychotherapien vom Typ 3? Die erfolgreichen Ein-

zelfälle, die berichtet werden, mögen alle stimmen, doch liegen keinerlei statistische Untersuchungen vor, die eine Verallgemeinerung erlaubten. Die einzelnen Erfolge beruhen unter Umständen auf unspezifischen Wirkfaktoren wie gesprächsbereiter Anteilnahme und Ermutigung zur Geduld, die auch zu nichtspirituellen Behandlungen gehören. So läuft diese Art von spiritueller Psychotherapie Gefahr, ihr Potential zu überschätzen und eine leichte Heilung zu versprechen, die sich die mühsame Bearbeitung von Konflikten meint ersparen zu können.

### Typ 4: Psychotherapeutische Wirkfaktoren spirituellen Ursprungs

Bieten Yoga-, Mantra- und Zazen-Meditation nicht so viele psychohygienische Chancen, daß man sie auch ohne religiöse Absichten praktizieren kann? Nachdem sie sich auch im Westen verbreitet hatten, lag es nahe, sie therapeutisch zu beerben. Es entstand ein vierter Typ von „spiritueller Psychotherapie", der aus Übungen religiöser Traditionen einzelne Wirkfaktoren übernommen und in professionelle Verfahren integriert hat – im Unterschied zu Typ 2 nicht mit ihren motivierenden religiösen Inhalten, sondern losgelöst davon, weltanschaulich (meistens) neutral.

Eine Sichtung von 15 Studien zur Wirksamkeit von *Meditation* (Transzendentale Meditation u. a.) zeigte bei Patienten mit Spannungs- und Angstgefühlen mehrmals eine bedeutsame Verbesserung, während diese bei Schlafstörungen sowie Alkohol- und Drogenabhängigkeit nur in einzelnen Untersuchungen nachgewiesen wurde (Grawe, Donati u. Bernauer 1994); die Transzendentale Meditation kann das subjektive Befinden verbessern und dadurch eine Therapie unterstützen (Fehr 1996).

Speziell die Prinzipien Achtsamkeit und Akzeptanz haben seit den 70er Jahren in die professionelle Prävention und Behandlung verschiedenartiger Störungen Eingang gefunden. Beispielsweise ist die „Achtsamkeitsbasierte Streßreduktion" nach Jon Kabat-Zinn (2004) von der Vipassana-Meditation des Theravada-Buddhismus inspiriert, während sich die „Dialektische Therapie der Borderline-Störungen" nach Marsha Linehan (1996) auf die Zazen-Tradition beruft. Achtsamkeit (in Pali: „sat", englisch: „mindfulness") und Akzeptanz bedeutet, daß die Patienten in all diesen Programmen durch bestimmte Meditationsübungen zu lernen versuchen, Körperempfindungen, Gefühle und Gedanken aufmerksam wahrzunehmen, sie aber nicht zu beurteilen, sondern liebevoll zu akzeptieren und so Abstand von ihnen zu gewinnen.

Im sogenannten Body Scan werden wie im Vipassana die verschiedenen Teile des Körpers nacheinander achtsam wahrgenommen, oder man lenkt in anderen Übungen wie im Zazen die Aufmerksamkeit auf den Atem. Diese Art der Achtsamkeit soll man auch im Alltag üben und beispielsweise beim Duschen gelassen die momentanen Empfindungen wahrnehmen, statt schon an die Aufgaben zu denken, die auf einen warten. Dazu werden Kenntnisse über Streß vermittelt oder – bei Border-

line-Störungen – Fertigkeiten trainiert, die das Ertragen von Belastungen, die Regulierung von Emotionen und den Umgang mit den Mitmenschen erleichtern. Ein Programm leitet dazu an, negative Gedankenmuster, die zu Rückfällen in Depressionen führen, frühzeitig zu unterbrechen. Zur genauen Wirkweise von achtsamkeitsbasierten Behandlungsformen werden verschiedene Hypothesen diskutiert (Bohus u. Huppertz 2006) – ganz ohne energetische Spekulationen. Ihre Wirksamkeit ist für verschiedenartige Störungen nachgewiesen, doch fehlen noch Untersuchungen zur Frage, ob sie bei bestimmten Beschwerden gleich effektiv oder effektiver sind als herkömmliche Verfahren.

Im buddhistischen Kontext soll das nicht wertende Achtsamsein und Akzeptieren der Vipassana-Meditation die Loslösung und De-Identifikation von allem erleichtern, was die Illusion eines Ich aufrechterhält und es an das leiderzeugende Dasein bindet; indes will der Meditierende im Zazen von allen Gedanken, Gefühlen und Bildern leer werden, um die Nicht-Zweiheit von Ich, Welt und All-Einem zu erfahren. Die achtsamkeitsbasierten Therapien betonen aber, daß sie nicht weltanschauungsgebunden arbeiten, sondern aus den buddhistischen Traditionen nur Wirkfaktoren entnehmen, die allgemein-menschlich sind. Was ist an ihnen also noch spirituell? Einerseits ihre spirituelle Herkunft und andererseits die Möglichkeit, sie nach wie vor mit der ursprünglichen Absicht einer spirituellen Entwicklung aktivieren zu können (auch in einem christlichen Rahmen).

Die Vielfalt der hier vorgestellten Versuche zeigt, daß die Einbeziehung von spirituellen Themen bei Patienten, die dafür aufgeschlossen sind, eine nicht unbedeutende Ressource erschließen kann. Bei Ansätzen nach Typ 1 und 2 kann Spiritualität zur Belastungsbewältigung, zur Therapie und zu einem sinnerfüllten Leben motivieren und dadurch Störungen und Rückfällen vorbeugen sowie Heilungsprozesse unterstützen, wenn sie mit einer professionellen Psychotherapie kooperativ verbunden oder in sie integriert ist. Bei Typ 4 werden aus spirituellen Übungen Wirkfaktoren extrahiert – ebenfalls mit Erfolg. Bei Ansätzen nach Typ 3 ist eine Wirkung, die über allgemeine stützende Faktoren hinausgeht, nicht belegt. Die anderen, nachweislich hilfreichen Versuche sollte man weder als typisch amerikanisches Phänomen abtun noch mit wolkiger „Der Glaube heilt"-Rhetorik überschätzen, sondern mit wissenschaftlicher Begleitung weiterverfolgen. Denn Spiritualität, auch die positivste und intensivste, verändert ja nicht die genetischen und erlernten Anteile von psychischen Störungen, sondern nur die Bereitschaft, günstiger mit ihnen umzugehen und ein positiveres Denken, Verhalten und Erleben zu erlernen.

## LITERATUR

M. Z. Azhar, S. L. Varma u. A. S. Dharap, Religious psychotherapy in anxiety disorder patients, in: Acta Psychiatrica Scandinavica 90 (1994) 1–3; M. Bohus u. M. Huppertz, Wirkmechanismen achtsamkeitsbasierter Psychotherapie, in: Zs. für Psychiatrie, Psychologie u. Psychotherapie 54 (2006) 265–276; G. Braunsteiner, Therapie des Geistes. Der Ansatz der Hagiotherapie – ein Beispiel therapeutischer Theologie? (Münster 2004); H. Brockman, Dynamic energetic healing: Integrating core shamanic practices with energy psychology applications and processwork principles (Blackrock 2006); A. N. Clinton, Seemorg Matrix Work-super (TM): The transpersonal energy psychotherapy, in: Energy psychology in psychotherapy: A comprehensive sourcebook, hg. v. F. P. Gallo (New York 2002) 93–115; M. Dieterich, Einführung in die allgemeine Psychotherapie u. Seelsorge (Wuppertal 2001); R. Dobbins, Spiritual interventions in the treatment of dysthymia and alcoholism, in: Casebook for a spiritual strategy in counseling and psychotherapy, hg. v. P. S. Richards u. A. E. Bergin (Washington 2004) 105–117; Th. Fehr, Therapeutische relevante Effekte durch transzendentale Meditation? in: Psychotherapie Psychosomatik medizinische Psychologie 46 (1996) 178–188; K. Grawe, R. Donati u. F. Bernauer, Psychotherapie im Wandel (Göttingen 1994); St. Grof, Das Heilungspotential außergewöhnlicher Bewußtseinszustände. Beobachtungen aus der psychedelischen u. holotropen Therapie, in: Psychotherapie u. religiöse Erfahrung, hg. v. E. Zundel u. P. Loomans (Freiburg 1994) 159–204; B. Grom, Religionspsychologie (München $^{3}$2007); A. E. Hammerle, Journey into the heart: Sufi ways for healing depression, in: The psychospiritual clinician's handbook. Alternative methods for understanding and treating mental disorders, hg. v. Sh. G. Mijares u. G. S. Khalsa (New York 2005) 259–279; T. Ivančić, Therapie des Geistes (Güssing: Verein „Auferstehung" 1997); ders., Grundlagen der Hagiotherapie (Graz 1998); H. Jaschke, Der Heiler. Psychotherapie aus dem Neuen Testament (Freiburg 1995); J. Kabat-Zinn, Achtsamkeitsbasierte Interventionen im Kontext: Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft, in: Achtsamkeit u. Akzeptanz in der Psychotherapie. Ein Handbuch, hg. v. Th. Heidenreich u. J. Michalak (Tübingen 2004) 103–138; H. G. Koenig, M. E. McCullough u. D. B. Larson, Handbook of religion and health (New York 2001); M. Linehan, Dialektisch-Behaviorale Therapie der Borderline-Persönlichkeitsstörung (München 1996); P. Loomans, Initiatische Therapie nach Graf Dürckheim u. M. Hippius-Gräfin Dürckheim, in: Psychotherapie u. religiöse Erfahrung. Konzepte u. Methoden transpersonaler Psychotherapie, hg. v. E. Zundel u. P. Loomans (Freiburg 1994) 137–158; A. Maslow, Psychologie des Seins (Frankfurt 1985); Integrating spirituality into treatment: Ressources for practitioners, hg. v. W. R. Miller (Washington 1999); The psychospiritual clinician's handbook. Alternative methods for understanding and treating mental disorders, hg. v. Sh. G. Mijares u. G. S. Khalsa (New York 2005); D. R. Pecheur u. K. J. Edwards, A comparison of secular and religious versions of cognitive therapy with depressed christian college students, in: Journal of Psychology and Theology 12 (1984) 45–54; P. S. Richards u. A. E. Bergin, A spiritual strategy for counseling and psychotherapy (Washington 2005); Casebook for a spiritual strategy in counseling and psychotherapy, hg. v. P. S. Richards u. A. E. Bergin (Washington 2004); M. Schowalter u. a., Die Integration von Religiosität in die psychotherapeutische Behandlung bei religiösen Patienten – ein Klinikvergleich, in: Zs. für Klinische Psychologie, Psychiatrie u. Psychotherapie 51 (2003) 361–374; E. P. Shafranske, A psychoanalytic approach to spiritually oriented psychotherapy, in: Spiritually oriented psychotherapy, hg. v. L. Sperry u. E. P. Shafranske (Washington 2005) 105–130; Spiritually oriented psychotherapy, hg. v. L. Sperry u. E. P. Shafranske (Washington 2005); S.-Y. Tan u. W. B. Johnson, Spiritual oriented cognitive-behavioral therapy, in: Spiritually oriented psychotherapy, hg. v. L. Sperry, L. u. E. P. Shafranske (Washington 2005) 77–103; B. Staehelin, Psychische Heilung durch christliche Spiritualität (Ottobrunn 1985); ders., Heilung geschieht von innen. Die Praxis der Christustherapie (Freiburg 2003); M. Utsch, Religiöse Fragen in der Psychotherapie. R. van Quekelberghe, Grundzüge der spirituellen Psychotherapie (Eschborn 2007).

*Sven Grosse*

# Die Spiritualität der Lieder Paul Gerhardts

Zum 400. Geburtstag des Dichters und Theologen

Paul Gerhardts geistliche Lieder entstammen dem konfessionellen Zeitalter und übersteigen es zugleich. Das eine hebt das andere nicht auf. Für uns, die wir weiterhin in christlichen Konfessionen, nicht aber in einem konfessionellen Zeitalter leben, sind sie ein Beispiel dafür, was christliche Spiritualität, die diesen Namen verdient, zu sein hat und zwar konfessionsüberschreitend.

Am 12. März 1607 geboren als Untertan des Kurfürsten von Sachsen, damals der lutherischen Führungsmacht im Deutschen Reich, hat Paul Gerhardt im Elitegymnasium, der „Fürstenschule" zu Grimma (1622–1627)[1] seine Begriffe von Religion anhand des „Compendium locorum theologicorum" des Wittenberger Theologieprofessors Leonhard Hutter gelernt, der den katholischen wie auch den calvinistischen Glauben für verwerfliche Irrlehren hielt. Ab 1628 studierte er Theologie in Wittenberg, wo Johann Hülsemann eine nicht weniger streitbare lutherische Orthodoxie vertrat. Um 1643 kam Gerhardt in das benachbarte Kurfürstentum Brandenburg, lebte in Berlin, dann in Mittenwalde, wo er 1651 seine erste Pfarrstelle bekam, dann ab 1657 wieder in Berlin, wo er an St. Nicolai, heute nicht weit entfernt vom Alexanderplatz, leitender Pfarrer war. Die Bevölkerung der Mark Brandenburg war überwiegend lutherisch wie er, der Landesherr jedoch seit 1613 ein Reformierter.

Der Kurfürst, mit dem Paul Gerhardt zu tun hatte, war Friedrich Wilhelm, genannt „der Große Kurfürst". Er verfolgte eine absolutistische Politik der obrigkeitlich verordneten Toleranz – seine Konsequenz aus der politisch desaströsen Wirkung der Kombination des Konfessionsstreits mit dem Grundsatz: „Cuius regio, eius religio". Er befahl den Predigern beider Konfessionen, die Kanzel nicht als Ort der Polemik gegen die jeweils andere Konfession zu gebrauchen. Wenn kein Kampf zwischen den Konfessionen tobt, herrscht Friede im Gemeinwesen, und dafür hat der Landesfürst zu sorgen.

Paul Gerhardt gehörte zu den wenigen lutherischen Predigern in der Hauptstadt Berlin, die sich dem kurfürstlichen Erlaß nicht beugten. Er war überzeugt: „Qua tales (als solche) sind Calvinisten keine Christen." Das Ergebnis war, daß Paul Gerhardt 1666 sein Pfarramt in Berlin verlor. 1669 emigrierte er aus dem Kurfürstentum Brandenburg und nahm eine Pfarrstelle in Lübben an, das damals zum lutherischen Herzogtum Sachsen-Merseburg gehörte. Dort, im Spreewald, in einer

Gegend, wo sich damals Fuchs und Hase gute Nacht sagten, ist er 1676 gestorben.

Zunächst blieb Paul Gerhardt nicht nur wegen seiner Lieder, sondern mindestens ebenso wegen seiner unbeugsamen Haltung im Konfessionsstreit in Erinnerung. Sein erster Biograph, der lutherische Theologe Johann Heinrich Feustking, schreibt rund eine Generation später im „Vorbericht" seiner Ausgabe von Gerhardts Liedern, dieser habe damals „mit grossem unerschrockenen Muth gesprochen: Es sey nur solches ein geringes Berlinisches Leiden/ er wäre auch willig und bereit/ mit seinem Blut die Evangelische Warheit zu versiegeln/ und als ein Paulus mit Paulo den Halß dem Schwerdte darzubieten." Feustking rühmt den heroischen Geist und geistlichen Heldenmut des abgesetzten Pfarrers, die man auch in seinen Liedern bemerke[2].

## „Ein klein wenig mönchisch-mystisch"?

Aus Feustkings Ausführungen geht hervor, daß auch die geistlichen Lieder einer Konfession als Argument im Konfessionsstreit angesehen wurden. Zu den Vorzügen der evangelisch-lutherischen Religion vor allen anderen gehört, so Feustking: es sei „keine Religion zu finden/ die solche geistreiche und gottselige Lieder-Verfertiger iemahls gehabt/ als eben die Evangelisch-Lutherische." Ein Beweis dafür sei, daß die anderen Konfessionen die Lieder der Lutheraner übernehmen:

> „Ich beruffe mich dieserwegen auff die Papisten/ welche so wohl zu Hause/ als in der Kirchen/ unterschiedliche Lutherische Lieder singen/ und aus Mangel eigener geistreichen und andächtigen Gesänge/ mit unsern Advents- Weihenachts- Paßions- Communion- Sterbens- und Beruffs-Liedern ihre arme Gesangbücher ausfüllen und bereichern."

Paul Gerhardt wird aus dieser Sicht ein Streiter an der Seite Luthers:

> „Hätte er unsers großen Lutheri glückselige Zeiten erreichet/ daß er sein Beystand und Mitarbeiter in dem seligen Reformations-Werck gewesen wäre/ es würde die Evangelische Lehre noch weiter ausgebreitet/ und aus manchen finstern Päbstischen Egypten ein helles Lutherisches Gosen seyn gemacht worden/ wie denn die Marianiten/ oder Päbstler/ selber gestehen müssen/ daß unsere kleine Gesang-Bücher den Lauff des Evangelii mercklich befördert und an unterschiedlichen Orten weit mehr/ als viel grosse Bücher und Folianten ausgerichtet haben."[3]

Feustking spielt dabei auf die Finsternis unter den ägyptischen Plagen an, von denen Gott nur das Land Gosen verschonte, in dem sich damals das Volk Israel aufhielt (Ex 10, 22f., vgl. Ex 8, 22; 9, 26).

An dieser Stelle wird aber deutlich, daß die ganze Argumentation auch den umgekehrten Lauf nehmen kann. Daß lutherische Lieder, so auch die Lieder Paul

Gerhardts, in papistische – also katholische – Gesangbücher aufgenommen werden können, ist ein Beweis dafür, daß die Lehre der anderen „Religion" – oder Konfession – ebendies vertragen kann. Schließlich befinden sich im heutigen „Gotteslob" sieben Lieder von Paul Gerhardt (Nr. 141; 179; 226; 267; 549; 671), immerhin ein Viertel der 28 Lieder, die von ihm im „Evangelischen Gesangbuch" stehen. Die Aufnahme dieser Lieder führte bekanntlich nicht immer zur Konversion zum Luthertum.

In der Regel diente das geistliche Lied jener Zeit nicht der Kontroverstheologie[4]. Im Bereich des geistlichen Liedes konnte sich damit zeigen, was den Konfessionsparteien gemeinsam war, und somit erweist sich Paul Gerhardt in seinen Liedern als „Ökumeniker wider Willen"[5]. Worin besteht aber dieses Wesen der Gerhardtschen Lieder, das jenseits der konfessionellen Polemik steht? Ich sehe es in ihrer „Spiritualität", setze dieses Wort aber in Anführungszeichen, weil „Spiritualität" ein Nebelbegriff geworden ist, ein Wort, das vor allem dazu dient, etwas zu überdecken – nämlich den Mangel an inhaltlicher Bestimmtheit und, damit verbunden, an persönlicher Verbindlichkeit. Dieser Mangel ist selbst ein Ergebnis eines Auswegs, den man seit dem 18. Jahrhundert beschritten hat, um das Konfliktpotential des religiösen Gegensatzes in Europa zu beseitigen: Man erklärt das, worum gestritten wird, für irrelevant und erhofft sich dadurch politischen Frieden.

Aber bevor ich mich der Frage zuwende, worin denn die Spiritualität von Paul Gerhardts Liedern besteht, will ich noch ein zweites Stichwort nennen, das einen Blick auf diese Texte und ihre Bedeutung für unsere gegenwärtige Epoche eröffnet. Dieses Stichwort wird von zwei Theologen des 20. Jahrhunderts gegeben, einem evangelischen und einem katholischen. Es handelt sich um „Mystik".

Dietrich Bonhoeffer schreibt in einem Brief aus dem Gefängnis Tegel an Eberhardt Bethge vom vierten Advent, dem 19. Dezember 1943, daß er viel Trost empfangen habe von Paul Gerhardts Weihnachslied „Ich steh an Deiner Krippen hier" und fügt hinzu:

> „Ein klein wenig mönchisch-mystisch ist es, aber doch gerade nur so viel, wie es berechtigt ist; es gibt eben neben dem Wir doch auch ein Ich und Christus, und was das bedeutet, kann gar nicht besser gesagt werden, als in diesem Lied."[6]

Mystik als *der* gangbare Weg für den modernen Menschen, überhaupt noch Christ zu sein, wird auch in einem Ausspruch Karl Rahners SJ genannt: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein."[7]

Alles hängt nun aber davon ab, was hier unter „Mystik" zu verstehen ist. Rahner erklärt im Fortlauf seiner Darlegungen, die „Mystagogie", die Einführung in diese Mystik, habe zu vermitteln „die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist; daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst

mitteilende Liebe kommt". Diese Mystagogie müsse lehren, etwas auszuhalten, etwas zu wagen – nämlich „es auszuhalten, *diesem* Gott nahe zu sein, ... sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis"[8].

Sind die Lieder Paul Gerhardts, wie Bonhoeffer notiert hat, ein Ausdruck von Mystik? In welchem Grad und inwiefern? Und um Mystik in welchem Sinn handelt es sich? Stimmt sie überein mit dem, was Karl Rahner unter Mystik versteht?

## Betende und singende Spiritualität

Wenn wir die Lieder Paul Gerhardts näher betrachten, ist dabei viel zu finden, was er mit anderen lutherischen Liederdichtern seiner Zeit gemein hat: mit Johannes Heermann, Martin Rinckart, Johann Franck, Johann Matthäus Meyfart, Johann Neumark, Simon Dach, Johann Rist, um nur einige zu nennen. Paul Gerhardt ist hier keineswegs einer, der aus dem Rahmen fällt. Er ist nur einer, der in besonders ausgewogener und umfassender, eben in „klassischer" Weise zu sagen vermocht hat, was viele seiner Zeit gesagt haben. Seine Dichtung ist nicht nur im Zusammenhang mit der geistlichen Lieddichtung seiner Konfession und seiner Sprache zu sehen, sondern überhaupt mit der gesamten geistlichen Dichtung Europas im 17. Jahrhundert, mit Andreas Gryphius und Friedrich Spee von Langenfeld SJ in Deutschland, aber auch mit den „Metaphysical Poets" Englands, einem John Donne und George Herbert.

Fangen wir aber zunächst einmal mit dem Begriff „Spiritualität" an. Das Wort „Spiritualität" ist abgeleitet von „spiritus", Geist, und gemeint ist damit der Heilige Geist. Der Heilige Geist ist die dritte Person des dreieinigen Gottes, und darum ist „Spiritualität" in seinem Ursprung ein spezifisch christlicher Begriff. Wir bekommen einen Zugang zu der Auffassung Paul Gerhardts vom Heiligen Geist, wenn wir seine Pfingstlieder betrachten. In einem von ihnen, „Zeuch ein zu deinen Toren", wird der Heilige Geist so angeredet: „Du bist ein Geist, der lehret,/ Wie man recht beten soll,/ Dein Beten wird erhöret,/ Dein Singen klinget wohl."[9]

Der Heilige Geist ist also einer, der lehrt. Lehre und Spiritualität schließen einander nicht aus, sondern gehören zusammen. Diese Lehre führt in ihrer Spitze zu einer Praxis. Sie lehrt, was zu tun ist, nämlich zu beten. Bei dem Gebet ist in erster Linie an das Bittgebet gedacht. Der Heilige Geist ist aber nicht nur Lehrer, er tut in dem Belehrten selbst das, was er lehrt. Er betet: „*Dein* Beten wird erhöret", heißt es. Zu dem Beten aber gehört sogleich das Singen: „Dein Singen klinget wohl". Die beiden Verse sind als ein Parallelismus membrorum zu verstehen, in dem etwas Ähnliches und einander Ergänzendes ausgesagt wird. Das Singen ist also eine andere, eine gesteigerte Form des Betens. „Bis orat, qui cantat" – „Doppelt betet, wer singt". Daß das Gebet seiner Erhörung gewiß ist, wird ergänzt durch eine Aussage über das Singen: Es „klinget wohl", es ist also etwas sprachlich und musikalisch

Schönes, und diese Schönheit ist etwas, das sich mit der Aussicht des Gebets auf Erhörung ergänzt.

Die vier Verse in Paul Gerhardts Pfingstlied bieten ein Gesamtverständnis seiner geistlichen Lieder. Er versteht sie als vom Heiligen Geist selbst gewirkt, und wenn sie unter dem Titel „geistliche" oder „geistreiche" „Andachten" oder „Lieder" veröffentlicht worden sind, dann sind diese Titel in genau diesem Sinn zu verstehen[10]. Seine Lieder sind Gebete, und diese Gebete sind wiederum als die Lehre des Heiligen Geistes aufzufassen. Man geht an etwas Wesentlichem von Paul Gerhardts Liedern vorbei, wenn man sie nicht als Lehre, als theologische Lehre auffaßt. Paul Gerhardt ist in seinen Liedern immer Theologe, er ist ein *poeta doctus*, ein gelehrter Dichter, er hat in Grimma und Wittenberg gelernt und studiert, er ist Schüler von Hutter und Hülsemann. Die Theologie gründet selbst in der Bibel, und die geistliche Dichtung hat laut Paul Gerhardt teil an der Eigenschaft der Bibel, in den schwierigsten Lagen des menschlichen Lebens Trost zu sein[11]. Theologie ist eine praktische Wissenschaft, sie führt zur Praxis des Gebets hin, ja, man könnte wie Johann Hülsemann sagen: „Das Gebet ist das Studium der Theologie selbst."[12]

Lehre galt damals auch nicht als etwas der Poesie Fremdes; vielmehr lehrte die Poetik dieser Zeit selbst im Anschluß an Horaz, daß es eine der wesentlichen Aufgaben eines Gedichtes sei zu lehren[13]. Paul Gerhardts Gedichte sind Lehrvorträge und Disputationen, an denen man These, Gegenthese, Austausch von Argumenten, Widerlegung der Gegenargumente und Schlußfolgerung erkennen kann. Dies kann man beispielsweise auch an „Befiehl du deine Wege" verfolgen. Das ganze Lied ist ein Beweisgang, aus dem in der letzten Strophe die praktische Folgerung gezogen wird: Es wird gebetet[14]. Paul Gerhardt als einen gleichsam volksliedhaften Sänger aufzufassen, aus dem sein Gemüt, nicht aber sein Verstand spricht, ist eine Fehleinschätzung. Seine Spiritualität ist eine lehrhafte. Diese Lehre ist aber keine, die sich selbst genügt; die Theorie verweilt nicht in ihr selbst, sie geht in die Praxis über.

## Schönheit der Sprache – Widerstand gegen das Grauen

Als weitere Aufgaben des Gedichts stellt die Poetik seiner Zeit der Lehre die Bewegung des Gemüts nach den Anweisungen der Rhetorik und das Erfreuen durch sprachliche Schönheit zur Seite[15]. Das eine schließt dabei das andere nicht aus. Der Verstand des Menschen soll belehrt und überzeugt werden, seine Affekte sollen so berührt werden, daß er Trauer und Schmerz überwindet und zu der Freude gelangt, die aus der Liebe entspringt, die Gott zu den Menschen hat. So heißt es in dem Lied an den Heiligen Geist nach der Strophe über sein Lehren[16]:

Du bist ein Geist der Freuden,
Von Trauern hältst du nicht,
Erleuchtest uns im Leiden
Mit deines Trostes Licht.
Ach ja, wie manchesmal
Hast du mit süßen Worten
Mir aufgetan die Pforten
Zum güldnen Freudensaal.

Freude verschafft die Dichtung nicht nur durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Gestalt, dadurch also, wie sie als Sprache geformt ist. Dies ist mit der dritten Aufgabe der Poesie gemeint, dem *delectare*. Theodor W. Adorno meinte bekanntlich, nach Auschwitz könne man keine Gedichte mehr schreiben[17]. Doch sind nach Auschwitz gleichwohl Gedichte geschrieben worden, sogar solche, die das Grauen von Auschwitz in Worte faßten, wie die von Paul Celan und weiteren Autoren, die andere Themen fanden.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg suchten die Dichter geistlicher, christlicher Poesie gerade durch die Schönheit der Sprache Liebe zu Gott zu erwecken und zu ermutigen. Das Streben nach Schönheit ist gerade die Spitze des geistigen Widerstandes gegen das Grauen. „Dein Singen klinget wohl", heißt es in Paul Gerhardts Pfingstlied vom Singen, das der Heilige Geist wirkt, und zu Beginn eines anderen Liedes fordert der Sänger seine eigene Seele auf: „Du meine Seele, singe,/ Wohlauf und singe *schön*"[18]. Schönheit ist ein Prädikat Gottes und diese Schönheit geht über auf das Wort Gottes, mit welchem er zu den Menschen spricht, und auf die Worte der Menschen, in denen sie, vom Heiligen Geist getrieben, Gott darauf antworten. Diese Ästhetik der geistlichen Poesie schließt keineswegs bewußte Häßlichkeit aus – gerade dann nämlich nicht, wenn es um die Beschreibung der Leiden Christi geht. Aber der Häßlichkeit und der Dissonanz wird nur Raum gewährt, um sie einmünden zu lassen in die Schönheit und die Konsonanz des Chores, der Gott in der Ewigkeit Lob singt[19].

Unsere erste Annäherung an das Wesen der Spiritualität der Lieder Paul Gerhardts kann somit festhalten: Diese Spiritualität äußert sich und besteht in Sprache. Sie ist lehrhaft und zugleich affektiv und emotional. Was sie erstrebt, ist Einsicht des Verstandes und Freude des Gemüts, und zwar eine Freude, die gerade durch poetische Schönheit erzielt wird.

## „Du bist mein, weil ich dich fasse"

Fragt man nun, was die Mitte der Lehraussagen dieser geistlichen Poesie darstellt, so findet sie sich zusammengefaßt in den letzten beiden Strophen des Lieds „Warum soll ich mich denn grämen?"[20]:

Herr, mein Hirt, Brunn aller Freuden,
Du bist mein,
Ich bin dein,
Niemand kann uns scheiden:
Ich bin dein, weil du dein Leben
Und dein Blut
Mir zugut
In den Tod gegeben.

Du bist mein, weil ich dich fasse
Und dich nicht,
O mein Licht,
Aus dem Herzen lasse.
Laß mich, laß mich hingelangen,
Da du mich
Und ich dich
Lieblich werd umfangen.

Was hier beschrieben wird, ist die Beziehung zwischen Jesus Christus und der glaubenden Seele. Sie ist ein gegenseitiges Haben des anderen, sie ist somit ein gemeinsames Sein, eine Seinsgemeinschaft. Man kann hier mit Fug und Recht von *unio mystica* sprechen. Johann Hülsemann hat die „unio iustificatorum cum Christo", die Einheit der Gerechtfertigten mit Christus dargelegt und gesagt, daß sie eine „unio totius substantiae", eine Einheit der gesamten Substanz des Menschen und Christi sei[21]. Die Theologie der lutherischen Orthodoxie war keineswegs unmystisch, sondern hat vielmehr die unio mystica in die Darlegung der theologischen Lehre aufgenommen[22]. Ohne daß er den Begriff der „unio" verwendet, beschreibt Paul Gerhardt in diesen Strophen genau, was er bezeichnet. Was dabei zuerst auffällt, ist, daß diese Einheit von der Seite Christi dadurch begründet wird, daß er für den Glaubenden in den Tod gegangen ist. Der Tod Christi ist die entscheidende Stelle der Heilsgeschichte. Das Konzept von Mystik, das Paul Gerhardt vertritt, ist keineswegs ungeschichtlich, sondern gerade in der Heilsgeschichte begründet.

Die andere Seite der Begründung der mystischen Einheit begegnet wieder an der Stelle, an die Dietrich Bonhoeffer wohl dachte, als er Paul Gerhardts Weihnachtslied „ein wenig mystisch" nannte. Sie ist in der Tat voll mystisch. Es heißt dort: „O daß mein Sinn ein Abgrund wär/ Und meine Seel ein weites Meer,/ Daß ich dich könnte fassen!"[23] Wenn eine gegenseitige Gemeinschaft zwischen Christus und dem Gläubigen da sein soll, dann genügt es nicht, daß der Gläubige Christus zueigen ist, weil dieser ihn durch seinen Tod erkauft hat. Es muß dann umgekehrt auch Christus dem Gläubigen zu eigen werden, und das geht nicht anders, als daß der Mensch Gottes faßbar wird. Das Endliche faßt das Unendliche: *finitum capax infiniti!*

Wenn man die Stellen in den beiden Liedern miteinander vergleicht, fällt allerdings in dem Weihnachtslied auf, daß hier nur der Wunsch des Menschen ausgedrückt wird: „O daß mein Sinn ein Abgrund *wär*" – er ist's aber nicht. In dem anderen Lied heißt es hingegen im schlichten Indikativ: „Du bist mein, weil ich dich fasse." Das eine ist nun nicht gegen das andere auszuspielen. Daß Gott vom Menschen gefaßt wird, ihm zu eigen wird, in ihm aufgeht, ist noch eine Willenserklärung, ein Wunsch, eine Sehnsucht des gläubigen Menschen – aber damit faßt er ihn tatsächlich schon. Dieses Fassen ist jedoch andererseits wieder nur ein vorläufiges oder, besser, ein anfängliches. Der Aussage, daß ich jetzt schon Gott fasse, folgt nun auch hier der Ausdruck eines Wunsches, daß das eintritt, was noch der Zukunft gehört: daß ich „dich lieblich *werd* umfangen". Mit dem andächtigen Singen des geistlichen Liedes aktualisiert der Mensch eine Weise seiner Existenz, die sich vollendet darstellt, wenn er in der Ewigkeit bei Gott ist. Wenn der endliche Mensch aber so weit kommt, den unendlichen Gott zu fassen, verändert er sich selbst, wird er selbst unendlich und nimmt an, was die Eigenschaften Gottes sind. Dieser Prozeß wird nun gerade dadurch hervorgerufen, daß Gott Mensch geworden und in die menschliche Geschichte eingetreten ist[24].

## Mystik des Christusglaubens

Wenn der Mensch diesen Prozeß durchläuft, findet tatsächlich eine Konzentration auf die Beziehung zwischen dem Ich des Gläubigen und Christus statt, wie das Bonhoeffer ganz richtig bemerkt hat: „Gib, daß sonst nichts in meiner Seel/Als deine Liebe wohne", ruft das Ich Christus zu[25]. Diese Konzentration und Zuspitzung findet sich allerdings auch im Lied des Reformationszeitalters. In „Nun freut euch, liebe Christen g'mein" faßt Martin Luther die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung zusammen, redet dabei zu der gesamten Christengemeinde, in der entscheidenden Passage geht es aber so weiter, daß Christus nur noch den einzelnen anspricht: „denn ich byn deyn und du byst mein"[26], heißt es dann, genau wie bei Gerhardt. Diese Konzentration führt aber zu einer Erweiterung. So wie Paul Gerhardt in seinen Liedern immer wieder andere Menschen anspricht, ihnen zuspricht, strebt seine Christusbeziehung danach, eine Gemeinschaft mit allen einzubeziehen, die *auch* diese Beziehung zu Christus haben. Das Ziel ist die Gemeinschaft in dem Lobpreis singenden Chor, der Gott umgibt[27]:

Herr, du wirst kommen
Und alle deine Frommen,
Die sich bekehren, gnädig dahin bringen,
Da alle Engel, ewig, ewig singen:
Lobet den Herren!

Da der Mensch Gott nur ähnlich werden kann, weil Gott selbst Mensch geworden ist, geht auch nie das verloren, was den Menschen zum Menschen macht. Der mystische Prozeß führt zu keiner Auflösung des kreatürlichen Menschen. In der Weise, wie er sich jetzt schon Gott zuwendet, wird er auch Gott zugewandt sein und bleiben. Das heißt aber vor allem: Er wird Gott immer wieder durch das *Wort* begegnen, so wie er es jetzt schon tut. Der Eintritt in die Ewigkeit wird von Gerhardt so ausgedrückt, daß der Mensch die tröstenden Worte: „Gib dich zufrieden", die er jetzt in seinem Lied schon zu hören bekommt, dann unmittelbar aus dem Mund Gottes selbst hören wird. Er wird „Den ewgen Mund/ *Selbst* hören sprechen:/ Gib dich zufrieden!" [28]

Und so wird bei Gott nie Schweigen sein. Paul Gerhardt sagt nie, Gott sei unaussprechlich, sondern er sagt: „Auch denen, die doch allzeit stehn/ Vor seinem Throne droben,/ Laß sprechen, wer nur sprechen kann,/ Doch wird kein Engel noch kein Mann/ Des Höchsten Größ aussprechen." [29] Mit „aussprechen" ist hier gemeint, daß ein letztes Wort über Gott gesagt werden könnte, nach dem dann Schweigen sein müßte. Es gilt aber: „Gott ist alleine groß und schön,/ Unmöglich auszuloben." [30] Der Lobpreis Gottes ist ein unendliches Geschäft. Es reicht nur die Ewigkeit dafür hin.

Spätestens jetzt wird deutlich, daß Paul Gerhardt eine wesentlich andere Auffassung von Mystik hat als diejenige, die Karl Rahner dem modernen Menschen empfiehlt. Ja, sie vertritt am entscheidenden Punkt genau das Gegenteil. Rahner hebt hervor, daß man es *aushalten* müsse, Gott nahe zu sein, daß man sich in seine schweigende Finsternis *hineinwagen* müsse. Paul Gerhardt kennt wohl die Not der Anfechtung, aber Gott ist in erster Linie der, dessen Nähe ihn *tröstet*, er ist der, zu dem hin er *sich flüchten darf* [31]. Gott ist für ihn nicht nur ein Abgrund, nein, der Mensch verwandelt sich selbst in einen Abgrund, der es vermag, den Abgrund Gottes in sich zu fassen und ihm gleich zu werden. Das Wort „Gott" ist darum auch nicht, wie Rahner meinte, ein letztes Wort vor dem Schweigen, vor dem Verstummen [32], sondern es ist ein Wort, das dem glaubenden und gerechtfertigten Menschen nie aus dem Mund genommen werden wird. An diesem Punkt ist der spezifisch reformatorische, lutherische Charakter von Gerhardts Mystik zu erkennen [33].

Es gibt allerdings auch eine Auffassung vom Schweigen vor Gott, die sich vereinbaren läßt mit derjenigen, daß bei Gott nie Schweigen sein wird. Im „Katechismus der Katholischen Kirche" von 1993 heißt es vom „inneren Gebet" als der Höchststufe des Gebets: „Das innere Gebet ist Schweigen." [34] Man kann dieses Schweigen als das Schweigen zwischen zwei Liebenden verstehen, also als ein höchst beredtes, als ein erfülltes Schweigen. Es ist dann, wie dieser Katechismus sagt, „schweigsame Liebe", und es ist „*Hören* auf das Wort Gottes" [35].

Ein solches Schweigen ist dann aber nichts anderes als der eine Aspekt einer innigen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, deren anderer Aspekt in dialektischer Weise gerade der ins Höchste gesteigerte, unaufhörliche Lobpreis ist. Es

würde sich dann mit Schweigen und Singen so verhalten wie mit Ruhe und Bewegung in der wohl schönsten und gefühlsintensivsten Strophe, die Paul Gerhardt je gedichtet hat. In seinem Herz-Jesu-Hymnus „O Herz des Königs aller Welt" spricht er das Herz Jesu an und spricht von seinem eigenen Herzen so[36]:

Da gehts mit dir gleich als zum Tanz,
Da lobt es deines Hauses Glanz
Und kanns doch nicht gnug loben.
Hier setzt sichs, hier gfällts ihm wohl,
Hier freut sichs, daß es bleiben soll.
Erfüll, Herr, meinen Willen!
Und weil mein Herz dein Herze liebt,
So laß auch, wie dein Recht es gibt,
Dein Herz mein Herze stillen!

## Das Erbe des Mönchtums

Zum Schluß bleibt nur noch darauf einzugehen, welche geschichtliche Herkunft diese mystische Spiritualität des Luthertums im konfessionellen Zeitalter hat. Dietrich Bonhoeffer hat nicht Unrecht damit gehabt, als er mit dem „Mystischen" in Paul Gerhardts Weihnachtslied etwas „Mönchisches" assoziierte. Das Luthertum setzt, und zwar mit Luther selbst schon, eine Tradition mystischer Theologie fort, die in der vorreformatorischen Zeit vornehmlich im Mönchtum gepflegt worden ist[37]. Die überragende Gestalt war dabei kein geringerer als Bernhard von Clairvaux. Man kann ihn geradezu als den Vater der Spiritualität der lutherischen Orthodoxie bezeichnen[38]. Weil man sie für Werke Bernhards hielt – und weil sie auch viel mit Bernhard gemein haben – fand damals ein Zyklus von sieben Hymnen aus dem frühen 13. Jahrhundert Beachtung, die der Betrachtung des leidenden, am Kreuz hängenden Christus dienen.

Grüßend wendet sich der Meditierende an die Füße, die Knie, Hände, die Seitenwunde, die Brust, das Herz und schließlich an das Angesicht Jesu Christi[39]. Lutherische geistliche Dichter des 17. Jahrhunderts haben diese Passionssalven aus dem Lateinischen ins Deutsche übertragen. Paul Gerhardt war damit keineswegs der einzige unter ihnen[40]. Die soeben zitierte Strophe stammt aus dem an Jesu Herz gerichteten Lied dieses Zyklus und ist ein Beispiel für die evangelische Herz-Jesu-Verehrung des konfessionellen Zeitalters. Heute ist es das einzige Lied Paul Gerhardts, das sich im Gotteslob (Nr. 549), nicht aber im Evangelischen Gesangbuch befindet, allerdings im Gotteslob auch nur in einer stark gekürzten und grob entstellten, geglätteten Form. Das bekannteste Lied aus diesem Zyklus ist das letzte, „O Haupt voll Blut und Wunden", als Übertragung von „Salve caput cruentatum".

Eine andere Traditionslinie aus dem Mittelalter führt über Johann Arndt zu Paul Gerhardt. Johann Arndt (1555–1621), lutherischer Prediger, schuf mit den „Vier Büchern vom wahren Christentum" das wichtigste und am stärksten verbreitete Andachtsbuch des Luthertums dieser Zeit. In den „Vier Büchern" verarbeitete er zu einem großen Teil Werke vor allem vorreformatorischer Mystiker, so von Angela von Foligno († 1309) und Johannes Tauler († 1361). Als praktische Ergänzung der „Vier Bücher" verfaßte er ein Gebetbuch, das „Paradiesgärtlein"[41]. Von Paul Gerhardt ist bekannt, daß er dieses Buch ständig bei sich trug. Er hat sechs Gebete daraus zu Liedern umgearbeitet.

Den Theologen der lutherischen Orthodoxie war durchaus bewußt, daß sie aus einer mönchischen, vorreformatorischen Frömmigkeitsliteratur schöpften. Ohne Umschweife nennt Johann Hülsemann, dessen Passionsmeditation sich ausdrücklich an die Bernhards anschließt, Bernhard von Clairvaux den „frommen Abt". Offensichtlich waren diese Theologen der Auffassung, daß die Kirche vor der Reformation zwar der Reformation bedürftig, aber eben doch Kirche gewesen ist, und daß alle Mißstände in Lehre und Leben nicht völlig zu verdunkeln vermocht haben, was Kirche ausmacht. Was in der vorreformatorischen Zeit Kirche ausgemacht hat, steht selbstverständlich der durch die Reformation gereinigten Kirche zur Verfügung. Die Reformation war imstande, eine Spiritualität, die im Mönchtum entwickelt worden war, in eine Gestalt von Kirche weiterzutragen, die ohne Mönchtum auskommen konnte, in der zumindest das Mönchtum nicht das Ansehen eines höheren Standes hat. So konnte auch Paul Gerhardt eine Spiritualität pflegen, die ihm durch das Mönchtum überliefert worden war, ohne daß man ihn als „ein wenig mönchisch" auffassen muß. Das „ein wenig Mönchische" ist dann doch wohl etwas bleibend Christliches. Und wir Heutigen dürfen daraus die Zuversicht gewinnen, daß wir unsererseits von Paul Gerhardt eine Frömmigkeit, eine Spiritualität, eine Mystik übernehmen können, auch wenn er dem konfessionellen Zeitalter angehörte und wir nicht mehr.

## ANMERKUNGEN

[1] Diese und die folgenden biographischen Daten halten sich an die heute noch in dieser Hinsicht grundlegende Biographie von H. Petrich, Paul Gerhardt. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes (Gütersloh 1914).

[2] Zitiert nach: Pauli Gerhardi, Geistreiche Hauß- u. Kirchenlieder Nach des seel. Autoris eigenhändigen revidirten Exemplar Mit Fleiß übersehen Auch samt einem kurtzen doch Nöthigen Vorbericht Ausgefertiget von Joh. Heinrich Feustking, Wittenberg Bey Gottfried Zimmermann 1723. Neuveröffentlichung in: Daphnis 36 (2007), H. 1/2, im Anschluß an den Aufsatz von S. Grosse, Geistliche Poesie u. geistliche Poetik zwischen Poesie u. Theologie. Zu Johann Heinrich Feustkings „Vorbericht" seiner Ausgabe von Paul Gerhardts Liedern von 1707.

[3] Vorbericht, 8v-9r.

[4] Eine gewisse Ausnahme stellt das Abendmahlslied „Herr Jesu, meine Liebe" dar, in dem der allgemeine Heilswille Gottes hervorgehoben wird und daß die Gewißheit davon in der Realpräsenz von Christi Leib und Blut ein Pfand hat. Das ist eindeutig in Abgrenzung zu den Calvinisten gesagt, aber auch dies wird nicht ausdrücklich gemacht. Vgl. E. Axmacher, Paul Gerhardt als lutherischer Theologe, in: dies., Johann Arndt u. Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit u. geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts (Tübingen 2001) 73–89; z. Zt. sind nur zwei Gesamtausgaben der Lieder Paul Gerhardts im Buchhandel erhältlich: 1. Paul Gerhardt, Wach auf, mein Herz, u. singe. Vollständige Ausgabe seiner Lieder u. Gedichte, hg. v. E. von Cranach-Sichart (Wuppertal [2]2007). Im Unterschied zur 1. Aufl. von 1957 enthält diese nicht mehr die Schriften, aber alle deutschen und lateinischen Gedichte, dabei zusätzlich Gedichte, die seither aufgefunden wurden. 2. Paul Gerhardt, Geh aus mein Herz. Sämtliche deutsche Lieder. Mit Illustrationen von Egbert Herfurth, hg. v. R. Mawick u. mit einer Einführung v. Inge Mager (Leipzig 2006). Diese Ausgabe übernimmt aus der von Cranach-Sichart besorgten die deutschen Lieder ohne Anmerkungsapparat und nennt jeweils die Melodie, auch mit deren Nummer im Evangelischen Gesangbuch. Im Anhang ist die erste Strophe von 14 Liedern noch einmal mit den Noten abgedruckt: gediegene Ausstattung, jedoch mißlungene Illustrationen. – Eine wirklich kritische Ausgabe der Gedichte steht noch aus.

[5] So die Überschrift des Paul Gerhardt-Kapitels bei H.-G. Kemper, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 2: Konfessionalismus (Tübingen 1987) 266.

[6] Dietrich Bonhoeffer, Werke, hg. v. E. Bethge u. a., Bd. 8: Widerstand u. Ergebung. Briefe u. Aufzeichnungen aus der Haft (München 1998) 246; vgl. auch Ch. Bunners, Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung (Göttingen 2006) 252f.

[7] K. Rahner, Frömmigkeit früher u. heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7: Zur Theologie des geistlichen Lebens (Einsiedeln 1966) 11–31.

[8] Ebd. 23.

[9] Paul Gerhardt, Dichtungen u. Schriften, hg. v. E. von Cranach-Sichart (= CS) (München 1957) 29, 5,1–4.

[10] Eine Übersicht über die Titel der ersten eigenen Ausgaben von Paul Gerhardts Liedern (1667–1708) findet sich in: Paul Gerhardt, Geistliche Andachten. Samt den übrigen Liedern und den lateinischen Gedichten, hg. v. J. G. Ebeling (Berlin 1667); neu hg. v. F. Kemp. Mit einem Beitrag v. W. Blankenburg (Bern 1975) Anhang, 41–43.

[11] So programmatisch in dem Widmungsgedicht zu den „Biblischen Liedern u. Lehrsprüchen" Michael Schirmers, „Weltskribenten u. Poeten" (CS 57).

[12] „Oratio est ipsum studium Theologicum", in Hülsemanns Anweisung zum Theologiestudium, Methodus studii theologici, im Anhang seines Methodus concionandi (Wittenberg 1632, 1671) 257.

[13] So August Buchner, der zu Paul Gerhardts Studienzeit in Wittenberg Poetik lehrte, in seiner Schrift „Anleitung zur deutschen Poeterey", nach seinen Vorlesungen gedruckt (Wittenberg 1665) 5f., zugänglich in der Faksimile-Ausgabe, hg. v. M. Szyrocki (Tübingen 1966). Zum dogmatischen Charakter der Lieder Gerhardts vgl. den Aufsatz von E. Axmacher (A. 4).

[14] Besonders schön zu studieren an dem Lied „Nicht so traurig, nicht so sehr,/ Meine Seele, sei betrübt", CS 72. Vgl. dazu S. Grosse, Gott u. das Leid in den Liedern Paul Gerhardts (Göttingen 2001) 115–124.

[15] Vgl. A. 13.

[16] CS 29, 6.

[17] „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben." Th. W. Adorno, Prismen. Kulturkritik u. Gesellschaft (Frankfurt 1955) 31.

[18] CS 108, 1,1f.

[19] „Ich hab in Gottes Herz und Sinn" (CS 73, 12), „Ich preise dich und singe" (CS 104, 11f.); vgl. die oben zitierte Strophe (CS 29, 6) usw.; vgl. auch Grosse, Gott u. das Leid (A. 14) 198–215, sowie ders., Theo-

logie u. Schönheit. Überlegungen zur geistlichen Poetik in den Liedern Paul Gerhardts, in: Theologische Beiträge 31 (2000) 294–309.

[20] CS 83, 11f. Bei CS, in der Ausgabe hg. v. J. G. Ebeling von 1666/67 (vgl. A. 18), Nr. 15, und im Erstdruck, in der „Praxis pietatis melica" von 1653, Nr. 308 steht in Str. 12,8 „Lieblich", hingegen etwa in der Ausgabe Paul Gerhardt, Geistliche Lieder, hg. v. G. Rödding (Stuttgart 1991) 29: „Leiblich".

[21] J. Hülsemann, Extensio breviarii theologici (Leipzig 1648) cap. XIV, 208–228.

[22] Vgl. Grosse, Gott u. das Leid (A. 14) 162–165.

[23] CS 6, 5,5–8.

[24] Vgl. S. Grosse, Wendepunkte der Mystik. Bernhard – Seuse – Luther, in: Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History (FS Berndt Hamm, Leiden 2005) 281–295.

[25] „O Jesu Christ, mein schönstes Licht" (CS 60, 2,1f.); vgl. Grosse, Gott u. das Leid (A.14) 244–247.

[26] Vgl. Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, hg. v. Ph. Wackernagel, Nachdruck (Hildesheim 1964) Bd. III, 2, Str. 6,5.

[27] „Lobet den Herren alle, die ihn ehren" (CS 36, 10).

[28] „Gib dich zufrieden und sei stille" (CS 94, 15,7–9).

[29] „Ich, der ich oft in tiefes Leid" (CS 112, 4,3–7).

[30] Ebd., CS 112, 4,1f.

[31] Dieser Not wird beredt Ausdruck verliehen etwa in den Liedern „Ach treuer Gott, barmherzigs Herz" (CS 78) und „Barmherzger Vater, höchster Gott" (CS 79) nach Gebeten von Johann Arndt. Paul Gerhardt geht dabei aber stets davon aus, daß die Liebe Gottes ihm gewiß ist. In den Liedern „Schwing dich auf zu deinem Gott" (CS 81) und „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich" (CS 82) verweist er darauf, daß durch den Tod Christi die Entscheidung schon zu seinen Gunsten gefallen *ist* (CS 81, 2; 82, 6).

[32] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg [5]1989) 56.

[33] Vgl. Grosse, Wendepunkte (A. 24), insbes. 291–295; ders., Der junge Luther u. die Mystik. Ein Beitrag zu den Fragen nach dem Werden der reformatorischen Theologie, in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter u. bei Luther, hg. v. B. Hamm u. V. Leppin (Tübingen 2007) 213–217.

[34] Katechismus der Katholischen Kirche (München 1993) § 2717.

[35] Ebd. § 2717, in einem Zitat des Johannes vom Kreuz, und § 2716. Dieser Charakter des inneren Gebets wird sehr deutlich herausgearbeitet von A. Schmidt, Kontemplativ leben im Alltag (Köln 2007).

[36] CS 23, 7,4–12.

[37] Vgl. dazu Grosse, Der junge Luther u. die Mystik (A. 33) 195–198.

[38] Siehe J. A. Steiger, Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie u. Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie (Stuttgart 1997) 63–94.

[39] Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis, unter den Werken Bernhards MPL 184, 1319–1324, als Vorlage der Gedichte Gerhardts in der Ausgabe hg. v. Kemp (A. 10) Anhang, 26–30.

[40] Nachweise bei Grosse, Gott u. das Leid (A. 14) 241, A. 177.

[41] M. Schmidt, Art. Arndt, TRE Bd. 4, 121–129.

*Georg Langenhorst*

# Christliche Literatur in unserer Zeit?

## Vorschläge für ein zukunftsweisendes Konzept

Der Begriff der „christlichen Literatur“ [1] wird gegenwärtig kaum noch verwendet – zu unscharf erscheint er, zu vorbelastet, zu mißverständlich. Denn was soll damit bezeichnet werden: eine literarische Gattung (wodurch gekennzeichnet und wie von anderen abzugrenzen)?; eine literarische Epoche (dann doch wohl überholt)?; eine geistesgeschichtliche Bestimmung (die theologisch-ideologisch profiliert wäre, sich also literaturwissenschaftlichen Kriterien entzöge)? „Man müßte wissen, was christliche Dichtung ist“, seufzte der evangelische Theologe Christof Gestrich noch im Jahr 1998 und fuhr dann fort: „Wir wissen es“ aber „mit Eindeutigkeit immer noch nicht“ [2].

Damit nicht genug: Nicht nur seine Unschärfe scheint diesen Begriff zu diskreditieren, sondern auch die mit ihm verbundenen Vorbehalte: Verbindet sich mit der Berufung auf „christliche Literatur“ nicht vielfach eine restaurativ-traditionalistische oder sogar reaktionäre Weltsicht? Wird christliche Literatur nicht vor allem in solchen Kontexten gelesen und gedeutet, in denen es vor allem um die *Inhalte*, um die Gesinnung geht, in denen folglich die Fragen nach der Ästhetik, nach der literarischen Form weitgehend ausgeblendet werden?

Diese Bedenken gegen eine auch künftige Verwendung des Begriffs „christliche Literatur“ sind nicht einfach zu ignorieren oder zu widerlegen. Zum Teil erscheinen sie als durchaus berechtigt, auch wenn genaue Differenzierungen notwendig sind. Diese Auseinandersetzung ist hier jedoch nicht zu führen. Drängender für die folgenden Ausführungen sind erstens Reflexionen darüber, warum es trotz aller Bedenken sinnvoll, ja notwendig ist, den Begriff weiterhin zu verwenden, und ist zweitens der Versuch, den unscharfen Begriff für künftige Verwendung zu präzisieren. Zur Annäherung an diese beiden Aufgaben bedarf es zunächst eines sich selbst vergewissernden Blicks in die Geschichte dieses Begriffs: Wann, warum und wie wurde er konzipiert, diskutiert, verändert, verabschiedet, wiederbelebt?

### I. Ein Blick in die Begriffsgeschichte

Begriffe werden erst dann geprägt, wenn sie notwendig werden zu Abgrenzung und Unterscheidung; so ist es auch beim Begriff der „christlichen Literatur“. Sein Auf-

kommen, seine Verwendung, seine Diskussion sind bereits Zeichen einer „Krisis", also einer Unterscheidung. Ursprünglich erscheinen Religion und Literatur als zwei Größen, die überhaupt nicht getrennt zu denken, vielmehr doppelt miteinander verbunden sind. Einerseits berufen sich alle großen religiösen Traditionen auf heilige Schriften, die selbst einen hohen weltliterarischen Rang einnehmen: ob hebräische oder christliche Bibel, ob antike römisch-griechische Kultschriften, ob Koran, Bhagavad Gita oder die Veden – in ihrem Kern gewinnen die Hochreligionen ihre Identität durch schriftliche Zeugnisse. Andererseits wachsen später die neuzeitlichen Nationalliteraturen ganz im Bereich von Religion heran.

Das wird vor allem im Blick auf die abendländische Literatur im Kontext eines noch weitgehend geschlossenen christlichen Weltbildes deutlich. Den Anfang literarischen Schaffens in den neu entstehenden Nationalsprachen Europas bilden Evangelienharmonien, liturgische oder katechetische Schriften wie Hymnen oder Beichtspiegel, aber auch Segens- und Zaubersprüche. Religion und Kultur, Christentum und Literatur bilden in den Zeitaltern der Vormoderne letztlich weitgehend (wenngleich nie vollständig) eine Einheit. Im hermeneutisch fruchtbaren Sinn spiegelt der Begriff „christliche Literatur" von vornherein den Bruch zwischen Christentum und Kultur im Zeichen der heraufziehenden Moderne. Erst durch die Loslösung der Kultur aus dem Bereich des Christentums, durch die heranwachsende kulturelle Eigenständigkeit seit dem 17. Jahrhundert entwickelt sich ein „autonomes" Kunst- und Literaturverständnis, das sich mit der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts endgültig durchsetzt. Erst jetzt wird als Gegenbegriff die Konzeption einer nun *explizit* „christlichen Literatur" sinnvoll. Erstmals taucht der Begriff auf bei dem Romantiker August Wilhelm Schlegel (1767–1845), der zusammen mit Joseph von Eichendorff, Clemens Brentano, Annette von Droste-Hülshoff und anderen einen – vergeblichen – Versuch der Wiederherstellung der zerbrochenen Einheit von Literatur und Religion anstrebte. Die Rede von „christlicher Literatur" ist also eine direkte Reaktion auf die Säkularisation und trägt zunächst einen bewahrenden, recht verstanden „konservativen" Grundzug.

Über Jahrzehnte konnten Begriff und Konzept einer „christlichen Literatur" so ohne genaue Definition und ohne allzu große Bedeutung verwendet werden. Erst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts entbrannte ein scharfer Streit, dessen Nachwirkungen bis heute zu spüren sind.

## II. Der Streit um das „Ende der christlichen Literatur"

Virulent wurde der Begriff „christliche Literatur" erst in dem Moment, als man sich von ihm verabschiedete. Im Jahr 1966 veranstaltete die Katholische Akademie in Bayern ein Symposion über „Moderne Literatur und christlicher Glaube". Berühmt-berüchtigt wurde ein Beitrag von Werner Ross, der seine programmatische

Ausgangsfrage „Ist die christliche Literatur zu Ende?" provokativ-eindeutig mit „Ja" beantwortete:

„Tatsächlich, die christliche Literatur ist zu Ende, oder, vorsichtiger formuliert, es scheint, daß es mit einer bestimmten Form christlicher Literatur, mit einer bestimmten Epoche christlicher Dichtung zu Ende sei."[3]

Dabei räumt Ross rückblickend ein: Ja doch, es „gab eine christliche Literatur als Gesamtphänomen, mit großen Persönlichkeiten und bedeutenden Werken und mit einer in der Breite wirkenden zweiten Garnitur". Ihren Höhepunkt im 20. Jahrhundert habe diese Tradition in Deutschland etwa bei Gertrud von Le Fort, Reinhold Schneider oder Elisabeth Langgässer gefunden. Nur: Diese „christliche Literatur von gestern" könne auf die Lage der Gegenwart, ihre Fragen, Nöte, Probleme und ästhetischen Ansprüche „keine Antwort geben". Sekundiert wurde Ross von anderen, etwa von Curt Hohoff, der ebenfalls 1966 feststellte, daß „die christliche Dichtung heute epigonal"[4] geworden sei; oder von Paul Konrad Kurz, der 1971 nachdrücklich feststellte: „Interesse und Markt für christliche Literatur sind geschwunden." Die „‚christliche Literatur' der Revertiten und Konvertiten ist zu Ende"[5].

Ross, Hohoff und Kurz stießen mit ihren Äußerungen in ein Wespennest. Empört wurden sie von Verfechtern des Konzepts einer nach wie vor wirkmächtigen „christlichen Literatur" als Nestbeschmutzer, ideologisch Verblendete, vom Zeitgeist Verführte gebrandmarkt. Diese Empörung läßt sich nur verstehen, wenn man den großen Aufwand betrachtet, mit dem nach 1945 das Orientierung stiftende Erbe der „christlichen Literatur" beschworen, in zahllosen Studien und Anthologien dokumentiert, strategisch aufzuwerten versucht wurde, gerade angesichts des zunehmend schwindenden Einflusses. In den 60er Jahren wurde überdeutlich: Das explizite Bemühen um die „christliche Literatur" entsprang dem tiefen Wissen um die eigentliche Vergeblichkeit des Unternehmens.

## III. Definitionsversuche

Wenn etwas an sein Ende gelangt ist, muß es zuvor eine klar erkennbare Gestalt und Blütezeit gegeben haben. Wann war sie denn, die Blütezeit dieser Gattung? Wodurch geriet die Tradition in die Krise? Und was war es denn, das Christliche der Literatur?

### Das Christliche – der Inhalt?

1959 hatte die Katholische Akademie in Bayern einen ersten großen Kongreß über „Das Christliche in der Literatur" veranstaltet. Curt Hohoff konnte in seinem

Hauptreferat das Wesen der „christlichen Literatur" noch völlig selbstverständlich und unangefragt bestimmen, zunächst tautologisch: „Das Christliche in der christlichen Literatur ist selbstredend das Christliche." Dann selbstsicher und ohne Anflug von Zweifel: „Wir wissen, was das Christliche ist, und wir wissen, was christliche Literatur ist". Schließlich konkret:

„Es ist das Thema von Sünde, Gnade und Erlösung des Menschen durch Christus. Dies ist das eigentliche Thema der Heiligen Schrift beider Testamente, und dieses Thema muß sich noch spiegeln in den letzten und naivsten Produkten einer Literatur, die christlich genannt werden will."[6]

Ganz ähnlich Elisabeth Langgässer – selbst eine jener Schriftstellerinnen, die als „christliche Dichterinnen" immer wieder genannt werden. Sie hat sich mehrfach auch theoretisch zur Frage nach dem Selbstverständnis christlicher Literatur geäußert. Für sie steht fest: Die Fabel der Heilsgeschichte sei „immer und überall die gleiche. Ihre Elemente heißen Sünde, Gnade und Erlösung." Diese für jegliche Form christlicher Literatur konstitutive „Grundstruktur des Erlösungsvorgangs" sei „einfach und unveränderlich wie das Mysterium selbst" und dieser „erhabenen Eintönigkeit des Mysteriums ... entspricht die typologische Charakterisierung der Handlungsträger"[7]. Inhalt und Form christlicher Literatur scheinen damit genau bestimmt.

## Das Christliche – die Person des Dichters?

Mit der Konzentration auf den Inhalt wird bereits eine vorhergehende Stufe der Definition überwunden, die sich allein auf die Person des christlichen Dichters konzentrierte. Sie arbeitete vor allem mit dem Konzept des „Auftrags", der göttlichen Bestimmung zur Verkündigung in Form von Literatur. 1956 kann Edgar Herderer in seiner Programmschrift „Der christliche Dichter" dessen Profil in aller Mystifizierung aufzeigen:

„Der christliche Dichter schaut von Christus her, mit einem Auge, das das rechte Maß für die Welt hat und begabt ist, die Dinge zu sehen, wie sie in der Wahrheit sind. Er weiß eine Wahrheit, die jenseits der Bedingungen steht, die die Kultur bietet."

Konsequenz für die Bedeutung seines Schaffens:

„Der Christ bedarf einer Welt des Glaubens ... Dichter können ihm glauben helfen; sie schaffen – indes die Massen abfallen vom Glauben – ein sicheres Gefühl, daß man miteinander ist vor Gott; sie lassen Gott neu begegnen."[8]

Noch 1976 beschwört Gustav Sichelschmidt christliche Schriftsteller „als geistige Führer", als Autoren, „deren Stimmen ermutigend zu uns herüberdringen" gegen den in der sonstigen Kultur drohenden „geistigen Hungertod"[9]. Kein Wunder, daß dieses

Dichterbild zu mystischer Überhöhung neigt und daß man sogar zu einer „Wallfahrt zur Dichtung" aufrufen konnte, weil Dichtung „dem Höchsten" unterstehe und Dichter als „Boten, denen eine Sendung aufgetragen ist" verstanden werden, die „von Gott dazu bestimmt" sind und „ein Zeugnis des Ewigen ablegen" [10] müssen.

## Das Christliche – der „Geist der Dichtung"?

Christlichkeit der Literatur – bestimmt über den Inhalt oder die Person des Schriftstellers? Anders Gisbert Kranz, der wirkmächtigste Streiter für die positive und bleibende Bedeutung der „christlichen Literatur". 1961 konnte er noch weitgehend unangefragt schreiben, er stelle in seinem Werk „Christliche Literatur der Gegenwart" schlicht „Werke der Weltliteratur" vor, „die aus christlicher Gläubigkeit das Christentum darstellen" [11]. Nach intensiven Diskussionen in den Folgejahren findet sich in seinem monumentalen „Lexikon der christlichen Weltliteratur" (1978) folgende differenziertere, aber bewußt weit gefaßte, nach 20jährigem Ringen um ein passendes Konzept getroffene Definition:

„Christliche Literatur ist Schrifttum, gleich welcher Gattung und welcher Thematik, das aus christlichem Verständnis von Gott, Mensch und Welt entstanden ist und ohne Berücksichtigung dieses christlichen Verständnisses nicht adäquat interpretiert werden kann." [12]

Zum Kriterium wird hier ein – schwer zu definierender – „Geist", die „Haltung" oder „Weltauffassung" des Dichters, in welcher die Dichtung verfaßt wurde und die von an Stimmigkeit interessierten Deutern ähnlich erspürt werden muß.

## Das Christliche – die Rezeption?

Um den schwierigen Definitionsversuchen über die Kategorien „Inhalt" und „Geist" der Dichtung sowie „Person des Dichters" zu entkommen, wählen manche Literaturwissenschaftler in den letzten Jahren einen radikal anderen Weg: Allein der pragmatische Nutzen, allein die Rezeption bestimmt über den Charakter der Dichtung. Wenn Literatur in christlichen Kontexten gelesen wird, als „christlich" erkannt wird, dann – und nur dann – ist sie eben „christlich". Das „Christliche" gilt dann nicht als Attribut des Textes, sondern des Lesers. Konsequenz einer solchen rezeptionsästhetischen Auffassung ist:

„Die Entscheidung, ob ‚christlich' oder ‚nichtchristlich' ... liegt also in erster Linie bei dem Kreis derjenigen, die diese Literatur mit bestimmten Lesebrillen rezipieren." [13]

Aufzunehmen ist sicherlich die Einsicht, daß Rezeptionsphänomene bei einer Bewertung oder Einordnung mit berücksichtigt werden müssen. Die Absolutsetzung

dieses Kriteriums ist jedoch mehr als fragwürdig. Als werde der Text erst durch Deutung real! Als sei die rezeptionsästhetische Zuschreibung letztlich beliebig! Gewiß, zur Klärung dessen, was „christliche Literatur" sei, trägt der Blick auf die Rezeption fraglos bei. Isoliert genommen bleibt sein Erkenntniswert gering.

## IV. Ein bleibend umstrittener Begriff

Gegen alle Versuche derart zugleich fragwürdiger wie vorgeblich eindeutiger Definitionen von „christlicher Literatur" regte sich aber schon früh Widerstand, sei es von so gekennzeichneten Schriftstellern selbst, sei es von die Aporien durchschauenden Literaturwissenschaftlern. Heute wird der Begriff so kaum noch verwendet. Damit gerät freilich viel zu oft grundsätzlich jener Bereich der Literatur aus dem Blick, der nach wie vor von christlichen Einflüssen geprägt ist. Die Verabschiedung vom Begriff wird viel zu oft zur Verabschiedung der Wahrnehmung von christlich geprägter Literatur überhaupt.

Wohl auch deshalb finden sich trotz aller Bedenken gegen „christliche Literatur" immer wieder Versuche, die bleibende Bedeutung des Christentums für die Literatur hermeneutisch treffend zu beschreiben. Ein – sozusagen verspätet ausgetragener – Disput in dieser Zeitschrift aus den 80er Jahren kann dazu hilfreiche Hinweise vermitteln. 1973 hatte Ernst Josef Krzywon in den „Stimmen der Zeit" einen Versuch vorgelegt, „Konstitutivfaktoren der christlichen Literatur"[14] zu benennen, um den unscharfen Begriff handhabbar und sinnvoll einsetzbar zu machen. Er schlägt vor, das Zusammenspiel der drei Faktoren „Autor", „Werktext" und „Rezeption bzw. Interpretation" als zentrales Merkmal zu etablieren: Obwohl „keiner der hier beschriebenen Faktoren allein das Phänomen christlicher Literatur zu konstituieren vermag ... enthalten alle drei Faktoren wesentliche Elemente, die für die Konstituierung des Phänomens ‚christliche Literatur' unabdingbar und elementar sind". Zudem müsse man genau klären, was denn die „Christlichkeit" dieser drei Faktoren genau ausmacht, wo und wie die Grenzen zum „Nicht-Christlichen" gesetzt werden.

Karl-Josef Kuschel schloß sich in seiner Dissertation „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur" (1978) zunächst jenen Stimmen an, die das Ende der klassisch-christlichen Dichtung konstatieren, um dann jedoch ein differenziertes Neuverständnis von christlicher Literatur, besser „christophorischer Literatur"[15] zu formulieren: Diese könne auch von Nicht-Christen geschrieben sein, gehe es doch allein darum, daß dort Christus „zum Verständnis von Mensch und Welt der Maßgebende, Entscheidende, Ausschlaggebende ist". Kuschel löste also aus der von Krzywon vorgeschlagenen Trias den Faktor „Autor" heraus.

Diese Provokation konnte nicht ohne Antwort bleiben. Gisbert Kranz, der hier einen grundsätzlichen Angriff auf sein Lebenswerk witterte, unterzog Kuschels

Ansatz einer Generalkritik im Blick auf einen grundlegenden „Mangel an wissenschaftstheoretischer und hermeneutischer Reflexion". Der Begriff „christliche Literatur" sei weiterhin sinnvoll, aber nur, wenn man eben nicht dazu übergehe, „Dichtungen, die alles andere als christlich intendiert sind ... zur christlichen Literatur zu zählen" [16].

Kuschels Replik ließ nicht lange auf sich warten. Er warf Kranz nun seinerseits vor, „christliche Literatur *nur* von der Autorintention her" zu bestimmen, und mehr noch: Die Begriffsbestimmungen „von Kranz und Krzywon scheinen einem normativen Begriff des Christlichen verhaftet" zu sein „und sich so dem bereits christlich-dogmatisch Festgelegten und Sanktionierten auszuliefern" [17]. Noch einmal ein Gegenzug: Kranz wies diese Kritik erneut als einseitig zurück und präzisierte seinen Ansatz, indem er Krzywons drei Kriterien aufgriff und erweiterte. Er ging nun von „vier Faktoren aus, die christliche Dichtung konstituieren": „Sache", „Autor", „Adressat" und „Mittel". „Erst das Zusammenspiel von Sache, Autor, Adressat und Mittel ermöglicht christliche Dichtung." [18] – Fazit: Der Begriff und das zugehörige Konzept bleiben aufgrund der zweifelhaften genauen Definierbarkeit im Blick auf die „Christlichkeit" dieser vier Faktoren umstritten.

## V. Ein konstruktiver Vorschlag

Im künftigen Umgang mit den Fragen, wo explizit christliche Spuren in der Literatur zu beobachten und wie sie zu deuten sind, steht angesichts der zeitlichen Distanz zur Diskussion um die „christliche Literatur" eine programmatische Neubesinnung an. Es gibt sie durchaus noch, wieder und ganz neu, die Versuche, christlich geprägte Lebenserfahrung literarisch zu beschreiben oder Sprachspuren, die auf christliche Tradition verweisen, kreativ fruchtbar zu machen. Trotzig bekennt etwa Andreas Maier, Jahrgang 1968 und damit Repräsentant der jüngeren Schriftstellergeneration in Deutschland: „Ich gönne mir das Wort Gott." [19] In „neuer Unbefangenheit" [20] schreiben Romanciers wie Lyriker über Lebenserfahrungen und in Sprachformen, die zumindest auch christlich geprägt sind: Mit Ulla Hahn, Petra Morsbach, Ralf Rothmann, Patrick Roth, Hanns-Josef Ortheil, Arnold Stadler, Michael Krüger, Thomas Hürlimann seien hier nur wenige herausragende deutschsprachige Autoren dieser – in sich ganz unterschiedlichen – „Bewegung" benannt. Aus dem uferlosen Feld weltliterarischer Entwürfe könnte man – neben vielen anderen – aus dem englischsprachigen Bereich etwa den Engländer David Lodge, den Kanadier Brian Moore, den Amerikaner John Updike nennen; aus dem französischsprachigen Bereich Michel Tournier oder Eric-Emmanuel Schmitt.

Als zentraler Zugang zu Texten dieser Autoren dient die Grundeinsicht, daß sich die Formen der Präsenz des Christentums in der heutigen Gesellschaft im Kontext der Postmoderne radikal verändert haben. Entsprechend wird man auch damit zu

rechnen haben, daß sich die literarischen Formen der Abbildung oder Spiegelung dieser Präsenz verändern müssen. Nur *neue Wahrnehmungsmuster* in bezug auf „das Christliche" in der Gegenwartsliteratur werden sich als sinnvoll erweisen können. Wer nach Literatur in Stil und Geist der 50er Jahre sucht, wird enttäuscht. Es wird also künftig vor allem um Transformationen der klassisch-christlichen Literatur gehen, um Erbspuren der Tradition.

Grundlegende Studien zu einem solch neuen Verständnis von christlichen Spuren in der Literatur liegen freilich noch nicht vor. In einem unlängst erschienenen Buch[21] habe ich einen Umgang mit dem Begriff „christliche Literatur" vorgeschlagen, der sowohl den vergangenen Diskussionen als auch künftigen neuen Formen und Entwicklungen gerecht werden kann. Ich wage dabei einen Seitenblick in den Bereich der „deutsch-jüdischen Literatur". Kaum eine literarische Tradition ist in den letzten Jahrzehnten intensiver erforscht und dargestellt worden. Doch so umstritten der Begriff der „christlichen Literatur" ist, so unklar und umkämpft ist gleichermaßen das Konzept einer „deutsch-jüdischen Literatur". Ich möchte im folgenden den Ertrag der Diskussionen um die „deutsch-jüdische Literatur" aufgreifen, um zu überprüfen, welche Argumente und Kriterien analog übertragen werden können auf den Bereich der „christlichen Literatur". Keine – in sich völlig absurde – Gleichsetzung beider Traditionen ist dabei beabsichtigt, sondern der Versuch der Überprüfung, ob die wissenschaftlichen Diskurse strukturelle Parallelen aufweisen, die fruchtbar zu machen sind.

Andreas B. Kilcher, Herausgeber des „Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur", faßt das Ergebnis der Diskussion um die dort aufgeführte Tradition in drei Mahnungen zusammen, die strukturell auf unsere Fragestellung übertragbar sind: Erstens müsse „die Gefahr der Ideologisierung immer mitbedacht und Polemik wie Apologie vermieden werden". Ideologie sei jedoch dort lokalisierbar, wo es unternommen wird, „Identität eindeutig und totalisierend festzulegen"[22]. – Übertragen auf den Bereich der „christlichen Literatur" hieße diese Mahnung: Zu vermeiden ist jegliche Bestimmung von „christlicher Literatur", die ein klar vorbestimmtes inhaltliches Raster zum Kriterium von Identität macht. Oben wurden mehrere derartige Deutemuster aufgeführt, die ein bestimmtes Verständnis von „Christlichkeit" als ab- und ausgrenzendes Kriterium genannt haben. Sie bergen die Gefahr der „Ideologisierung" in sich. Ein sinnvoller Gebrauch des Begriffs „christliche Literatur" bedarf ebensowenig der Polemik gegen andere Konzeptionen wie jeglicher Apologie.

Voraussetzung dafür ist zweitens „das Wissen und Bewußtsein über die kontroversen historischen Interpretationen des Begriffs". – So verbietet sich ein naiv-unreflektierter Gebrauch des Begriffs „christliche Literatur". Der Begriff stößt auf Mißverständnisse, Vorbehalte, Ablehnung, Geringschätzung. Ein sinnvoller Gebrauch ist nur im Blick auf die bunt schillernde Begriffsgeschichte möglich. Zur zentralen Forderung wird schließlich drittens „das Bewußtsein irreduzibler Mehr-

deutigkeit". – Auch „christliche Literatur" wird nie ein geschlossenes, klar abgrenzbares Konzept sein. Vielmehr werden sich unter dieser Bezeichnung in Form und Inhalt sehr verschiedenartige Werke finden. Vor allem geht es nicht um die Bestätigung irgendeiner inhaltlich bestimmten Form von Christentum, vielmehr konstituieren – erneut wie bei der Bestimmung der „deutsch-jüdischen Literatur" – gerade „Traditionsbrüche, Fremdheitserfahrungen, Differenzen, Distanzen und parabolische Transformationen" das Feld.

„*Christliche Literatur*", darunter sei also unter Berücksichtigung dieser drei Mahnungen verstanden:

1. *Texte, die aus einem zumindest christlich mitgeprägten Kontext stammen.* In diesem Kriterium wird das alte Motiv des „christlichen Autors" aufgegriffen und modifiziert. Unerheblich, oft auch kaum zu klären – und wenn dann viel zu subjektiv – ist dabei, ob ein Schriftsteller sich selbst als Christ versteht. Zentral jedoch wird die Verwurzelung in oder Berührung mit christlich geprägter Lebenswelt. Die Frage, wie und warum ein Autor in seinem Leben Erfahrungen mit Erscheinungsformen des Christentums gemacht hat, kann deshalb zur Deutung eines Textes Entscheidendes beitragen: Wo gerinnt Erfahrung? Wie werden Auseinandersetzungen mit unmittelbar Erfahrenem oder Angelesenem geführt und gestaltet?

2. *Texte, die erkennbar anknüpfende Inhalts-, Motiv- und Sprachimpulse aus dem christlichen Kontext schöpfen.* In diesem Kriterium werden die alten Motive von „Stoff" und „Geist" aufgenommen. Unabhängig vom Entstehungskontext und vom Autor ist es nur dann sinnvoll, im eigentlichen Sinn von „christlicher Literatur" zu sprechen, wenn im Text selbst Spuren der Prägung durch oder Auseinandersetzung mit dem Christentum (sei es im Blick auf die Bibel, auf die Kirchen- oder Frömmigkeitsgeschichte, auf Liturgie oder Theologie) zu finden sind. Grundlegende Konsequenz: Es geht also *nicht* um Personen, um „christliche Schriftsteller", sondern um *Texte*, um „christliche Literatur". Warum sollten Texte, die von vermeintlich „christlichen Schriftstellern" stammen, aber überhaupt keinen religiös-weltanschaulichen Bezug aufweisen, über die Person des Verfassers etikettiert werden? Im Text selbst gilt es inhaltliche Bezüge, motivische Anregungen oder die Rezeption von sprachlich eindeutig verortbaren Impulsen aufzuzeigen. Dabei gibt es keine verbindliche Quantifizierung: daß etwa bestimmte Faktoren „erfüllt sein müßten". Im Sinn der oben zitierten „irreduziblen Mehrdeutigkeit" wird man im Einzelfall die Plausibilität der Bezeichnung zu überprüfen haben. Die Art der transformativen Anknüpfung an die christliche Tradition sollte freilich – bei aller möglichen Kritik, Distanz, Umdeutung – nicht in völliger Verwerfung oder satirischer Bloßstellung liegen. Anknüpfung in Form völliger Zurückweisung – auch dies wäre im Einzelfall durch differenzierte Analyse aufzuzeigen – führt aus dem Bereich der „christlichen Literatur" hinaus. Bei alldem gilt es, die Gefahr der vorschnellen Vereinnahmung zu vermeiden. Auch jeglicher Versuch, eine Art „anonyme christliche Literatur" zu konstruieren, ist abzulehnen. Es geht um konkrete und eindeutige Bezüge auf der Textebene.

3. *Texte, die vom christlichen Kontext her verstanden und interpretiert werden sollten.* In dieses Kriterium werden rezeptionsästhetische Überlegungen neu in den Kontext der Bestimmung von „christlicher Literatur" mit aufgenommen. Wenn Kontext und Textbezüge das „Christliche" der so benannten Texte konstituieren oder die Beziehung zum „Christlichen" entscheidend prägen, ist eine angemessene Rezeption der fraglichen Texte nur möglich, wenn diese Verbindungen und Bezüge in den Deutungsvorgang einbezogen werden. Religionskundliche und theologische Kompetenzen sind dann unverzichtbares Handwerkszeug jeglicher literarischer Interpretation. Das schließt sowohl Deutungen ein, die im Rahmen eines christlichen Weltbildes – plural, nicht eng festgelegt verstanden – erfolgen, als auch solche, die von außen solche Texte interpretieren und/oder in den Interpretationen aus dem christlichen Weltbild hervorgehen.

„Christliche Literatur" – ein zukunftsfähiger Begriff? Vielleicht symbolisiert ein Dreischritt die vergangene und künftige Geschichte dieses Konzeptes. Dreimal fanden in der Katholischen Akademie in Bayern zentrale Tagungen zum Thema der „christlichen Literatur" statt. Von zweien war bereits die Rede: 1959 konnte man das Konzept noch ungebrochen feiern, bestätigen, affirmativ stark reden. 1966 wurde die Krise von Konzept und Begriff deutlich. Im März 2007 – mit der Distanz von 30 Jahren – fand erneut eine Tagung in München statt, in welcher von Vertretern unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen und unterschiedlicher Generationen eine neue Beleuchtung und Positionierung in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext hinein versucht wurde[23]. Wurde die Tagung von 1966 zum Mahnmal der Krise von Begriff und Konzept, so wurde jene von 2007 zum Zeichen einer neuen Öffnung und Annäherung, ja eines neuen Aufbruchs.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu ausführlich: Christliche Literatur in unserer Zeit. 50 Lese-Empfehlungen, hg. v. G. Langenhorst (München 2007).

[2] Ch. Gestrich, Theologie u. Dichtung – Evangelische Erörterung einer alten Beziehung, in: „Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer ..." Theologen interpretieren Gedichte, hg. v. H. Körtke (Stuttgart 1998) 271–290, hier 285.

[3] W. Ross, Ist die christliche Literatur zu Ende?, in: Moderne Literatur u. christlicher Glaube. Studien u. Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, H. 41 (Würzburg 1968) 127–146, 129.

[4] C. Hohoff, Was ist christliche Literatur? (Freiburg 1966) 125.

[5] P. K. Kurz, Über moderne Literatur 3 (Frankfurt 1971) 130.

[6] C. Hohoff, Was ist das Christliche in der christlichen Literatur?, in: Was ist das Christliche in der christlichen Literatur? H. 12 (München 1960) 75–109, 77, 83.

[7] E. Langgässer, Das Christliche in der christlichen Dichtung. Vorträge u. Briefe (Olten 1961) 21.

[8] E. Hederer, Der christliche Dichter (Einsiedeln 1956) 15, 7.

[9] G. Sichelschmidt, Grenzgänger. Moderne Autoren als geistige Führer zu einem lebendigen Christentum (Regensburg 1976) 7.

[10] W. Nigg, Wallfahrt zur Dichtung (Zürich 1966) 8.
[11] G. Kranz, Christliche Literatur der Gegenwart (Aschaffenburg 1961) 7.
[12] Ders., Lexikon der christlichen Weltliteratur (Freiburg 1978) 4.
[13] Th. Meurer, Die Revolte der Larve – Adalbert Stifter als „christlicher" Schriftsteller?, in: Religionsunterricht an Höheren Schulen 48 (2005) 386–395, 393.
[14] E. J. Krzywon, Was konstituiert christliche Literatur?, in dieser Zs. 191 (1973) 672–680, 673, 678.
[15] K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (München 1987) 308.
[16] G. Kranz, Christliche Literatur als Provokation. Zu neueren Arbeiten der Literaturtheologie, in dieser Zs. 200 (1982) 274–284, 282, 284.
[17] K.-J. Kuschel, Christliche Literatur – geschrieben von Nichtchristen?, in dieser Zs. 200 (1982) 739–752, 743f.
[18] G. Kranz, Was ist christliche Dichtung? Thesen, Fakten, Daten (München 1987) 12.
[19] A. Maier, Ich gönne mir das Wort Gott. Gespräch, in: Die Zeitliteratur, März 2005, 33; vgl. dazu G. Langenhorst, „Ich gönne mir das Wort Gott". Renaissance des Religiösen in der Gegenwartsliteratur?, in: HerKorr Spezial: Renaissance der Religion. Mode oder Megathema? (Oktober 2006) 55–60.
[20] Vgl. G. Langenhorst, Neue Unbefangenheit. Religion u. die Gottesfrage bei SchriftstellerInnen der Gegenwart, in: HerKorr 56 (2002) 227–232.
[21] Christliche Literatur in unserer Zeit (A. 1) 11–39; Vorarbeiten in: G. Langenhorst, Theologie u. Literatur. Ein Handbuch (Darmstadt 2005) 27–48.
[22] Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur (Stuttgart 2000) XIVff.
[23] Vgl. zur debatte 37 (2007) H. 3, 28–44.

# BESPRECHUNGEN

## Europäische Zeitgeschichte

LEY, Michael – LOHRMANN, Klaus: *Projekt Europa.* Erfolge – Irrtümer – Perspektiven. Düsseldorf: Patmos 2007. 279 S. Gb. 24,90.

Michael Ley ist Direktor des Ludwig Boltzmann Instituts für Politik, Religion und Anthropologie und in Innsbruck als Universitätsdozent der Politikwissenschaft tätig. Klaus Lohrmann lehrt Geschichte an der Universität Wien und ist außerdem Gründer und Direktor des Instituts für Geschichte der Juden in Österreich. Mit ihrem politischen Streifzug durch die Geschichte der europäischen Integration zeichnen die beiden Autoren den Prozeß der freiwilligen Unterordnung und des Verzichts auf nationale Kompetenzen zugunsten gemeinsamer supranationaler Ziele nach. Hierfür sind in Europa erstmals gemeinsame übergeordnete Strukturen geschaffen worden, welche die Mitgliedsstaaten gemäß ihrer Möglichkeiten fordern bzw. fördern. Den Grundstein für dieses neue europäische Organisationsprinzip, das über die schlichte Addition der Kräfte weit hinausgeht, legte Jean Monnet bereits in Zeiten des Ersten Weltkriegs lange vor der Unterzeichnung der Römischen Verträge mit der Idee der Montanunion (1952).

Das besondere Verdienst der Autoren ist es, diese europäische Erfolgsgeschichte der Integration nicht lediglich als Antwort auf die Kriege des 20. Jahrhunderts, sondern zugleich als die notwendige und letztlich auch alternativlose Reaktion auf die Herausforderungen der Globalisierung zu vermitteln. In diesem Kontext wird der Erfolg der Europäischen Union, die nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine soziale und politische Vereinigung ist bzw. wird, zu einer Überlebensfrage.

In erster Linie stellen Ley und Lohrmann die historischen Entwicklungen chronologisch dar und heben die Leistungen der Vordenker und Architekten der europäischen Integration wie Jean Monnet, Robert Schuman und Jacques Delors hervor. Diese personenzentrierte und vereinfachte Darstellung komplexer Sachverhalte wird jedoch durch eine gesellschaftspolitische Dimension ergänzt. Denn die Autoren gehen gleichzeitig auf das veränderte Demokratieverständnis, die Weiterentwicklung der institutionellen Strukturen und der politischen Entscheidungsprozesse sowie die Herausforderungen durch die 1989 neu entstandene politische Landschaft ein. Während die europäische Integrationspolitik zunächst von den Mitgliedsstaaten gestaltet und von nationalen politischen Eliten dominiert wurde, wird die treibende Kraft nach Ley und Lohrmann künftig verstärkt von den europäischen Institutionen selbst, von der Zivilgesellschaft sowie von Bürgerinnen und Bürgern ausgehen.

Die oft kritisierten Demokratiedefizite der Europäischen Union, die beispielsweise in der Wahl des (noch) relativ machtlosen Europaparlaments zum Ausdruck kommen, werden nach Einschätzung der Autoren nicht durch die simple Einführung von Plebisziten beseitigt werden können. Vielmehr gehe es nun darum, europäische Eliten, politische Organisationen und Parteien heranzubilden, die tatsächlich Ziele einer gemeinsamen europäischen Politik formulieren. Auf diese Weise werde europäische Politik eine neue, eigenständige

Qualität eines Global Players erreichen und über die komplizierte Suche nach Kompromissen zwischen divergierenden nationalstaatlichen Interessen der Vergangenheit hinausgehen. Nur so könnten die Schwächen europäischer Interessenpolitik – wie sie etwa in der Irakkrise 2003 manifest wurden – letztlich auch überwunden werden.

Diese Entwicklung bedarf allerdings zwingend einer europäischen Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft. In diesem Kontext korrigieren die Autoren das Bild einer allgemeinen Europaskepsis: Allen aktuellen Widersprüchen und konkurrierenden Interessen in bezug auf eine europäische Verfassung zum Trotz gebe es eine breite Zustimmung für ein friedliches, freies, liberales und rechtsstaatliches Europa. Außerdem seien die Kritiker Europas nicht per se gegen die Integration, sondern vielmehr enttäuscht darüber, wie wenig bislang erreicht wurde. Der „Bau" Europa sei – so Ley und Lohrmann – erstaunlich weit fortgeschritten. Der künftige Erfolg hänge nun unter anderem von der Lösung der sozialen Frage, der Demokratisierung europäischer Entscheidungsprozesse sowie der Etablierung einer Zivilreligion ab, die einer heterogenen europäischen Gesellschaft eine eigene Identität stiftet.

Die Konstruktion gemeinschaftlicher Identität funktioniert über die Erforschung und Darstellung der eigenen Geschichte. Insofern verstehen Michael Ley und Klaus Lohrmann ihren Band als Beitrag einer europäischen Traditionsbildung, der europäisches Bewußtsein entwickeln sowie die Identifikation der Bürger mit der Europäischen Union stärken hilft. Das Buch ist ein engagiertes Plädoyer für ein demokratisches Europa und rückt die ursprünglichen, wesentlichen politischen Ideen einer europäischen Integration wieder ins Bewußtsein. *Dorothée de Nève*

KERSCHBAUMER, Johannes: *60 Jahre Europäische Sicherheitspolitik.* Frankfurt: Peter Lang Verlag 2007. 435 S. Br. 68,50.

„Europa läßt sich nicht auf einen Schlag herstellen. Es wird durch konkrete Tatsachen entstehen." Dieser von Robert Schuman stammende Satz charakterisiert wie wohl kein anderer nicht nur die Entwicklung der Europäischen Union insgesamt sondern auch die Entwicklung der Gemeinsamen Europäischen Außen- und Sicherheitspolitik (GASP) sowie im besonderen die Europäische Sicherheits- und Verteidigungspolitik (ESVP). Nach dem Zweiten Weltkrieg war auf westeuropäischer Seite ausschließlich die NATO für die militärische Verteidigung – aber auch Einigung – (West)Europas zuständig. Das „Friedensprojekt" Europäische Gemeinschaft (EG) hingegen sollte primär durch die wirtschaftliche Integration vorangetrieben werden. In der europäischen Sicherheitspolitik waren die „konkreten Tatsachen", von denen Schuman sprach, unter anderem die jugoslawischen Zerfallskriege der 90er Jahre und der Kosovokrieg 1999. Diese Ereignisse beschleunigten und vertieften den sicherheitspolitischen Integrationsprozeß, waren und sind aber keine anhaltenden Motivatoren.

Johannes Kerschbaumer (Donau-Universität Krems, Österreich) bietet mit seinem Werk „60 Jahre Europäische Sicherheitspolitik" eine Gesamtdarstellung von 1946 bis 2006 gleichermaßen aus politikwissenschaftlicher, juristischer und historischer Sicht. Das Adjektiv im Titel mit einem großen „E" macht deutlich, worum es Kerschbaumer geht: spezifisch um den *institutionellen* sicherheitspolitischen Integrationsprozeß der Europäischen Union. Kerschbaumers Stil ist primär deskriptiv, er erlaubt sich nicht (zu) viele Wertungen. Dadurch wird das Buch zu einem

Nachschlagewerk: 60 Jahre europäische Sicherheitspolitik auf über 380 Seiten akribisch aufgearbeitet, mit 1602 (!) Fußnoten. Damit trägt der Autor dazu bei, in der wissenschaftlichen Literatur eine Lücke – hinsichtlich einer umfassenden Darstellung der ESVP – zu schließen. Er läßt nahezu kein relevantes Thema aus und schildert präzise den Verlauf des Integrationsprozesses der Europäischen Sicherheitspolitik.

Dabei kommen auch die aktuelleren und bedeutenden Verträge und Abkommen nicht zu kurz: vom Vertag von Maastricht (1992) – oft als „Geburtsstunde" der GASP bezeichnet, bis hin zum Kampf der EU gegen den Terrorismus und zur Verfassungsdebatte. Hinzuweisen ist auch auf die zusammenfassenden Darstellungen der Präsidentschaften der EU von Mitte 2004 bis zum Ende der österreichischen Präsidentschaft Mitte 2006. Dies ist deshalb hervorzuheben, weil trotz aller gegenteiligen Rhetorik einige Präsidentschaften die Integration der ESVP deutlich vorantrieben: etwa durch die Ausarbeitung des Zivilen Planzieles *(Civilian Headline Goal)* oder die des *battle group*-Konzeptes. Hervorzuheben sind auch die Darstellungen der Abläufe politischer Prozesse im Rahmen der ESVP, etwa im Politischen und Sicherheitspolitischen Komitee (PSK). Damit kommt der Autor auch einer ureigenen Aufgabe der Politikwissenschaft nach: der Darstellung von Entscheidungsprozessen.

Abschließend ist dem Autor des Vorworts Heribert Franz Köck zuzustimmen, Kerschbaumers Übersichtswerk mache deutlich, daß die Europäische Sicherheitspolitik „unter durchaus widersprüchlichen Interessen gelitten hat und immer noch leidet, welche die im gemeinsamen Ziel des Gemeinwohls – Frieden, Freiheit und Wohlfahrt – durchaus einigen Mitgliedsstaaten bei der Einschätzung der dafür zweckmäßigsten Mittel trennt". Widerspruch kennzeichnet ebenso die wissenschaftliche Forschung zur ESVP, der teilweise auch in Kerschbaumers Werk anklingt.

Dem Buch wäre ein gründlicheres Lektorat zu wünschen gewesen, gerade angesichts der beinahe „überausführlichen" Belege und der dadurch entstandenen großen Anzahl an Fußnoten. Noch mehr hätte die Publikation von einem Register profitiert. Der Wert des Buchs wird dadurch jedoch nicht geschmälert. Durch die ausführliche Aufarbeitung des Themas ist es Kerschbaumer gelungen, einen Schritt in Richtung Standardwerk zu gehen – und es bleibt ihm zu wünschen, daß es in der akademischen Welt auch als solches angenommen wird.

*Jodok Troy*

*Zwangsmigration und Vertreibung.* Europa im 20. Jahrhundert. Hg. v. Anja KRUKE. Bonn: Dietz 2006. 240 S. Br. 24,–.

Zwangsmigrationen und Vertreibungen stellen nicht nur für die flüchtenden Personen selbst ungeheure Katastrophen dar, sondern hinterlassen auch lange nachwirkende kollektive Traumata. Noch heute belasten die erzwungenen Bevölkerungsverschiebungen in Mittel- und Osteuropa von 1939 bis 1948 trotz vieler Versöhnungsgesten die Beziehungen zwischen Volksgruppen und Nachbarstaaten. Man denke an den gereizten bis feindseligen Ton der Kontroversen über das vom Bund der Vertriebenen propagierte „Zentrum gegen Vertreibungen", die Beneš-Dekrete, oder daran, daß sich die Tschechische Republik an dem von den Kulturministern Polens, Deutschlands, Ungarns und der Slowakei initiierten „Europäischen Netzwerk, Erinnerung und Solidarität'" nicht beteiligte und die Kaczyński-Brüder dieses Netzwerk (mit Sitz in Warschau) bei ihrem Regierungsbeginn auf Eis legten.

Ein solches „Europäisches Netzwerk: Zwangsmigrationen und Vertreibungen im 20. Jahrhundert" hatten in einer – dann als Grundlage der Regierungsverhandlungen dienenden – „Bonner Erklärung" 26 namhafte internationale Historiker als Frucht einer von der Friedrich-Ebert-Stiftung im März 2004 veranstalteten Konferenz gefordert. Die dort gehaltenen Vorträge samt der Bonner Erklärung und einer die politischen Kontexte der neueren Vertreibungsdebatte gut ausleuchtenden Einleitung hat Anja Kruke nun veröffentlicht. Anliegen des Konferenz-, Netzwerk- und Buchprojekts ist es, durch eine gegenseitige „Bezugnahme" (28) bislang meist nationaler Vertreibungserzählungen zu einer „Europäisierung der Erinnerungskultur" (29) zu gelangen, die dem Gedenken der „Opfer gerecht werden und gleichzeitig der europäischen Aussöhnung dienen" könnte (12).

Weil Vertreibungszusammenhänge „buchstäblich grenzüberschreitend" waren, versagten hier „die Narrative der Nationalhistoriographie" (59). Die erst in Umrissen skizzierbare „Europäisierung der Erinnerungskultur" ziele jedoch keineswegs auf das Verschwinden nationaler Darstellungen, denn dabei könnten „die konkreten Kontexte verwischt und die nationalen Verantwortlichkeiten ... entsorgt werden" (60). Es gehe vielmehr um die „Erweiterung des Wissens um die Erfahrungen anderer und vor allem eine Anerkennung der Erfahrungen anderer", um brisante Prozesse also, die vielfach „mit Schmerzen verbunden" seien (29).

Im Band sind Beiträge unterschiedlicher Genres, Themenstellungen und regionaler Bezüge abgedruckt: Etliche Autoren (Bernd Faulenbach, Stefan Troebst, Karl Schlögel, Heidemarie Uhl, Peter Haslinger) diskutieren ausdrücklich die genannte europäische Perspektive der Erinnerung an Zwangsmigrationen; andere nehmen Stellung aus Sicht ihres jeweiligen Landes, nämlich Frankreichs (Thomas Serrier), Polens (Pawel Machcewicz), Tschechiens (Tomáš Kafka), der Slowakei (Miroslav Kusý, Edita Ivaničková) und Ungarns (Ágnes Tóth, Kristián Ungváry, Éva Kovács). Drei historische Überblicksdarstellungen werfen in ihrer kritischen Ausgewogenheit neues Licht auf teilweise wenig bekannte regionale Vertreibungs- und Aussiedlungvorgänge im Baltikum (Gert von Pistohlkors), in der Tschechoslowakei (Detlef Brandes / Jiří Pešek) sowie in Slowenien, Jugoslawien und Italien (Marina Cattaruzza).

Erinnerungskultur und -politik ist freilich mehr als die Erforschung historischer Quellen, sie umfaßt auch die didaktische Aufbereitung und die Verbreitung des Geschichtswissens sowie die zivilgesellschaftlichen Initiativen, die über die Gräben der Vertreibungen hinweg der Verständigung und Versöhnung dienen. Im Sinn eines solchen umfassenden gesellschaftlichen Umgangs mit Zwangsmigration und Vertreibung, wie ihn das Europäische Netzwerk anzielt, enthält der Band auch Beiträge über ein Museumsprojekt (Hermann Schäfer), über Darstellungen der Vertreibungen in deutschen und polnischen Schulbüchern (Wolfgang Höpken, Krzysztof Ruchniewicz) und über regionale Institutionen und Projekte der deutsch-polnischen und deutsch-tschechischen Zusammenarbeit (Claudia Kraft).

Spannend zeigt das Buch an vielen Beispielen, wie wichtig die jeweilige (Vergleichs-)Perspektive des Blicks auf geschichtliche Ereignisse ist: Nur wenn dieser die Perspektive auch der anderen mit einbezieht, eröffnet er die „Wahrnehmung der Doppelrolle der eigenen Nation" bzw. Akteursgruppe „als Täter und Opfer" (207) und kommt damit der geschichtlichen Wahrheit und der Versöhnung in der Regel

am nächsten – gerade auf dem verminten Gelände der Zwangsmigrationen und Vertreibungen. *Michael Hainz SJ*

Kaelble, Hartmut: *Sozialgeschichte Europas.* 1945 bis zur Gegenwart. München: Beck 2007. 437 S. Lw. 34,90.

Angesichts der Diskussionen über neue Beitritte in die EU und die europäische Verfassung ist Orientierung über Europa gefragt. Dabei besteht die Gefahr, daß die zahlreichen Zeitungsartikel, Feuilletonbeiträge und Wirtschaftsnachrichten das Bild Europas zerfließen lassen oder eher tagespolitisch bestimmte Akzente setzen und einprägen. Damit steigt das Bedürfnis nach gebündelter, natürlich aktueller, aber auch abgeklärter Information und Bewertung. Diese Anforderungen erfüllt Hartmut Kaelbles Werk, der schreibt, daß in dieses Buch jahrelange Diskussionen mit Studenten und Professoren eingegangen sind.

Kaelble, an der Humboldt-Universität Berlin als Professor für Sozialgeschichte tätig, umreißt zuerst den Raum seiner Untersuchungen: Er wählt „Europa als Ganzes, also einschließlich Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa" (17), schließt in einer „nicht unproblematischen" Entscheidung Rußland, den Kaukasus und die Türkei als halbeuropäische Mächte aus dieser räumlichen Definition Europas aus, bezieht sie jedoch immer vergleichend in seine Darstellungen mit ein. Nach der Wahl des Raums begründet der Autor auch den Zeitrahmen: Seit 1945 habe sich das soziale „Antlitz" Europas vielfach geändert.

Dann geht er einem dreifachen Wandel nach: erstens den Veränderungen in den „Grundkonstellationen" Familie, Arbeit, Konsum und Lebensstandard, Wertewandel und Säkularisierung. Zweitens untersucht er die Änderungen in den „sozialen Hierarchien und Ungleichheiten": Er spürt dem Wechsel bei den Eliten und sozialen Milieus, den Veränderungen in den sozialen Ungleichheiten und der Migration nach. Drittens überprüft Kaelble „Gesellschaft und Staat": Sein Blick geht dabei auf die „Bewegungen" in der Medienlandschaft, richtet sich auf die Sozialen Bewegungen und nimmt das Auf und Ab der Zivilgesellschaft ebenso in den Blick wie das Ringen um den Wohlfahrtsstaat, das Städtewachstum und die Bildungspolitik.

Jeden dieser drei Blöcke untergliedert Kaelble dann noch einmal in bestimmte Phasen: in die unmittelbare Nachkriegszeit, die Zeit des Wohlstands der 50er und 60er Jahre („Wirtschaftswunder"), die Zeit aufkommender wirtschaftlicher Schwierigkeiten in den 70er und 80er Jahren und schließlich die Zeit nach dem Umbruch von 1989/90 bis zum Ende des Jahrhunderts. Dazu treten zahlreiche Querschnittsvergleiche zwischen den Regionen Europas („Divergenzen und Konvergenzen") und die Frage nach der Besonderheit Europas im Vergleich mit anderen Gesellschaften. Dabei könnte der Eindruck entstehen, Kaelble schematisiere und presse in Zeitspannen hinein. Doch nichts liegt seinen Durchmusterungen ferner; er betont vielmehr, daß nicht in jedem Kapitel der Wandel in derselben Weise behandelt wird (12).

An wichtigen Wandlungen nennt er: Europa demokratisierte sich zunehmend, es wurde von einer Auswanderungs- zu einer Einwanderungsgesellschaft und leistete sich den Aufbau einer supranationalen politischen institutionellen Form. Unter der Fülle der von Kaelble mitgeteilten Erkenntnisse hat sich besonders eingeprägt, wie nach 1945 die Selbständigkeit der Frau wieder rückgängig gemacht wurde (von welchen Kräften?) und dennoch die Vorkriegsform der Familie nicht wiedererstand (32f.), daß die Scheidungsrate in der DDR

fast parallel zu der Rate in der Bundesrepublik anstieg (36), daß katholische Länder in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht mehr durchweg höhere Geburtenraten aufwiesen als protestantische Länder, oder die Geburtenraten keineswegs mit zunehmender Erwerbsarbeit der Frauen sanken (50).

Der Verfasser unterläßt weder Hinweise auf die allgemeine Zunahme der Transportkosten bei den Einzelausgaben (98, 222) noch verschweigt er, daß die Intellektuellen (wer solche sind, dazu vgl. 164) ab den 70er Jahren den Massenkonsum akzeptierten (116). Kaelble geht auf den Desakralisierungsprozeß ein (123) und macht auf dessen Abschwächung seit den 90er Jahren aufmerksam (133f.), ebenso stellt er die veränderte wirtschaftliche Dynamik der Städte vor (367). Aus einer Statistik ist zu entnehmen, daß 1995 in Deutschland fast jeder zweite aus der Gruppe der 20- bis 24jährigen eine Hochschule besucht (392).

Bei so viel Material ist es wohltuend zu lesen, daß man den Verlauf mancher Entwicklungen in Europa nicht genau kenne (235). Ein klar gegliedertes Buch – ein Mosaik, in dem jeder Stein genau angesehen sein will, bevor man sich dem Gesamtbild zuwendet und es als die europäische Gesellschaft erkennt. *Norbert Brieskorn SJ*

Brakelmann, Günter: *Helmuth James von Moltke 1907–1945.* Eine Biographie. München: Beck 2007. 431 S. Lw. 24,90.

Unter den großen Gestalten des deutschen Widerstands gegen Hitler ist uns neben Dietrich Bonhoeffer, für den als lehrenden, schreibenden und reflektierenden Theologen freilich andere Bedingungen galten, niemand in seinem Denken in ähnlichem Maß zugänglich wie Helmuth James Graf von Moltke, der führende Kopf des sogenannten Kreisauer Kreises. Zahlreiche Quellen sind erschlossen und der Kreisauer Kreis ist vielfach bearbeitet worden. Darüber hinaus existieren noch 63 ungedruckte Briefe Moltkes an seine Frau und Eintragungen in ein Tagebuch, die Günter Brakelmann einsehen konnte.

Sein Buch gewinnt in diesem Rahmen seinen eigenständigen Platz durch den Ansatz, Moltkes Leben als Einheit zu begreifen. Materiell erfährt der Leser kaum Neues; aber Bekanntes tritt ihm in anderem Gewicht vor Augen. Besonders deutlich werden die Eigenarten seines Bildungswegs, der ihn zu Neuem, scheinbar Zukunftweisendem wie den Schlesischen Arbeitslagern führte, was als unbewußter Vorgriff auf Neuartigkeit in den Überlegungen des Kreisauer Kreises zur Reform Deutschlands gelten mag. Nicht minder eindrucksvoll wirkt der zeitweise aussichtslos erscheinende Kampf des kaum 20jährigen um die Rettung des Gutes Kreisau. Mit vergleichbarer Genauigkeit wird das berufliche Lebens Moltkes dargestellt, der während des Kriegs wegen seiner besonderen Qualifikation als Kenner des britischen Rechts in der Wehrmacht als Spezialist für völkerrechtliche Fragen Dienst tat, wobei insbesondere die Beobachtung der unterschiedlichen Beziehungen, in die er zu Kollegen und Vorgesetzten trat, als aufschlußreich für die Bedingungen der Bildung und Existenz von Widerstand in Deutschland gelten kann.

Die Tätigkeit Moltkes im Krieg führte ihn mit einer gewissen Konsequenz zu den Reformüberlegungen des Kreisauer Kreises. Diese konnten in dem vorgegebenen Rahmen nicht mit gleicher Intensität dargelegt werden, wie dies in Spezialuntersuchungen zu diesem Gegenstand möglich ist. Dies bedeutet freilich keinen Einwand gegen die Qualität von Brakelmanns Schilderung, die eben auf die Gesamtheit und in-

nere Einheit eines Lebens gerichtet ist, und nicht auf eine einzelne, noch so bedeutsame Leistung. In diesem Zusammenhang erfährt jedoch ein biographisches Detail Berücksichtigung, das mehr sein dürfte als eine individuelle Besonderheit, sondern eher ein Hinweis auf eine zentrale Triebkraft des deutsche Widerstands: Moltkes wachsende Hinwendung zum christlichen Glauben. Von Haus aus Protestant, haben ihn die Auseinandersetzungen um die Bekenntnistreue des evangelischen Christentums nach 1933 wohl kaum berührt. Aber er begann, die Bibel zu lesen; in der Haft war es Luthers Großer Katechismus, der ihm zu tieferer Orientierung verhalf, und schließlich las er „kein anderes Buch als Bibel und Gesangbuch" (360). In geistlicher Gemeinschaft mit Alfred Delp SJ ging er in den Tod. *Heinz Hürten*

Friedländer, Saul: *Die Jahre der Vernichtung.* Das Dritte Reich und die Juden. 2. Bd. 1939–1945. 2. Aufl. München: Beck 2006. 869 S. Lw. 34,90.

Mit diesen gewichtigen Band präsentiert Saul Friedländer eine Summe der Forschung über die Ausrottung der europäischen Juden durch die Nationalsozialisten. Er faßt darin eine breite Literatur zusammen, was ermöglicht, die Aktionen gegen die Juden in allen von den Deutschen beherrschten Ländern mit ihrer jeweiligen Phasenverschiebung zu erfassen. Auf diese Weise ist eine Art von Kompendium entstanden, das Information über einzelne Maßnahmen von der zunehmenden Einschränkung der Wirkungs- und Lebensmöglichkeiten der Juden bis zu ihrer physischen Vernichtung und der Verwertung ihrer Hinterlassenschaften bietet.

Friedländer liefert weit mehr als ein nüchternes Handbuch. Die Schilderung jüdischen Lebens unter der Verfolgung gewinnt Tiefenschärfe und Plastizität durch eine Vielzahl von Quellenzeugnissen, meist Tagebüchern von Verfolgten, die sich erhalten haben, wenn auch ihre Autoren den Tod fanden. (Viktor Klemperers Tagebücher bilden insofern eine Ausnahme.) Der Leser, dem die Materie als solche aus anderer Lektüre bekannt ist, wird sich dem Eindruck des Grauens und Entsetzens nicht entziehen können, der von solchen Texten ausgeht. Wenn man trotz dieser Vorzüge Friedländers Buch nicht als letztgültige Darstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung zu betrachten vermag, liegen solcher Ansicht einige methodische Mängel zugrunde, aus denen sich Fehlurteile und Verschiebungen der Perspektive ergeben.

Man wird einem Überlebenden des Holocaust gern zugestehen, daß ihm nicht Distanz und Gelassenheit eignen können, mit denen ein Historiker sonst seine Geschichte erzählen mag. Aber auch er müßte sich frei halten für die Möglichkeit, daß die Quellen seine ursprüngliche Ansicht doch nicht bestätigen. Friedländers Buch ist jedoch von einigen Grundanschauungen durchzogen, deren Begründung aus den Quellen manchmal Zweifel auslöst.

So referiert er beispielsweise die Stellungnahme des französischen Episkopats zu dem erwarteten Statut der Vichy-Regierung über die Juden. Die Tatsache, daß die Bischöfe unter gewissen Bedingungen staatliche Maßnahmen gegen die Juden im Interesse der nationalen Einheit für erlaubt hielten, die freilich weder die Bürgerrechte der Juden noch die christliche Nächstenliebe verletzen dürften, interpretiert er als uneingeschränkte Zustimmung, anstatt zu sehen, daß die Beachtung dieser Normen eine Initiative gegen die Juden eng begrenzt hätte (140). Die energischen Proteste der Bischöfe Jules-Géraud Saliège und Pierre-

Marie Théas interpretiert er nicht als tapfere Taten, sondern als raffiniertes Alibi: „Die Bischofsversammlung wußte wahrscheinlich, daß man diese individuellen Proteste als zu marginal ansehen würde, als daß sie zu einer offiziellen Vergeltung führen würden. Aber sie würden es gestatten, das Gesicht zu wahren: Die Kirche von Frankreich hatte nicht geschwiegen" (449). Woher weiß Friedländer, daß die französischen Bischöfe solches „wahrscheinlich" wußten und an die Nachwelt dachten?

Papst Pius XII. hat nach Friedländer die zahlreichen kirchlichen Maßnahmen für die Juden nicht gefördert und ist stets untätig geblieben. Daß er sich dabei in Widerspruch zur eigenen Darstellung (646) wie zur Aussage einer von ihm zitierten Zeugin setzt, stört ihn ebensowenig wie die Existenz der Untersuchung von Owen Chadwick (Journal of ecclesiastical history 1977, 179–199), die nachweist, daß es Pius XII. war, der mit seiner Drohung, öffentlich zu protestieren, den Abbruch der Razzia gegen die römischen Juden erzwang. Diese Arbeit erscheint nicht einmal im sonst recht umfangreichen Literaturverzeichnis.

Schließlich erlaubt sich Friedländer Schnitzer, die in keinem Proseminar Gnade finden würden: Die „französischen Provinzen Alsace-Lorraine" (101) hat es nie gegeben; denn die „Reichslande Elsaß-Lothringen" waren französische Departements gewesen und wurden es 1919 wieder; aus dem „Syndicus" seiner Quelle (der an sich schon eine Mystifikation ist) macht er „Preysings Koadjutor" (487), und der alte Kardinal Adolf Bertram, der am 6. Juli 1945 einsam und in geistiger Verwirrung starb, hat nach dem Krieg wohl kaum noch eine Stellungnahme zur Judenverfolgung abgegeben (543), auf die sich ein historisches Urteil gründen ließe. So bleiben noch Aufgaben für eine künftige Darstellung des Völkermords an den Juden. *Heinz Hürten*

JUDT, Tony: *Die Geschichte Europas seit dem Zweiten Weltkrieg.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2006. 1024 S. (Schriftenreihe. 548.) Br.

„60 Jahre nach Hitlers Tod treten sein Krieg und die Folgen in die Geschichte ein. Die Nachkriegszeit dauerte sehr lange, aber nun wird sie endlich abgeschlossen." Mit diesen Worten umschreibt Tony Judt, der (1948 geboren) als Kind in London aufwuchs und heute Geschichte an der Universität New York lehrt, den Ausgangspunkt seiner Geschichte Europas seit 1945. Er schreibt über Europa unverkennbar aus einer amerikanischen Distanz und aus der Vogelperspektive. Es geht um „Makrohistorie", nicht um „Mikrohistorie". Judt kommt dabei zu gesamteuropäischen Einsichten, die den meisten der heutigen europäischen Akteure immer noch fremd sind, weil sie in ihre nationalen Milieus von Politik und Gesellschaft eingebunden sind. Die Verarbeitung der erstaunlichen Paradoxa und Widersprüche der Geschichte Europas seit 1945 bewältigt er durch einen Kunstgriff: Er schreibt einen Essay von über 1000 Seiten.

Konsequent untersucht Judt gleicherweise die Entwicklungen in West- wie in Osteuropa in den vier Teilen des Buchs: „Nachkriegszeit (1945 bis 1953)", „Wohlstand und Aufbegehren (1953–1971)", „Rezession (1971–1989)" und „Nach dem Zusammenbruch (1989–2005)". Judt ist nicht nur ein scharfsinniger Analytiker, sondern auch ein guter Erzähler. Er versteht es, in einer pointierten Sprache politische Ereignisse, wirtschaftliche und soziale Veränderungen und den Wandel in der öffentlichen Meinung Europas einzufangen.

Faßt man den Inhalt stark gerafft zusammen, so behandelt der erste Teil das Elend der Hinterlassenschaft des Kriegs, die Millionen Toten unter den Soldaten und der Zivilbevölkerung, die Deportationen

und die Zwangsumsiedlungen nach dem Krieg, die Kriegsverbrecherprozesse in Deutschland, die Abrechnung mit den Kollaborateuren in den zuvor von Deutschland besetzten Ländern und die Entnazifizierung in West- und Ostdeutschland. In diese Zeit fällt der politische und administrative Wiederaufbau, wobei anfangs nicht nur in Osteuropa – unter sowjetischem Druck –, sondern auch in Westeuropa, so in Frankreich und in Italien, die Kommunisten eine starke Rolle spielen, bis es im „Schicksalsjahr" 1947 zum endgültige Bruch zwischen den früheren Kriegsalliierten kommt und der Ost-West-Konflikt entsteht, der zur Teilung Europas und Deutschlands in zwei Blöcke und zwei Volkswirtschaften führt. Die Wirtschaft des Westens kann sich mit amerikanischer Hilfe durch den Marshall-Plan regenerieren. Mit dem Beginn des Kalten Krieges schlägt die ideologische Konfrontation zwischen Kommunismus und Antikommunismus in einen „Kulturkrieg" um, der nach Judt „das Ende des alten Europa" besiegelt.

Der zweite Teil setzt mit der beginnenden Stabilität in Westeuropa in den 50er Jahren ein. In diese Zeit fallen aber auch der Suez-Krieg und die Auflösung der Kolonialreiche Großbritanniens, Frankreichs, Belgiens, der Niederlande und Portugals. Im Sowjetsystem setzt unter Nikita Chruschtschow der Prozeß der Entstalinisierung ein, aber es kommt auch zur Niederwerfung des Ungarn-Aufstands 1956 und zur Berlinkrise 1961. Es ist die Zeit des ungeahnten Wohlstands in Westeuropa, dessen Gesellschaft durch die Motorisierung, den Konsum, das Fernsehen und den internationalen Massentourismus neue Lebensformen entwickelt, die Europa bis dahin nicht gekannt hat. Die Verbindung von Wohlstandsgesellschaft und Wohlfahrtsstaat beschreibt Judt als „Stunde der Sozialdemokratie". In dieser Zeit sieht er ein „Gespenst der Revolution" heraufziehen, das im Westen einen Rückhalt in der Studentenschaft findet. In Frankreich kommt es zur Niederlage und zum Rückzug Charles de Gaulles, in einigen Ländern Osteuropas zu Liberalisierungen, die in Polen und in der Tschechoslowakei gewaltsam niedergeworfen werden („Das Ende der Affäre").

Der dritte Teil „Rezession (1971–1989)" beschreibt die Krise der europäischen Wohlstandsgesellschaft. Sie wird durch die Ölkrise und die danach einsetzenden Konjunkturkrisen ausgelöst. In diese Zeit fällt auch der Gewaltterror der IRA in Großbritannien, der RAF in Deutschland und der „Roten Brigaden" in Italien. Psychologisch seien die 70er Jahre das „deprimierendste Jahrzehnt" des 20. Jahrhunderts gewesen, schreibt Judt. In dieser Zeit setzt sich aber auch die neue Rolle der Frau in der europäischen Gesellschaft durch. Es ist die Zeit der „neuen Ostpolitik" in Deutschland unter Willy Brandt, der Ablösung der Diktaturen unter Francisco Franco und António de Oliveira Salazar in Spanien und Portugal sowie des Übergangs zur Demokratie im europäischen Mittelmeerraum.

In Deutschland setzt seit dem Eichmannprozeß und weiteren Prozessen gegen NS-Verbrechen eine dauerhafte kritische Auseinandersetzung mit der NS-Zeit ein und es kommt unter dem Eindruck des gleichnamigen Films gleichsam zur „Entdeckung" des Holocaust. In der Politik habe sich ein „neuer Realismus" durchgesetzt, der in Großbritannien mit dem Namen Margret Thatchers und in Frankreich mit dem François Mitterrands verbunden gewesen sei. In der Sowjetunion beginnt der Aufstieg Michail Gorbatschows. In Osteuropa entsteht jetzt eine „Macht der Ohnmächtigen", der auch der polnische Papst Johannes Paul II. zuzuordnen ist. Schließlich bricht das Sowjetsystem zusammen. Das Jahr 1989 bedeutet nach Judt das „Ende der alten Ord-

nung". Die Abschnitte über die Rolle Gorbatschows beim Zusammenbruch des Sowjetsystems zählen zu den besten des Buchs.

Die Frage nach der Möglichkeit eines „Patriotismus" für Europa beantwortet Judt im letzten Satz seines Buchs: „Was vor sechzig Jahren kaum jemand vorhergesagt hätte – das 21. Jahrhundert könnte das Jahrhundert Europas werden." Zugleich aber stellt Judt fest, daß die heutige Europäische Union kein Staat ist und daß die Beteiligung an den Europawahlen ständig zurückgeht. Ein wirklich überzeugendes europäisches Bewußtsein sei eigentlich nur im Fußball anzutreffen. Das ist wenig. Es scheint fast so, als sei die Einheit Europas im 21. Jahrhundert, die Judt postuliert, eher die Erfindung eines Historikers. Die realen politischen Kräfte, die das heutige Europa geschaffen haben, kamen und kommen immer noch aus den nationalen Gesellschaften. Den nationalen Eliten der großen, mittleren und der kleineren Länder Europas fehlt ein historisches Bewußtsein von Europa. Es gibt noch keine europäische Öffentlichkeit, in der gemeinsame Belange gemeinsam diskutiert werden. Diese europäische Geschichte seit 1945 ist eine Herausforderung an die Europäer, sich auf sich selbst zu besinnen. *Wilhelm Ribhegge*

# ZU DIESEM HEFT

Thomas Steinforth, Mitarbeiter des Caritasverbands der Erzdiözese München und Freising e.V., behandelt das komplexe Phänomen der Kinderarmut in Deutschland. Er nimmt eine Bestandsaufnahme vor und skizziert Handlungsansätze zur Armutsbekämpfung unter Einbeziehung der Betroffenen.

Das Schweizer Staatskirchenrecht sieht die Bildung demokratisch strukturierter und finanziell unabhängiger Kirchgemeinden vor. Christian Ruch, Soziologe und Mitglied der Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen" der Schweizer Bischofskonferenz, beschreibt die sich daraus ergebenden Konflikte der Gemeinden mit den Bischöfen, in der Pastoral und zwischen den Gläubigen.

Bernhard Grom erörtert das Zusammenwirken von Psychotherapie und Spiritualität in unterschiedlichen Therapieeinrichtungen. Dabei fragt er nach der unterstützenden Wirkung der spirituellen Dimension in Heilungsprozessen.

Sven Grosse, Privatdozent für Kirchengeschichte an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, erspürt in den Liedern Paul Gerhardts eine mystische Spiritualität, die aus dem Mönchtum gewachsen ist. Er erkennt darin etwas bleibend Christliches, auch für heute.

Der Begriff der „christlichen Literatur" scheint unscharf, vorbelastet und mißverständlich. Nach einem Blick in die Begriffsgeschichte nähert sich Georg Langenhorst, Professor für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Universität Augsburg, einer kontextbezogenen Definition, die künftigen neuen Formen und Entwicklungen gerecht werden kann.

# Alfred Delp – Märtyrer und Prophet

Alfred Delp SJ (1907–1945), dessen Geburtstag sich am 15. September zum 100. Mal jährt, hat nie die konfessionsübergreifende weltweite Popularität Dietrich Bonhoeffers erreicht. Seine 1947 postum erschienenen Kassiber „Im Angesicht des Todes" – Betrachtungen, Notizen, Tagebuchfragmente und Briefe aus der halbjährigen Haftzeit – können sich trotzdem ohne Scheu neben dessen (späteren) Klassiker „Widerstand und Ergebung" stellen lassen. Der Trappist Thomas Merton wertete die aus dem Gefängnis geschmuggelten Texte als „die vielleicht klarsichtigsten ... christlichen Meditationen unserer Zeit", und er zögerte nicht, Delp als Mystiker zu bezeichnen. „Die Welt ist Gottes so voll. Aus allen Poren quillt er uns gleichsam entgegen", schrieb Delp im November 1944, auf seinen Prozeß wartend – Ausdruck seiner Mystik der Sachlichkeit, die zugleich eine „Mystik der offenen Augen" war. Alfred Delp hat seine Sehnsucht nach einer besseren Welt nicht ins Jenseits verlagert.

Straßen, Häuser, Schulen und sogar eine Kaserne der Bundeswehr sind nach ihm benannt. Sie erinnern an den Jesuiten, der dem NS-Regime trotzte und im „Kreisauer Kreis" über ein Deutschland nach Hitler nachdachte. Der „fanatische Pfaffen- und Katholikenfresser" Roland Freisler verurteilte ihn in einem Schauprozeß wegen „Hoch- und Landesverrats" zum Tod. Neues Interesse an Delp weckte in den 80er Jahren die Herausgabe seiner „Gesammelten Schriften" durch Roman Bleistein SJ, der fünf Bänden noch eine Biographie folgen ließ. Auch das Motto des Deutschen Katholikentags 1984 („Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt"), das dem Schlußsatz einer Weihnachtsmeditation Delps entnommen war, prägte sich ein.

Seit Monaten finden nun Veranstaltungen statt, die an Alfred Delp erinnern. Den Auftakt machte am 8. Dezember 2006 – Delp hatte an diesem Tag 1944 in Berlin-Tegel mit gefesselten Händen heimlich seine Profeßgelübde abgelegt – die Mannheimer Alfred Delp-Gesellschaft, die Fritz Delp, seinem jüngsten Bruder, und Altbundeskanzler Helmut Kohl die Ehrenmitgliedschaft verlieh. Noch leben Zeitzeugen: Hörer seiner Predigten, Freunde, Mitglieder von Jugendgruppen, die Delp nachhaltig geprägt hat. Wo von Helmut James Graf von Moltke, dessen 100. Geburtstag im März begangen wurde, die Rede ist, fällt auch Delps Name. Die heute 96jährige Freya von Moltke, die bei einem Symposion der Katholischen Akademie in Bayern Ehrengast war, sagte in München, Delp sei ihr bei den Treffen auf Gut Kreisau durch seine Jugendlichkeit aufgefallen – wohingegen sie ihrem Mann davon abgeraten habe, Konrad Adenauer (Jahrgang 1876) in den Kreis zu berufen, der „doch viel zu alt" dafür sei.

Alfred Delp war ein vielversprechender Intellektueller. Seine Studie über Martin Heideggers „Sein und Zeit" war eine der ersten Auseinandersetzungen mit dem Phi-

losophen von katholischer Seite überhaupt. Er war aber auch ein temperamentvoller, impulsiver Mensch. Er konnte rechthaberisch auftreten. Das erregte ebenso Anstoß wie etwa sein exzessiver Zigarrenkonsum. Ordensintern galt er als „schwieriger Charakter" – ein „tragischer Held" also, wie der von ihm bewunderte englische Archäologe und Diplomat Thomas E. Lawrence? Spannungen mit seinem Provinzial Augustinus Rösch SJ reichten zurück in die frühen 30er Jahre. Karl Rahner SJ war zeitlebens stolz auf seine Freundschaft mit „Bullus" (Delps Spitzname).

Seit Juli 1939 bei den „Stimmen der Zeit" eingesetzt – die Nationalsozialisten hatten ihm die Immatrikulation an der Universität München verweigert –, betreute Delp bis zur Aufhebung der Zeitschrift im April 1941 das Ressort Soziologie. Als die Zeitschrift im Oktober 1946 wieder erscheinen konnte, stammte der erste Artikel aus seiner Feder: eine „Vater unser"-Meditation aus den Gefängnisschriften. Anläßlich des zehnten Todestages schrieb Franz von Tattenbach SJ: Viele, die Delp nur als Seelsorger kannten, hätten „mit bestem Wissen keinen Heiligen in ihm entdecken, schwerlich einen kommenden ahnen" können. In München-Bogenhausen wurde er als wortgewaltiger Prediger geschätzt; über Gestapospitzel machte er sich lustig. Die sechs Monate in Berlin 1944/45 markieren einen frappanten Persönlichkeitswandel: eine Reifung, die mitzuverfolgen unter die Haut geht. Isolationshaft, Folter, Hunger veränderten Delp. Es war eine erzwungene, keine selbstgewählte Wandlung – sie beeindruckt gerade auch junge Menschen.

Hingerichtet wurde Alfred Delp am 2. Februar 1945. Seine Asche wurde auf den Rieselfeldern Berlins verstreut, nichts sollte an ihn erinnern. Diese Rechnung ist nicht aufgegangen. Die Erinnerung an den Märtyrer Alfred Delp ist getragen von der Überzeugung, daß es lohnt, seine Art von Widerstand gegen ein totalitäres Regime präsent zu halten. Was er, ausgehend von den Sozialenzykliken „Rerum novarum" (1891) und „Quadragesimo anno" (1931), über eine neue Gesellschaftsordnung geschrieben hat, findet sich in den Grundanliegen später bei Gewerkschaften und Parteien wieder. Seine Vorstellungen von einer missionarischen und diakonischen Kirche (wie auch seine Kritik an der Kirche und ihren „Amtsstuben") oder über die Rolle der Orden für die Zukunft wirken geradezu modern – als seien sie im Umfeld der Würzburger Synode (1971/75) entstanden. Ohne Gott, so seine Überzeugung, kann man nicht richtig Mensch sein. Die heutige „Religionsfreudigkeit", die ohne Gott auskommt, hätte er hinterfragt: „Deutschland – Missionsland".

Durch eine Art der Erinnerung, die primär stilisiert und idealisiert, würde dieser „Kämpfer, Beter, Zeuge" begraben. Wozu verpflichtet sein Erbe? Verwalten, musealisieren läßt es sich nicht. Alfred Delp war gerade nicht „pflegeleicht", er war ein unbequemer, unangepaßter Jesuit – und auf diese Weise, auch für seinen eigenen Orden, eine prophetische Gestalt. Sein Leben auf Abruf in der Gefängniszelle wurde zum Vermächtnis für kommende Generationen. Obwohl die Quellen umfassend erschlossen sind, ist längst noch nicht ausgeschöpft, was sich von Alfred Delp lernen läßt. *Andreas R. Batlogg SJ*

*Peter Neuner*

# 100 Jahre nach der Modernismusenzyklika

## Das Problem der Dogmengeschichte

Ein Jubiläum ist der 100. Jahrestag der Veröffentlichung der Enzyklika „Pascendi dominici gregis" vom 8. September 1907 „über die Lehren der Modernisten" gewiß nicht. Aber angesichts der kirchengeschichtlichen Bedeutung dieses Lehrschreibens sollte das Datum nicht einfach mit Schweigen übergangen werden. Nachdem der Vorwurf des Modernismus härteste Konsequenzen für die Betroffenen zeitigte, wäre zu erwarten, daß dieser Begriff klar umrissen sei. Neuere Forschungen haben jedoch gezeigt[1], daß eine eindeutige Definition, die auch vor unberechtigten Beschuldigungen schützen würde, unmöglich ist – mit der Folge, daß etwa der traditionalistische Erzbischof Marcel Lefebvre unter Berufung auf die Verurteilungen des Jahres 1907 auch das Zweite Vatikanische Konzil des Modernismus bezichtigen konnte. Beim Versuch einer Darstellung des Modernismus soll hier der Aussage von *Pascendi* nachgegangen werden, wonach das Konzept der Entwicklung „die Quintessenz ihrer (der Modernisten) ganzen Lehre"[2] darstelle und „die schrankenlose, brennende Neuerungssucht dieser Leute" (79) selbst vor den Dogmen nicht haltmache. Der Antimodernisteneid von 1910 forderte Gehorsam gegenüber den Aussagen der Enzyklika „vor allem in bezug auf die sogenannte Dogmengeschichte"[3]. Die Rezeption der Dogmengeschichte bildet zumindest einen Schwerpunkt des Modernismus.

### Dogmengeschichte zwischen Kritik und Apologetik

Die Dogmengeschichte als Disziplin hat ihren Ursprung in der Dogmenkritik der Aufklärung. Joseph Ratzinger zufolge vollzog sich im 19. Jahrhundert „eine reductio in historiam, der geschichtliche Charakter aller Phänomene wird erfaßt, das Sein als Gewordensein erkannt, in seinem Werden untersucht"[4]. Dieser historischen Betrachtung konnte sich nichts entziehen. Alles, was ist, wurde als geworden, veränderlich und relativ erachtet. Es war einmal nicht, hätte auch anders werden können, ist künftiger Veränderung unterworfen. Die Dogmen historisch zu betrachten, war vom Ansatz her eine Kritik an deren Würdigung als übernatürliche und überzeitliche Wahrheiten. David Friedrich Strauß hatte es auf den Punkt gebracht: „Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte."[5]

Dieser kritische Ansatz blieb in der liberalen protestantischen Theologie erhalten. Sie wollte zurück zum historischen Jesus und diesen als lebendige, menschliche Gestalt erfassen. Dazu schien es ihr nötig, die Bande zu lösen, „mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war“[6]. Nach Adolf von Harnack kann erst durch die Kritik am Dogma die Botschaft Jesu wieder aufleuchten und heute Wegweisung und Halt gewähren. In seinen Vorlesungen aus dem Wintersemester 1899/1900 identifizierte er „Das Wesen des Christentums“[7] mit der Botschaft Jesu vom Reich Gottes, d.h. vom liebenden Vatergott und vom unendlichen Wert der Menschenseele. Alles andere – etwa die apokalyptische Dimension dieser Verkündigung, aber auch die Lehre von der Kirche und ihren Sakramenten, die Christologie – sei entweder zeitbedingte Einkleidung, die den Kern der Botschaft nicht berühre, oder es sei eine Entwicklung, die die schlichte und für jedermann einfach zu erfassende Botschaft Jesu verdecke. Das Dogma erschien in der liberalen Dogmengeschichte als Überlagerung und Verfremdung der biblischen Botschaft durch ihr wesensfremde Elemente.

Harnacks „Wesen des Christentums“ war eine fundamentale Kritik an verfaßter Kirche, insbesondere am römischen Katholizismus. Dies war die Herausforderung, der sich Alfred Loisy stellte. Als Gegenschrift zu Harnacks Werk verfaßte er sein Buch „L'Évangile et l'Église“[8], in dem er die These von der Dogmenentwicklung als Abfall vom biblischen Ursprung zurückwies. Seine Absicht war es, „eine philosophische und geschichtliche Interpretation des Katholizismus zu skizzieren, die zugleich eine Apologie und das diskrete Programm von Reformen sein sollte, welche dieser an sich vornehmen müsse, um seine Mission in der modernen Welt zu erfüllen“[9]. Loisy ging ebenso wie Harnack vom historischen Jesus und seiner Botschaft vom Reich Gottes aus, verstand diese allerdings als streng apokalyptisch bestimmt. Als christlich erschien Loisy aber nicht nur die Botschaft Jesu, sondern alles, was aus ihr hervorgegangen ist. Nicht allein der Ursprung, sondern dessen gesamte historische Entfaltung macht demnach das Wesen des Christentums aus. Dabei mußte sich die Hoffnung auf das Gottesreich grundlegend umgestalten, als sich die Naherwartung nicht erfüllte. Das Nicht-Eintreffen des Gottesreiches wurde für Loisy zum entscheidenden Antrieb für die Entwicklung des Dogmas.

Zu dieser positiven Wertung der dogmengeschichtlichen Entwicklung wurde Loisy angeregt durch John Henry Newmans „Essay on the Development of Christian Doctrine“[10]. Newman hatte Kriterien entwickelt, um eine legitime Weiterentwicklung von Korrumpierungen zu unterscheiden. Im Ringen um seine Konversion wies er nach, daß das Dogma der katholischen Kirche eine legitime Entwicklung gewesen sei, daß die römisch-katholische Kirche trotz aller Veränderungen, die sie durchgemacht hat, die apostolische Kirche des Credo geblieben sei. Der Gedanke der Entwicklung diente Newman als Apologie des Katholizismus.

Diese Vorstellung griff Loisy auf. Er stellte dar, daß angesichts der Enttäuschung der Naherwartung das Evangelium nur durch Veränderungen lebendig bleiben

konnte. Diese Entwicklung aus innerer Notwendigkeit ist nach Loisy nicht Abfall, sondern Bedingung für das Überleben der Botschaft Jesu in einer fortdauernden Geschichte. Historisches Gewordensein aus innerer Notwendigkeit und als Reaktion auf die Herausforderungen der Zeit und der Kultur erschien Loisy als Beweis für die Legitimität einer Entwicklung[11].

Bedeutsam wurde besonders Loisys Darlegung der Entwicklung der Kirche. Er gab Harnack Recht, daß der historische Jesus keine verfaßte Kirche intendiert habe. Aber er hat das Reich Gottes verkündet, und aus dieser Verkündigung sei mit Notwendigkeit die Kirche hervorgegangen:

„Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen. Sie kam und erweiterte die Form des Evangeliums, die unmöglich erhalten werden konnte, wie sie war, seitdem Jesu Aufgabe mit dem Leiden abgeschlossen war ... Die Perspektive des Reiches hat sich erweitert und verändert, die seiner endgültigen Ankunft ist zurückgetreten, aber der Zweck des Evangeliums ist der Zweck der Kirche geblieben." [12]

„L'Évangile et l'Église" zeigt, wie die Kirche in vielen kleinen Schritten aus der Botschaft Jesu vom Reich Gottes hervorgegangen ist:

„Nirgends in ihrer Geschichte tritt eine Unterbrechung des Zusammenhangs zutage, etwas wie die absolute Schöpfung einer neuen Ordnung, sondern jeder Fortschritt geht dergestalt aus dem Vorhergehenden hervor, daß man von der jetzigen Einrichtung des Papsttums bis auf den evangelischen Zustand mit Jesus als Mittelpunkt, so verschieden sie auch voneinander sind, zurückgreifen kann, ohne auf einen Umsturz zu stoßen, der mit Gewalt eine Änderung in der Regierungsweise der christlichen Gemeinschaft herbeigeführt hätte." [13]

Von diesen Aussagen ist in den späteren Kontroversen nur ein einziger Satz übriggeblieben: „Jesus hatte das Reich angekündigt und dafür ist die Kirche gekommen." Dieser Satz wurde, in direktem Gegensatz zu Loisys Intention, so interpretiert, daß die Botschaft Jesu und die Kirche als Widersprüche erschienen. Obwohl Loisy gegen Harnack und die liberale Dogmengeschichte hatte beweisen wollen, „daß das Christentum in der Kirche und durch sie gelebt hat" [14], verbot Kardinal François Richard von Paris bereits im Januar 1903 das Lesen des Buchs. „L'Évangile et l'Église" sollte zur Magna Charta des Modernismus werden.

## Die Dokumente des Antimodernismus

Papst Pius X. soll noch als Patriarch von Venedig über „L'Évangile et l'Église" geäußert haben: „Das ist wenigstens ein theologisches Buch, das nicht langweilig ist." Doch schon ein halbes Jahr nach seiner Wahl zum Papst wurde es im Dezember 1903 unter dem Vorwurf des Modernismus auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Das Pontifikat Papst Pius' X. war durch eine ununterbrochene

Kette von Indizierungen und Verurteilungen geprägt. Am 17. April 1907 sprach er von einer theologischen Richtung, welche „ein gedrängter Abriß und das Gift aller Häresien“[15] sei. Am 3. Juli veröffentlichte das Heilige Offizium das Dekret „Lamentabili sane exitu“, das 65 Sätze zumeist aus Schriften Alfred Loisys und des englischen Jesuiten George Tyrrell verurteilte[16].

Eine systematische Darstellung des Modernismus gab dann die Enzyklika Pascendi dominici gregis vom 8. September 1907. Demnach ist dieser in seinem Kern bestimmt durch das Konzept der religiösen Erfahrung, wobei – ohne daß Namen genannt wurden – vor allem Tyrrell gemeint war und die Lehre von der Dogmenentwicklung, wie man sie bei Loisy vertreten fand. Ausgangspunkt des Modernismus ist gemäß der Enzyklika die Vorstellung einer unmittelbaren Erfahrung, die die ersten Jünger in der Begegnung mit ihrem Meister hatten. Diese haben sie unter dem Drang einer „vitalen Immanenz“ weiterentwickelt und in verschiedene Lebenssituationen hinein übersetzt. Der Glaube habe nämlich, wie *Pascendi* den Modernismus darstellt, eine innere Dynamik sich auszuformen, sich weiterzuentwickeln, und religiöse Formen zu bilden. So seien Kirche, Schrift, Sakramente entstanden. Diese seien nicht unmittelbar von Gott eingesetzt, sondern der Erfahrung und dem Bedürfnis des Menschen und seiner religiösen Sehnsucht entsprungen. Weil nun aber „der religiöse Mensch ... seinen Glauben denken“ (19) müsse, forme der Verstand aus primären Glaubenserfahrungen Sätze. „Werden diese sekundären Sätze schließlich vom obersten kirchlichen Lehramte festgelegt, so bilden sie das Dogma“ (21). Die Dogmen seien somit bloße Symbole und Hilfsmittel, die „einzig den Zweck haben, es dem Gläubigen zu ermöglichen, daß er sich von seinem Glauben Rechenschaft gibt“ (21). Sie müßten darum der Entwicklung des religiösen Gefühls angepaßt sein und sich nach der jeweiligen Situation des Menschen richten. Weil die Entwicklung der Dogmen zufolge der Modernisten unter göttlicher Lenkung erfolgt sei, könnten diese von einer indirekten Stiftung durch Gott sprechen. Doch „damit ist der inneren Entwicklung des Dogmas Tür und Tor geöffnet“ (21).

Der Idee der Entwicklung getreu wird der Modernist, wie ihn *Pascendi* zeichnete, schließlich auch zum Reformator. So gelte es, „die schrankenlose, brennende Neuerungssucht dieser Leute zu zeigen“ (79). Sie fordern die Abkehr von der scholastischen Philosophie an den Klerikalseminaren, die spekulative Theologie solle sich auf die Dogmengeschichte stützen, Katechese und Gottesdienst müßten der Fassungskraft des Volkes angepaßt, das kirchliche Regiment solle dezentralisiert werden und auch der Laienwelt Anteil an der Leitung der Kirche geben, die Kirche müsse ihre Haltung in politischen und sozialen Fragen ändern:

„Es gibt sogar solche, die als gelehrige Schüler der Protestanten auch den Zölibat des Priesters aufgehoben wünschten. – Es bleibt rein nichts in der Kirche übrig, das nicht, und zwar nach ihrem Rezepte, reformiert werden müßte“ (81–83).

Grundsätzlich erscheint der Modernismus in der Enzyklika als „Zusammenfassung aller Häresien ... Hätte sich jemand die Aufgabe gestellt, die Quintessenz aller Glaubensirrtümer, die es je gegeben hat, zusammenzutragen, so hätte er es nicht besser machen können, als es die Modernisten getan haben" (83).

## Nach der Enzyklika

Weithin wurde die Enzyklika mit Erschütterung aufgenommen. Ihre Verurteilungen, noch mehr aber die praktischen Maßnahmen, die in einem zweiten Teil verfügt wurden und die einem schrankenlosen Denunziantenwesen Tür und Tor öffneten, erschütterten nicht allein die theologische Welt. Vor allem aber: Die Vorwürfe waren so allgemein und unbestimmt, daß sie auf alles anwendbar schienen, was sich von traditioneller Neuscholastik unterschied. Es wurde nicht deutlich, was und vor allem wer neben Loisy und Tyrrell getroffen werden sollte – und wer nicht. In ersten Stellungnahmen wurde ernsthaft die Frage diskutiert, ob man Kardinal Newman postum hatte verurteilen wollen.

Loisy hatte aus der historischen Gewordenheit die Legitimität einer Entwicklung abgeleitet. Er besaß kein Kriterium, zwischen einer legitimen Entwicklung und einer Fehlentwicklung zu unterscheiden. Als ihn die Kirche verurteilte, konnte er das nicht als Konsequenz einer begrenzten Fehlentwicklung werten, sondern brach auch von sich aus mit Kirche und Christentum, zeitweilig wohl auch mit dem Gottesglauben. Tyrrell protestierte leidenschaftlich, wurde suspendiert und von den Sakramenten ausgeschlossen. Nachdem er zwei Jahre später auf dem Sterbebett „sub conditione" die Krankensalbung empfangen hatte, nicht aber „auf Kosten eines Widerrufes dessen, was er in aller Aufrichtigkeit gesagt oder geschrieben hatte und immer noch als die Wahrheit ansah" [17], wurde ihm das kirchliche Begräbnis verweigert. Henri Bremond, der tieffromme Erforscher der christlichen Mystik, sprach privat, ohne kirchliche Gewänder, die Totengebete und hielt am Grab einen völlig unpolemischen Nachruf. Daraufhin wurde auch er suspendiert und erst wieder aufgenommen, als er unterschrieb, daß er *Pascendi* und *Lamentabili* ohne jeden Vorbehalt annehme.

Den Abschluß der römischen Maßnahmen bildete 1910 die Einführung des Antimodernisteneids, den bis 1967 jeder Kleriker vor dem Empfang der höheren Weihen bzw. vor der Übernahme eines kirchlichen Amts und vor der Erlangung des Doktorats in Theologie abzulegen hatte [18]. Mit diesen Maßnahmen war die Stunde des Monsignore Umberto Benigni gekommen, der 1906 bis 1911 in der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten wirkte [19]. Er war im Pontifikat Papst Pius' X. einer der einflußreichsten Männer der römischen Kurie. Als Chef der geheimdienstlich arbeitenden Nachrichtenorganisation „La Sapinière" spielte er eine höchst zwielichtige Rolle. Er baute ein internationales Spitzelsystem

auf und unterzog Theologen und Bischöfe einer lückenlosen Überwachung. Und er hatte das Ohr des Papstes. Lehramtliche Äußerungen insbesondere der Bibelkommission, etwa über die Authentizität des „Comma Joanneum" oder die mosaische Autorschaft des Pentateuch wären in der theologischen Welt mit Kopfschütteln quittiert worden, hätten sie nicht so einschneidende persönliche und wissenschaftliche Konsequenzen gezeitigt. Richard Schaeffler hat darauf hingewiesen, daß „die traumatische Erfahrung" des Modernismusstreits Langzeitwirkung hatte[20]. Zu den Studienerinnerungen vieler Bischöfe und Theologen noch zur Zeit des Zweiten Vatikanums gehörte es, daß ihre Lehrer unter Modernismusverdacht geraten waren, daß sie Angst hatten um ihre kirchliche Existenz, ihre Erkenntnisse verschwiegen oder sie so verklausulierten, daß niemand sie verstand, oder daß sie sich in Scheinproblemen ergingen. Daß die Wissenschaftlichkeit solcher Theologie nicht nur von außen in Frage gestellt wurde, kann nicht verwundern.

## Das Problem der Dogmenentwicklung

Sicher hat Loisy in seiner historischen Apologie das Problem der Dogmenentwicklung nicht gelöst. Nicht alles, was sich durchsetzt, ist deshalb wahr. Aus der Faktizität der Geschichte kann nicht die Legitimität gefolgert werden. Insofern war eine Kritik an Loisys Sicht der Dogmengeschichte in „L'Évangile et l'Église" durchaus angebracht, und sie wurde auch, insbesondere von Maurice Blondel, formuliert[21]. Auch angesichts von deren Herkunft aus der liberalen Dogmenkritik überrascht eine lehramtliche Kritik nicht. Doch die Enzyklika verurteilte pauschal und ohne jede Differenzierung die historische Betrachtung der kirchlichen Lehre und der Dogmen. Die Herausforderungen der Theologie durch das historische Denken wurden durch diese Verwerfungen und die disziplinären Maßnahmen nicht gelöst, und die Fragen blieben unbeantwortet.

Faktisch wurde die Kirche mit dem Problem der Dogmenentwicklung bei jeder Dogmatisierung konfrontiert, in der Neuzeit erstmalig beim Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (1854), das in der biblischen Botschaft und in der Lehre der Alten Kirche nicht verankert ist. Damit stellte sich die Frage, ob das Kriterium des Vinzenz von Lérins gewahrt sei, katholische Lehre sei, „was immer, überall und von allen geglaubt wurde" – „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est"[22]. Nur was mit der Lehre der Alten Kirche übereinstimmt und immer geglaubt wurde, gehört zum Glauben. Weil nach traditioneller Formulierung die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist, muß ein Dogma altes Dogma sein, ein „neues Dogma" käme aus einer fremden Quelle und wäre folglich häretisch. Um diesem Vorwurf zu begegnen, betonte die Definition von 1854, daß die alten Dogmen „ihre Fülle, Unversehrtheit und Eigentümlichkeit behalten und nur in ihrer Weise wachsen, nämlich in derselben Lehre, demselben Sinn und derselben Auffassung"[23].

Die Kritiker des Ersten Vatikanums lehnten die Papstdogmen mit der Begründung ab, diese seien in der Alten Kirche nicht bekannt gewesen, könnten also nicht katholische Lehre werden. Kardinal Henry Edward Manning, der Erzbischof von Westminster und Vorkämpfer der päpstlichen Unfehlbarkeit, soll darauf geantwortet haben: „Das Dogma hat die Geschichte besiegt."[24] Wenn sich die „antiquitas" nicht nachweisen läßt, sei durch die Abstimmung des Konzils das „ab omnibus" und damit die Universalität gegeben. Das Argument fehlender historischer Begründung sei folglich hinfällig.

Im 20. Jahrhundert stellte sich das Problem des „neuen" Dogmas anläßlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950). Noch im Jahr dieser Dogmatisierung schrieb Papst Pius XII. in der Enzyklika „Humani generis", Gott habe „seiner Kirche das lebendige Lehramt verliehen, um auch das zu beleuchten und zu entfalten, was in der Glaubenshinterlassenschaft nur dunkel und gleichsam einschlußweise (velut implicite) enthalten ist". Weil die Schrift unklar und dunkel sei, bedürfe es des Dogmas, das den Glauben eindeutig, klar und unabhängig von historischer Bedingtheit und kulturellen Veränderungen aussage. Für die Theologie folge daraus, „daß die Methode ganz und gar falsch ist, mit der aus Dunklem Klares entwickelt wird"[25]. Das bedeutet: Vom klaren Dogma ausgehend, müsse die als unklar erachtete Schrift interpretiert werden, und es wird als widersinnig abgetan, von der Schrift her das Dogma und die Lehre der Kirche zu befragen oder gar zu kritisieren. Das Lehramt habe die Aufgabe, das klar und deutlich zu formulieren, was Schrift und Tradition dunkel und nur einschlußweise enthalten. Eine Dogmenentwicklung wird anerkannt. Sie wird aber nicht in der historischen Arbeit, sondern im Lehramt der Kirche angesiedelt.

## Modelle zum Verständnis der Dogmenentwicklung

Trotz der prinzipiellen Verurteilungen in *Pascendi* etablierte sich die Dogmengeschichte im Lauf des 20. Jahrhunderts auch in der katholischen Theologie. Herausragende Ereignisse waren das Werk zum Konzil von Chalkedon[26] anläßlich von dessen 1500jährigem Jubiläum, sowie das maßgeblich von Michael Schmaus initiierte Handbuch der Dogmengeschichte[27]. Wenn Joseph Ratzinger unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanum urteilte, daß „Dogmatik, die nicht auch als Dogmengeschichte betrieben würde, undenkbar wird: Nur in der Geschichte des Glaubens ist der Glaube selbst sinnvoll zu erfassen"[28], formulierte er einen weitgehenden Konsens der Vertreter dieses Fachs. Die Vorstellung einer Unveränderlichkeit des Dogmas oder einer Unterscheidung von Form und Inhalt, nach der nur die äußere Form veränderlich sei, während der Inhalt als übergeschichtlich betrachtet wird, und einzelne Formulierungen der Schrift und der Tradition als Belegstücke („dicta probantia") in den vom Lehramt vorgegebenen systematischen Bauplan der Lehre

als Bausteine eingefügt werden, kann heute höchstens noch in Außenseitergruppen aufrechterhalten werden[29].

Die Enzyklika „Humani generis" begründete die Öffnung auf die Dogmengeschichte mit der Aussage, in ihr würden Wahrheiten explizit formuliert, die implizit schon in der biblischen Botschaft und in der Tradition gegeben waren. Diese Vorstellung greift zurück auf Thomas von Aquin, der die Frage gestellt hatte, ob „die Glaubensartikel in der Abfolge der Zeiten gewachsen" seien. Doch obwohl neue Glaubensartikel dazugekommen sind, die früher nicht bekannt waren, hat sich nach seiner Überzeugung der Glaube nicht geändert, weil „in betreff des Inhalts der Glaubensartikel kein Wachstum stattgefunden hat in der Abfolge der Zeiten; denn was immer die Späteren geglaubt haben, war enthalten im Glauben der vorhergehenden Väter, wenn auch einschlußweise (implicite)"[30]. Zentrales Argument der mittelalterlichen Scholastik für diese Explikation war die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn, wonach sich hinter den buchstäblichen Aussagen, die jedermann verstehen kann, die gesamte Glaubenslehre und die Moralanweisung verbergen. Sie können unmittelbar aus der Schrift erhoben werden, wenn man sie nur richtig liest. Erst im Lauf der Zeit gelingt es demnach, die ganze Tiefe der Bedeutungsgehalte zu entschlüsseln und dadurch Erkenntnisse zu gewinnen, die scheinbar neu sind.

In kirchenamtlichen Texten hat man sich auf den Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse, den „nexus mysteriorum" berufen, der in der Zusammenschau biblischer Aussagen bisher unerkannte und unbekannte Wahrheiten zeige[31]. Von einer Erkenntnis ausgehend falle ein neues Licht auf andere biblische Aussagen und bisher unentdeckte Schätze könnten demnach entdeckt werden. Klassisches Beispiel dafür ist die biblische Begründung der marianischen Dogmen. Das Wort: „Du bist voll der Gnade" wurde mit der Erbsündenlehre zusammen gesehen, und es wurde gefolgert, daß Maria ohne Erbsünde empfangen sein müsse, denn sonst wäre ihr die Gnade nicht in vollem Maß zuteil geworden. Diese Glaubenserkenntnis wurde wiederum in Beziehung gesetzt zur paulinischen Aussage, daß der Tod die Frucht der Sünde sei. Weil Maria ohne persönliche Sünde und ohne Erbsünde war, „war es geziemend, daß ihr Leib von dem allgemeinen Los der Auflösung ausgenommen und alsbald in die Herrlichkeit des Himmels eingeführt wurde"[32]. Das Dogma von der leiblichen Aufnahme in den Himmel ergab sich als Konsequenz. Man war überzeugt, in dieser Zusammenschau die marianischen Dogmen aus der Schrift erheben zu können. „Humani generis" begründete diese Explikation mit dem Wirken des Lehramts unter der Leitung des Heiligen Geistes; das Konvenienzargument spielte in den kirchenoffiziellen Darstellungen eine gewichtige Rolle[33].

In der Schultheologie dominierte die Vorstellung, daß „ein neuer Glaubenssatz aus zwei geoffenbarten Prämissen einfach syllogistisch deduziert"[34] und so durch Konklusionen das Glaubenswissen immer weiter angereichert würde. Aber auch durch die Versenkung in den biblischen Text, der seine Tiefendimensionen erst Schritt für Schritt erschließt, durch die Meditation, durch liturgische Texte und

selbst durch Vorstellungen aus der Volksfrömmigkeit könne sich eine umfassendere Sicht der Überlieferung eröffnen, die dem rein historischen Verstehen verschlossen bleiben müßte. Wenn Dogmenentwicklung erklärt wird als die Explizitmachung dessen, was von Anfang an bereits implizit geglaubt wurde, gab es keine Veränderung der Botschaft, sondern nur die zunehmende Ausdrücklichkeit des verborgen und unbewußt immer schon Geglaubten.

Während das Modell der Explikation gegebenenfalls Teilbereiche der Dogmenentwicklung zu erklären vermag, versucht das Konzept der organischen Entwicklung mit dem Verlauf der Geschichte insgesamt ernst zu machen. Es beruft sich auf die Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, insbesondere auf Johann Adam Möhler und Johann Ev. Kuhn[35]. Das herangezogene Bild ist das Verhältnis von Eichel und Eiche, die völlig verschieden aussehen, aber dennoch eine einzige, mit sich selbst identische Wirklichkeit darstellen. So sei es auch mit der christlichen Botschaft: Ursprung in der Bibel und spätere Entfaltung erscheinen auf den ersten Blick als sehr verschieden, doch die gesamte Entwicklung verlief demnach aus innerem Antrieb und immanenter Steuerung. Im Neuen Testament ist nach dieser Überzeugung im Kern („in nuce") bereits die ganze Entwicklung zur späteren Glaubenslehre enthalten. Die Differenzen bedeuten keinen Bruch mit dem Ursprung, vielmehr zeige erst die Eiche, was in der Eichel angelegt war. Erst die entfaltete Dogmatik könne aufweisen, was „in nuce" im Evangelium steckte. Die Entwicklung erfolgte in der Kirche unter der Führung des Heiligen Geistes, der dafür bürgt, daß sich der Ursprung entfaltete, daß nicht ein Fremdes ihn ersetzte und verdrängte, also daß die Kirche als Trägerin dieser Entwicklung apostolisch blieb.

Bei aller Offenheit für den historischen Verlauf vermag dieses Modell nicht, die Schrift als „norma normans" späteren Formen kritisch gegenüberzustellen und sie als Maßstab zu sehen, an dem spätere Lehraussagen geprüft werden müssen[36]:

> „Ein organologischer Überlieferungsbegriff ... versagt vor vielen Faktoren, die zu seiner Gesamtdeutung gehören: dem Faktum der Häresie, ihrem Beitrag zur Entfaltung der Überlieferung, den lange Zeit verdeckten oder auch in Vergessenheit geratenen und erst später zum Zug kommenden Einsichten, Verschattungen und Depravationen der Wahrheit."[37]

Auch ist innerhalb dieses Systems letztlich nicht einzusehen, warum man heute noch frühere Verwirklichungsformen von Kirche und Christentum zur Kenntnis nehmen soll, wenn doch in der Gegenwart die Entfaltung dessen gegeben ist, was im Ursprung nur angelegt war und erst im Lauf der Zeit sichtbar wurde. Wozu braucht es hier noch ein Studium des Neuen Testaments, der Kirchen- und der Dogmengeschichte, wenn man den Kodex, den Weltkatechismus und den Denzinger hat!

Dem historischen Verlauf kann nur eine Sicht gerecht werden, die nicht allein die Treue zur Überlieferung und die organische Entfaltung kennt, sondern auch den Bruch, nicht nur die Höherentwicklung, sondern auch den Irrweg, nicht nur die

Bereicherung, sondern auch ein ekklesiales Vergessen. Bei einer grundlegenden Veränderung der Fragestellungen wird auch die Glaubenslehre eine neue Gestalt annehmen müssen. Der Prozeß der Hellenisierung und die Dogmenbildung der Alten Kirche sind dafür wohl das klassische Beispiel. Kein Geringerer als Joseph Ratzinger hat darauf aufmerksam gemacht, daß die zentralen Begriffe der Trinitätslehre und der Christologie im Neuen Testament durchwegs nicht vorkommen, jedenfalls nicht in dem Sinn, den sie in den frühchristlichen Dogmen annahmen:

„Jeder der großen Grundbegriffe der Trinitätslehre ist einmal verurteilt worden; sie alle sind nur durch diese Durchkreuzung einer Verurteilung hindurch angenommen; sie gelten nur, indem sie gleichzeitig als unbrauchbar gekennzeichnet sind, um so als armseliges Gestammel – aber auch nichts mehr – zugelassen zu werden."[38]

Es war ein weiter Weg von der biblischen Verkündigung, wie Gott am Menschen wirkte, bis zu den metaphysischen Aussagen über Gottes Sein und Wesen in den altkirchlichen Dogmen!

Dieser Prozeß war unausweichlich, als sich die christliche Gemeinde bewußt wurde, daß sie eine Botschaft weiterzugeben hatte, die nicht nur für einige wenige Menschen, sondern für alle das Heil bedeutet und die darum so gesagt werden mußte, daß alle sie zu verstehen vermochten. Obwohl Jesus den Raum Israels kaum überschritten hatte, erkannte die Kirche, daß sie seiner Botschaft nur treu sein konnte, wenn sie mit dieser Beschränkung brach und in alle Welt hinausging. Die Kontroverse zwischen Petrus und Paulus in Antiochien (Apg 15, 1–35; Gal 2) zeigt, wie schwer man sich mit dieser Entscheidung tat.

Nachdem sie aber gefallen war, stand die frühe Christenheit unabweisbar vor ganz neuen Fragen und Problemen, die bisher so nicht gestellt gewesen waren, und auf die Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller noch keine Antwort gegeben hatten. Als die Kirche sich der hellenistisch geprägten Welt stellte und damit vor allem durch die Fragen der neuplatonischen Popularphilosophie herausgefordert wurde, mußte die Botschaft neu gesagt werden, trotz aller Probleme, die sich mit einer Neuformulierung verbanden. Im Gegensatz zur These von der Hellenisierung des Christentums als Abfall von der Verkündigung Jesu ist dieser Prozeß als eine der großen Leistungen der frühen Christenheit zu würdigen, nämlich als die Inkulturation der biblischen Botschaft hinein in eine andere geistige Welt. Zweifellos hat die christliche Lehre in der Synthese von biblischer Botschaft und spätgriechischer Philosophie eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren: Die Übersetzung war ein schöpferischer Prozeß – und er hatte seinen Preis! Neue Aspekte wurden sichtbar, und sie wurden in ontologischen Kategorien ausgesagt; manches, vor allem die Unmittelbarkeit der Begegnung mit einer historischen Person, war dagegen in den dogmatischen Formulierungen kaum noch zu erkennen. Nur durch den Rückbezug auf die Schrift als bleibender Norm auch der Dogmen konnten die in ihnen in den

Hintergrund gedrängten Aspekte festgehalten werden und im weiteren Verlauf des Überlieferungsprozesses immer wieder zum Tragen kommen.

Wenn das Zusammentreffen von überlieferter Botschaft und neuer Herausforderung glückt, so wie es in Hellenisierung und frühchristlicher Dogmenbildung wohl beispielhaft geglückt ist, entsteht eine jeweils neue Synthese als Lebens- und Glaubensganzes. Diese ist nicht nur die Fortschreibung des immer schon Gesagten. Die Antwort wird vielmehr ausgehend von den Herausforderungen der jeweiligen Zeit in einer Relecture der Schrift und der überkommenen Glaubenslehre neu formuliert. Dabei darf die Kirche darauf vertrauen, daß der überlieferte Glaube das Licht ist, das sie Antworten finden läßt, in denen die Botschaft neu gesagt wird und dennoch die Sache Jesu bleibt. Die bloße Wiederholung des Überkommenen garantiert die Rechtgläubigkeit nicht. Die Synthese ist immer neu gefordert, sie ist nicht vorgegeben, die Antworten sind weder „in nuce", noch implizit schon da, so daß sie nur ans Licht gebracht oder nur organisch entfaltet werden müßten. Die Dogmen der frühen Kirche waren nicht Abschluß, sondern Eröffnung eines Prozesses:

„Das Dogma bedeutet nicht das Ende des Bedenkens, sondern die Erhebung des Bedachten in das unbestreitbar und unverlierbar Denkwürdige."[39]

Heute entfalten die Dogmen der Alten Kirche dieses dynamische Moment insbesondere auch als das klassische Modell von Inkulturation. Gerade in dieser Exemplarität sind sie bleibend denkwürdig.

Im Zeitalter kultureller Vielfalt insbesondere in den jungen Kirchen, aber auch einer abendländischen Weltdeutung, die sich von der des Hellenismus grundlegend unterscheidet, und die manche Dogmen als weithin unverständlich erscheinen läßt, leuchtet heute die Notwendigkeit schöpferischer Auslegung unmittelbar ein. Die Herausforderungen, denen die Kirche heute begegnet, sind in den verschiedenen Regionen der Erde höchst unterschiedlich, die Antworten werden nicht mehr einheitlich sein können. Man kann auch nicht erwarten, daß von vornherein immer die endgültigen und allseits befriedigenden Formulierungen bereitstünden. Auch in der Alten Kirche waren vielfältige Versuche und Umwege nötig, und es hat oft Jahrhunderte gedauert, bis eine allseits oder weithin akzeptierte Synthese formuliert werden konnte. Warum sollte es heute oder in den jungen Kirchen leichter gehen?

## Indirekte Verurteilung des Zweiten Vatikanums?

Wie das Christentum aussehen wird, das aus diesen Korrelationen erwächst, ist im voraus kaum absehbar. Einen Garanten, der von außerhalb der Korrelation von überliefertem Glaubenswissen und neuer Herausforderung den Prozeß überwachen und gewährleisten könnte, daß keine Irrwege eingeschlagen werden, gibt es nicht. Jeder steht selbst in diesem Prozeß der immer neuen Übersetzung. Aber

wenn man im Dialog bleibt mit denen, die sich, von vielleicht anderen Fragestellungen herausgefordert, ebenfalls um eine Inkulturation bemühen, darf man vertrauen, daß sich über alle Einseitigkeiten, Verkürzungen und Schwächen hinweg die Sache selbst immer wieder durchsetzen wird. Diesen Dialog zu ermöglichen und ihn einzufordern und vielleicht vergessene Aspekte einzubringen, ist eine der Aufgaben des kirchlichen Lehramts. Das Vertrauen, daß die Botschaft Jesu immer wieder neu zum Tragen kommt, gründet sich auf die Verheißung, daß die Kirche nicht aus dem Glauben fällt.

Die Aufnahme der Dogmengeschichte in das kirchliche und theologische Denken im Verlauf des 20. Jahrhunderts ist unumkehrbar. Dies bedeutet nicht weniger als einen Bruch mit dem Antimodernismus. Gewiß richtete sich *Pascendi* gegen ein Modell der Dogmengeschichte, das Kritik herausforderte. Aber die Verurteilungen der Enzyklika waren prinzipiell, und sie trafen nicht allein Loisy, sondern das historische Verständnis des Dogmas insgesamt und als solches. Was heute in der Kirche verbindlich gelehrt wird, was etwa das Zweite Vatikanum zum Verständnis der Offenbarung, zur Religionsfreiheit, zur Ökumene formulierte, wie die Pastoralkonstitution die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt von heute bestimmte – all das ist im Sinn der Verwerfungen von *Pascendi* eindeutig modernistisch. Solange das nicht anerkannt wird, kann etwa die Kontroverse mit dem Traditionalismus im Gefolge des Konzilskritikers Lefebvre keine Lösung finden. Gegen diese Erkenntnis hilft auch nicht die Aussage, man müsse *Pascendi* aus der damaligen Zeit und von den Einseitigkeiten eines liberalen Historismus her verstehen, die Herausforderungen hätten sich geändert und was damals vielleicht etwas schroff formuliert wurde, müsse in unsere heutige Situation hinein übersetzt werden. Denn genau diese Aussage, daß sich die christliche Lehre und Botschaft mit den Herausforderungen der Zeit ändern müsse, ist für *Pascendi* die „Quintessenz des Modernismus".

Daß es trotz der Verurteilungen des Jahres 1907 und trotz der traumatischen Ereignisse im Antimodernismus zu einem Zweiten Vatikanum und zu einer historischen Betrachtung der Glaubenslehre und der Dogmen kommen konnte, ist ein Grund, auf die 100 Jahre nach *Pascendi* auch mit Zuversicht zurückzublicken.

## ANMERKUNGEN

[1] Aus der umfangreichen Literatur vgl. einführend: M. Weitlauff, „Modernismus" als Forschungsproblem, in: ZKG 93 (1982) 312–344; Antimodernismus u. Modernismus in der katholischen Kirche, hg. v. H. Wolf (Paderborn 1998); O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte (Regensburg 1995); C. Arnold, Kleine Geschichte des Modernismus (Freiburg 2007).

[2] Die Seitenangaben zur Enzyklika beziehen sich auf die autorisierte lateinisch-deutsche Ausgabe: Freiburg 1908, 53.

[3] DH 3543.

[4] J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln 1966) 7.
[5] D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 1 (Tübingen 1840) 71.
[6] A. Schweizer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906) Bd. 2 (Tübingen 1966) 620.
[7] A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums (Leipzig 1900); Neuauflage hg. v. R. Rendtorff (Gütersloh 1999).
[8] Paris 1902; deutsch: Evangelium u. Kirche (München 1904).
[9] A. Loisy, Choses passées (Paris 1913) 170.
[10] J. H. Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine (1845); deutsch: Über die Entwicklung der Glaubenslehre. Ausgewählte Werke, Bd. 8 (Mainz 1969).
[11] Vgl. G. Larcher, Modernismus als theologischer Historismus (Frankfurt 1985); K. Rahner u. K. Lehmann, Kerygma u. Dogma, in: MySal, Bd. 1, 657–659.
[12] Loisy, Evangelium u. Kirche (A. 8) 113f.
[13] Ebd. 112.
[14] Ebd. 189.
[15] Zum ganzen Abschnitt vgl. P. Neuner, Religion zwischen Kirche u. Mystik. Friedrich von Hügel u. der Modernismus (Frankfurt 1977) 105ff.
[16] Text in: DH 3401–3466.
[17] So die Deutung dieses Sakramentenempfangs durch F. v. Hügel; vgl. dazu P. Neuner, Religiöse Erfahrung u. geschichtliche Offenbarung (München 1977) 67.
[18] Vgl. DH 3537–3550, darin der zentrale Satz: „Ich unterwerfe mich auch mit der gehörigen Ehrfurcht und schließe mich aus ganzem Herzen allen Verurteilungen, Erklärungen und Vorschriften an, die in der Enzyklika ‚Pascendi' und im Dekret ‚Lamentabili' enthalten sind, vor allem in bezug auf die sogenannte Dogmengeschichte" (DH 3543).
[19] Vgl. E. Poulat, Intégrisme et catholicisme intégral (Tournai 1969).
[20] R. Schaeffler, Philosophie u. katholische Theologie im 20. Jahrhundert, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. u. 20. Jahrhunderts, Bd. 3, hg. v. E. Coreth, W. M. Neidl u. G. Pfligersdorffer (Graz 1990) 50ff.
[21] Vgl. A. Raffelt, Age ut intelligas. Eine Skizze zur pragmatischen Dogmenhermeneutik im französischen Modernismus, in: Dogmengeschichte u. katholische Theologie, hg. v. W. Löser, K. Lehmannn u. M. Lutz-Bachmann (Würzburg [2]1988) 251–274.
[22] Vinzenz v. Lérins, Commonitorium primum 23,3; dieser Text wurde in der Beschreibung des Dogmas durch das Erste Vatikanum zitiert (DH 3020).
[23] DH 2802.
[24] So I. v. Döllinger (anonym) in: Römische Briefe vom Concil von Quirinus (München 1870) 61.
[25] DH 3886.
[26] Das Konzil von Chalkedon. Geschichte u. Gegenwart. 3 Bde., hg. v. A. Grillmeier u. H. Bacht (Würzburg 1951–1954).
[27] Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. M. Schmaus, J. R. Geiselmann u. A. Grillmeier (Freiburg 1951ff.).
[28] Ratzinger (A. 4) 24.
[29] In kirchlichen Texten und in Dokumenten, die nicht den Anspruch einer wissenschaftlichen Argumentation erheben, begegnet allerdings auch weiterhin verschiedentlich noch eine solche „Steinbruchexegese", mit deren Hilfe belegt werden soll, daß die kirchliche Lehre von Anfang an unveränderlich gewesen sei; vgl. etwa den „Katechismus der katholischen Kirche".
[30] Sth II 2, q1 a7.
[31] So z.B. im Ersten Vatikanum: DH 3016.
[32] L. Ott, Grundriß der Dogmatik (Freiburg [5]1961) 252.

[33] Vgl. K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4 (Einsiedeln 1960) 11–50, bes. 34–36; ders., Dogmen- u. Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: Schriften zur Theologie, Bd. 13 (Zürich 1978) 11–47, bes. 30–32. Die Argumentation verlief im Dreischritt: „potuit, voluit, ergo fecit" – „Konnte Gott es tun? Wollte er es (‚war es geziemend')? Also tat er es."

[34] Rahner, Dogmenentwicklung (A. 33) 33.

[35] Vgl. W. Kasper, Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip, in: Dogmengeschichte u. katholische Theologie (A. 21) 376–403, bes. 390–392.

[36] Das ist auch eine Anfrage an die Aussagen der Dogmatischen Konstitution „Dei verbum" des Zweiten Vatikanums, wo Schrift und Tradition allzu harmonisch und spannungsfrei als „demselben göttlichen Quell entspringend, ... in eins zusammen(fließend) und demselben Ziel" (DV 9) zuströmend erscheinen. Im offiziösen Kommentar bezeichnete es J. Ratzinger „als eine bedauerliche Lücke", daß „die ausdrückliche Nennung der Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines *auch* traditionskritischen Elements im Inneren der Kirche praktisch fehlen" (LThK.E, Bd. 2, 524 f).

[37] K Lehmann, Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens, in: Dogmengeschichte (A.21) 513–528, 514f.

[38] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1968) 133.

[39] H. Schlier, Biblische u. dogmatische Theologie, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964) 32.

*Eva Schumacher*

# Montessori-Pädagogik

## Biographische Voraussetzungen und didaktische Reichweite

Im Januar des Jahres 1907 eröffnete Maria Montessori in einem Armenviertel in Rom ihr erstes Kinderhaus. Der durchschlagende Erfolg, den sie in ihrer „Casa dei Bambini" bei Vorschulkindern aus sozial benachteiligtem Milieu erzielte, führte die Montessori-Pädagogik zu internationalem Ruhm. Nach dem herben Rückschlag durch den Nationalsozialismus und dem Wiederaufbau in den Nachkriegsjahrzehnten erfährt das pädagogische Konzept Maria Montessoris seit internationalen Vergleichsstudien wie PISA auch in Deutschland eine unerwartet breite Resonanz. Die Gründe für diesen Aufschwung liegen in der Schlüssigkeit und Stringenz, aber insbesondere auch in der lern- und entwicklungspsychologischen Aktualität des Konzepts, das mit der Biographie Maria Montessoris eine untrennbare Einheit bildet.

Maria Montessori wurde am 31. August 1870 nahe Ancona in Italien geboren, im selben Jahr, in dem der „neue", unabhängige und vereinte Nationalstaat Italien seinen Anfang nahm. Verstärkt durch das konfliktreiche Verhältnis zwischen Kirche und Staat war diese Zeit von großen politischen und sozialen Unruhen, aber zugleich auch von einer Atmosphäre der Begeisterung und Neuorientierung geprägt. Die Anregungsvielfalt, die sich in diesem Spannungsfeld zwischen „alter" und „neuer" Welt entfachte, bildete den geeigneten Nährboden dafür, den Wissensdurst und das Begabungspotential Maria Montessoris wirkungsvoll zu entfalten. Als förderlich erwies sich auch ihr weltoffenes, bildungsorientiertes Elternhaus, in dem die „alten", religiös geprägten Werte, aber auch die moderne, am Fortschritt orientierte Welt alltagsgegenwärtig waren.

Der Vater Alessandro Montessori, ein erfolgreicher Staatsbeamter mit sozial-liberalem Denken, aber insbesondere die Mutter Renilde nahmen weitreichenden Einfluß auf die Erziehung ihrer kleinen Maria. Sie wurde von Kindesbeinen an in ihrer allseitigen, d. h. geistigen, emotionalen und sozialen Entwicklung nachhaltig unterstützt. Verwöhnung hatte hierbei keinen Platz: Schon als Kind mußte Maria Montessori ein tägliches Strickpensum für die Armen absolvieren, ein armes, buckliges Mädchen aus der Stadt spazieren führen und bei Hunger warten oder mit einem alten, trockenen Stück Brot vorlieb nehmen, wenn, wie einmal nach der Rückkehr von einem längeren Ferienaufenthalt, nichts anderes mehr im Haus war (Kramer 1997, 28ff.).

Wenngleich Maria Montessori in ihren ersten zwei Grundschuljahren ein „normales", unauffälliges Kind war, entwickelte sie sich später zu einer überaus erfolgreichen Schülerin und Studentin. Ihr besonderes Interesse galt dem – bislang Männern vorbehaltenen – mathematisch-naturwissenschaftlichen Bereich, der auch ihren späteren Studien- und Berufsweg maßgeblich bestimmte. Nach dem Studium der Physik, Mathematik und Naturwissenschaften studierte sie als erste Frau Italiens – zum großen Leidwesen ihres Vaters – Medizin, arbeitete zunächst erfolgreich als Ärztin, kam über ihre Arbeit mit behinderten Kindern zur Anthropologie und – motiviert durch den reformpädagogischen Aufschwung ihrer Zeit – zur Pädagogik und Didaktik. Diesem Arbeitsfeld widmete sie sich erfolgreich und mit internationaler Breitenwirkung bis zu ihrem Lebensende im Jahr 1952 in Noordwijk aan Zee bei Amsterdam.

Ganz im Einklang mit ihrem biographisch und religiös geprägten Streben nach dem Natürlichen und nach sozialer Sinnstiftung bildet ihr pädagogisches Konzept eine in sich geschlossene, nahezu widerspruchsfreie, aber dennoch auch kritisierbare Einheit. Die folgenden Ausführungen wollen ihr Denken und Wirken skizzieren, das heute, 100 Jahre später, nichts an Aktualität eingebüßt hat.

## Anthropologische Grundlagen und Voraussetzungen

Ihre Studien und Reflexionen zum „richtigen", d.h. natürlichen Umgang mit Kindern führten Maria Montessori zu der grundlegenden Einsicht, daß das Kind als „Baumeister seiner selbst" am besten darüber Bescheid weiß, was seiner persönlichen Entwicklung zu- bzw. abträglich ist. Dieser Idee des „inneren Bauplans" eines jeden Individuums folgend, bündeln sich die von ihr exakt wissenschaftlich durchgeführten Beobachtungen und Analysen zu einem umfassenden anthropologisch begründeten Konzept, das den medizinischen, psychologischen, pädagogischen und didaktischen Kontext mit einschließt. Im wesentlichen basiert dieses Konzept auf den folgenden Grundüberzeugungen:

1. Kinder sind von Anbeginn daraufhin angelegt, die Welt neugierig zu erkunden. Ein angeborener Trieb bedingt, daß sie von ihrer ersten Lebensminute an lernen und die Welt mitgestalten wollen. Die hierfür notwendige vitale Energie, für die Maria Montessori den Begriff „Horme" prägte, ist bei jedem Kind individuell unterschiedlich stark ausgeprägt. Pädagogisch relevant ist, daß die Möglichkeiten, die dieser Energie innewohnen, positiv gefördert werden können. Andererseits besteht aber auch die Gefahr, das kindliche Potential durch falsches, unreflektiertes Erziehungsverhalten zu schwächen, bis hin zur Verkümmerung.

2. Wir Menschen sind mit einem Gedächtnis („Mneme") ausgestattet, das in jeder Situation am besten weiß und lernt, was für unser individuelles Leben von Belang ist. Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist, daß die Merkfähigkeit unseres

Gedächtnisses nicht allein im Gehirn, sondern in jeder Zelle unseres Körpers verankert sein soll.

3. „Der menschliche Geist ist ein mathematischer Geist." Dieses Postulat Maria Montessoris impliziert, daß der Mensch von Natur aus nach Ordnung strebt und daß allem Denken und Verstehen Strukturierungs-, Systematisierungs- und Ordnungsprozesse vorausgehen. Die Folgerung hieraus lautet: Je früher das Kind zum Ordnen, Strukturieren und zur Reflexion seines eigenen Ordnungsdenkens angeregt wird, desto förderlicher kann Einfluß auf seinen Lern- und Entwicklungsprozeß genommen werden.

4. Die kindliche Entdeckung, daß Worte einen Bezug zur Welt haben und die zunehmend ausdifferenzierte Fähigkeit, gesprochenes Wort und Welt aus freiem Willen miteinander in Beziehung setzen zu können, bildet die grundlegende Voraussetzung dafür, nationale und kulturelle Identität auszubilden. Darum mißt Maria Montessori der individuellen sprachlichen Förderung größte Bedeutung bei.

5. Kinder sind „Bewegungswesen", d.h. ihre Sinne, ihr Körper, ihr Denken und Fühlen sind ständig aktiv. Diese Aktivität als Ursprung aller Entwicklung bedarf im Erziehungsprozeß einer besonderen Beachtung. Maria Montessori betrachtete die Förderung des kindlichen Bewegungsdrangs im Sinn einer Lenkung in „richtige Bahnen" als Entwicklungsnotwendigkeit. Diesbezüglich förderliche Aktivitäten stellen in der Montessori-Pädagogik das Tasten, Spüren und Ordnen sowie die Freiarbeit als Anregung zur Aktivität der Sinne dar.

In ihren Büchern zieht Maria Montessori verschiedene Erlebnisse und Erfahrungen aus ihrer pädagogischen Arbeit heran, um die obigen Grundannahmen sowie die hieraus folgenden, im nächsten Abschnitt erläuterten zentralen Elemente ihres pädagogischen Konzepts zu belegen.

## Polarisation der Aufmerksamkeit und Normalisation

Die von Maria Montessori so genannte „Polarisation der Aufmerksamkeit", auch „Montessori-Phänomen" genannt (Heiland 1991, 44), geht auf eine Begebenheit zurück, die sie in den frühen Anfängen ihrer pädagogischen Erfahrung an einem dreijährigen Mädchen beobachten konnte, das in seine Arbeit mit Holzzylindern vertieft war. Mit unglaublicher Konzentration wiederholte das Mädchen ein und dieselbe Arbeit immer und immer wieder. Dabei ließ es sich von keiner bewußt vorgenommenen „Störung" aus der Ruhe bringen. Selbst als Maria Montessori vorsichtig den Stuhl mitsamt dem darauf sitzenden Kind auf einen Tisch stellte und mit den anderen Kindern im Raum ein Lied anstimmte, ließ es sich nicht von seiner Arbeit abbringen. Bis das Mädchen seine Arbeit niederlegte, zählte Maria Montessori insgesamt 42mal den gleichen Handlungsvollzug. Nachdem das Kind sein Werk vollbracht hatte, hielt es sichtlich befriedigt inne, so „als erwachte sie aus einem

Traum, und lächelte mit dem Ausdruck eines glücklichen, zufriedenen Menschen" (Montessori 1987, 124).

Kritiker Montessoris deuteten diese Berichterstattung als Schieflage ihres diagnostischen Blicks und mutmaßten, dieser sei auf ihre Arbeit mit „schwachsinnigen Kindern" zurückzuführen. Sie selbst hingegen wertete ihre Beobachtung, der viele vergleichbare an gesunden Kindern folgten, als selbständige, innere Harmonie erzeugende „Eroberung eines Stücks Lebenswirklichkeit":

„Die Fälle einer solchen beinahe bis zur völligen Abschließung von der Außenwelt gehenden Konzentration bildeten zwar nicht die Regel, doch bemerkte ich bald eine seltsame Verhaltensweise, die allen Kindern gemeinsam war und ungefähr gleichmäßig bei jeder Übung auftrat" (Montessori 1987, 125).

Maria Montessori wertete die von ihr bei den „polarisierten" Kindern beobachtete innere Ruhe als zentrale Voraussetzung dafür, zur „Normalisation", d.h. in einen Zustand der Freiheit, Ausgeglichenheit, Selbständigkeit, Selbstdisziplin und seelischen Gesundheit zu gelangen. Nur hieraus, so lautete ihre tiefe Überzeugung, kann ein Mensch zu einer inneren, aber auch nach außen gerichteten sozialen Friedfertigkeit in der Gemeinschaft gelangen. Maria Montessori prägte für diesen nach ihrer Überzeugung durch Erziehung herstellbaren gesellschaftlichen Zustand den Begriff „Supranatur".

## Sensible Perioden

Eine weitere Begebenheit führte Maria Montessori zur Theorie der „Sensiblen Perioden". In einem Forschungsbericht des niederländischen Biologen Hugo de Vries las sie von den zeitlich begrenzten, lebenserhaltenden Empfindlichkeitsperioden und Verhaltensweisen junger Raupen bei der Nahrungsaufnahme. De Vries fand bei seinen biologischen Experimenten heraus, daß junge Raupen nur für einen begrenzten Zeitraum zu Beginn ihres Lebens über eine ausgeprägte Lichtempfindlichkeit verfügen, die sie von ihrem – nahe dem Baumstamm gelegenen – dunkleren Schlüpfort an die beim Baum zur frühlingshaften Schlüpfzeit außen liegenden, neuen Triebe mit ihrem zarten Blattgrün leitet. Sobald die Verdauungsorgane der Raupe ausgebildet sind und die Raupe auch festere Nahrung zu sich nehmen kann, klingt diese Lichtempfindlichkeit wieder ab. Diese sensiblen „Zeitfenster" sind irreversibel, nur von begrenzter Dauer und haben den Zweck, Lebewesen zu ermöglichen, eine bestimmte Fähigkeit oder Fertigkeit mühelos zu erwerben. Die dezidierten Beobachtungen und Analysen Maria Montessoris förderten zutage, daß sich auch das Lernen der Kinder in „Zeitfenstern" vollzieht. Finden diese – und damit die ganzheitliche Bindung des Kindes an einen Gegenstand oder an eine Erfahrungsmöglichkeit – Beachtung, kann sich seelisches Wachstum vollziehen und seelisch-geistige Harmonie entwickeln. In

der vertieften Auseinandersetzung mit einem Phänomen erobert sich das Kind ein Stück Lebenswirklichkeit. Damit wird es ihm möglich, sich selbst in die Welt hinein zu positionieren und seine Persönlichkeit auszubilden. Als anschauliches Beispiel zur Verdeutlichung der sensiblen Perioden diente Maria Montessori der Spracherwerb, wie er sich in verschiedenen Phasen innerhalb der ersten Lebensjahre vollzieht.

Bleibt das Potential der sensiblen Phasen hingegen ungenutzt, d.h. findet das Kind die notwendige Anregung zur Ausbildung einer bestimmten Fähigkeit (z.B. Sprachgebrauch) nicht vor, so kann es das Versäumte zwar zu einem späteren Zeitpunkt nachholen, d.h. das Sprechen, Schreiben und Lesen später lernen, dies jedoch nur unter der erschwerten Bedingung eines größeren Krafteinsatzes und in einer geringeren Perfektion, als sie sonst erzielt worden wäre: „Ein Strickgewebe, das gefallene Maschen beinhaltet, hält zwar, es ist aber nicht so gut und schön, wie es hätte sein können" (Montessori 1968, 132).

Findet das Kind in seiner Umgebung dauerhaft keine Bedürfnisbefriedigung, d.h. werden seine sensiblen Phasen längerfristig mißachtet, so ist zu befürchten, daß lebensnotwendige Fähigkeiten wie die Sprache nicht ausgebildet werden, mit allen negativen Folgen, wie sie von den „Wolfskindern" und anderen tragischen Fällen bekannt sind. Eine weitere Gefahr besteht darin, daß der oben beschriebene, von Natur aus positive Selbstaufbau in Frustration, Aggressivität und Launenhaftigkeit umschlägt. Dies hat eine negative Prägung des kindlichen Selbst- und Weltbilds zur Folge, mit der Konsequenz, daß die wünschenswerte „Normalisation" verhindert wird.

## Vorbereitete Umgebung

Den sensiblen Phasen Beachtung schenken und „Polarisation der Aufmerksamkeit" sowie „Normalisation" fördern, setzt im Sinn der Montessori-Pädagogik voraus, daß Kinder ein Umfeld vorfinden, das ihren inneren Bedürfnissen entspricht. Wie im Magnet-Nagel-Experiment der richtige Zeitpunkt bzw. Abstand die Nadel zum Magnet springen läßt, so gelingt dem Kind die Polarisation der Aufmerksamkeit dann, wenn zwischen Umgebung bzw. Materialangebot und seiner sensiblen Phase eine gelungene Passung besteht: didaktisches Material als „Schlüssel zur Welt".

Die „vorbereitete Umgebung" beinhaltet die „besten Entwicklungsbedingungen", die ein Kind im freien Tun (Freiarbeit) und Streben nach Vollendung seines „inneren Bauplans" vorfinden kann. An ihr sollten sich nach Maria Montessori die Ansprüche an öffentliche Bildung orientieren:

> „Die Schule soll der Ort werden, wo das Kind in seiner Freiheit leben kann, und seine Freiheit kann nicht nur jene des geistig-inneren Wachstums sein. Der ganze kindliche Organismus, von seiner physiologisch-vegetativen Seite bis zu seiner Bewegungsaktivität muß die besten Entwicklungsbedingungen vorfinden" (Montessori 1968).

In diesem Sinn zielt die „vorbereitete Umgebung" als bewußt strukturierter Raum darauf ab, dem Kind Gestaltungsräume für den Umgang mit anderen Menschen, den Umgang mit Dingen und den Umgang mit sich selbst zu bieten. Um dies einzulösen, bedarf es einer Strukturierung und Gestaltung der Umgebung, die sich am Kind und an seinen sensiblen Phasen orientiert, an der freien Wahl der Arbeit, an der Beobachtung und Förderung der kindlichen Lernwege und an der individuell notwendigen Zeit, die ein Kind zum Verweilen bei einer Arbeit, zum Üben und Wiederholen braucht.

Neben den Ansprüchen an die räumlichen Gegebenheiten wie eine helle, freundliche Atmosphäre und an Raum für gemeinsames und individuelles Lernen entscheidet die Beschaffenheit des didaktischen Materials über die Qualität der „vorbereiteten Umgebung". Dazu hat Maria Montessori weitreichende Überlegungen angestellt und umfassende Entwicklungsarbeit geleistet. Praktische Anwendung finden ihre Ideen in den verschiedenen Materialbereichen der Montessori-Didaktik, wie in den „Übungen des täglichen Lebens", im „Sinnes- und Dimensionsmaterial", in den Sprachmaterialien, den Materialien zur Mathematik und Geometrie sowie im Kontext der Kosmischen Erziehung (vgl. Hedderich 2005).

Über die räumlichen und materialbezogenen Anforderungen hinaus stellt eine heterogene Zusammensetzung der Lerngruppe einen wichtigen Baustein zur Realisierung einer „vorbereiteten Umgebung" dar: Kinder unterschiedlichen Alters sowie im Lernen beeinträchtigte und besonders begabte Kinder aus unterschiedlichen Sozialmilieus sollen miteinander und voneinander lernen können. Schließlich wird der Lehrperson im Zusammenhang der „vorbereiteten Umgebung" eine „neue", zentrale Rolle zugewiesen.

## „Neue" Erzieher- bzw. Lehrerrolle

Montessori beschreibt das Erzieher-Kind-Verhältnis als eine von Liebe, Vertrauen, Achtung und Gegenseitigkeit geprägte Beziehung: Liebe ermutigt und führt zur Freiheit; Vertrauen hilft, das im Kind positiv Angelegte hervorzubringen. Erziehung ist „Seelenkontakt", und dieser muß gut sein. In einer von Vertrauen geprägten Gegenseitigkeit offenbart sich das Kind, und in dieser Offenheit erkennt der Erzieher dessen Bedürfnisse. Wie die meisten Pädagogen geht auch Montessori von einem Reifungsgefälle aus. Doch trotz des ungleichen Kräfteverhältnisses zeichnet sich die Beziehung durch eine Gleichwertigkeit aus, die das Kind und den Erwachsenen im Umgang miteinander auf „gleiche Augenhöhe" stellt. Bei aller Gleichwertigkeit zieht Montessori jedoch den Erwachsenen zumindest so lange vorrangig in die Verantwortung, bis das Kind selbst in der Lage ist, Verantwortung für sein eigenes Tun zu übernehmen.

Ausgehend vom reformpädagogisch geprägten Erziehungsverständnis, das das Kind in den Mittelpunkt der Erziehung stellt, nimmt die Erzieher- bzw. Lehrperson in der Montessori-Pädagogik eine wichtige und zugleich zurückhaltende Haltung ein. Dem Leitprinzip folgend: „Hilf mir, es selbst zu tun" unterscheidet sie sich in ihrem Verhalten merklich von der tradierten Lehrerrolle (Hedderich 2005):

| *„Alte" Lehrperson* | *„Neue" Lehrperson* |
|---|---|
| Bildung vermitteln | Bei der kindlichen Entwicklung behilflich sein |
| Eigene Aktivität | Förderung der kindlichen Aktivität |
| Disziplin fordern | Konzentration fördern |
| Unterrichten | Beobachten |
| Viel Reden, Wortschwall | Wenige Worte, Schweigen |
| Arroganz | Würde, Achtung der kindlichen Persönlichkeit |
| Stolze Würde der Unfehlbarkeit | Demut/Achtung |
| Schnelligkeit, Zeitdruck | Kindgemäßer Zeitrhythmus, Geduld |
| Ermüdet | Belebt |

Als Vermittlerin zwischen Kind und Sache (Raum, Umgebung, didaktisches Material) folgt die Erzieher- bzw. Lehrperson in der Montessori-Pädagogik idealtypischerweise in allem Tun dem Ziel, immer weniger gebraucht zu werden. Dies verlangt von ihr (Holtstiege 2003, 53 f.):

Selbstreflexion, d. h. sich klar werden über die eigenen Normen, Selbstkontrolle der eigenen Arbeit und die eigene Sicht auf das Kind;

Gewährung von Entwicklungsfreiheit: Freiheit der Wahl, des Anspruchsniveaus, des Interesses, der Zeit, der Wiederholung, der Kooperation mit anderen, der Bewegung;

Wissenschaftliche Beobachtung des kindlichen Entwicklungsstandes, des Verhaltens und der ganzheitlichen Persönlichkeit des Kindes;

Selbstvorbereitung, d. h. die fachliche und persönliche, auf das Einzelkind fokussierte Vorbereitung, da fehlende Sachkompetenz zu Unruhe führen und die Konzentration auf das Wesentliche verunmöglichen kann;

Bereitstellung und Gestaltung der „vorbereiteten Umgebung";

Vermittlung von Zuversicht und Freude.

Bei aller Überlegenheit der Erzieher- bzw. Lehrperson hinsichtlich Verantwortungsübernahme, Sachkompetenz und pädagogisch-psychologischer Kenntnis will die Montessori-Pädagogik den Erziehungsverantwortlichen keineswegs als perfekten „Übermenschen" betrachten; vielmehr soll er den Kindern als Mensch mit Stärken, Schwächen und Empfindlichkeiten begegnen. Unabdingbar ist hierbei Authentizität und ein adäquates, höfliches Verhalten, das keine launenhaften Ausschreitungen zuläßt und Entschuldigungen einschließt.

## Montessori-Pädagogik und Waldorf-Pädagogik im Vergleich

Vor dem Hintergrund ihrer gemeinsamen reformpädagogischen Tradition wird die Montessori-Pädagogik häufig mit anderen reformorientierten Konzepten wie dem Jenaplan von Peter Petersen, der Freinet-Pädagogik oder der Waldorf-Pädagogik gleichgesetzt. Dies ist mit Blick auf das internationale gesellschaftliche Leitbild des 20. Jahrhunderts und die Absicht, Erziehung und Bildung „vom Kind aus" neu zu denken, in Teilen auch zulässig. Allen reformpädagogischen Konzepten geht es nicht um den kritiklosen gehorsamen, passiven Zögling, sondern um die Erziehung des Kindes zu einer reflexiv selbsttätigen, eigenverantwortlichen, mündigen Persönlichkeit im demokratischen Sinn. Insofern ist das Leit- bzw. Endziel zwar durchgängig dasselbe, jedoch zeigen sich bei genauerem Hinsehen auch beachtliche Differenzen – beispielsweise zwischen Montessori-Pädagogik und Waldorf-Pädagogik.

Diese beiden Schulkonzepte unterscheiden sich in vielfacher Hinsicht grundlegend voneinander. So impliziert die „Kosmische Erziehung" bei Maria Montessori zwar durchaus religiös-philosophische Sichtweisen, doch spricht aus ihrer unübersehbar naturwissenschaftlichen Prägung insgesamt eine eher biologistische Sicht auf das Kind. Das Kindverständnis der anthroposophisch geprägten Waldorf-Pädagogik zeichnet sich hingegen stärker durch eine philosophische Orientierung aus. Diese unterschiedlichen Ausgangslagen haben auch Auswirkungen auf das jeweilige Erziehungsverständnis, die Zielsetzungen und damit auch auf die geltenden Überzeugungen darüber, wie die Beziehung zwischen Schüler und Lehrer gestaltet sein sollte. Auch die Curricula und die didaktisch-methodischen Gestaltungsvorgaben folgen unterschiedlichen Zielvorstellungen.

Für Maria Montessori ist ein individuumzentriertes Erziehungsdenken, das die nicht hinterfragbare Autonomie und insbesondere die Selbsttätigkeit jedes einzelnen Kindes in den Mittelpunkt rückt, oberstes Gebot. Zentrale Voraussetzung für ein erfolgreiches Einlösen der dem Kind zugestandenen Autonomie ist allerdings eine anregende Umgebung bzw. die Bindung an ein ansprechendes Materialangebot, das „Freie Arbeit" ermöglicht – eben die „vorbereitete Umgebung". Insofern sieht die Montessori-Pädagogik die tatsächlich bildende Kraft nicht primär in der Institution Schule bzw. der Lehrperson begründet, sondern in den didaktischen Materialien, auf die sich das Kind als „bewußter Arbeiter" in seinem Entwicklungs- bzw. Lernprozeß einläßt und in die es sich vertieft. Eingriffe der Lehrkraft sind nur dann zulässig, wenn das Kind selbst aktiv um Hilfe ersucht oder diese etwa in Überforderungssituationen offensichtlich benötigt.

Wie erfolgreich dieser Vertrauensvorschuß schon bei Vorschulkindern sein kann, zeigt die Erfahrung mit dem Mathematikmaterial nach dem Motto: „Kleine Kinder lieben große Zahlen." Das von Montessori entwickelte „Goldene Perlenmaterial" oder das „Markenspiel" machen es möglich, daß bereits Kinder im Alter von vier bis sechs Jahren im Tausender- oder sogar Hunderttausenderbereich zählen und

rechnen können. Daß Staunen, Stolz und Motivation von dieser Erfahrung nicht unberührt bleiben, zeigt die sichtliche Begeisterung der Kinder dieser Altersstufe.

Anders als in der Montessori-Pädagogik herrscht in der Waldorf-Pädagogik die Auffassung vor, daß das Kind zur Entfaltung seiner eigenen Geisteskräfte auf die Unterstützung der Schule und unmittelbar des Lehrers angewiesen ist. Wie stark die Bedeutung der Lehrerautorität hier gewichtet wird, wird unter anderem aus der geltenden Klassenlehrer-Regelung ersichtlich, wonach eine Klasse über acht Schuljahre hinweg von einer konstanten Bezugsperson geführt wird. Einerseits zielt der angestrebte große Klassenteiler und die von Rudolf Steiner favorisierte Mischung der Temperamente darauf ab, die Zusammensetzung der Klassen heterogen zu gestalten. Für Steiner stellte eine Klassengemeinschaft von 40 Schülern den Idealfall dar. Eine große Bedeutung maß er der Präsenz der anthroposophisch begründeten Temperamente innerhalb der Klasse bei. Dabei ging er davon aus, daß sich die vier Temperamentstypen (Choleriker, Sanguiniker, Melancholiker und Phlegmatiker) in ihrer Entwicklung wechselseitig positiv beeinflussen. Andererseits verstärkt das angewandte Klassenlehrer-Prinzip in Verbindung mit der praktizierten Altershomogenität – also ohne die in Montessori-Schulen übliche Jahrgangsmischung – den Fokus doch wieder auf die Lehrkraft, zu Lasten eines stärkeren Zusammenwirkens der Kinder untereinander.

Auch hinsichtlich der Lernumgebung und der Unterrichtsmethode bestehen Differenzen zur Montessori-Pädagogik. Die Ausstattung der Klassenräume in den Waldorfschulen ist – im Vergleich zur Montessori-Lernumgebung – eher karg und orientiert sich an der Frontalsitzordnung. Auch an das Material werden – abgesehen von der an Waldorf-Schulen praktizierten, ästhetisch beeindruckenden „Tafelbilderkunst" der Lehrkräfte – keine besonderen Ansprüche gestellt. Gleiches gilt für die Unterrichtsinhalte und die Unterrichtsmethoden. Die Inhalte kommen aus einem Lehrplan mit stark historischer bzw. klassisch-humanistischer Ausrichtung, die der Lehrer traditionell in weitgehend gelenkter Form vermittelt. Selbst die musisch-ästhetischen bzw. handwerklichen Lerninhalte, die Gegenstand des Epochalunterrichts sind, werden vom Lehrer aufbereitet. Schülerorientierte Sozialformen wie die Gruppenarbeit haben in diesem Kanon keinen spezifischen Stellenwert, was die Verantwortlichkeit der Lehrkraft für das Lernen ihrer Schüler noch einmal mehr unterstreicht.

Allerdings entscheidet bzw. offenbart jedes einzelne Kind selbst, wann es für welche Inhalte und welches Lernniveau offen und zugänglich ist. Insofern bleibt der Notendruck in der Waldorfschule ebenso aus wie in der Montessori-Pädagogik, selbst dann, wenn – wie in der Waldorf-Schulpraxis auch zu beobachten ist – ein Kind erst in der zweiten oder dritten Klasse den Zugang zum Lesen bzw. Schreiben findet. Was zählt, sind die anfänglich genannten reformpädagogischen Leitlinien wie Achtung und Respekt vor der kindlichen Persönlichkeit, vor ihrer individuellen Entwicklung und die Wertschätzung von Art und Ausmaß ihrer Fähigkeiten und Fertigkeiten.

Montessori-Pädagogik und Waldorf-Pädagogik fühlen sich also zwar denselben reformpädagogischen Leitlinien verpflichtet, haben aber ein unterschiedlich ausgeprägtes Verständnis von „Kindorientierung". Während die Waldorf-Pädagogik im Kern eher die freie Entfaltung des Kindes im Sinn von „Wachsen lassen" der kindlichen Persönlichkeit fokussiert, setzt die Montessori-Pädagogik bei einer früheren, weitaus aktiveren und leistungsorientierten Förderung der kindlichen Potentialitäten an. Hier wird nicht gewartet, bis das Kind in der Begegnung mit klassischen Lerninhalten aus sich heraus gewisse Lernambitionen an den Tag legt. Erklärtes Ziel ist vielmehr, das kindliche Lern- und Entwicklungspotential frühzeitig anzuregen und über alle Sinne zu fördern, sobald das Kind physisch in der Lage und kognitiv bereit ist, in die Auseinandersetzung mit seiner didaktisch vorbereiteten Umgebung zu treten.

Nach Auffassung Maria Montessoris greift dieser Anspruch schon im früheren Kindesalter. Entsprechend bezieht sich ein Großteil der von ihr entwickelten didaktischen Materialien auf die Arbeit im Kinderhaus. Hierin zeigt sich auch die Nähe der Montessori-Pädagogik zur aktuellen neurobiologischen Hirn- und Lernforschung und zu den aktuellen bildungspolitischen Entwicklungen, insbesondere im Bereich der frühen Bildung. Das erklärt die Popularität, die sich seit PISA in umfangreichen Neugründungen von Montessori-Kinderhäusern und -schulen sowie in der Einrichtung von Montessorizügen an herkömmlichen Schulen widerspiegelt.

## Die Montessori-Bewegung im deutschsprachigen Raum

Ein Zeitungsbericht hat die Aktualität der Montessori-Pädagogik treffend so beschrieben:

> „Was die Italienerin Maria Montessori in den Anfängen des 20. Jahrhunderts propagierte, liest sich wie die erziehungs- und bildungswissenschaftlichen Forderungen neuesten Datums ... Heute, 50 Jahre nach Montessoris Tod, gibt es in rund 40 Ländern auf allen Kontinenten Erziehungsinstitutionen, die nach der Montessori-Pädagogik arbeiten. Sie erfreuen sich gerade in jüngster Zeit wachsender Beliebtheit" (Basler Zeitung, 2.5.2002).

Wie präsent ist die Montessori-Pädagogik im deutschsprachigen Raum? Gemäß den aktuellen Zahlen des Montessori-Dachverbands (Montessori-Dachverband 2007) gibt es in Deutschland mittlerweile etwa 600 vorschulische und rund 400 schulische, d.h. insgesamt etwa 1000 Montessori-Bildungseinrichtungen in freier und staatlicher Trägerschaft. Nach Schularten gegliedert sind dies knapp 300 Grundschulen (hiervon knapp fünf Prozent Förderschulen) und etwas mehr als 100 weiterführende Schulen: 40 Prozent Gymnasien, 25 Prozent Gesamtschulen, 15 Prozent Realschulen. Bundesweit betrachtet sind heute Berlin und Bayern die Bundesländer, die über die meisten Montessori-Bildungsstätten verfügen. In

Baden-Württemberg wurden in den letzten Jahren verstärkt curriculare Voraussetzungen geschaffen und Fördergelder für die Lehrerfortbildung bereitgestellt, um die Montessori-Pädagogik stärker in das öffentliche Bildungswesen zu integrieren.

Der gegenwärtige Entwicklungsstand der Montessori-Bewegung im deutschsprachigen Raum ist dem Aufschwung zu verdanken, den die „reformpädagogische Renaissance" der 80er Jahre hervorbrachte. Eine weitere spürbare Erweiterung setzte nach PISA 2000 ein. In den Jahren 2005 und 2006 war von jeweils 50 Neugründungen im Schulwesen etwa jede siebte Schule eine Montessori-Einrichtung; das entspricht einer Zuwachsrate von immerhin 14 Prozent. Für das laufende Jahr 2007 werden ähnliche Zuwachsraten erwartet.

Auch in Österreich haben sich in den letzten zwei Jahrzehnten die Montessori-Aktivitäten intensiviert. Neuere Schätzungen gehen von mittlerweile 200 bis 300 Montessori-Klassen aus, die – Deutschland vergleichbar – unter privater oder öffentlicher Trägerschaft geführt werden. Auch hier sind der vorschulische Bereich und der Primarbereich am stärksten vertreten.

In den deutschsprachigen Kantonen der Schweiz hingegen gibt es bislang nur wenige und ausschließlich private Montessori-Kinderhäuser oder -schulen. Bei der „Assoziation Montessori Schweiz", einer Unterabteilung der „Assoziation Montessori Suisse" in Genf, sind gegenwärtig lediglich 14 Kinderhäuser und sieben Primarschulen registriert (Assoziation Montessori Schweiz 2007).

Zusammenfassend läßt sich damit für den gesamten deutschsprachigen Raum für die letzten Jahrzehnte eine nicht unerhebliche Ausweitung und nach PISA – zumindest für Deutschland – ein regelrechter Boom für die Montessori-Pädagogik konstatieren.

## Stärken und Grenzen der Reform- bzw. Montessori-Pädagogik

Alle reformpädagogischen Konzepte, die aus der pädagogischen „Sternstunde" zu Beginn des 20. Jahrhunderts hervorgingen, werden seit ihrem Bestehen bis heute einerseits hoch geschätzt, andererseits aber auch scharf kritisiert. Als Stärken werden im allgemeinen genannt: eine weitgehende Realisierung individuellen Lernens als Antwort auf die zunehmend heterogenen Lernvoraussetzungen der Kinder; die direkte Förderung des sozialen Lernens, beispielsweise durch eine bewußte Methodenvielfalt, die unter anderem den lehrerzentrierten Unterricht, den Einzel- und Gruppenunterricht und die Projektarbeit einbezieht; die indirekte Förderung sozialer Kompetenzen, zum Beispiel durch die Bildung heterogener Lerngruppen oder durch die Beachtung didaktischer Prinzipien, wie etwa das jeweils nur einmalige Vorhandensein der verschiedenen Materialien („Begrenzung des Materials"); Nachhaltigkeit: Kinder, die einmal gelernt haben, selbständig und verantwortlich zu arbeiten, verlernen diese Fähigkeit nie wieder.

Diesen Stärken stehen folgende Kritikpunkte gegenüber: Die alten reformpädagogischen Konzepte sind nicht auf unsere heutige Zeit übertragbar bzw. eine schlüssige Adaption auf die heutigen Verhältnisse liegt bisher nicht vor. Das selbsttätige Tun in der Freiarbeit ist von Beliebigkeit und mangelnder Disziplin geprägt. Hierunter leidet die Leistungsentwicklung der Kinder bzw. der Schüler und Schülerinnen, der „Spaß am Geist" geht dabei verloren. Der reformpädagogische Unterricht trägt zur Verstärkung der Chancenungleichheit unter den Schülern bei, denn er fördert die ohnehin schon selbständigen und starken Lerner und benachteiligt die Schwachen. Das reformpädagogische Welt- und Menschenbild und das Kindorientierungs-Postulat sind unrealistisch und von „Sozialromantik" und „Kuschelpädagogik" geprägt. Übersehen wird hierbei, daß in einer Welt, in der auch das Böse in vielfältiger Form vertreten ist, auch das erzieherische Bewahren und Widerstandleisten eine erhöhte Bedeutung enthält. Die reformpädagogische Bewegung ist genuin rezeptiv und unkritisch und bildete in ihren Anfängen – so die härteste, jedoch nach der neueren historischen Forschung nicht haltbare Kritik – einen Nährboden für den Nationalsozialismus (Röhrs 1991, 309).

Diesen ausgiebig diskutierten Kritikpunkten kann sich die Montessori-Pädagogik als eines der zentralen reformpädagogischen Konzepte kaum entziehen (vgl. Böhm u.a. 1994; Böhm u. Oelkers 1995). Anzumerken ist allerdings, daß die – im Rahmen bildungspolitischer und gesellschaftskritischer Überlegungen – vorgebrachten kritischen Argumente auf einer teilweise ideologisch gefärbten Interpretation von Analysen basieren, die aus der historischen Bildungsforschung hervorgegangen sind. Die Effizienz der reformpädagogischen Konzepte für die Praxis ist hingegen bisher nur unzureichend erforscht (Schumacher 2003, 25–38). Gleichwohl liegen – neben einigen kleineren Qualifizierungsstudien – mittlerweile erste fundierte empirische Schulleistungsstudien vor, die der Bildungsarbeit in Montessori-Schulen durchaus Erfolg bescheinigen. Untersuchungen, in denen Montessori-Klassen mit Regelschulklassen verglichen wurden, zeigen einen signifikanten Vorteil der Montessorischüler und -schülerinnen gerade im zentralen Bereich schulischer Anforderungen wie Deutsch und Mathematik, aber auch in Bezug auf soziales Verhalten und Übernahme von Wert- und Normvorstellungen (Lillard u. Quest 2006; Suffenplan 2006).

Ergänzend zu dieser zuversichtlichen, insgesamt aber dennoch unzureichenden Forschungslage können Diskussionsbeiträge und Erfahrungsberichte aus dem Wissenschaftsbetrieb und der pädagogischen Praxis herangezogen werden, um an Aussagen über die Stärken und Schwächen der Montessori-Pädagogik zu gelangen. Doch auch diese verhelfen zu keinem klaren Urteil, denn kritische bis vernichtende Stimmen und befürwortende bis enthusiastische Einschätzungen liegen hier dicht beieinander. Diese bilden ein nicht auflösbar scheinendes Konglomerat aus Polarisierungen und Polemisierungen, das zu weiten Teilen aus den subjektiven Zufallsbeobachtungen oder Einzelerfahrungen von zumeist wenig erfahrenen

bis unwissenden, dafür aber umso kritischeren „Montessori-Experten" gespeist wird.

Fazit: Vor dem Hintergrund des nachgewiesenen Leidensdrucks und der Entwicklungsnotwendigkeiten an unseren Schulen sowie in Anbetracht der bislang zwar unzureichenden, aber doch positiven Forschungslage zur Montessori-Pädagogik spricht nichts dagegen, es mit ihr zu versuchen. Hierfür sprechen auch die (seriösen) Einschätzungen der Lehrkräfte und Erzieherinnen, die den Wechsel von der herkömmlichen Schul- und Kindergartenarbeit zur Montessori-Pädagogik vollzogen haben und für die eine Rückkehr in den „normalen" Erziehungs- und Bildungsalltag nicht mehr vorstellbar ist. Daß die Montessori-Pädagogik kein Allheilmittel ist, welches alle Probleme im pädagogischen Alltag zu lösen vermag, ist ihnen bekannt. Gleichwohl machen diese Erzieherinnen und Lehrkräfte aber auch die Erfahrung, daß es sich mit einer anderen Sicht auf das Kind (und seine Eltern) und der daraus resultierenden veränderten Haltung besser leben und arbeiten läßt. Möglicherweise liegt hier der zentrale Schlüssel zu der Leistungsfähigkeit und dem Erfolg, den die aktuellen Leistungsvergleichsstudien der Montessori-Pädagogik bescheinigt haben.

## LITERATUR

Assoziation Montessori Schweiz (AMS): www.montessori-ams.ch/dframe1.htm; W. Böhm u. a., Schnee vom vergangenen Jahrhundert. Neue Aspekte der Reformpädagogik (Würzburg 1994); W. Böhm u. J. Oelkers, Reformpädagogik kontrovers (Würzburg 1995); I. Hedderich, Einführung in die Montessori-Pädagogik. Theoretische Grundlagen u. praktische Anwendung (München 2005); H. Heiland, Maria Montessori mit Selbstzeugnissen u. Bilddokumenten (Reinbek 1991); H. Holstiege, Erzieher, in: Handlexikon zur Montessori-Pädagogik, hg. v. U. Stenberg, 52–57; R. Kramer, Maria Montessori. Biographie (Frankfurt 1997); A. Lillard u. N. Else-Quest, Evaluating Montessori Education: An analysis of students' academic and social scores compares Montessori school with other elementary school education programs, in: Science 313 (2006) Nr. 5795, 1893–1894; Montessori-Dachverband, Presseinformation: www.montessori-deutschland.de/740.html; M. Montessori, Grundlagen meiner Pädagogik (Heidelberg 1968); M. Montessori, Kinder sind anders (Stuttgart 1987); H. Röhrs, Die Reformpädagogik. Ursprung u. Verlauf unter internationalem Aspekt (Weinheim 1991); E. Schumacher, Gründe für eine Öffnung von Unterricht, in: Pädagogik (2003) H. 2, 25–38; Handlexikon zur Montessori-Pädagogik, hg. v. U. Stenberg (Ulm 2003); W. Suffenplan, Die Lernstandsergebnisse von VERA 2004 bei Montessori-Schulen und Montessori-Schulzweigen Nordrhein-Westfalens, in: Zeitschrift für Montessori-Pädagogik (2006) H. 2, 18.

*Hans Jellouschek*

# Paarberatung und Paartherapie – gestern und heute

Die Scheidungsraten in den westlich geprägten Ländern sind hoch. Ein Drittel bis die Hälfte aller Ehen werden wieder geschieden. Die Ursache dafür wird häufig in der Oberflächlichkeit, Genußsucht und im Mangel an Verbindlichkeit gesehen und beklagt. Dies trifft allerdings keineswegs zu. Die Sehnsucht nach einer verbindlichen, lebenslangen Beziehung ist heute nämlich ausgeprägter denn je. Freiheit und Autonomie sind gewiß grundlegende Bedürfnisse, aber ebenso grundlegend ist das Bedürfnis nach Geborgenheit und Stabilität, die aber immer mehr verlorengehen. Der verwandtschaftliche Zusammenhalt, die kleine Gemeinde, in der jeder jeden kennt, sowie der Arbeitsplatz in Firmen überschaubarer Größe, in der sich der einzelne noch unentbehrlich fühlen könnte – all das ist in fortschreitender Auflösung begriffen. Der einzige Ort, an dem Intimität, Nähe, Geborgenheit noch erlebbar werden, ist immer ausschließlicher die Paarbeziehung bzw. Familie. Von daher ist es verständlich, wenn möglicherweise auch für viele überraschend, daß zum Beispiel in einer Hamburger Untersuchung aus dem Jahr 2000 ganze 83 Prozent der 30jährigen den dezidierten Wunsch äußerten, mit ihrem Partner „ein Leben lang zusammenzubleiben" (Schmidt 2004, 98f.).

## Warum Eheberatung und Paartherapie?

Warum gehen dann trotzdem so viele Ehen auseinander? Dies hat wohl einen doppelten Grund. Zum einen schützen immer weniger „beziehungsfremde" Faktoren den Zusammenhalt: Man braucht einander häufig nicht mehr zur Existenzsicherung, man ist im Fall einer Trennung kaum noch gesellschaftlichen Sanktionen ausgesetzt, weltanschauliche Gründe verlieren ihre „Bindekraft" ebenfalls immer mehr. Zum andern aber sind unsere Ansprüche an die zwischenmenschliche Qualität der Partnerbeziehung – verglichen mit früheren Jahrzehnten – bedeutend höher. Ob ein Paar sich trennt oder zusammenbleibt, entscheidet sich heute immer ausschließlicher daran, ob die Partner ihr Zusammenleben befriedigend erleben oder nicht. Es kommt immer ausschließlicher auf ihre subjektiven und individuellen Fähigkeiten an, den Zusammenhalt zu sichern und Trennung zu vermeiden.

An diesem Punkt wird die Wichtigkeit therapeutisch-beraterischer Arbeit mit Paaren deutlich. Immer mehr Menschen fühlen sich bei der „Beziehungsarbeit" überfordert und suchen Unterstützung auf ihrem Weg als Paar. Eine Antwort dar-

auf war die Einrichtung von entsprechenden kirchlichen Beratungsstellen in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Um zu vermitteln, was unter Paarberatung und Paartherapie heute zu verstehen ist, möchte ich darum einen Blick auf die Geschichte dieser Dienstleitung werfen. Da meine eigene Berufsbiographie als Paartherapeut sehr parallel zu dieser Entwicklung verläuft, möchte ich diese mit den Stationen meines eigenen Lernprozesses illustrieren.

## Die erste Phase: Kirchliche Eheberatung – Tiefenpsychologische Ansätze

Als bei mir der Gedanke aufkam, mich als Eheberater ausbilden zu lassen, war ich in einer kirchlichen Bildungseinrichtung tätig und für theologische Erwachsenenbildung zuständig. Meine Motivation für den Berufswechsel war, daß ich auf diesem Weg näher an die Nöte der Menschen heranzukommen hoffte, als es mir mit meiner zwar sehr modernen, aber doch sehr akademischen Theologie gelang. So absolvierte ich von 1973 bis 1975 eine zweijährige Eheberaterausbildung. In Deutschland gab es damals schon zahlreiche Eheberatungsstellen in kirchlicher (evangelischer wie katholischer) Trägerschaft. Vor allem in der katholischen Eheberatung stand das Ziel im Vordergrund, Ehen vor Trennung zu bewahren und deren Stabilität zu festigen.

Im Lauf der Jahre hatte sich die Arbeit an diesen Stellen durchaus professionalisiert. Es ging nicht mehr darum, dieses Anliegen mit wohlgemeinten hausgemachten Ratschlägen zu verfolgen. An den Beratungseinrichtungen waren Theologen, Psychologen und in anderen Berufen erfahrene Frauen und Männer angestellt, die allesamt eine zwei- oder mehrjährige Zusatzausbildung dafür absolviert hatten. Daß diese tiefenpsychologisch ausgerichtet war, war quasi selbstverständlich. Damit aber war gegeben, daß die Beratung als Einzelberatung konzipiert war – nach dem Vorbild der tiefenpsychologischen Psychotherapie. In der weit überwiegenden Zahl bestand die Klientel damals aus Frauen, die sich wegen Eheschwierigkeiten meldeten. Es ging dabei wesentlich darum, den eigenen Anteil an den Problemen zu erkennen, diese an ihren Ursprung in der Kindheit zurückzuverfolgen, dadurch tiefere Einsichten in die Zusammenhänge zu gewinnen und daraus neues Verhalten dem Partner gegenüber zu entwickeln.

Zweifellos ist es bei Paarproblemen nach wie vor wichtig, den eigenen Anteil zu erkennen und die Schuld nicht einfach dem Partner zuzuschieben. Dennoch hatte dieses Vorgehen einige Nachteile: Der Berater oder die Beraterin lernte das Problem nur aus der Sicht des einen Partners, meist eben der leidenden Frau, also recht einseitig, kennen. Dies barg vor allem die Gefahr, daß der Beratende zum Bündnispartner „gegen" den nicht anwesenden Mann wurde und eine Art „Zwei gegen einen"-Situation entstand, die den Partner außerhalb ließ und ihm nicht gerecht wurde. Außerdem wurden die Beratungsprozesse häufig zeitlich sehr lang – und waren

doch keine „richtigen" Psychoanalysen. Ein Nachteil dieses Ansatzes war schließlich auch die Gefahr einer übermäßigen „Defizitorientierung", d.h. der Aufmerksamkeitsfokus wurde darauf gelenkt, inwiefern der Problemanteil des Ratsuchenden auf die erlebten Defizite in dessen Herkunftsfamilie zurückzuführen war.

Ich erinnere mich an manche Fallbesprechung im Beraterteam, bei der sich die Kolleginnen und Kollegen gegenseitig schier überboten, immer noch „tiefer" sitzende seelische Komplexe hinter den konkreten Schwierigkeiten des besprochenen „Falles" zu entdecken. Gewissermaßen war es eine Art Dogma: „Je tiefer, desto besser" – wobei man damit in ein Dilemma geriet, denn je tiefer die Problematik erfaßt wurde, um so mehr hätte der Klient eigentlich eine „richtige" Therapie, nämlich eine Psychoanalyse gebraucht, die man ihm aber aufgrund der eigenen Ausbildung „nur" als Berater und in der konkreten Situation einer Beratungsstelle nicht angedeihen lassen konnte.

Wesentlich neue Impulse erhielt die kirchliche Eheberatung seinerzeit durch drei Wissenschaftler und Psychotherapeuten, die ebenfalls auf der Basis der Tiefenpsychologie arbeiteten und forschten, jedoch neue Akzente setzten, nämlich Horst-Eberhard Richter (1970), und Helm Stierlin (1978) in Deutschland sowie Jürg Willi (1975) in der Schweiz. Richter sprach nicht mehr vom Einzelpatienten, sondern vom „Patient Familie". Willi stellte mit seinem ersten Werk „Die Zweierbeziehung" das Paar als Paar in den Mittelpunkt. Beide richteten den Blick somit vom einzelnen auf das soziale System, dem er angehörte.

Damit rückte das Beziehungsgefüge zwischen den Menschen in den Blick und die Wechselwirkung, die sie aufeinander ausübten. Psychische Defizite und problematisches Verhalten erschienen nicht mehr nur als Sache des einzelnen und seiner problematischen individuellen Geschichte. Vielmehr ging der Blick auch auf das Zusammenspiel der Familienmitglieder oder Partner in der Gegenwart, auf ihre „Kollusion", wie der zentrale Begriff bei Willi hieß. Nicht nur der einzelne zum Beispiel ist „narzistisch", „oral", „anal" oder „ödipal" fixiert, sondern es gibt die Paarbeziehung als „narzistische", „orale" Kollusion usw. Der Narzist, der bewundert werden will, spielt mit einem „Ko-Narzisten" zusammen, der ihn bewundert, der oral Versorgung Suchende mit einen Über-Versorgenden usw. Beide Partner agieren jeweils aus sehr unterschiedlich erscheinenden Positionen, der eine aus einer „progressiven", der andere aus einer „regressiven", aber es geht bei beiden um dasselbe Problem, in dem sie sich – einander gegenseitig verstärkend – fixieren. Dies den Partnern einsehbar und nachvollziehbar zu machen, ist bei Willi der Hauptweg, das negative Zusammenspiel aufzulösen.

Das Buch „Die Zweierbeziehung" erschien 1975, im zweiten Jahr meiner Eheberaterausbildung. Im letzten der acht Workshops meines Kurses wurden wir bereits mit diesen Ansatz vertraut gemacht und auch mit der Idee, nicht nur mit dem einzelnen, sondern mit dem Paar als ganzem zu arbeiten, da es ja höchst sinnvoll erschien, die konflikthafte Wechselwirkung beiden Partnern deutlich zu machen. Der

Hauptfokus blieb bei diesem Ansatz allerdings ebenfalls pathologie- und vergangenheitsorientiert, insofern man darauf achtete, wie weit sich die Partner gegenseitig in ihren aus der Kindheit mitgebrachten psychischen Defiziten fixierten.

Mehrere wichtige Auswirkungen aber hatten die Arbeiten dieser drei Forscher, die alle Ärzte und Psychotherapeuten waren: Die Arbeit mit Paaren wurde aus der Nische „Eheberatung" herausgeholt und als eine Form der Therapie definiert. Außerdem ging es nicht mehr „nur" um Ehe-*Rettung*, sondern in erster Linie um die Auflösung solcher Kollusionen, selbst wenn dies schließlich auch zu einer Trennung führen sollte. Auch an den kirchlichen Eheberatungsstellen wurde die Arbeit in diesem Sinn weiter professionalisiert, und allmählich wurde es auch hier gängige Praxis, mit beiden Partnern gleichzeitig zu arbeiten.

## Die zweite Phase: Systemische Sicht- und Vorgehensweisen

In den 70er bis 80er Jahren des 20. Jahrhunderts fanden in Deutschland – aus den Vereinigten Staaten von Amerika kommend – auch andere, neue Therapieformen immer größere Beachtung. Ich kam damit durch meine zweite Frau Margarete Kohaus in Berührung. Sie hatte sich am ersten Familientherapie-Institut, das es in Deutschland gab – in Weinheim (Leitung: Maria Bosch) – in Familientherapie ausbilden lassen. Die amerikanische Schirmherrin dieses Instituts war Virginia Satir. Sie verband Ansätze der Humanistischen Psychologie mit Konzepten der systemischen Therapie, die in den USA schon in den 50er Jahren mit unterschiedlichen Akzenten und Vorgehensweisen entwickelt worden waren. Ein Zentrum dieser Entwicklung war das berühmte kalifornische Palo Alto Institut unter der Leitung des Österreichers Paul Watzlawick.

In der frühen Zeit der Familientherapie stand im Mittelpunkt des Interesses das auffällig gewordene Kind. Darum ging es den Therapeuten damals um die Erwachsenen hauptsächlich als Eltern, nicht so sehr als Paar. Man verstand sich in Theorie und Praxis in Antithese zur Psychoanalyse und zwar in zweierlei Hinsicht: Das problematische Kind wurde als „Symptomträger", d.h. als jemand verstanden, in dessen Symptom sich ein krankes Beziehungsgefüge zum Ausdruck bringt. Darum arbeitete man konsequenterweise nicht mit dem einzelnen Kind, sondern mit dem ganzen System und lud alle Familienmitglieder – Eltern und Geschwister – miteinander zu den Therapiesitzungen ein. Man verstand darüberhinaus das problematische oder dysfunktionale Verhalten des Kindes nicht als Ergebnis von vergangenen Ereignissen, zum Beispiel traumatischen Erlebnissen in früheren Lebensjahren, sondern aus dem gegenwärtigen Zusammenspiel der Familienmitglieder. Schulschwierigkeiten etwa entwickelt ein Junge, „weil" er spürt, daß Vater und Mutter immer mehr auseinanderdriften und somit eine Scheidung droht. Mit seinen Schwierigkeiten erreicht er, daß sich die Eltern in der gemeinsamen Sorge um ihn

wieder zusammentun, er sorgt also für den Erhalt des Gesamtsystems. Es war nach diesem Ansatz nicht mehr nötig und auch nicht hilfreich, in der individuellen Vergangenheit des einzelnen nach Ursachen seiner Störung zu suchen, sondern das gegenwärtige Zusammenspiel der Familienmitglieder mußte so verändert werden, daß der Symptomträger sein Symptom „nicht mehr nötig hatte" und es darum aufgeben konnte: Wenn den Eltern geholfen wird, ihre Beziehung zu stabilisieren, dann „braucht" das Familiensystem die Schulschwierigkeiten des Sohnes nicht mehr, und er kann sie aufgeben.

Dieser systemische Grundgedanke wurde nach und nach auch auf Paare übertragen: Man braucht und soll mit den Partnern nicht in deren individuelle Vergangenheit zurückgehen und dort nach den Ursachen der Schwierigkeiten fahnden. Das Problem des einen Partners resultiert aus der Art des gegenwärtigen dysfunktionalen Zusammenspiels beider miteinander. So ist eine depressive Frau beispielsweise nicht aufgrund bestimmter Erfahrungen in ihrer Herkunftsfamilie depressiv, vielmehr ist ihre Depression eine Art Protest gegen das unterdrückende Verhalten ihres Mannes. Sie ist nicht individuell krank, sondern Symptomträgerin der Beziehung, die in dem Sinn „krank" ist, daß beide ihre Konflikte nicht offen und konstruktiv auszutragen vermögen. Dadurch „produzieren" sie miteinander die Depression der Frau. Man muß ihnen also zu offener Auseinandersetzung helfen, dann „braucht" die Frau die Depression nicht mehr.

Diese Sicht- und Vorgehensweisen leuchteten mir sehr ein, blieben sie doch sehr nah an der täglichen Realität der Paare, anderseits versprachen sie wegen der Ausklammerung der individuellen Vergangenheit eine viel kürzere Therapiedauer. Zudem ergaben sich für mich viele praktische Anwendungsmöglichkeiten, weil ich nach Ausscheiden aus dem kirchlichen Dienst (1978) die Leitung einer neugegründeten Familienberatungsstelle übernehmen konnte. Hier gab es keine „vorgeschriebene" Theorie und noch keine eingespielten Arbeitsweisen. Wir konnten in der Arbeit mit ganzen Familien und immer häufiger auch mit Paaren die unterschiedlichsten Vorgehensweisen ausprobieren und reflektieren. Dazu holten wir uns Vertreter verschiedener Schulen, die sich auch in der Systemischen Therapie bereits herausgebildet hatten, zu Fortbildungen und Supervisionen ins Haus.

So lernten wir neben dem speziellen „entwicklungsorientierten Ansatz" Virginia Satirs (1975), der vor allem den Zusammenhang zwischen dysfunktionalen Interaktionsmustern der Partner und der Aufrechterhaltung ihres Selbstwertgefühls akzentuiert, und den meine Frau aus ihrer Ausbildung in unser Team einbrachte, den sogenannten „Strukturellen Ansatz" kennen, der auf Salvador Minuchin (1977) zurückgeht. Hier wird vor allem auf die „Struktur" des Systems geachtet: Das Gesamtsystem „Familie" besteht aus „Subsystemen", nämlich dem Subsystem „Eltern", dem Subsystem „Paar" und dem Subsystem „Geschwister". Als wichtig wird die Beachtung der Grenzen betont: Damit sich jeder im System wohlfühlt und keine Auffälligkeiten entwickeln „muß", braucht das Gesamtsystem nach außen klare

Grenzen. Aber auch jedes der Subsysteme muß klar vom anderen abgegrenzt sein; klar heißt: nicht starr, aber auch nicht verschwommen. Wenn sich die Frau beispielsweise mit der Tochter heimlich verbündet, wird die Generationengrenze zwischen dem Kinder- und Elternsystem verwischt und damit „verletzt", und zum Ehepartner bzw. Vater hin entsteht eine starre Grenze, weil der Mann als Partner und Vater quasi „ausgeschlossen" wird. Krankheitssymptome oder dysfunktionale Verhaltensweisen sind Symptome starrer und/oder verwischter Grenzen im Familiensystem. Sie können dann aufgegeben werden, wenn klare und zugleich durchlässige Grenzen durch die Therapie (wieder) hergestellt werden. Hauptsächlich nach diesem Ansatz arbeitend initiierten wir an der erwähnten Beratungsstelle damals ein vier Jahre dauerndes Therapieprojekt mit Stieffamilien, wobei uns eine ehemalige Mitarbeiterin von Minuchin so weit unterstützte, daß wir daraus eine der ersten Publikationen über die speziellen Eigenarten und Problemkonstellationen der „Patchworkfamilie", wie man heute häufiger sagt, veröffentlichen konnten (Krähenbühl u. a. 1986).

Etwa zu derselben Zeit lernten wir auch den systemischen Ansatz kennen, den Mara Selvini (1977) und ihre „Mailänder Schule" entwickelt hatten. Ebenfalls zurückgreifend auf amerikanische Systemtheoretiker und Therapeuten, hatten sie und ihr Team eine ganz spezielle Sicht- und Vorgehensweise für menschliche Systeme entwickelt. Hier stand weniger „die Stuktur" des Systems im Mittelpunkt des Interesses, als vielmehr „der Prozeß": Sie gingen von dem Grundsatz aus, daß lebende Systeme vor allem durch ihre „Selbstorganisation" gekennzeichnet sind, die darauf aus ist, das System im Gleichgewicht, in „Homoeostase" zu halten. Aus Angst, daß durch die unterschiedlichen Herausforderungen von innen oder außen, dieses Gleichgewicht gestört wird, neigen in dieser Sicht Familien dazu, stereotype und einengende Beziehungsmuster zu entwickeln, die sich auch in psychischen Krankheiten, Süchten oder dergleichen Störungen einzelner Familienmitglieder auswirken.

Aber auch umgekehrt gilt: Das Kind, der „identifizierte Patient", provoziert mit seinem Symptom seinerseits bei den anderen Familienmitgliedern die Herausbildung starrer Interaktionsmuster, die vor Veränderung „schützen". Zum Beispiel bindet das Kind durch seine Verhaltensauffälligkeit die Mutter und ihre Fürsorge an die Familie, wodurch es – sozusagen im Interesse des Gesamtsystems – verhindert, daß die Mutter mehr Eigenständigkeit entwickelt und damit das bisher erreichte Gleichgewicht der Familie ins Wanken bringt. Es handelt sich also um kein einseitiges – „monokausales" – Bedingungsverhältnis, sondern ein gegenseitiges, „zirkuläres": Die Familienmitglieder verstärken sich wechselseitig („zirkulär") in der Ausformung von Verhaltensmustern, die Veränderung und Entwicklung verhindern. Den „Mailändern", wie wir sie nannten, kam es darauf an, durch „verstörende" Interventionen diese erstarrten und sich selbst verstärkenden Abläufe zu unterbinden. Zum Markenzeichen dieser Richtung wurde die sogenannte „para-

doxe Intervention", eine irritierende Verhaltens-„Verschreibung" an die Familie durch den oder die Therapeuten. Zum Beispiel wurden die Eltern eines erwachsenen Sohnes, der die Ablösung vom Elternhaus verweigerte, aufgefordert, ihn gerade nicht zu drängen, sich doch endlich auf den Weg zu machen. Im Gegenteil sollten sie die Passivität des Sohnes scheinbar dadurch unterstützen, daß sie ihn im Bett hielten und rund um die Uhr intensiv versorgten. Was in der Familie ohnehin geschieht, nämlich den Sohn „überzuversorgen", wird in der paradoxen Intervention so gesteigert („Symptom-Verschreibung"), daß ein Ausbruch daraus förmlich provoziert wird. So sollen die *Selbstheilungskräfte* des Systems freigesetzt und es soll dem Symptomträger ermöglicht werden, sein Symptom aufzugeben.

In Deutschland wurde diese Sicht- und Arbeitsweise vor allem durch Helm Stierlin (1997) bekannt, der sich von seiner ursprünglich tiefenpsychologischen Sichtweise den Mailändern zugewandt hatte, mit seiner „Heidelberger Gruppe" diesen Ansatz weiterentwickelte und in Deutschland sehr bekannt machte. Ich konnte mich zwar – wie viele meiner Kollegen – mit dem Vorgehen der „paradoxen Interventionen" nicht ganz anfreunden, aber drei Charakteristika dieses Ansatzes schienen mir sehr gewinnbringend und beeinflußten meine weitere berufliche Entwicklung erheblich:

1. *Ressourcenorientierung*: Das dysfunktionale, krankhafte oder abweichende Verhalten des einzelnen wird hier deutlich in einen *positiven Kontext* gestellt, „positiv konnotiert". Es wird nicht als „krank" interpretiert, es dient vielmehr, wenn auch einseitig, einer Grundtendenz alles Lebendigen, nämlich der Erhaltung des Systemgleichgewichts. Es hat also „eine positive Absicht".

2. *Zirkularität:* Es gibt nie nur einen „monokausalen Zusammenhang", nämlich zum Beispiel einen Täter und ein Opfer. Vielmehr sind die Dinge zirkulär zu sehen: Nicht die chronische Stummheit des Mannes verursacht die Wut der Frau. Vielmehr gilt auch umgekehrt: Die Wut der Frau „macht" den Mann stumm. Dies wiederum veranlaßt die Frau zu noch größerer Wut, was ihn noch mehr verstummen läßt. Paare sind allein oft überfordert, aus der Eigendynamik solcher Teufelskreise auszusteigen. Es braucht die Intervention eines Dritten (des Therapeuten), die deshalb manchmal auch sehr direktiv ausfallen muß, nicht nur interpretierend-zurückhaltend wie in der tiefenpsychologischen Einzeltherapie.

3. *Selbstheilungskräfte:* Man muß den Menschen in einem sozialen Gefüge nicht „vorschreiben" oder Ratschläge geben, was sie „besser" und „anstatt" machen sollen. Wenn es gelingt, die einengenden Beziehungsabläufe und negativen Interaktionsspiralen zu blockieren, dann entsteht vielleicht kurzfristig ein Durcheinander, aber gerade dieses weckt die Selbstheilungskräfte des Systems, sich neu und besser zu organisieren, und zwar so, daß wieder Entwicklung möglich wird und Krankheitssymptome aufgegeben werden können.

Großen Einfluß auf die „Systemtherapie", wie man dieses Vorgehen inzwischen nannte, gewann in dieser Zeit auch die Philosophie des *Konstruktivismus* (Glasers-

feld 1981). Dessen Grundgedanke ist, daß wir im Reden und Denken keineswegs die Wirklichkeit nur reflektieren, sondern sie vielmehr auch „konstruieren": Der eine sieht und beschreibt seine Krankheit als destruktiven Schicksalsschlag und wird dadurch depressiv; der andere interpretiert sie als Herausforderung und entdeckt dadurch viele neue Dinge im Leben. Aus diesem Grundgedanken entwickelte sich die sogenannte „narrative Therapie" in der Arbeit mit Paaren und Familien: Es geht darum, Menschen anzuregen, über das, worüber sie traurige, verzweifelte usw. Geschichten erzählen, neue Geschichten zu finden und zu „er"-finden, die ihnen positivere Sichtweisen vermitteln und ihnen so eine neue Wirklichkeit schaffen (White 1990). Auch der sogenannte „Lösungsorientierte Ansatz" (de Shazer 1988) war von daher inspiriert: Das lange Reden über Probleme macht diese erst groß und unüberwindlich, darum soll sich der Therapeut nicht damit, sondern nur mit den Lösungsvorstellungen der Paare befassen und diese fördern.

Bei der Systemischen Therapie und somit auch bei der systemischen *Paar*therapie handelte es sich also keineswegs um einen einheitlichen Ansatz. Verschiedene Akzentsetzungen und Vorgehensweisen existierten nebeneinander, konkurrierten miteinander und inspirierten sich gegenseitig.

## Die dritte Phase: Integrative Konzepte

Die Gegenwarts- und auch die Ressourcenorientierung der „Systemiker" provozierte bei den tiefenpsychologisch orientierten Therapeuten und Beratern oft den Einwand, dieses Vorgehen sei „oberflächlich", zu wenig „tiefgehend". Die Systemiker wieder kritisierten am tiefenpsychologischen Ansatz häufig, daß er „Problem-Trance" bewirke: Wenn man sich ständig mit den Defiziten beschäftigt und immer noch tieferliegende Ursachen erforscht, verstärkt man gerade das, was man eigentlich los werden will. Dieser Antagonismus – manchmal verschärft durch „Besitzstandswahrung" der einen und die Entdeckerfreude der anderen Seite – begann sich aber nach einigen Jahren allmählich aufzulösen, weil immer mehr Kolleginnen und Kollegen in der Verbindung beider Ansätze einen Gewinn sahen und die angebotenen Fortbildungen auch immer häufiger integrativ konzipiert wurden.

Eine von unseren Supervisorinnen war Rosmarie Welter-Enderlin, die in Meilen am Zürichsee ein „Institut für systemische Beratung und Therapie" gegründet hatte. Sie zeigte uns zum ersten Mal auf, wie fruchtbar sich systemische Gegenwarts- und tiefenpsychologische Vergangenheitsorientierung ergänzen können, genauso wie auch die verschiedenen systemischen Ansätze je nach spezieller Situation des Paares mteinander fruchtbar verbunden werden konnten. Stichwortartig aufgelistet können diese wechselseitigen Ergänzungen folgendermaßen charakterisiert werden (vgl. Welter-Enderlin 2007):

1. Das System und der einzelne: Generell ist – vor allem bei der Arbeit mit Paaren – zu beachten: Trotz der Eingebundenheit des Individuums ins System, kann der einzelne nicht nur als davon abhängiger „Bestandteil" gesehen werden. Nicht nur das *soziale System* bestimmt das *Individuum*, sondern auch umgekehrt. Das Individuum ist nicht nur eine Funktion des Systems. Seine Autonomie und Individualität muß ebenfalls im Fokus der Aufmerksamkeit des Therapeuten bleiben. Darum kann es phasenweise durchaus sinnvoll, ja nötig werden, nicht nur mit dem System (dem Paar), sondern auch mit den Einzelpersonen, dem Mann und der Frau, zu arbeiten.

2. Gegenwart und Vergangenheit: Deshalb ist auch nicht nur *Gegenwarts*orientierung angesagt und die Bearbeitung dysfunktionaler Beziehungsmuster im Hier und Jetzt, denn die beiden Partner haben auch eine individuelle Geschichte, welche die Gegenwart beeinflußt. Der Blick in die *Vergangenheit* öffnet den Zugang zu den zentralen Lebensthemen der Partner, die in der Paarbeziehung oft eine bedeutende Rolle spielen. Allerdings ist beim Blick in die Herkunftsfamilien wieder keine „monokausale" Betrachtungsweise angezeigt, sondern die Beachtung des wechselseitigen Zusammenspiels aller Familienmitglieder. Ebenso ist zu beachten, daß die Herkunftsgeschichte der Paare nicht nur *Defizite* enthält, sondern auch viele *Ressourcen*. Vergangenheitsarbeit mit den Partnern läßt nicht nur deren Probleme und Kollusionen besser verstehen, sondern erweitert auch deren Möglichkeiten durch das Entdecken bisher noch nicht entdeckter Ressourcen.

3. Homoeostase und Transformation: Der „Problem-" oder „Symptomträger" muß nicht ausschließlich als „Stabilisator" des Systems gesehen werden nach dem Motto: „Die Frau sorgt mit ihrer Depression dafür, daß der Mann es nicht wagt, sich von ihr zu trennen." Vielmehr kann das Symptom auch als *Entwicklungsherausforderung*, als „Vorbote der Veränderung" (Welter-Enderlin) aufgefaßt werden: In ihrer Depression etwa zeigt die Frau, daß es so nicht mehr weitergeht und deshalb Veränderung angesagt ist. Das Symptom wird damit in eine Transformations-Perspektive hineingestellt und nicht mehr (nur) als Funktion der Homoeostase gesehen: „Zu welcher Veränderung (Entwicklung) fordert das Symptom (das Problem) die Partner heraus?"

4. Zirkularität und Monokausalität: Nicht immer „kreieren" die Partner zirkulär das Problem, so daß sie immer beide dafür verantwortlich sind. Manchmal wird das Problem auch von einem Partner einseitig in die Beziehung hineingebracht, zum Beispiel bei einer chronischen Erkrankung wie Krebs, die nicht, jedenfalls nicht nur, auf eine destruktive Interaktion der Partner zurückgeführt werden kann bzw. darf nach dem Motto: „Weil ihr so schlecht miteinander umgeht, hat der eine von euch beiden Krebs gekriegt." Diese – inzwischen recht verbreitete – Sicht macht einen der Partner oder beide zu Schuldigen an der Krankheit. Die Sichtweise der Zirkularität und Wechselseitigkeit darf hier nicht auf die Entstehung der Krankheit angewandt werden, wird aber wieder aktuell für die Frage der Krankheitsbewältigung:

Wie wirken beide im Umgang mit der Krankheit zusammen und wie kann dieses Zusammenwirken konstruktiv gestaltet werden?

5. Wirklichkeitskonstruktion und „harte Fakten": Die Auffassung, daß Menschen in Systemen sich ihre „Wirklichkeit selbst konstruieren", hat ihre Grenzen. Manchmal sind sie auch mit sehr realen Macht- und Unrechtsverhältnissen konfrontiert, die sich nicht durch neue Sichtweisen „wegkonstruieren" lassen, so wichtig es zweifellos ist, die Dinge auch aus neuen, ungewohnten Perspektiven zu betrachten und so ein anderes – zum Beispiel aktiveres und initiativeres – Verhältnis zu ihnen zu gewinnen.

6. Positive Sichtweisen und mitfühlende Begleitung: Ressourcenorientierung und *positive Sichtweisen* bedeuten nicht, die Abgründe des Lebens, auch des Zusammenlebens – durch „positives Denken" etwa – auszublenden oder rosa zu übertünchen. Das Leiden der Menschen an ihren Problemen muß gesehen, ernst- und empathisch angenommen werden. Gerade das kann Entwicklung und Reifung ermöglichen. Darum ist der Therapeut kein „Veränderungs-Ingenieur" und auch nicht allein auf „Lösungen" fixiert, sondern vor allem einfühlsamer und mitfühlender Begleiter, der durch seine Empathie mit dem Leiden der Partner die Sicherheit schafft, die diese brauchen, um sich verstanden zu fühlen und daraus mutige Veränderungsschritte zu wagen.

## Systemisch-integrative Paartherapie/Paarberatung

In Zusammenarbeit mit Rosemarie Welter-Enderlin, durch eigene Praxis und vor allem auch durch meine Tätigkeit in der Fortbildung von Kollegen in „integrativ-systemischer Paartherapie", wie ich es seit kurzem nenne, habe ich daraus mein eigenes Paartherapiekonzept entwickelt (Jellouschek 2005). Ich möchte es stichwortartig darstellen – nicht als *das* Paradigma, sondern lediglich als ein Beispiel von Paarberatung/Paartherapie dieser dritten, integrativen Phase.

Wenn ich Paare als Systeme betrachte, dann heißt das einmal, daß ich mir – entsprechend dem systemischen „Grundkonsens" – bewußt bin, wie stark Partner sich wechselseitig beeinflussen und deshalb meist nicht der eine Täter und der andere Opfer ist, sondern in der Regel *beide miteinander ihr Problem kreieren*. Zum zweiten: Paare als „menschliche Systeme" zu sehen, heißt, sie in ihrer *Entwicklung über die Zeit hin* zu betrachten. Sie leben in der Gegenwart, haben eine gemeinsame und individuelle Vergangenheit und leben mit Hoffnungen und Wünschen auf die Zukunft hin, und auch diese drei Zeitdimensionen beeinflussen sich wechselseitig: In der Gegenwart leidet das Paar, weil die Frau ihre ausschließliche Bezogenheit auf ihren Mann diesem zum Vorwurf macht; sie möchte deshalb in eine Zukunft mit mehr Autonomie aufbrechen, aber es gelingt nicht, denn beide sind in alten Rollenbildern ihrer Herkunftsfamilien in der Vergangenheit verhaftet. Deshalb schaffen sie es nicht,

ihre Beziehung im Sinn von mehr Autonomie weiterzuentwickeln. Entwicklung bedeutet Veränderung, Veränderung gefährdet aber das erreichte Gleichgewicht.

Paare wollen beides: *Homoeostase* (Gleichgewicht) und *Transformation* (Veränderung). Beides sind Grundbedürfnisse, die aber leicht in Konflikt miteinander geraten. Diese Sichtweise ermöglicht einen grundlegend positiven Zugang zu Paarproblemen: Sie macht Konflikte als Entwicklungskrisen sichtbar, die (noch) nicht gut bewältigt werden. Wo Krisen auftauchen, wird also nötige Entwicklung signalisiert. Dies gilt nicht nur bei „vorhersehbaren" kritischen Lebensereignissen und Lebensübergängen (beispielsweise von der Familien- in die Nachfamilienphase), sondern man kann diese Perspektive auch für unvorhersehbare kritische Ereignisse nutzbar machen: Die Krise eines plötzlich notwendig gewordenen Ortswechsels, der alle aus ihrer gewohnten Umgebung herausreißt, kann auch zur Herausforderung genutzt werden, neue Möglichkeiten der Paarbeziehung zu realisieren. Oder: Die Außenbeziehung eines der Partner kann das Paar dazu bringen, sich über die Seiten ihrer Liebe klar zu werden, die sie vernachlässigt haben. So können sie sich durch die „Affäre" herausfordern lassen, sich neu auf den Weg zu machen.

Am Anfang einer Paartherapie kommt es darauf an, das Paar hinsichtlich seines konkreten Konflikts für eine solche entwicklungsorientierte Sichtweise zu gewinnen. Technisch gesprochen versuchen wir dies in der Erarbeitung einer gemeinsamen Problembeschreibung, in der die Entwicklungsperspektive deutlich wird. Das ist der wesentliche Inhalt des Erstgesprächs und des „Therapievertrages". In den folgenden gemeinsamen Sitzungen geht es dann – abstrakt gesprochen – um die entsprechende „Neuorganisation" des Paares, welche die angesprochene Entwicklung ermöglicht. Dieser Prozeß bezieht die drei Zeit-Dimensionen – Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft – mit ein und pendelt dabei zwischen vier verschiedenen Ebenen:

1. *Gegenwartskontext:* die Ebene der *Interaktion* der Partner. Obwohl auf dieser Ebene allein ein Paarproblem selten zu lösen ist, ist es dennoch nützlich und manchmal nötig, dem Paar zu helfen, seine Interaktion im Sinn einer fairen und partnerschaftlichen Kommunikation zu verbessern und so zu einer fruchtbareren Auseinandersetzung mit dem „Dritten" (dem Problem) zu kommen. Hier haben kommunikationspsychologische Vorgehensweisen ihren Platz.

Die Ebene der gegenwärtigen *Selbstorganisation* als Paar: Häufig zeigen sich Paarkonflikte als Unausgewogenheiten und Polarisierungen im täglichen Leben. Der eine lebt „nur" seine Individualität, wodurch der andere meint, sich ausschließlich für Gemeinsamkeit und Beziehung einsetzen zu müssen (Polarität von Autonomie und Bindung); oder einer will immer nur bestimmen, wodurch der andere provoziert wird, sich zu verweigern (Polarität von Bestimmen und Sich-Anschließen); oder einer investiert unablässig in die Beziehung, und der andere läßt sich nur versorgen (Polarität von Geben und Nehmen). Ziel ist hier, durch „Hausaufgaben" das Paar zu unterstützen, im Sinn einer Gleichwertigkeit der Partner eine lebendige Balance innerhalb der genannten Polaritäten herzustellen.

Im praktischen Vorgehen haben verhaltenstherapeutische Aspekte hier ihren Platz.

2. *Vergangenheit:* Unausgewogene Polaritäten gehen häufig auch auf Lernprozesse in der Vergangenheit der Partner zurück und können erst in ihrem Licht besser verstanden, verständnisvoller angenommen und dadurch auch verändert werden. Dabei sind wieder zwei „Ebenen" von Bedeutung: die Ebene der *Paargeschichte* und die der *individuellen Geschichte*. Ein genaues Besprechen und Einander-Erzählen der gemeinsamen Geschichte des Paares kann die Partner oft vieles bisher Unverständliche neu sehen, akzeptieren bzw. überwinden lehren, zum Beispiel Verletzungen der Vergangenheit, die in der Gegenwart die Selbstorganisation des Paares noch immer negativ beeinflussen. Hier können therapeutische Rituale sehr hilfreich werden. Nicht selten muß dieser Blick „nach rückwärts" auch bis in die Herkunftsgeschichte ausgedehnt werden, damit Sinn und Herausforderung des jetzigen Paarkonflikts deutlich werden. Denn oft sollte der Partner – unbewußt – die ungestillten Sehnsüchte erfüllen, die aus den Herkunftsfamilien mitgebracht wurden, womit sich die Partner natürlich auf Dauer einerseits überfordern, sich aber anderseits auch unabweislich mit den aus den Herkunftsfamilien mitgebrachten „unerledigten" Lebensthemen und Entwicklungsaufgaben konfrontieren. Auf dieser Ebene bekommen auch die tiefenpsychologischen Aspekte ihren bedeutsamen Platz.

3. *Zukunft:* Der Zukunftshorizont umfaßt in diesem Konzept gleichsam das gesamte Vorgehen und alle bisher genannten Ebenen. Beim Blick auf die Gegenwart und auf die Vergangenheit des Paares geht es immer darum, Möglichkeiten der Entwicklung in die Zukunft zu finden: Im Konflikt der Gegenwart zeigen sich die aus der Vergangenheit mitgebrachten „Lebensthemen", die die Partner jetzt wieder aneinander aktivieren, damit hier eine Weiterentwicklung und Reifung in die Zukunft geschieht. In unserer Sicht ist dies immer „der tiefere Sinn" von Paarkonflikten. Diese Ausrichtung in die Zukunft muß natürlich in ganz konkreten Veränderungsentscheidungen umgesetzt werden – bis dahin, daß Paare einander, auch wenn sie schon lang verheiratet sind, ein neues Eheversprechen geben und einen neuen „Ehevertrag" miteinander schließen, in dem die gewonnenen Erkenntnisse konkretisiert werden.

Natürlich läßt sich in der Realität dies alles nicht so „kurz und bündig" abhandeln, wie ich es hier tue. Oft gibt es ein Hin und Her, ein Vor und Zurück, und das Ziel wird in recht unterschiedlichem Ausmaß erreicht. Dieses Ziel lautet, ganz generell formuliert: aus der Stagnation wieder in einen Entwicklungsprozeß zu kommen. Wenn es möglich ist, in einen gemeinsamen Entwicklungsprozeß, aber wenn es sich herausstellt, daß die gegenseitige Blockierung in der Beziehung nicht mehr auflösbar ist, kann auch die individuelle Entwicklung „ohne den anderen" das Erreichbare sein. Ausschließliches Ziel ist also nicht – wie in der Frühphase der Eheberatung – die Erhaltung der Beziehung, sondern das In-Gang-Setzen von neuer Entwicklung. Wenn dies gemeinsam möglich ist: um so schöner!

## LITERATUR

E. v. Glasersfeld, Einführung in den radikalen Konstruktivismus, in: Die erfundene Wirklichkeit, hg. v. P. Watzlawick (München 1981) 16–38; H. Jellouschek, Die Paartherapie. Eine Orientierungshilfe (Stuttgart 2005); V. Krähenbühl, H. Jellouschek, M. Kohaus-Jellouschek u. R. Weber, Stieffamilien. Struktur, Entwicklung, Therapie (Freiburg 1986, Neubearbeitung $^{5}$2001); H.-E. Richter, Patient Familie (Reinbeck 1970); V. Satir, Selbstwert u. Kommunikation (München 1975); G. Schmidt u. J. v. Stritzky, Beziehungsbiographien im sozialen Wandel, in: Familiendynamik 29 (2004) 78–100; M. Selvini-Palazzoli, L. Boscolo, G. Cecchin u. G. Prata, Paradoxon u. Gegenparadoxon (Stuttgart 1977); S. de Shazer, Der Dreh. Überraschende Wendungen u. Lösungen in der Kurzzeittherapie (Heidelberg 1988); H. Stierlin, Delegation u. Familie (Frankfurt 1978); ders., Zum aktuellen Stand systemischer Therapie, in: Familiendynamik 22 (1997) 348–362; P. Watzlawik, J. H. Beavin u. D. D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien (Bern 1968); R. Welter-Enderlin, Systemische Paartherapie. Eine Fülle von Perspektiven (Heidelberg 2007); M. White u. D. Epston, Die Zähmung der Monster (Heidelberg 1990); J. Willi, Die Zweierbeziehung (Reinbeck 1975).

*Luis Gutheinz SJ*

# Ein Blick in die Werkstatt der chinesischen Theologie

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewinnt trotz gewisser innerkirchlicher Widerstände die Inkulturation und Kontextualisierung der Theologie immer mehr an Gewicht. Das betrifft unmittelbar die ganze Breite der Befreiungstheologie, nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in Afrika und Asien. Zu dieser vielschichtigen Bewegung gehören auch die „theologischen Versuche“[1] in Indien, Afrika, Korea, Japan, Indonesien und China, um nur einige Beispiele zu nennen, in denen es um die gegenseitig herausfordernde und bereichernde Begegnung zwischen der christlichen Botschaft und der einheimischen, bodenständigen Sprach-, Denk- und Lebenswelt geht. Diese Begegnung sollte – im Idealfall – von einer echten Gotteserfahrung getragen und von einem differenzierten hermeneutischen Bewußtsein[2] begleitet sein.

Auf dem Hintergrund dieses bunten weltweiten Mosaiks von vielen neuen theologischen Entwürfen soll im folgenden ein Blick in die Werkstatt der chinesischen Theologie versucht werden. Im ersten Schritt muß eine kurze Zusammenfassung der chinesischen Denk- und Lebenswelt dargelegt werden, um die Versuche christlicher Theologie in China präziser orten zu können. Der zweite Schritt beschreibt auf kurzem Raum die in dieser Werkstatt bereits geleistete Arbeit. Im dritten Schritt wird der Leser eingeladen, am direkten Vollzug der Arbeit in der Werkstatt der chinesischen Theologie teilzunehmen. Der vierte und letzte Schritt versucht einen Ausblick auf mögliche Entwicklungen der chinesischen Theologie.

## I. Ein Panorama der chinesischen Denk- und Lebenswelt

Die Literatur zu diesem Thema nimmt fast unüberschaubare Ausmaße an[3]. Im Lauf einer 46jährigen Begegnung mit der Denk- und Lebenswelt Chinas ergaben sich für mich folgende Schwerpunkte, den Grundströmen des Konfuzinanismus, Daoismus, Buddhismus und der Volksreligion entsprechend:

In der Tradition des *Konfuzianismus* versteht sich der Mensch nicht so sehr als „ens rationale“ (als Vernunft-Wesen), sondern eher als „ens ethicum“ (als ethisches Wesen). Deshalb wurde hier weniger eine Metaphysik, als vielmehr eine Metaethik entwickelt. Die Praxis des Lebens steht im Vordergrund, sie bemüht sich um die Harmonie im Himmel-Erde-Mensch-Kontinuum nach dem Diktat des Gewissens, das in die menschliche Natur vom „Willen des Himmels“ eingeschrieben ist.

Der *Daoismus* kreist um einige Einsichten, die ihn zum Teil ganz nahe an die Mitte des christlichen Glaubens heranbringen, oder anders formuliert: Einsichten, die dem Christentum als Dialogbrücken dienen können. Im „Dao-de-jing", nach der Bibel das wohl meistübersetzte Buch der Welt, öffnen sich wertvollste Einsichten für ein chinesisches Verständnis der christlichen Frohbotschaft; zugleicht findet diese chinesische Lebensweisheit in der Offenbarung von Jesus Christus ihre vollste Entfaltung. Im 78. Kapitel schreibt der bis jetzt unbekannte Autor, Laozi (d.h. alter Meister) genannt, im 3. Jahrhundert vor Christus:

„Nichts auf Erden ist so weich und schwach wie das Wasser.
Dennoch, im Angriff auf das Feste und Starke wird es durch nichts besiegt:
Das Nicht-sein macht ihm das leicht.
Schwaches besiegt das Starke. Weiches besiegt das Harte.
Niemand auf Erden, der das nicht weiß, niemand, der ihm zu folgen vermag.
Deshalb sagt der Heilige Mensch:
Wer auf sich nimmt den Schmutz im Land, sei Herr des Flur- und Kornaltars genannt.
Wer des Landes Unheil auf sich nimmt, der ist zum König des Erdreichs bestimmt.
Wahre Worte klingen oft wie ein Paradox."

Der Autor führt uns in das Geheimnis des Pascha-Mysteriums Jesu Christi hinein. Das Antlitz des leidenden Gottesknechts ersteht vor uns. Jesu Antlitz trägt Züge des Wassers, der Nicht-Einmischung, der Erniedrigung, der Leere und des Schwachen. Aber gerade so wird er zur Offenbarung machtvoller Liebe Gottes. Bei Jesus hat der Kleinste und der Geringste eine Heimat gefunden. Durch Jesus, den Gottesknecht, ist das Dunkel des Todes „aufgehoben" in die geheimnisvolle Stärke der Liebe des dreieinen Gottes, der wie das Dao ganz nahe, aber unaufdringlich bei den Menschen sein will.

Der *Buddhismus* gründet in den Lehren Buddhas, des Erleuchteten (um 450 v. Chr. in Kapilawastu, im heutigen Nepal geboren), die in den „vier Edlen Wahrheiten" zusammengefaßt lauten: Das Leid ist universell; das Leid stammt aus der Begierde, dem Haß und der Verblendung; nur durch die Überwindung der Begierde ist Befreiung und Heil möglich; die Überwindung der Begierde ist möglich durch den achtfachen Pfad. Der „achtfache Pfad" umfaßt folgende Elemente: das richtige Sehen (d.h. die Einsicht, die dann zur Erleuchtung aufgipfeln möge, daß die sichtbare Welt der Dinge nur vordergründige Scheinwelt ist, wogegen die eigentlich wirkliche Wirklichkeit unbegreiflich und unsagbar dem menschlichen Zugriff entzogen ist); das richtige Denken; das richtige Reden; das richtige Tun; das richtige Leben; das richtige Sich-Bemühen; die richtige Bewußtseinshaltung und Erinnerung. Das Ziel des „achtfachen Pfades" wird „Nirvana" genannt, ein Dauerzustand jenseits des Zyklus von Geburt und Wiedergeburt, die wahre und wirkliche Wirklichkeit, eine unveränderliche Seelenruhe in unsagbarer Wonne.

Diese Urform des Buddhismus – auch „Kleines Fahrzeug" genannt – mußte sich im lebens- und diesseitsbejahenden China eine merkliche Umformung zum „Großen Fahrzeug" gefallen lassen, durch das nicht nur wenige Mönche, sondern alle Menschen die Chance haben, die Reise zum Ziel des Nirvana mitzuerleben. Getragen von der typisch chinesischen Zuwendung zur Welt, und herausgefordert vom christlichen Engagement vor allem für die Armen, Leidenden und sozial an den Rand Gedrängten zeigt sich vor allem im Buddhismus Taiwans seit Jahrzehnten eine wachsende und karitativ sehr effektive Hinwendung zur konkreten Lebenswelt der Menschen heute.

In der Begegnung mit Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus ereignet sich immer auch schon eine schwer definierbare Erfahrung der *Volksreligion*. In ihr fließen auf fast undurchschaubare Weise Elemente aus den drei Hauptströmen zusammen zu einer religiösen Lebenshaltung, in der es kaum Dogmen oder führende Autoritäten gibt. Die Volksreligion ist grundsätzlich auf das Wohlsein der Menschen bezogen.

## II. Was in der Werkstatt chinesischer Theologie bereits geschaffen wurde

Eine detailliertere Beschreibung des geschichtlichen Werdegangs der Werke chinesischer Theologie würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen[4]. Man müßte von den Bemühungen eines Matteo Ricci SJ (1552–1610) und den Schwierigkeiten im Ritenstreit, von den Figuristen im 17. und 18. Jahrhundert, von den tastenden Versuchen der katholischen und protestantischen Missionare im 19. Jahrhundert, und schließlich von der sich immer weiter ausfächernden theologischen Arbeit im Lauf des 20. Jahrhunderts bis in unsere Tage sprechen.

Die verschiedenen Versuche chinesischer Theologie gewinnen auf dem Hintergrund der chinesischen Denk- und Lebenswelt an Profil und lassen sich so leichter in eine Gesamtschau einordnen. Auf dem Hintergrund der bereits geleisteten Arbeit in der Werkstatt chinesischer Theologie sind fünf verschiedene Erscheinungsformen chinesischer Theologie im aktuellen Kontext zu erkennen:

1. Die *Glaubensreflexion der christlichen Gemeinschaften und Kirchen* in Taiwan, Hongkong und Singapore, in der Volksrepublik China und unter Auslandschinesen. Diese Glaubensreflexion darf als Basis akademischer theologischer Arbeit verstanden werden. Sie schlägt sich in Kirchenzeitungen, in vielen Zeitschriften, Berichten[5] und im Internet nieder. Sie schreibt nicht viele Bücher, aber sie konzentriert sich auf das Wesentliche der christlichen Botschaft. Diese Glaubensreflexion weckt heldenhaften Bekennermut, sie ist lebendig und stark, wenn auch wissenschaftstheoretisch noch nicht hinreichend eingeholt. Sie ist wie das Betongerüst eines Rohbaus.

2. Die *Theologie der theologischen Fakultäten und Priesterseminare.* An diesen Instituten werden die zukünftigen Leiter und Leiterinnen der lokalen christlichen Gemeinschaften ausgebildet. Ihre Theologie bemüht sich, wissenschaftlich-theoretische, wissensvermittelnde Glaubensreflexion zu sein. In ihren Anfängen steht diese Glaubensreflexion unvermeidlich im Windschatten der westlichen und – wie man heute auch sagen kann – internationalen Theologie: Sie ist in dieser Anfangsperiode eher eine „Theologie in chinesischer Sprache" als eine genuin „chinesische Theologie", also eine wesentlich von der chinesischen Denk- und Lebenswelt her inspirierte und durchformte, bodenständige und geerdete Theologie. Im Lauf der Jahrzehnte jedoch nehmen die Elemente genuiner chinesischer Theologie zu, so wie die Morgenröte den Aufgang der strahlenden Sonne ankündigt. Dies gilt etwa für die Versuche von Maurus Heinrichs und Bischof Paul Cheng Shi Guang[6], um nur zwei Beispiele zu erwähnen.

In den theologischen Zeitschriften[7] kommt das weite Spektrum theologischer Themen zur Sprache. Es geht darin nicht nur um Wissensvermittlung auf dem Feld der Theologie, sondern auch um schöpferische Versuche im Kontext chinesischer Kultur und der politisch-sozialen Lebenswelt Taiwans, wie die dritte und vierte Art der Theologie im folgenden zeigen werden.

Die Fu Jen Serie „Theologische Monographien" (Fujen shenxue congshu), 1972 von Markus Fang Zhi Rong SJ begonnen, publizierte im Dezember 2006 den 75. Band[8]. Als 1967 auf Wunsch der Bischofskonferenz Taiwans beschlossen wurde, an der Theologischen Fakultät der Universität Fu Jen von September 1968 an in chinesischer Sprache zu unterrichten, gab es kaum theologische Literatur auf Chinesisch. Heute sehen sich die Theologiestudenten bereits vor einer Fülle von theologischen Publikationen, die sie in den wenigen Jahren ihres Studiums nicht mehr im einzelnen zu bewältigen imstande sind. Im März 2007 wurde Band 76 veröffentlich, in dem Jesús M. Muñoz zu „Bildern von Jesus im Neuen Testament" schreibt. Im Juni 2007 ist Band 77 erschienen mit dem Thema „Die Idee des geistlichen Lebens in der Theologie von Karl Rahner", eine Doktorarbeit des Jesuiten John Wu Bo Ren. Als Band 78 wird die Lizentiatsarbeit von Lin Shu Li zu dem Thema „Die Geschichte der Katecheten in China und Taiwan" veröffentlicht.

3. Die *Theologie im Kontext des traditionellen Konfuzianismus und Daoismus* versucht, die große Tradition des chinesischen Denkens und Weltempfindens mit dem Christentum in tieferen Kontakt zu bringen. Insgesamt kann man sagen, daß sich die katholischen Theologen in diesem Kontext eher zu Hause fühlen als die protestantischen Kollegen, die sich deutlicher auf den sozial-politischen Kontext konzentrieren. In diesen Raum gehört auch die Bewegung um die sogenannte „Hanyu-Theologie" (wörtlich „Theologie in der Sprache der Han-Menschen"), die sich mit der heutigen Zivilisation und Kultur Chinas auseinandersetzt und versucht, christliche Ideen in den Lebensprozeß des heutigen Chinas einzubringen.

## Theologie im Rahmen der Kategorie der Einheit

Das chinesische Denken ist zutiefst getragen von der Idee einer allumfassenden Einheit aller Dinge, wobei es letztlich nicht mehr so sehr auf die Unterschiede unter den Seienden, sondern vielmehr auf ihre innerste Verwobenheit in einer All-Einheit ankommt. Unter diesem Denkhorizont entwickelte sich in der theologischen Reflexion von Aloisius Berchmans Chang Chun Shen, dem langjährigen Dekan der Theologischen Fakultät an der Fu Jen Universität, die Idee von der Kategorie der Einheit als Ergänzung zur Kategorie der Person. Er vermochte zu zeigen, daß im Rahmen der Kategorie der Einheit neue Aspekte vor allem in der Ekklesiologie und Sakramententheologie hervortreten. Die Kirche als Communio und als Sakrament der Heils (Communio mit dem dreieinen Gott) wird so für den chinesischen Studenten leichter verständlich.

Ein Bereich, in dem die Kategorie der Einheit auf sehr packende Art und Weise zum Ausdruck kommt, ist das Sakrament der Priesterweihe. In der traditionellen Schultheologie besteht die Essenz der Priesterweihe in der Handauflegung des Bischofs und in dem dieses sichtbare Zeichen ausdeutende feierlichen Weihegebet; die übrigen Teilnehmer an der Priesterweihe gehören nicht wesentlich zum Sakrament. Unter der Kategorie der Einheit wird jedoch viel deutlicher, wie wichtig und wesentlich die ganze Communio der Kirche für diesen Weihekandidaten ist. So wird der fundamentale Beitrag der Eltern und Lehrer dieses Kandidaten auf dem Weg zum Priestertum theologisch aufgewertet: Die Handauflegung und das Weihegebet des Bischofs werden theologisch in den Gesamtzusammenhang des christlichen Lebens in die Gemeinschaft vor Ort integriert[9].

Inspiriert von Chang Chun Shen entwickelte die chinesische Ordensschwester Madeleine Kwong Lai Kuen, Hongkong, in ihrem langjährigen Studium in Paris die *Idee des Qi* als Brücke zu einem tieferen und hautnaheren Verständnis des Heiligen Geistes[10]. Qi steht im Chinesischen für Vitalität, für die dynamische Lebenskraft, die den ganzen Kosmos in verschiedenen Dimensionen (ontologisch, kosmologisch, ethisch, sozial, medizinisch und ästhetisch) durchwaltet. Madeleine Kwong stellt dann einen sehr überzeugenden Vergleich zwischen der chinesischen Idee des Qi und dem jüdisch-christlichen Konzept der „Ruah" und des „Pneuma", dem Atem Gottes an. In den letzten zwei Kapiteln führt die Autorin den Leser in eine pneumatologische Christologie und Anthropologie ein.

Bei diesen theologischen Versuchen im Kontext der traditionellen chinesischen Kultur drängt sich allerdings die Frage auf, wie viel von diesem klassischen China heute eigentlich noch lebendig ist. Diese Frage wird von Fachleuten unterschiedlich, manchmal eher positiv und manchmal eher negativ, beantwortet. Es darf aber mit Sicherheit behauptet werden, daß sich die wesentlichen Einsichten in die Geheimnisse der Wirklichkeit (z.B. das Bewußtsein von der All-Einheit aller Dinge, das Dao, das Qi, das Yin-Yang-Paradigma, die Wichtigkeit der Praxis des ethischen

Lebens, um nur einige Grundpfeiler der chinesischen Denkwelt zu erwähnen) auch in der Begegnung mit der modernen und postmodernen Welt in angepaßter Form behaupten werden. Und somit bleiben die oben beschriebenen theologischen Versuche gültig.

## Theologie im soziopolitischen Kontext

Nicht alle chinesischen Theologen fühlen sich in der konfuzianisch-daoistischen Denkwelt so zu Hause wie A. B. Chang, M. Kwong und die in den letzten Jahrzehnten vor allem in China sich bemerkbar machenden „Kulturchristen", die zwar meist nicht getauft, aber am Christentum sehr interessiert sind und sich um die sogenannte „Theologie in chinesischer Sprache" (Hanyu shenxue) bemühen. Vor allem zeigen die protestantischen Theologen, sowohl in China als auch Taiwan, eine Vorliebe für sozio-politische Fragen.

4. Die *Homeland theology Taiwans* gründet in einer starken Liebe zur Insel Taiwan, die als Heimat theologisch besungen wird. Der Kontext dieser Theologie einiger protestantischer Theologen[11] ist die Sehnsucht der taiwanesischen Bevölkerung, die im Exodus aus Festland-China vor mehr als 300 Jahren die Insel betrat, nach einem langen Marsch durch ein Tunnel der Unterdrückung[12] wieder das Haupt in Würde erheben zu dürfen und endlich Herren auf der Insel zu werden[13].

5. Die *Theologie der TARGTI-Gruppe* kreist um den Zentralbegriff der „Lebensqualität". Die „Taiwan Area Research Group on Theological Issues" (TARGTI), bestehend aus katholischen und protestantischen Theologen und Philosophen, deren Arbeit von Soziologen unterstützt wurde, forschte in zwei Studienabschnitten von 1978 bis 1983 und von 1990 bis 1993. Ziel der Studie war, den christlichen Glauben näher an das aktuelle Leben der Gesellschaft Taiwans heranzubringen. Zu diesem Zweck schien es äußerst notwendig, genauer und präziser zu wissen, wie die Menschen Taiwans ihr Leben erfahren und wo ihre Sehnsüchte liegen. Die beiden Studienabschnitte wurden in einem Schlußreport[14] veröffentlicht. In theologisch-philosophischer Reflexion wurden von TARGTI folgende Definitionen genuiner Lebensqualität erarbeitet:

> „Lebensqualität ist der Grad der richtigen Proportion, der dynamischen Integration, und der schöpferischen Flexibilität von neun Dimensionen (die ökologische, materielle, soziale, politische, intellektuelle, ästhetische, psychologische, ethisch-moralische und religiöse) des menschlichen Lebens."

Die Werkstatt der chinesischen Theologie ist überall dort, wo diese fünf Arten von Theologie erarbeitet werden. Nach diesem summarischen Überblick über die Vielfalt chinesischer Theologie, oft noch „Theologie in chinesischer Sprache", soll im dritten Schritt versucht werden, den Leser noch konkreter an der Arbeit in der Werkstatt der chinesischen Theologie teilnehmen zu lassen.

## III. Konkrete Teilnahme an der Arbeit in der Werkstatt chinesischer Theologie

Seit altersher pflegen chinesische Denker die All-Einheit der Wirklichkeit mit der Zweiwort-Formel „Himmel – Mensch" (Tian – Di), oder mit der Dreiwort-Formel „Himmel – Erde – Mensch" (Tian – Di – Ren) auszudrücken. Die Grundidee liegt im chinesischen Denken, das die Ganzheit, die Harmonie und die All-Einheit liebt. Die Offenbarung in Jesus Christus, Gott und Mensch in Einheit auf dieser Erde, gibt der ursprünglichen Weltsicht chinesischer Denker einen endgültigen religiösen Gehalt. Von dieser Mitte christlicher und chinesischer Weltsicht her ergab sich für mich die Einsicht, das „Gottesgeheimnis", die „theologische Anthropologie" und schließlich die „ökologische Theologie" in einen übergreifenden chinesischen Rahmen zu stellen. In drei Bänden (Bd. 25, 27 und 37) der schon erwähnten Fu Jen Serie Theologischer Monographien, die der Autor mit chinesischen Assistenten und Assistentinnen verfaßt hat, steht die Trilogie „Himmel – Erde – Mensch" im Mittelpunkt.

### Chinesische theologische Anthropologie

Nicht nur das westlich-neuzeitliche Denken der letzten Jahrhunderte tendiert in der sogenannten „anthropologischen Wende" zum Menschen hin; auch das chinesische Denken kreist in seiner Urbewegung primär um das Geheimnis des Menschen – darum die Rede vom „chinesischen Humanismus". Von daher legte sich der Ansatz der Trilogie Himmel – Erde – Mensch beim Erarbeiten einer „Theologischen Anthropologie" nahe[15]. Damit soll keine Einführung in der ganzen Breite der Theologie zum Verständnis des Menschen gemeint sein; es geht vielmehr um den angemessenen Einstieg in das Reich theologischen Denkens im Rahmen der chinesischen Lebens- und Kulturwelt.

Um dem chinesischen Leser den Zugang zur theologischen Anthropologie zu erleichtern, beschreibt der erste Teil nach einem kurzen Hinweis auf die Methodenfrage einige Versuche von namhaften Theologen bis in unsere wissenschaftlich und sozial-ökonomisch-politisch fast unübersichtliche plurale Gegenwart. Die anschließenden drei Teile kreisen um die Fragen: Mensch, woher kommst du? Wer bist du? Was bist du? Es geht also um Fragen nach der Herkunft und Geschichte der Menschheit und darin des Einzelmenschen (so liegt es der chinesischen Denkweise näher), dann um die Fragen nach dem „Person-sein" (Abbild Gottes, der Würde des Menschen, freies Subjekt und Gestalter seiner Heils- und Unheilsgeschichte).

Dann werden die Fragen nach der grundlegenden Struktur des Menschen erörtert: Verschiedene Modelle zur Erklärung der materiellen, biologischen, geistigen und transzendenten Dimensionen des Menschseins werden beschrieben, die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen und schließlich das dornige Problem von „Natur

und Übernatur", das von vier Denkansätzen her erläutert wird: das traditionelle, statische Doppelstockwerkmodell der scholastischen Schultheologie, der dynamischere Versuch der französischen „Nouvelle Théologie", dann die Idee des „übernatürlichen Existenzials" von Karl Rahner, und abschließend ein Versuch des Autors, auf der Basis einer im fünften Teil näher beschriebenen Relation-Struktur-Prozeß-Metaphysik eine integriertere theologische Sicht der traditionellen „Natur-Übernatur"-Problematik vorzulegen.

Der fünfte Teil bietet einen systematischen Versuch, das eher statische Paradigma der klassischen „Substanz-Metaphysik mit einem dynamischeren Paradigma der Relation-Struktur-Prozeß-Metaphysik" zu ergänzen und mit diesem Begriffsnetz das Geheimnis des Menschen aus christlicher Sicht dem chinesischen Leser verständlicher zu machen. Das abschließende Kapitel des fünften Teils wendet diese spekulativ-systematische Darstellung des Menschen auf die verschiedenen Gebiete der dogmatischen Theologie (wie z.B. Gottesgeheimnis, Christologie, Erbsünde, Gnadenlehre, Ekklesiologie, Sakramententheologie und Eschatologie) an. Auf diese Weise versucht der Autor, sich einerseits von der chinesischen Wende zum Menschen inspirieren zu lassen, aber andererseits die chinesische Anthropozentrik „aufzuheben" in die intregale Schau der christlichen Offenbarung.

## Das Geheimnis Gottes – Yin und Yang in Einheit

Die anthropozentrische und eher der Erde als dem Himmel zugewandte chinesische Geistigkeit fordert geradezu eine schrittweise Hinführung zum Geheimnis Gottes in der christlichen Offenbarung. Dies versucht „Die Gotteslehre", Band 27 der Fu Jen-Serie Theologischer Monographien[16]. Der erste Teil des Traktats handelt von der Vielfalt tatsächlicher Gotteserfahrungen und von der Möglichkeit, die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit mit dem Licht der menschlichen Vernunft zu erkennen[17]. In diesem Zusammenhang kommt auch das brennende Problem des Atheismus zur Sprache.

Der zweite Teil beschreibt das Gottesbild des Alten Testaments in seiner geschichtlichen Entwicklung, der dritte Teil entfaltet das Gottesbild Jesu, die Umschichtung des alttestamentlichen Gottesbildes in der Erfahrung des Auferstandenen und des Heiligen Geistes in der Urkirche, und zusammenfassend das spezifisch christliche Gottesbild, den dreieinen Gott. Der vierte Teil wandert der Geschichte der christlichen Kirchen entlang und weist auf wichtige Etappen des theologischen Denkens über das Geheimnis Gottes in je verschiedenen Kontexten von Gesellschaft, Kultur und Religiosität hin. Der fünfte Teil gilt der theologischen Systematik. Wiederum dienen drei Fragen zu einer gewissen, aber nie zufriedenstellenden Ordnung des theologischen Nachdenkens über das Geheimnis des unendlichen, dreieinen Gottes: Gott, was tust Du? Wer bist Du? Was bist Du?

Das vielleicht dem chinesischen Denken am nächsten liegende Element dieses Werks über das Gottesgeheimnis liegt im Versuch, mit dem Grundparadigma „Yin und Yang in Einheit" (Yin Yang He) das absolute Liebesgeheimnis von Vater (Yang, das gebende, schöpferische Antlitz), Sohn (Yin, das empfangende und antwortende Antlitz) und Heiligem Geist (He, das einigende Antlitz in Form einer elegant schwingenden Linie zwischen Yang und Yin im bekannten „Taiji-Modell") zu erklären. Aber wie im Taiji-Modell im weißen Feld (Yang) immer ein schwarzer Punkt, und im schwarzen Feld (Yin) immer auch ein weißer Punkt (Yang) liegt, so drückt sich darin – für den christlichen Theologen – die fundamentale Wahrheit aus, daß jede der drei göttlichen Personen Yang und Yin in je verschiedener Bezogenheit in sich tragen.

Wie die Erfahrung jahrelangen Unterrichts zeigt, sprechen die Theologiestudenten und -studentinnen sehr lebhaft und positiv-kritisch auf diese Darstellung an. Die Stärke des „Yin-Yang-He"-Denkmodells liegt in der dynamischen, gegenseitigen Durchdringung von Yin und Yang im He, was die griechischen Kirchenväter mit „perichoresis" (gegenseitige Einwohnung) bezeichneten; ebenso kommt die Gegenwart des dreieinen Lebens- und Liebesgeheimnisses in allen Bereichen des Kosmos und der menschlichen Lebenswelt sehr deutlich zum Ausdruck.

Es sei an dieser Stelle ein kleiner theologischer Exkurs zur heiklen Frage des Priestertums der Frau gewagt, ohne dem Magisterium der katholischen Kirche provokativ vorausgreifen zu wollen: Wenn im „Yin-Yang-He"-Denkmodell die zweite göttliche Person (das Wort des Vaters, der Sohn, und so Jesus Christus) mit „Yin" bezeichnet werden könnte, wobei Yin auch Yang enthält, und wenn in der Anwendung des „Yin-Yang-He"-Denkmodells auf die menschliche Lebenswelt der Mann als „Yang" und die Frau als „Yin" bezeichnet werden (wobei wiederum im Yin auch Yang, und im Yang auch Yin enthalten ist), dann drängt sich die Schlußfolgerung auf, daß auch Frauen im kirchlichen Bereich sichtbare Repräsentantinnen Jesu Christi sein können. Somit wäre aus dieser theologischen Sicht ein Priestertum sowohl von Männern wie von Frauen als dynamische Gegenwart des Einen Jesus Christus eine vollständigere Repräsentation. Der Theologe darf solche Ideen in einem echten „sentire cum ecclesia" vortragen, die konkreten Entscheidungen jedoch liegen beim Magisterium und der Leitungsvollmacht der Kirche.

Die Theologie der Erde oder „Christliche ökologische Theologie"[18] ruht auf den ersten beiden Büchern der Trilogie auf. Sie versucht eine schöpferische Verbindung von theologischer Anthropologie und Gotteslehre auf der einen Seite, und beschreibt ein immer stärker sich artikulierendes ökologisches Bewußtsein und eine berechtigte Sorge um die Zukunft des einen Weltdorfes der globalen Menschheit auf der anderen Seite. Dieses Werk darf somit als Testfall für die Gültigkeit der theologischen Denkversuche der ersten zwei Bände gelten. Die Ergebnisse der schon erwähnten Studie über „Lebensqualität in der Bioregion Taiwans" flossen harmonisch in die Darstellung der sechs Teile dieses Traktats ein.

## Grundausstattung für die Werkstatt chinesischer Theologie

Die Geschichte der „Fu Jen Theological Publications Association" (FJTPA) begann am 18. Januar 1969, als sich sieben Personen[19] der Theologischen Fakultät an der Fu Jen Universität trafen, um über die Schaffung von theologischen Arbeitsinstrumenten im chinesischen Raum nachzudenken. Aus diesem intensiven Nachdenken entstand der Entschluß, eine Vereinigung zu gründen mit dem Ziel, der Ortskirche Chinas Arbeitsinstrumente für das theologische Studium und für den Glaubensunterricht in die Hand zu geben (sei es durch Übersetzung oder auch eigene Reflexion), und um die Inkulturation des christlichen Glaubens und seiner Theologie zu stützen, so daß das Christentum allmählich ein chinesischeres Gesicht annehme.

Seit dieser Entscheidung wurden folgende Grundlagenwerke in chinesischer Sprache veröffentlicht: „Das Gesetz Christi" (von Bernhard Häring), das „Vocabulaire de Théologie Biblique" (von Xavier Léon-Dufour), die „Synopse der drei ersten Evangelien" (von Josef Schmid), das „English-Chinese Vocabulary of Dogmatic Theology" (von Theresa Jiang Qi Lan, Erwin Schawe und Luis Gutheinz) mit 524 Seiten, jetzt bereits vergriffen. Drei größere Werke seien im folgenden etwas genauer beschrieben:

Das „Theological Dictionary – A One Volume Encyclopedia of Christian-Catholic Theology" (Shenxue cidian) verlangte elf Jahre redaktionelle Arbeit (Juni 1985 bis Juni 1996). Die 712 Artikel verschiedener Länge (je nach theologischer Gewichtung) stammen von 26 Theologen im chinesischen Raum. Die FJTPA war sehr darauf bedacht, daß die Autoren nach Möglichkeit Elemente der chinesischen Geisteswelt und die brennenden Fragen des heutigen politisch-sozialen Kontextes miteinbeziehen. Dies war ein weiterer kleiner Schritt auf dem langen Weg der Inkulturation und Kontextualisierung. Nach zwei Jahren folgte eine Neuauflage.

Im Juni 1999 veröffentlichte der Guangqi Verlag in Shanghai eine Ausgabe in vereinfachten chinesischen Schriftzeichen. Nach Absprache mit dem verantwortlichen Herausgeber (dem Autor dieses Beitrags) im Spätherbst 1998 wurden auf Verlangen des Büros für Religiöse Angelegenheiten in Shanghai dazu sieben Artikel (Kommunismus, Sozialismus, Sozialanalyse usw.) herausgenommen – insgesamt Themen, die für das kommunistische China nicht so wichtig, wohl aber für Taiwan sehr bedeutsam sind. Heute arbeitet die Assistentin Maria Zhao Ying Zhu an einer gründlichen Neufassung vieler Artikel auf der Basis des folgenden Arbeitsinstrumentes:

„A Foreign Languages-Chinese Christian Theological Lexicon of Terms and Persons" (Jiduzongjiao – waiyuhanyu shenxuecidian). Neun Jahre Arbeit stecken in diesem Werk, das am 15. Oktober 2005 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Bei der kurzen Formulierung des Großteils der Begriffe und Personennamen (die vielen biblischen Personennamen eingeschlossen) kam den Autoren schmerzlich zum Bewußtsein, daß sich das Christentum heute einerseits um ökumenische Annäherung bemüht – und dazu gehörte die differenzierte Arbeit an einer brennend ge-

wünschten Sprachregelung –, aber andererseits doch viele Übersetzer und Autoren sich wenig um bereits vorhandene chinesische Termini kümmern und eher nach eigenem Sprachgefühl ihre eigenen chinesischen Termini schaffen, was oft viel weniger Zeit kostet als sorgfältige Umschau zu halten nach eventuell schon vorhandenen Übersetzungen.

Als Zeichen einer ehrlichen Bemühung um ein gegenseitiges Verstehen wurden zum Bespiel im Text der vielen Kurzartikel der katholische Name für Gott (Tianzhu – Himmelsherr) und der protestantische (Shangdi – Oberster Herrscher) zusammen „Tianzhu/Shangdi" angeführt, so auch die Bezeichnung für die Trinität „Tianzhu-shengsan" (Gott Heilige Drei) und „Sanyishangdi" (Drei Ein Gott). Um aber eine Überhäufung von verschiedenen Übersetzungsvarianten zu vermeiden, wurden im Haupttext meist die katholischen Termini und Namen verwendet. Seit mehr als einem Jahr wird wiederum im Guangqi Verlag in Shanghai an einer Ausgabe mit vereinfachten Schriftzeichen gearbeitet. Dieses etwa 1200 Seiten umfassende Lexikon enthält auch verschiedene Anhänge: Abkürzungen, eine Liste der Päpste und Gegenpäpste, ein Verzeichnis der Enzykliken, eine kurze Beschreibung der ökumenischen Konzilien, ein Verzeichnis der Patriarchen Konstantinopels und einen Überblick über die wichtigsten christlichen Kirchen und Bekenntnisse.

Auf der Basis der Enzyklopädie und des Lexikons begann die Arbeit für das dritte größere Werk im Sommer 2005: der chinesischen Ausgabe des Denzinger-Hünermann „Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum" (Jiaohui xundaoquan wenxianxuanji) nach der 40. Auflage (Freiburg 2004). Die Vorarbeiten für dieses wichtige ökumenische Arbeitsinstrument gehen bis in die 90er Jahre zurück. Eine sehr ermutigende Besprechung mit Peter Hünermann in Stuttgart ebnete den Weg für die seit eineinhalb Jahren laufende Arbeit am „Denzinger", wie diese Sammlung der wichtigsten Dokumente des kirchlichen Lehramtes in Fragen des Glaubens und der Moral in katholischen Fachkreisen genannt wird. Sie sollte bis Ende 2008 abgeschlossen sein. Es liegt den Herausgebern sehr daran, für den chinesischen Leser wichtige Fußnoten einzufügen, die für den westlichen Leser nicht notwendig sind, und zudem im Anhang auch die wichtigsten Glaubensbekenntnisse der führenden protestantischen Kirchen und Gemeinschaften anzuführen, um dem innerchristlichen Dialog eine solide Grundlage zu geben. Der Gesamtband wird sicher mehr als 2000 Seiten umfassen.

Und schließlich wartet eine „Neuausgabe der katholischen Bibel". Die 1968 vom „Studium Biblicum" der Franziskaner in Hongkong herausgegebene erste katholische Gesamtbibel hat große Dienste im Aufbau eines biblisch fundierten katholischen Glaubenslebens geleistet. Seither sind bereits 39 Jahre vergangen. Die Ergebnisse der heutigen Bibelwissenschaft sollten in einer gediegenen Fassung eines neuen Kommentar-Werkes eingearbeitet werden, um dem einzelnen Christen, dem Prediger, Bibelkreisen und den an der christlichen Kernbotschaft Interessierten einen Zugang zum Herzen der christlichen Offenbarung zu eröffnen.

Diese vier Werkzeuge in der Werkstatt der chinesischen Theologie (das Theological Dictionary, das Theological Lexicon of Terms and Persons, die chinesische Ausgabe des Denzinger-Hünermann und die Neuausgabe der katholischen Bibel) sollten den „Arbeitern" in dieser Werkstatt gediegene Instrumente an die Hand geben, um in den kommenden Jahrzehnten langsam das zu erarbeiten, was wir uns unter „chinesischer Theologie" erträumen. Im letzten Schritt soll in Form eines Gedankenexperiments ein Ausblick auf die Zukunft chinesischer Theologie versucht werden. Es kann sich nur um ein Experiment des Nachdenkens handeln, denn China selbst mit seinen etwa 1,35 Milliarden Menschen steht in einem gewaltigen Um- und Aufbruch mit vielen Unbekannten.

## IV. Mögliche Entwicklungen der chinesischen Theologie

Das *Anliegen der Sprachregelung* brennt uns auf den Händen. Sie ist ein sehr vitaler Aspekt der ökumenischen Bewegung in der Welt chinesischer Menschen. Was tut man, wenn für eine christlich-theologische Idee kein entsprechendes chinesisches Wort zur Verfügung steht? Es gibt vor allem zwei Möglichkeiten: Entweder man formt ein neues Wort – meist aus zwei oder mehr Schriftzeichen zusammengesetzt; diese Schöpfertat bleibt jenen Theologen vorbehalten, die eine sicherere literarische Feder in Chinesisch führen. Oder man nimmt ein schon bestehendes chinesisches Wort und erklärt den philosophisch-theologischen Sinn, den man mit diesem Terminus verbinden will, wie es christliche Theologen seit altersher immer wieder gemacht haben. Diese Sprachregelung liegt größtenteils auf den Schultern einheimischer chinesischer Theologen. Die chinesische Theologie braucht viel mehr junge Kräfte mit solider Ausbildung sowohl in der eigenen Kultur als auch in der westlich-christlichen Geistesgeschichte.

Die gewünschte Sprachregelung sollte auf einer *erlebten Gottesbegegnung* aufruhen. Das Christentum darf nicht nur und vor allem nicht in erster Linie als Kultur-Lebens-Engagement, sondern muß im tiefsten Sinn als Erfahrung des unsagbaren dreieinen Liebesereignisses Gottes verstanden werden. Wenn diese Erfahrung die Theologen belebt – wer denkt hier nicht an den großen Meister heutiger Theologie, Karl Rahner SJ! –, dürfen wir erwarten, daß sie das absolute Liebesereignis in ewigem Jetzt doch einigermaßen treffend in begrenzte – und darum immer wieder zu überholende – menschliche Vorstellungen, Begriffe und Worte fassen, gleichzeitig aber offen bleiben für weitere Einsichten, Klärungen, Änderungen und Verbesserungen des bereits Gesagten.

Die chinesische Theologie wird problematisch, wenn ein Theologe seine Theologie betreibt wie ein Mathematiker seine Mathematik, aber nicht mehr aus der einmaligen Erfahrung des dreieinen Gottes denkt, fühlt und schreibt. Viele theologischen Werke wären wohl nie geschrieben worden und andere wären in ihrer

Terminologie verständlicher und einsichtiger, hätte der betreffende Autor bzw. die betreffende Autorin den lebendigen Gott existentieller erfahren und nicht nur am Schreibtisch gedacht. Chinesische Geistigkeit und Spiritualität betonen die Orthopraxis des gelebten Christseins, die Orthodoxie als Lehre steht ihr zu Diensten.

Immer mehr drängt sich die Notwendigkeit eines *interdisziplinären Teamworks* auf. Die immer komplizierter und diffenzierter werdende moderne Welt verlangt eine ihr entsprechende, differenzierter arbeitende Theologie. Diese Forderung enthält drei Elemente:

Die langsam zu erlernende *Zusammenarbeit des Theologen mit der Glaubensgemeinschaft vor Ort*, wie es die heutige Gemeindetheologie vor allem betont. Die Basisgemeinde wird auch unter chinesischen Christen ein wesentlicher Faktor in der Schaffung einer zeit-, kontext- und lebensnahen Theologie sein.

Die *interdisziplinäre Zusammenarbeit im akademischen Bereich*. Es läßt sich nicht mehr leugnen, daß der Theologe – will er seine Zeit wirklich tiefer verstehen – offen und demütig zum Beispiel beim Kollegen in Soziologie, Literaturwissenschaft, Psychologie und Philosophie anfragen muß.

Die *interkulturelle und interreligiöse Begegnung*. Diese Begegnung darf als Zeichen der Zeit verstanden werden. Sie bemüht sich um ein gegenseitiges Verstehen im Dialog, der immer wieder zu neuen Einsichen führt, und um eine tiefgreifende Bewußtseinsänderung.

Auf der Grundlage der Bemühung um die notwendige Sprachregelung, getragen von einer lebensnahen Erfahrung des dreieinen Gottes und verbunden mit interdisziplinärem Teamwork wird es möglich sein, die heißen Eisen chinesischer Theologie durchsichtiger und überzeugender aufzugreifen. Zu diesen heißen Eisen gehört unter anderem das jede Kultur und jede Geistigkeit herausfordernde Geheimnis Jesu Christi, der Skandal der Menschwerdung und des Kreuzes. Damit engstens verbunden prallt die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes im Ersten und Zweiten Bund auf den chinesischen Rationalismus, den nur die Kraft des Heiligen Geistes zu durchdringen vermag. Und schließlich, um noch ein letztes Beispiel zu erwähnen, muß die chinesische Ethik in die seinshafte Teilnahme am Leben des dreieinen Gottes hineinverwoben werden, um einen schleichenden Pelagianismus „zu erlösen". Wir dürfen zusammenfassend sagen: Aus der Werkstatt chinesischer Theologie werden in nicht allzu ferner Zukunft neue theologische Entwürfe in das weltweite theologische Gespräch eingebracht werden.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. Schreiter, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien (Salzburg 1992).
[2] Vgl. L.-Ch. Lee, Hermeneutische Theologie in einer pluralistischen Welt (Frankfurt 2007).
[3] Vgl. L. Gutheinz, China im Wandel. Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert (München 1985); ders., China im Aufbruch. Kultur u. Religionen Chinas u. das Christentum (Frankfurt 2001).
[4] Vgl. G. Evers, Hermeneutical Problems in the Process of Inculturation. The Case of Chinese Theology, in: Ein Glaube in vielen Kulturen. hg. v. Missionswissenschaftlichen Institut Missio e. V. (Frankfurt 1996) 55–76.
[5] In Auswahl seien erwähnt in Taiwan: Witness (Jianzheng), Constantinian (Hengyi), Christian Life Weekly (Jiaoyou shenghuo zhoukan), Shantao Catholic Weekly (Shandao zhoukan), Taiwan Church News (Taiwan jiaohui gongbao); in Hongkong: Tripod (Ding), Spirit (Shensi), Kungkaopo (Gongjiaobao); in China: Catholic Church in China (Zhongguo tianzhujiao).
[6] M. Heinrichs, Katholische Theologie u. asiatisches Denken (Mainz 1963); Cheng Shi Guang, Tian ren zhi ji (Between Heaven and Men, Tainan 1974).
[7] In Taiwan: Collectanea Theologica Universitatis Fujen (Fujen shenxue lunji), 1969 von Markus Fang Zhi Rong SJ gegründet; die presbyterianische Kirche unterhält zwei theologische Zeitschriften: Taiwan Journal of Theology (Taiwan shenxue) und Theology and the Church (Shenxue yu jiaohui).
[8] A. B. Chang – R. Wang, Son and Saviour: The Divinity of Jesus Christ in the Scriptures (Taipei 2006).
[9] Vgl. A. B. Chang, Dann sind Himmel u. Erde in Einheit: Bausteine chinesischer Theologie (Freiburg 1984).
[10] Kwong Lai Kuen, Qi chinois et anthropologie chrétienne (Paris 2001).
[11] Wang Xian Zhi, Collected Essays on Taiwan Homeland Theology (Tainan 1988).
[12] Huang Po Ho, Ein Volk, das sich nach dem Ende des Tunnels sehnt (Benxiang chutoutian de zimin, Tainan 1991).
[13] Vgl. die Werke des in Taiwan geborenen Theologen C.-S. Song, Theologie des dritten Auges (Göttingen 1989); The Compassionate God (London 1982); The Cross in the Lotus Land: Jesus, the Crucified People (Vol. I, New York 1990), Jesus and the Reign of God (Vol. II, Minneapolis 1993), Jesus and the Power of the Spirit (Vol. III, Minneapolis 1994); The Believing Heart: An Invitation to Story Theology (Minneapolis 1999).
[14] TARGTI, Quality of Life in the Bioregion of Taiwan (Taipei 1994).
[15] L. Gutheinz – Jiang Qi Lan, Himmel – Erde – Mensch: Theologische Anthropologie (Taipei $^{3}$1996).
[16] L. Gutheinz – P. Zhao Song Qiao, Himmel – Erde – Mensch: Gotteslehre (Taipei $^{3}$2002).
[17] Vgl. zwei Bände in der Fu Jen Serie Theologischer Monographien: Bd. 50, Vu Kim Chinh, Die Begegnung des Menschen mit Gott: Die theologische Anthropologie Karl Rahners (Ren yu shen huiwu: lanei de shenxue renguan, Taipei 2000); Bd. 52, P. H. Welte, Gründe für den Glauben an Gott. Fundamentaltheologische Argumente für den religiösen Glauben (Xinyang de liyou: jibenshenxue zhi zongjiao lunzheng, Taipei 2000).
[18] L. Gutheinz – T. Liao Yong Xiang, Himmel – Erde – Mensch: Christliche ökologische Theologie (Taipei 1994).
[19] Markus Fang Zhi Rong SJ, A. B. Chang Chun Shen SJ, Paul Heribert Welte OP, Thaddäus Hang, Helen Reichl, Monika Liu und Luis Gutheinz SJ.

## Dora Maar – mehr als nur Picassos Muse

Dora Maar war „in allen Höhen und Tiefen ihres Lebens ein Teil des Planeten Picasso" (Heinz Berggruen), aber nicht nur das. In einem Interview, das sie 1995, zwei Jahre vor ihrem Tod gab, bekannte sie: „Wissen Sie, ich habe mein Leben gelebt."[1] Wer war diese Frau, deren gesamtes Hab und Gut nach ihrem Tod 1997 in einer aufsehenerregenden Auktion in Paris versteigert wurde? Unter den vielen Gemälden Picassos, ihren eigenen, zum Teil preisgekrönten, surrealistischen Photos und Gemälden befanden sich persönliche Aufzeichnungen und Gedichte, die einen Einblick in ihr spirituelles Leben geben.

Theodora Henrietta Markovitch wurde 1907 in Paris geboren[2], verlebte jedoch Kindheit und Jugend in Argentinien, da ihr Vater, ein angesehener Architekt, beruflich in Buenos Aires tätig war. Zum Studium der Photographie kehrte die junge Frau nach Paris zurück und ließ sich bei angesehenen Photographen ausbilden. Sie verkehrte in den Kreisen der Surrealisten. Mit den Schriftstellern und Dichtern André Breton, Georges Bataille, Paul Eluard und Max Jacob befreundet, faszinierte die mondäne Dora Maar die Pariser Künstler- und Intellektuellenszene.

Pablo Picasso war die Liebe ihres Lebens. Die Romanze beginnt schlagartig im Jahr 1936 im Café „Les Deux Magots". Picasso spricht die ihm fremde Dame am Nebentisch auf Französisch an. Sie antwortet auf Spanisch, wissend, daß dies seine Muttersprache ist. Den Sommer verbringt sie mit dem Künstlerehepaar Paul und Nusch Eluard und dem Photographen Man Ray in Mougins, einem kleinen Dorf in Südfrankreich. Hier trifft sie Picasso wieder. Für den Maler ist diese Zeit nach eigenem Eingeständnis die schwierigste seines Lebens. Seine Ehe mit der russischen Ballerina Olga Khokhlova ist zerrüttet. Seine damalige Freundin Marie-Thérèse Walter erwartet von ihm ein Kind. Seit einiger Zeit kann er nicht mehr malen.

Dora Maar wird Picassos Muse. In Paris findet Dora für Picasso ein neues Atelier in der Rue des Grands Augustins, das in der Nähe ihrer Wohnung liegt. Die Sommermonate der kommenden Jahre verbringen Dora Maar und Picasso zusammen an der Côte d'Azur; beide lieben das Meer über alles. Sie bilden eine intensive Liebes-, Lebens- und Arbeitsgemeinschaft. Ihre Beziehung spielt im Paris der Vorkriegszeit. Sie gehören zu den einflußreichen Künstlerkreisen in Saint-Germain-des-Prés und verkehren in Intellektuellenzirkeln des „Paris rive gauche". Durch Picasso findet Dora Maar zur Malerei.

Als politisch Interessierte macht sie Picasso auf das Massaker in der baskischen Stadt Guernica im April 1937 aufmerksam. Für den spanischen Pavillon der Weltausstellung in Paris entsteht in nur wenigen Wochen sein Ereignisbild „Guernica", das bis heute als künstlerischer Ausdruck des Protests gegen Krieg und Gewalt gilt. Dora Maar photographiert den Entstehungsprozeß des monumentalen Werks. Ihre Photos buchstabieren die Metamorphose dieses Gemäldes und gehören heute für die kunstgeschichtliche Betrachtung zum Kunstwerk dazu. Picasso übernimmt von ihrer Photoarbeit die sogenannten „Rayogramme" –

Bilder, die entstehen, wenn belichtete Objekte Schatten auf lichtempfindliches Papier werfen. Die Beschränkung auf Schwarz-, Weiß- und Grautöne geben der allegorischen Bilderzählung dokumentarischen Charakter.

Dora Maar ist jene Frau am linken Bildrand, die, einer Pietà ähnlich, ihr totes Kind in den Armen hält und in lauter Verzweiflung aufschreit. Dieses Motiv beschäftigte Picasso schon seit der Machtergreifung Francos. Im Zusammenhang mit Guernica malte er bis Oktober 1937 eine Serie „weinender und flehender Frauen". Ein Mythos der modernen Kunstgeschichte war geboren: Dora Maar – „La femme, qui pleure". Allerdings spiegeln diese Bilder nicht die ganze Persönlichkeit der jungen Frau. Die vielfältigen Facetten dieser Künstlerin blieben leider unter dem bekannten Stereotyp „junge Muse Picassos" verborgen. Obwohl Dora Maar lange Zeit (und teilweise auch heute noch) nur als „La femme qui pleure" wahrgenommen wird, porträtierte Picasso sie in vielen Facetten: als Geliebte, als Badende, als Nachdenkliche, als mondäne Frau. Erst nach ihrem Tod besann sich die Kunstwelt auf das eigenständige Œuvre von Dora Maar.

Ihre Photoarbeiten gehören zu den Klassikern des Surrealismus. Die zum Teil preisgekrönten Photos „Jambes" (1935), „Portrait d'Ubu" (1936), „Grotesques" (1935) spiegeln zentrale surrealistische Ideen wider[3]. Das Mysteriöse und Wunderbare, das sich in Dingen und Wesen selbst zeigt, bannt sie auf ihre Bilder. Beklemmendes, Betörendes und Sexuelles werden durch Verfremdung den Betrachtern der Photos überdeutlich bewußt. Auf allen Photos spielen sich unheimliche Szenen ab. So erscheint ein Kreuzbogen der Orangerie von Versailles auf der später berühmt gewordenen Collage „29, rue d'Astorg" als wellenförmiger Gang (der Effekt wird durch eine Achsenverdrehung erzeugt) und läßt im Halbdunkel einen Mann verzerrt durch diesen Gang laufen. Georges Hugnet hat diese Arbeit in seine berühmte Reihe der 21 surrealistischen Postkarten aufgenommen.

Dora Maar kreiert in ihren Photos große gesichtslose Gespenster, die sich jeder Interpretation versperren. Der Fötus eines Gürteltieres auf dem Photo „Portrait d'Ubu" stellt ein Zwittergeschöpf zwischen Lebewesen und Gegenstand dar. Als plastische Darstellung erinnert es an den habsüchtigen „Ubu roi" von Alfred Jarry, einem der streitsüchtigsten Monster der neueren Theatergeschichte. Das Photo ist ein ins Bild geronnener Albtraum, eine Heimsuchung menschlicher Ängste. Auf ihrer Spanienreise nimmt Dora Maar Alltagsszenen auf, die die politischen und gesellschaftlichen Spannungen spiegeln, die damals in Spanien zwischen Francisten und Republikanern herrschten. Sie photographiert für angesehene Modezeitungen wie „Vogue", macht Werbeaufnahmen renommierter Marken und eindrückliche Porträtstudien.

Im Jahr 1943 verläßt Picasso Dora Maar, nachdem er die junge Malerin Françoise Gilot kennengelernt hatte. Dora Maar erleidet einen Nervenzusammenbruch und unterzieht sich bei dem Freudianer Jacques Lacan einer Psychoanalyse. Sie benötigt einige Zeit, um die Trennung zu überwinden. Beide halten trotzdem weiter Kontakt; Picasso respektiert die künstlerische Meinung von Dora Maar. Sie ist die „Künstlerin an seiner Seite"[4].

Nach der Trennung nimmt Dora Maar wieder ihre Arbeit als Photographin auf. In ihren Bildern wird sie sich vom Stil Picassos emanzipieren. Ihre bevorzugten Sujets werden Landschaftsbilder, die die Einfachheit und Schönheit der provenzalischen Landschaft wiedergeben, sowie Stilleben. Einige Ausstellungen ihrer Werke in London und Paris folgen.

Nach und nach zieht sie sich aus dem gesellschaftlichen Leben zurück. Ihr Leben

kennt zwei Zentren: ihre Wohnung in der Rue de Savoie in Paris und das Ferienhaus in Ménerbes, ein Geschenk Picassos, in dem sie die Sommermonate verbringt. Als wahre Leseratte bildet sie sich in Philosophie, Theologie und spiritueller Literatur weiter. In ihrer Privatbibliothek finden sich Werke des Kirchenvaters Hieronymus, von Augustinus, die theologische Summa des Aquinaten, Werke der spanischen Mystik. „Nach Picasso, nur Gott", so faßt die Kunstgeschichtlerin Mary Ann Caws die Lebensspanne Dora Maars nach dem Ende dieser Beziehung zusammen. Die letzten Jahre verbringt Dora Maar quasi als Einsiedlerin in ihrer Pariser Wohnung. „Und schließlich findet sie eine Art Frieden in der Abgeschlossenheit ihrer Räume und im Gebet."[5] Am 16. Juli 1997 stirbt Dora Maar verarmt und vereinsamt in Paris.

In den handschriftlichen Aufzeichnungen, die sie hinterlassen hat, zeigt sich ihre lebenslange Suche nach Gott. Die Gottesfrage war eine Grundkonstante im Leben dieser beeindruckenden Frau. Regelmäßig besucht sie Gottesdienste, verteidigt ihre gläubige Existenz Picasso und den surrealistischen Freunden gegenüber. Sie schreibt in unregelmäßigen Abständen ihre Gedanken und Reflexionen auf. Darunter finden sich klassische Themen christlicher Theologie, die von ihr eigenständig bearbeitet werden. Gedanken von Augustinus, Thomas von Aquin, Blaise Pascal und der spanischen Mystiker kehren immer wieder. Sie spiegeln ihren spirituellen Reifungsprozeß. Die folgenden Textbeispiele beziehen sich auf die unveröffentlichten Hefte aus dem Nachlaß Dora Maar, die sich im Archiv des „Musée National Pablo Picasso" in Paris befinden. Wie die surrealistischen Dichter setzt sie die Interpunktion eigenwillig bzw. verzichtet ganz darauf.

Dora Maars schöpfungstheologische Betrachtungen gehen von der johanneischen Metapher des Lichts aus: „Ich sehe die Landschaft, die nicht betreten werden kann. Das Licht breitet sich aus. Die Abstufung des Lichts scheint ewig." – „Die Zeit entspringt dem Licht." Der Mensch, ein steter Pilger, ist zwischen Zeit und Ewigkeit ausgestreckt: „Im dunklen Wald / Zwischen Wurzeln und Borke suchend." Sie greift das Bild der „dunklen Nacht" von Johannes vom Kreuz auf: „In diesem Zimmer wo ich durch Wahnsinn Angst Sorge gegangen bin." Auf ihrer Reise des Lebens darf sie das Heil „als einfaches Erwachen eines Sommertages" erfahren: „Das Exil ist weit doch es ist Sommer, die Stille in praller Sonne eine Insel des Friedens wo die Seele nichts als Glück ersinnt ein Kind auf der Straße seines Heims."

Der Mensch erfährt sein Leben in allen Höhen und Tiefen: „Es war Nacht Sommer Winter Tag / Ein ewiges Erzittern der Gedanken / Angst Liebe – Angst Liebe / Schließ das Fenster öffne das Fenster." Die Tragik des Lebens läßt selbst alle Hoffnung vergessen. In „dieser traurigen Stunde", wo sich das „unmögliche Licht" um den „verlorenen Tag" dreht, erfährt der Mensch Schwäche: „Ich bin Schwäche / die mich die Hoffnung hat vergessen lassen." Dem Menschen wohnt Sehnsucht inne, er wünscht sich Heil. „Ich möchte nicht den Namen der Stadt wissen – möchte Namen der Sterne kennen." In der Tragik des Lebens, dieser Ölbergstunde „vom Kreuz bewohnt", fällt (unerwartet) das hoffende Licht des Glaubens ein. In Christi Leben, Tod und Auferstehung wird Gottes Barmherzigkeit offenbar. An diesem „anderen Tag" werden wir „authentisch".

Die Welt als „Theodramatik", wo sich göttliche und menschliche Freiheit treffen, birgt das „Geheimnis des Seins". Das Leben – einem Ritt über die Wellen verglichen – bleibt wesentlich Geheimnis: „Ich habe die Welle überholt / Und nun bin ich frei / Mich

zum innern Sommer zu bewegen / Ich verstehe / dieses Geheimnis im Sein / dieses Geheimnis das mir selbst verborgen." Das Leben, unter dem Licht des Glaubens betrachtet, gleicht 1000 Düften, die dem einen Duft Gottes entsprechen. Hier erfährt der Mensch sein Leben als geglücktes und befreites: „Das gelangweilte Auge / Des Grases. Und doch / War dieser Tag ein Saphir / Hier ist er."

Gottes- und Menschenkenntnis gehören für Dora Maar unabdingbar zusammen: „Wenn du an den Menschen glaubst / findest du den Menschen / Wenn Du an Gott glaubst / findest du Gott". Es gilt, immer wieder die Existenz als Auf-Gabe Gottes zu sehen. In einer autobiographischen Notiz schreibt sie rückblickend: „Ich marschierte vor Dir, schließlich erinnerte ich mich an dich. Du hast mich erwartet, du warst da / Vor mir war ein großer Abgrund."

Eine klassische Lehre geistlicher Literatur, die Lehre von den Tränen, kehrt bei Dora Maars Meditationen wieder. „La femme qui pleure" versteht in ihrer Relektüre der klassischen Tränenlehre die Tränen nicht nur als Ausdruck menschlicher Not und Depression – dies ist eine der notwendigen Stufen, um zur Reinheit der Tränen zu gelangen – sondern als liturgisches Lob, das der Mensch für Gott feiert: „Ich höre keine Spatzen, / die das/Lob feiern / In diesem unschuldigen Konzert zu singen / meinen Teil, mit / Tränen."

Das Leben Jesu wird, im Anschluß an das Matthäusevangelium, als „Weissagung zur Geburt" betrachtet: „Dieses Kind wird ein einsamer Mensch / weinend, verraten, verurteilt, ausgelacht, erschlagen, verleugnet, genagelt, ans Kreuz, verlacht / Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen / Tod / durchstoßen das Herz vom Soldaten, der ihn betrachtete(!) / begraben / verschwunden / Auferweckt. Und wir werden erlöst sein."

Der meditativen Betrachtung der Eucharistie kommt in den Aufzeichnungen große Bedeutung zu. Die Beschreibung des Brotes erinnert an ein Stilleben Dora Maars, das auf dunklem Grund ein Stück weißes Brot und ein Glas Rotwein zeigt. Sie spricht vom weißen Brot, das von einer Fliege angeknabbert wird „wie eine Hostie". Die „Hitze des Brotes" führt zum eucharistischen Glauben, denn der Empfang des Brotes schenkt eine Frucht, die „zur himmlischen Tafel" führt. Die Feier der Eucharistie, mitten in Not und Leid der Welt gefeiert, antizipiert das „wahre Fest" und läßt den Glaubenden „lobpreisen, lobpreisen am heiligen Tisch / Vater Sohn und Heiliger Geist die wahre Dreifaltigkeit."

Dora Maars Aufzeichnungen handeln von der Einheit der Gottes- und Nächstenliebe, wissen von der Verbindung von Schöpfung und Erlösung. Die Gedanken zu „Gott und Welt", die sie niederschrieb, sind keine Theologie. Für die Künstlerin ist der christliche Glaube kein nur Trost spendendes Heilsmittel, noch bloße moralische Nahrung, noch pure Übernahme religiöser Traditionen. Er stellt eine intellektuelle Herausforderung dar. In der geistigen wie geistlichen Suche nach Gott als Quelle des Lebens läßt sich eine intellektuelle wie geistliche Affinität zum Spätwerk der französischen Intellektuellen und Mystikerin Simone Weil erkennen[6]. Die geistlichen Betrachtungen Dora Maars zeigen, daß der gelebten Glaubenspraxis vor aller dogmatischer Formulierung der Primat zukommt.

Die Frage nach Gott und dem Glauben, das manifestiert der Lebensweg der surrealistischen Künstlerin, ist nicht nur vom Religiösen her zu betrachten, sondern zielt auf das Ganze menschlicher Existenz. Das Ganze menschlicher Existenz ist Quelle theologischer Erkenntnis. Der christliche Glaube betrifft den Menschen in seiner Ganzheit, dafür bilden Leben und Œuvre

dieser beeindruckenden Frau ein beredtes Zeugnis. *Wolfgang W. Müller OP*

[1] V. Combalía, Entretien avec Dora Maar, in: Art Press 199 (1995) Février, 54–58.

[2] Literarisch wurde das Leben Dora Maars verarbeitet: N. Avril, Dora Maar – Picassos geheimnisvolle Muse. Der Roman ihres Lebens (Bergisch Gladbach 2006); M. A. Caws, Dora Maar. Die Künstlerin an Picassos Seite (Frankfurt 2000); T. Förster, Dora Maar. Picassos Weinende (Hamburg 2003); A. Dujovne Ortiz, Dora Maar. Prisonnière du regard (Paris 2003).

[3] Zum Œuvre von Dora Maar vgl. den Ausstellungskatalog: Dora Maar. Haus der Kunst München, hg. v. V. Cambalía (München 2002).

[4] Caws (A. 2).

[5] Ebd. 205.

[6] Vgl. W. W. Müller, Simone Weil – Dora Maar. Zwei Gottessucherinnen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Simone Weil u. die religiöse Frage, hg. v. dems. (Zürich 2007).

## „Diener der bessernden Wahrheit"

### Ein Porträt von Petra Morsbach

Als im Sommer 2006 Günter Grass sich und alle Welt an das bis dahin verschwiegene SS-Kapitel seiner Vergangenheit erinnerte, war auch, von den meisten unbeachtet, ein kleines Buch von Petra Morsbach mit dem Untertitel „Über die Wahrheit des Erzählens" auf dem Markt. Fast prophetisch nimmt dieser Essayband, der nach vier Romanen der Autorin die poetologische Zwischensumme eines erstaunlich kontinuierlichen und vielseitigen Schaffens zieht, wesentliche Themen der Grass-Debatte vorweg: die Frage der geistigen Freiheit des Autors, sein Verhältnis zu Wahrheit und Religion, die Relation von Literatur und Kritik, das Besondere der literarischen Erinnerung.

Wer ist Petra Morsbach, mit der das jüngst erschienene Handbuch „Christliche Literatur für unsere Zeit" (München 2007) eine stattliche Reihe kanonfähiger Autoren beschließt? 1956 in Zürich als Tochter eines Ingenieurs geboren, studierte sie seit 1975 in München Theaterwissenschaften, Psychologie, Slawistik und hält sich seit 1978 häufig in Rußland auf. Sie erlernte die russische Sprache, studierte 1981/82 als Austauschwissenschaftlerin an der Leningrader Theaterakademie und promovierte 1983 über den Dramatiker und Erzähler Isaak Babel. Aus Liebe zur Oper – noch vor dem Magisterabschluß brachte sie mit Händels „Belshazzar" (in deutscher Übersetzung) ihre erste Inszenierung heraus – arbeitete sie als Assistentin und Dramaturgin an verschiedenen Musiktheatern, dann dreieinhalb Jahre als freie Regisseurin. Ende 1990 quittierte sie das Regiefach, weil sie selbst Regie über ihre Geschichten führen möchte. Davon ist ihr Erfahrungsschatz zumal seit der Zeit in Rußland randvoll.

Naturgemäß ist ihr erstes Buch „Plötzlich ist es Abend" (1995) ein Rußland-Roman. Doch der Ort des literarischen Debüts bringt zunächst kein Glück. Ein Kapitel aus dem Romanmanuskript, das sie bei den Klagenfurter Literaturtagen vorliest, wird verrissen. Petra Morsbach läßt sich von den Absagen renommierter Verlage nicht abschrecken und gewinnt den entdeckerfreudigen Hans Magnus Enzensberger für ihren Roman. Enzensberger, entzückt von den epischen Qualitäten und der filmschnittartigen Szenentechnik des Ro-

mans, dem er „Döblinsches Format" zuspricht, vermittelt ihr eine Publikation im Eichborn Verlag. Das Buch wird ein Erfolg: ein Longseller.

Den Titel des Romans findet Petra Morsbach bei Salvatore Quasimodo: „Ognuno sta solo sul cuor della terra / trafitto da un raggio di sole / ed è sùbito sera." – „Jeder steht allein auf dem Herzen der Erde / durchdrungen von einem Strahl Sonne / und plötzlich ist es Abend." Aus diesem Nukleus erwächst die Handlung. Im Mittelpunkt des Romans steht die Popentocher, Fabrikarbeiterin und Kantinenwirtin Ljusja, eine russische Mutter Courage, die sich mit wechselndem Geschick durch das Dickicht der sowjetischen Industriestädte schlägt. „Es geschieht ungeheuer viel in diesem Roman, und es geschieht viel Ungeheuerliches", hob ein Rezensent hervor[1]. „Immerhin", resümiert Ljusja in einem der vielen Kurzkapitel des Buchs, die sich lesen wie eine „Perlenkette von Kurzromanen"[2], habe sie bisher „intelligente, bedeutende Männer gehabt: den Literaten Bojarow, den Akademiker Tretjakow, den erfolgreichen Spekulanten Pascha. Sie waren zwar alle bescheuert, aber überdurchschnittlich begabt und unbedingt interessant. Und hiernach Iwan Sergejitsch, den russischen Wanja, den ehemaligen Tschekisten und Handlanger Stalins, den korrupten Apparatschik, der dem Wodka ergeben ist? Wäre das ein Abstieg, mal ganz abgesehen von der ungeklärten moralischen Frage?"[3]

Keine allmächtige Erzählerstimme hilft Ljusja aus der Not, Petra Morsbach läßt ihre Figuren ganz für sich und aus sich selbst sprechen, ohne sie in ihrem Milieu naturalistisch zu isolieren. Zugleich steht Ljusjas Lebenslauf mit ihren wechselnden Partnerschaften exemplarisch für die moderne russische Geschichte, die von der Gründungsphase der Sowjetunion über die Stalinzeit bis zu ihrem Verfall miterzählt wird. Dabei geht es immer auch um die Sinn- und Glaubensfrage. So gibt ein ehemaliger politischer Sträfling und Emigrant im 400. Kapitel Gott die Schuld an der Misere der Menschheit, weil „er Abels Opfer annahm, das Kains aber verschmähte ... Seitdem sind Dissonanz und Pein auf der Erde, und die armen Künstler bügeln es aus in ihren rührenden Versuchen, das heillose Durcheinander für ein paar Augenblicke zu harmonisieren."[4] Petra Morsbach beschreibt ihre Figuren so, daß deren Lebensläufe im ganzen tragisch, aber im einzelnen auch komisch sind. Tragikomik faßt, sagt sie in einem Interview in Münster (17.4.2007), „die Widersprüche des Lebens zusammen, seinen Witz und seine Vergeblichkeit. Sie erschüttert und versöhnt gleichzeitig, wobei diese Gefühle einander nicht aufheben, sondern verstärken."

Fortan hat Petra Morsbach mit jedem weiteren Buch eine andere Lebenswelt erschlossen, ohne der Gefahr des Milieuromans zu erliegen, die Umwelt zum Schicksal zu stilisieren. Der „Opernroman", 1998 in Enzensbergers Reihe „Die Andere Bibliothek" erschienen, ist kein Insiderroman nur für Opernfreunde, sondern ein episches Drama aus der Welt der Musik in fünf Akten. Am Beispiel von fünf Repertoirestücken – von Wagners „Tristan und Isolde" bis zu Brahms' „Deutschem Requiem" – inszeniert Morsbach die großen Hoffnungen und kleinen Lebenslügen eines Provinztheaterpersonals von der Primadonna bis zur Kantinenwirtin, ohne dabei jemals den Blick hinter die Kulissen indiskret erscheinen zu lassen. Die Oper im Opernroman ist ein sozialer Miniaturkosmos, in dem die Regisseurin mit fast traumwandlerischer Sicherheit die Rollenfächer vergibt und die Extreme zusammenführt: „Erhabenes und Lächerliches, Intensität und Intrige, Begeisterung und Neid, Hingabe und Gier"[5].

Auch den Titel von Petra Morsbachs drittem Roman darf man nicht zu wörtlich

nehmen. Die „Geschichte mit Pferden" (2001) ist, ganz ohne Reiterromantik, die weibliche Variation des Herr-und-Knecht-Themas, eine entlarvende Studie über soziale Ausbeutung und Lebenslügen. Die Erzählerin ist eine Frau in den nicht mehr besten Jahren, die eine Stelle als Köchin auf einem norddeutschen Reiterhof angenommen hat und dort erlebt, wie die schicke Chefin und ihr Mann Gäste wie Personal nach Strich und Faden ausnehmen. Sie ringt auch mit dem traumlosen Unglück ihrer eigenen Vergangenheit und sucht die Befreiung aus der „sinnlosen Liebe" zu ihrem kranken Mann.

Spätestens seit den ersten drei Romanen gilt Petra Morsbach als etablierte Größe auf dem Buchmarkt. Unter den Erzählern ist sie eine „präzise Ethnographin"[6], eine Forscherin, eine Chronistin ohne Botschaft: „Ich filtere meine Beobachtungen nicht durch ein weltanschauliches Konzept, ich gebe ihnen keinen ‚Drall' und sage den Lesern nicht, was sie von den Geschichten zu halten haben" (Interview).

Wichtige Schreibvoraussetzungen für sie sind „Beobachtung, Einfühlung und Phantasie". Diese Prinzipien literarischen Schaffens bestimmen auch die Arbeit an ihrem bisher vielleicht bedeutendsten Roman: „Gottesdiener" (2004). Es geht um ein heikles Genre, den Priesterroman, an dem sich nicht eben viele Autoren, darunter die wenigsten erfolgreich, versucht haben; Stefan Andres, Luise Rinser, zuletzt Evelyn Schlag wären zu nennen. Petra Morsbach hat für das Buch aufwendige Recherchen angestellt, sie hat Vorlesungen von Jesuiten besucht, Meßbücher und katholische Rituale studiert, an Exerzitien und Pilgerfahrten teilgenommen und viele Pfarrer, die dazu bereit waren, interviewt. Die Empfehlung aber, dem Pfarrer-Helden eine Geliebte anzuhängen und das Thema Kindsmißbrauch aufzugreifen, hat sie in den Wind geschlagen.

Als Autorin katholischer Romane sieht sie sich nicht gern: „Nicht einmal entschlossene Katholiken wie Graham Greene, Martin Mosebach, Heimito von Doderer und Evelyn Waugh haben katholische Romane geschrieben. Gute Literatur erforscht das Leben, sie muß, wie das heute wohl heißt, ‚ergebnisoffen' sein. Aber sie kann auf diesem Weg der freien Suche zu den Wurzeln dessen geraten, was auch die beste Seite des Christentums ausmacht: Humanität, Gnade" (Interview).

Gottesdiener ist ein auf Verklärung und Folklore verzichtendes Porträt eines bayerischen Landpfarrers und seiner Gemeinde. Natürlich geht es um priesterliche Lebens- und Liebesnöte, um die Frage, warum jemand Priester wird und warum er es bleibt. Aber dahinter wird der tiefgreifende Wandel christlicher Grundwerte ebenso sichtbar wie die Suche nach geistiger und sozialer Orientierung in unserer Gesellschaft. Der Priester, eine „Religionsmaschine im Zustand der Implosion", verkörpert die Möglichkeiten und Grenzen der Religion in der Medienmoderne. Burkhard Spinnen zufolge hat die Autorin deshalb in diesem Buch „mit unübersehbarer Deutlichkeit unserer Zeit ein Attest ausgestellt, das jedes ‚Weiter so' strikt verbietet". Zu den lesenswerten Aspekten des Romans gehört der Humor. Der Held mit dem unsäglichen Namen Isidor Rattenhuber hat sich ein Privatprogramm an Lebensmaximen aufgebaut, die ihn in Krisensituationen ermutigen: „Satz eins: Das Heil liegt in der Erkenntnis. Satz zwei: Man muß sich anständig benehmen, auch wenn's nichts nützt. Satz drei: Alles gleicht sich aus. Satz vier: Die erste Folge eines Fehlverhaltens ist Verdunkelung des Bewußtseins. Satz fünf: Gewohnheit ist stärker als Sexualität."[7]

Nicht ohne unfreiwillige Komik stößt der bilanzsüchtige Isidor, der es nicht lassen kann, „das ihn umgebende Leben ständig

nach Wert und Würde abzufragen" (38), auf die Grenzen dieses Programms. Etwa wenn er die „unergründlichen Eheannullierungsbestimmungen der heiligen römisch-katholischen Kirche" mißbraucht, um eine Mesalliance zwischen einem „alten Sack" und einer „arglosen jungen Frau" zu verhindern, und dies auch noch mit klammheimlicher Freude seinem Amtsbruder beichtet (184f.). In einer anderen Szene, die nicht weniger zur Überprüfung von Isidors Lebensmaximen einlädt, disputiert er mit einem atheistischen Physikerfreund über die Entstehung der Erde, lernt aber, daß sich dessen physikalisches Grundgesetz auf pure „erotische Beziehungen" reduzieren läßt (278).

Aber der Zeit ein Zeugnis auszustellen ist nicht das Hauptanliegen von Petra Morsbach. Als Künstlerin ist sie auf der Suche nach dem „Muster des Lebens". Für ihre Untersuchungen sind insofern exemplarische Lebensläufe besonders interessant: „Da die Grundbedingung des Lebens seine Vergänglichkeit ist und die Existenz des Menschen eine zufällige und fragile individuelle Erfahrung, kann der Epiker das Leben nur in individuellen Abläufen schildern. Dieses sogenannte Schicksal mit seinen Rätseln und Fragen steht im Zentrum. Freilich ist die Untersuchung präziser, wenn auch der soziale und historische Hintergrund beleuchtet wird" (Interview).

Eben dies unternimmt sie in ihrem Essay „Warum Fräulein Laura freundlich war. Über die Wahrheit des Erzählens". Er befaßt sich mit den Erinnerungsbüchern von Alfred Andersch, Marcel Reich-Ranicki und Günter Grass und dem heiklen Verhältnis dieser Autoren zur Wahrheit. Eindringlich weist Morsbach nach, daß geistige Freiheit gute Romane im besten Sinn „ideologisch suspekt" macht[8] und daß vor allem Grass seine Freiheit gegenüber biographischem Stoff und Geschichte zugunsten der Ideologie (s)eines „grandiosen Ich" aufzugeben droht. Dieser Nachweis wird brillant geführt an der Wurzel des Grass'schen Werkes, der „Blechtrommel" (1959), in der die historische Perspektive von Terror und Inhumanität der NS-Diktatur ebenso ausgeblendet wird wie die Gefühlsstruktur von Angst und Scham der Hauptfigur[9].

Morsbachs Befunde lassen sich auch auf Grass' Memoiren „Beim Häuten der Zwiebel" (2006) übertragen, die die Autorin, als sie im Frühjahr 2006 ihren Essay abschloß, noch nicht kennen konnte. Grass' SS-Geständnis habe sie nicht im geringsten überrascht, sagt sie: „Aus der Blechtrommel ging doch hervor, daß er die Erfahrung des ‚Dritten Reichs' nicht verarbeitet hatte und seine Verführbarkeit durch Grandiositätsphantasien nur mit einer grandiosen Gegenphantasie kaschierte. Hätten die Feuilletonisten etwas aufmerksamer gelesen, hätten sie sich nicht so sehr getäuscht fühlen müssen" (Interview).

Vielleicht deshalb hat die Kritik den Essay kaum zur Kenntnis genommen. Dabei hätten die Rezensenten aus dem Buch vielleicht etwas lernen können. Morsbachs Stilkritik, die urteilt, ohne zu verurteilen, und nicht der Person, aber deren Programm gilt, schließt Selbstkritik mit ein und weiß die epische Tugend der Objektivität mit ästhetischer Sensibilität zu vereinen. Wie die russischen Erzähler, die sie sehr schätzt, recherchiert sie als ein „Positivist der Bescheidenheit", schreibt sie als ein „Diener der bessernden Wahrheit"[10]. *Michael Braun*

[1] H. Wallmann, Besichtigung eines russischen Zeitalters, in: FR, 8.6.1996.

[2] J. Schimmang, „Ohne Kirch wärn's noch böser", in: Die Welt, 21.2.2004.

[3] P. Morsbach, Plötzlich ist es Abend (München [3]1997) 458.

[4] Ebd. 573.
[5] P. Morsbach, Opernroman (Frankfurt 1998) 81.
[6] H. Hintermeier, Gewohnheit ist stärker als Sexualität. Laudatio auf Petra Morsbach anläßlich der Verleihung des Johann Friedrich von Cotta-Literaturpreises, in: FAZ, 6.8.2005.
[7] P. Morsbach, Gottesdiener (München 2006) 25.
[8] P. Morsbach, Warum Fräulein Laura freundlich war. Über die Wahrheit des Erzählens (München 2006) 180.
[9] Ebd. 162f.
[10] Th. Mann, Versuch über Tschechow, in: ders., Essays. Bd. 1: Literatur, hg. v. M. Mann (Frankfurt 1977) 148.

# BESPRECHUNGEN

## Konfliktforschung

SEN, Amartya: *Die Identitätsfalle.* Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München: Beck 2007. 207 S. Gb. 19,90.

Was berechtigt Ökonomen dazu, Stellung zu Themen zu nehmen, die weit über die ökonomische Modellbildung hinausreichen? Im Fall des indischen Nobelpreisträgers Amartya Sen sicher zweierlei: zum einen, daß sein Modell sich immer schon um eine empirische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Realitäten bemühte; zum anderen, daß er über ein explizit philosophisches Grundgerüst und Menschenbild verfügt. Sen geht beispielsweise von einer Gesamtheit der Menschen in einer Nation aus, die, bei mannigfaltiger Unterschiedlichkeit, auch Gemeinsames verbindet. Mit der Betonung von Willensfreiheit und individuellen Wahlakten knüpft er dabei an die ökonomische Tradition an. Er wendet sich jedoch explizit gegen eine individualistische Deutung im Sinn eines Multikulturalismus als Kulturrelativismus. Seine Kritik gilt vor allem der Umdeutung sozialer Problemlagen in religiöse Schwierigkeiten oder kulturelle Wertvorstellungen.

Bereits in der zentralen These, daß durch die Leugnung der Pluralität menschlicher Identitäten das gemeinsame Menschsein brutal (im wahrsten Sinn des Wortes) in Frage gestellt werde, kommt sein Menschenbild zum Tragen. Daß Menschen verschiedene Identitäten annehmen können, folge daraus, daß sie Mitglieder verschiedener Gruppen mit entsprechenden Loyalitäten sind. Dabei ergebe sich eine Identifikation mit anderen Menschen in unterschiedlicher Weise und die kulturelle und religiöse Einbindung bedeute, eine „zweite Heimat" zu haben. Insofern seien Religionen und Kulturen für das gelingende Leben der einzelnen Menschen zentral. Dabei dürfe aber nicht übersehen werden, daß die Gewichtung (religiöser) Identitäten im Sinn einer Bedeutungszuschreibung und die kulturelle Einbindung immer wieder als Willensakt bestätigt werden müssen.

Es gibt für Sen zwei Arten der Reduktion dieser Identitäten: einerseits ihre „Mißachtung" im Sinn einer Ignoranz, andererseits die Reduktion von Menschen auf eine „singuläre Zugehörigkeit" (34f.), wie sie vor allem in Samuel Huntingtons These vom „Kampf der Kulturen" zum Ausdruck kommt. Die schlimmste Beeinträchtigung sieht Sen im Beharren auf einer „alternativlosen Singularität" menschlicher Identität. Wenn Menschen auf die alleinige Zugehörigkeit zu einer Religion, Nation oder auch Klasse reduziert werden, führt das für ihn unweigerlich zur Leugnung von Vernunft und Wahlfreiheit. Auffallend ist das auch in der ökonomischen Argumentation in Form der merkwürdig verbreiteten „Annahme, es gebe so etwas wie ‚*das* Marktergebnis', unabhängig davon, welche Regeln für private Unternehmen, staatliche Maßnahmen und Nonmarket-Institutionen mit der Existenz von Märkten kombiniert werden".

Die global sehr unterschiedlichen Eigentumsformen, Ressourcenverfügbarkeiten und Verfahrensregeln haben ökonomisch eine enorme Bedeutung. In Abhängigkeit von diesen Bedingungen „wird Marktwirtschaft bestimmte Preise, Terms of Trade, Einkommensverteilungen und generell sehr

unterschiedliche Gesamtergebnisse hervorbringen" (145) – Ergebnisse, die entweder die Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum und Partizipation ermöglichen, oder in der dauerhaften Ausgrenzung von Menschen enden. Ökonomische Ungleichheit in Form von (absoluter) Armut könne erheblich zur „terroristischen Gewalt" beitragen, indem sie ein Rekrutierungspotential für religiöse Fundamentalisten schaffe. Der Zusammenhang von Gewalt und (absoluter) Armut verlaufe jedoch weder linear-kausal, noch sei er eindeutig. Daß es nicht um einen Krieg der Kulturen geht, belegt Sen vor allem mit dieser ökonomischen Argumentation.

Als einer der wenigen Kritikpunkte an diesem Buch ist anzumerken, daß die Widerlegung der These Huntingtons eher implizit verläuft. Eine deutlichere Zuspitzung hätte an dieser Stelle sicher nicht geschadet, da sich gerade das Argument ökonomischer Ungleichheit explizit mit der Rolle der gewaltsamen Konfrontation eines Krieges, wie ihn Huntington unterstellt, auseinandersetzt. Des weiteren stellt sich die Frage, ob der Identitätsbegriff glücklich gewählt ist. Personale Identität bezeichnet in der Philosophie die Übereinstimmung von Personen mit sich selbst gerade durch unterschiedlichste Rollenanforderungen hindurch. Bei Sen wird der Begriff Identität im Sinn einer individuell selbst gewählten Identifikation mit bestimmten (religiösen bzw. kulturellen) Anschauungen oder Ideen verwendet. Insofern müßte man eher von unterschiedlichen Facetten der (personalen) Identität sprechen, denn es geht im Regelfall um gewählte Gruppenzugehörigkeiten, Rollenerwartungen und -anforderungen sowie geteilte Loyalitäten. Eine Unterscheidung von Religion und Kultur wird dabei nirgends explizit gemacht.

Schließlich merkt man dem Buch an, daß es auf einer Zusammenfassung von Vorlesungsskripten beruht. Dennoch bieten viele Argumentationsstränge, welche die unterschiedlichen kulturellen Traditionen betreffen, wichtige Hilfen gegen die Festlegung von Menschen auf „singuläre" Zugehörigkeiten, sei es eine bestimmte Klasse, eine feste Religion – oder auch nur ein (einziges) „Interesse". *Alexander Klier*

Schlee, Günther: *Wie Feindbilder entstehen.* Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte. München: Beck 2006. 224 S. Gb. 14,90.

Kriegerische Konflikte sind Bestandteil jeder menschlichen Gesellschaft, sei es in der Vergangenheit oder in der Gegenwart. Um zu erklären, wie sie entstehen, bedarf es einer neuen Theorie. Diese Aufgabe hat sich Günther Schlee vorgenommen. In seinem Buch soll eine entsprechende Theorie religiöser und ethnischer Konflikte geliefert werden. Dieser Versuch ist vielversprechend. Denn allgemein wird der Standardinterpretation zugestimmt, die Ursachen für die Konflikte seien die Ethnizitäten bzw. Religionsunterschiede; als Beleg dafür gilt Ex-Jugoslawien. Diese unkritisch wiederholte Behauptung will Schlee widerlegen und eine neue These aufstellen.

Was ist neu an seiner Theorie? Schlee argumentiert sozialanthropologisch, wenn er aufzeigt, daß nicht mehr die objektiven, sondern die subjektiven Faktoren die Konflikte erklären sollen. Dem Begriff der „Ethnizität" kommt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle zu. Schlee versucht, diesen Begriff zu relativieren. Denn eine objektive Antwort auf die Frage: Was ist eine Ethnizität?, ist nicht möglich, weil dieser Begriff oft von widersprüchlichen Aspekten geprägt wird, und es infolgedessen oft zum „Identitätswandel" kommt – sei es in bezug auf das Individuum, sei es in bezug auf die Gruppe.

Aus diesem Grund ist für Schlee eine andere Frage von entscheidender Bedeutung, nämlich, „wer in einer Konfliktkonstellation eigentlich gegen wen steht und nach welchen Kriterien sich dies bestimmt" (22). Das entscheidende Moment in Konfliktkonstellationen ist nach Schlee „Entscheidung". Deswegen rekonstruiert er dieses Problem mit der Fragestellung, nach welchen Maßstäben eine „soziale Identifikation" entsteht, aufgrund derer sich eine „Identität und Differenz" (24), d.h. Zusammengehörigkeit oder feindliche Trennung unter Menschen herausbildet. Die Menschen werden demzufolge einem Prozeß unterworfen, und sie müssen sich im Konfliktfall entscheiden, wer „Freund" bzw. „Feind" ist, was als „Entscheidungstheorie" bezeichnet wird.

Was sind die Kriterien dafür, daß eine Entscheidung für eine bestimmte Identifikation zustandekommt? Schlee spricht von drei Ebenen. Als erste Ebene sind „soziale Strukturen" zu berücksichtigen. Gemeint sind Sprache, Religion und Abstammung, aus denen eine bestimmte Identität geformt wird. Ein anderes Identitätsmodell entsteht durch das Prinzip von „Inklusion und Exklusion". Damit will Schlee vor allem den Aspekt der Möglichkeit einer doppelten Identität zum Ausdruck bringen: Ethnisch kann sich jemand beispielsweise mit dem Panslawismus identifizieren oder sich bevorzugt als Zugehöriger einer Nation sehen. Religiös kann sich jemand mit dem Christentum identifizieren oder eine bestimmte religiöse Ausprägung innerhalb des Christentums betonen. Als dritte Dimension gilt das ökonomische Prinzip. Mit wem sich Individuen oder Gruppen verbinden und identifizieren, wird vom Kosten-Nutzen-Kalkül her gedacht, d.h. von der Überlegung, welche Vorteile oder Nachteile eine Entscheidung mit sich bringt. Ein interessanter Aspekt seiner Konflikttheorie könnte sich gerade aus dieser Grundstruktur herleiten, weil er das Verhältnis dieser drei Ebenen zueinander analysieren und aus der Kombination der genannten Elemente neue Erkenntnisse zur Konfliktentstehung gewinnen möchte.

Im dritten Teil setzt sich der Autor besonders ausführlich mit Religion und Sprache auseinander, weil sie als wichtige Dimensionen der sozialen Identität gelten. Seine Ausführungen über Religion beziehen sich vor allem auf die Beschreibung der religiösen Regeln (z.B. „Reinheit", vor allem im afrikanischen Kontext), welche aber ein ideales Instrument der Machtausübung darstellen. Der vierte Teil des Buchs ist der Beschreibung des Friedensprozesses in Somalia gewidmet. Er zeigt konkret auf, wie den auf dem Hintergrund historischer Ursachen entstandenen Konfliktparteien, die jeweils ihre Ziele konsequent verfolgten, ein Weg zur Konfliktbeilegung vorgeschlagen wurde und welche Aktivitäten in diesem Zusammenhang unternommen wurden, bei denen Schlee persönlich anwesend war.

Allerdings sind die Spannungen im Buch für den Leser nicht zu übersehen. Zum einen stellt Schlee eine hochkomplexe Theorie dar; zum anderen argumentiert er mit Beispielen, indem er Fakten aus verschiedenen Konfliktsituationen (sei es aus Europa, Afrika oder Asien) präsentiert. Theorie und Beispiele sind aber nicht immer aufeinander bezogen. Leider sind die Beispiele so zahlreich, daß sie nicht immer erhellend wirken und die systematischen Schlußfolgerungen oft dunkel bleiben.

Hätte man beispielsweise sein ökonomisches Theorem vom Kosten-Nutzen-Kalkül im Fall von Ex-Jugoslawien konsequent angewendet und nach diesem ökonomischen Prinzip die Rechnung aufgestellt, wem der Konflikt genutzt hat, so müßte man die Schlußfolgerung ziehen, daß es in keinem Fall diejenigen waren, die in den

Konflikt involviert waren. Aufgrund dieser Erkenntnis könnte man die These aufstellen, daß die Berufung auf Sprache oder Religion der einzelnen Ethnien nur als Vorwand diente, die fremden Interessen, die den Konflikt entzündet und von außen gesteuert haben, zu verbergen. Dieser These zufolge müssen die am Konflikt beteiligten Individuen und Gruppen die Nachteile hinnehmen, die Vorteile kassieren aber die „nicht-identifizierten" Interessen, die öffentlich kein Gesicht zeigen, weil sie unerkannt bleiben wollen.

Dennoch ist Schlees theoretischer Ansatz von Bedeutung, weil er aufzudecken versucht, daß Konflikte von den unterschiedlichen Identifikationen der Menschen her zu verstehen sind und deswegen vor allem subjektiven Charakter haben, der aufgrund der bewußten Entscheidung der Verantwortungsträger zustandekommt.

*Janez Perčič SJ*

## Recht

Gierhake, Katrin: *Begründung des Völkerstrafrechts auf der Grundlage der Kantischen Rechtslehre.* Berlin: Duncker & Humblot 2005. 318 S. (Schriften zum Strafrecht. 167.) Br. 76,–.

Diese 2004 von der Juristischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommene Arbeit geht von einer Frage aus, welche aufs engste mit der Errichtung des Internationalen Strafgerichtshofs zusammenhängt. Denn dieser hat ja überhaupt nur dann eine Berechtigung, wenn sich auf der Grundlage eines freiheitlichen Rechtsverständnisses ein völkerrechtlicher Strafanspruch gegen Einzelpersonen begründen läßt. Katrin Gierhake untersucht, ob es überhaupt zu rechtfertigen ist, daß nicht bloß Einzelstaaten, sondern einzelne Personen von völkerrechtlichen Gerichtshöfen abgeurteilt werden, oder ob das Völkerrecht mit dem Strafrecht über Einzelpersonen einen maßlosen und überzogenen Anspruch erhebt, welcher einen unzulässigen Eingriff in den Menschenrechtsschutz der Bürger darstellt.

Gierhakes Arbeit enthält zwei Teile, die vielfach untergliedert sind: Im ersten Teil untersucht sie, ob und wie Strafe im (nationalen) Rechtsstaat mit Kants Rechtslehre zu begründen ist (33–167). Der zweite Teil sucht eine Begründung auf der internationalen Ebene (168–298). Ein knappes Fazit schließt sich an (299f.). Der erste Teil ist also eine Art Vorlauf, eine Begründung innerstaatlichen Strafens anhand von Kants Rechtsphilosophie. Wer eine solide Erklärung sucht, wie Kant das Strafrecht begründet, findet hier eine allerdings nicht neue (vgl. Höffe, Köhler, Zazyk u.a.) doch ausführliche und klare Auskunft. Gierhake geht gekonnt mit den Schwierigkeiten um, die der Ansatz Kants mit dessen Konzept des „Naturzustands" (31), mit dem Beginn beim isoliert genommenen Individuum und mit der Formalität seines Ansatzes (62) aufwirft. In die eigentliche Behandlung ihres Themas tritt sie erst mit dem zweiten Kapitel ein, wiederum unter Zuhilfenahme Kantischer Überlegungen (ab 168). Daß dessen Gedanken hilfreich und klärend sind, zeigt die Autorin überzeugend, doch darf man, wie sie sagt, Kant nicht als Vordenker einer internationalen Strafgerichtsbarkeit in Anspruch nehmen (247), noch dürfe es um Vergeltung im Strafrecht gehen, wie bei Kant, sondern um die Verteidigung des Rechts selbst (251).

Gierhake spricht zu Recht von einer heute bereits bestehenden Völkerrechtsgemeinschaft, welche Staaten wie Einzelpersonen Rechte zu gewährleisten hat und

Pflichten auferlegen darf. Das Völkerrecht ist nicht mehr ausschließlich ein Weltrecht mit Staaten als Rechts- und Pflichtenträgern, sondern hat langsam gegen viele Widerstände den einzelnen konkreten Menschen in den Mittelpunkt gestellt, wobei dieser Prozeß noch längst nicht abgeschlossen ist. Die internationalen Gerichte müssen von der Gesamtheit der Menschen legitimiert sein, welche sich allerdings bis heute nur mittels der ihnen zuzuordnenden Staaten zu äußern vermögen (292,295). Um ein Völkerstrafrecht zu begründen, muß es nicht nur legitimierte Gerichtshöfe, sondern auch Verbrechen geben, welche gegen das Weltrecht verstoßen (259).

Was die Verbrechen betrifft, so darf und muß die Völkerrechtsgemeinschaft als solche bestimmte Vergehen bestrafen, und dies aus drei Gründen: um ihren Normenbestand zu verteidigen, um die Menschenrechte zu schützen und aus Sorge um den Weltfrieden (171) – dies ist ein originaler Akzent in Gierhakes Arbeit. Menschenrechte und Weltfrieden verlangen es, daß Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen als echte Delikte gegen das Weltrecht von internationalen Gerichten festgestellt und abgeurteilt werden (266–287). Zum „Angriffskrieg" als Verletzung des Völkerrechts sagt Gierhake nichts. Die Quantität des Ausmaßes des Verbrechens ist nicht maßgebend; ebensowenig begründet das Urteilsversäumnis des nationalen Staates per se eine Kompetenz der Weltrechtsgemeinschaft (259). Eine internationale Strafe ist dann gerechtfertigt, wenn dem Unrecht über seine zwischenmenschliche und nationale Dimension hinaus globale Bedeutung zukommt (287).

Wie die dazu notwendigen Gerichtsverfahren auszusehen haben und welche Strafen in Betracht kommen dürfen, wird zu kurz behandelt (288; 297f.) Daß in Weiterentwicklung der Nürnberger Prozesse im 21. Jahrhundert eine zweite Instanz, eine Berufungsinstanz, für unerläßlich gehalten wird, um das Prädikat der freiheitlichen, rechtsstaatlichen Völkerrechtsordnung zu erhalten, wäre der Erwähnung ebenso wert gewesen wie das völkerrechtliche Verbot, daß internationale Gerichte die Todesstrafe verhängen. Daß „Weltrechtsgemeinschaft und ihr Strafrecht" bereits ein wirkmächtiges Thema der spanischen Scholastik war, von Francisco de Vitoria OP bis hin zu Francisco Suárez SJ, mindert nicht die Bemühungen Kants und Gierhakes, welchen ein rechtsbegründendes und kein rechtspolitisches Anliegen zugrundeliegt. Wenn Gierhake wiederholt formuliert (252–263), daß das völkerrechtliche Verbrechen die Menschen rechtlos mache, so halte ich dies für eine ungeschickte und gefährliche Bemerkung: Menschen haben ihre Rechte, behalten ihre Rechte und verlieren sie nicht durch Verbrechen. Was fehlt, ist die effektive Durchsetzung ihrer Rechte!

*Norbert Brieskorn SJ*

Hörnle, Tatjana: *Grob anstößiges Verhalten.* Strafrechtlicher Schutz von Moral, Gefühlen und Tabus. Frankfurt: Klostermann 2005. XI, 520 S. (Juristische Abhandlungen. 46.) Gb. 74,–.

Man stößt immer wieder auf die Ansicht, daß in unseren freiheitlichen Gesellschaften alles erlaubt sei und daß man straflos in der Öffentlichkeit Religionen beleidigen, Gefühle verletzen und unzüchtig auftreten dürfe; resigniert stellen viele fest, daß jene, die sich verhöhnt und verletzt fühlen, schutzloser geworden seien. Man tröstet sie oder weist sie darauf hin, daß dies eben der Preis der Freiheit sei. Tatjana Hörnle geht mit Sachkunde, Ernst und gelegentlich feiner Ironie in ihrer Habilitationsschrift, welche von der Ludwig-Maximilians-Uni-

versität München angenommen wurde, diesem Unbehagen nach.

In einem ersten Teil skizziert sie in klarer Argumentation den Rechtsrahmen, welcher dem Strafrecht in Sachen Moral gezogen ist. Der zweite Teil ist den Normen des geltenden Strafrechts gewidmet: Sie sucht – Paragraph für Paragraph – nach Begründung, Tragweite und eventueller Korrektur. Die Liste der besprochenen Strafnormen enthält: die Aufforderungen zu Straftaten, deren Ankündigung sowie die Belohnung für Straftaten (209); die Propaganda- und Verhetzungsdelikte (254); die Religionsdelikte und die Störung der Totenruhe (340); Gewalt-, Kinder- und Tierpornographie (386); schließlich die Doppelehe, den Inzest und öffentliche sexuelle Handlungen sowie die Prostitution (449). Wie beurteilt die Autorin das Ob und Wie der Strafbarkeit solcher Handlungen? Sie bleibt im Rahmen des geltenden Rechts und der bestehenden modernen Gesellschaft und sucht innerhalb dieses Rahmens nach Antworten.

Die Autorin geht dann die verschiedenen Rechtsgüter durch, auf welche eine Strafbarkeit – immer unter Beachtung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes – begründet werden kann und in Schrifttum und Politik auch begründet wird: das Persönlichkeitsrecht, das Sittengesetz, die Rechte anderer, der Schutz des öffentlichen Friedens, der Schutz von Tabus, die Rechte von Verstorbenen, der Schutz des Menschen vor sich selbst und der Jugendschutz – um nur die wichtigsten zu nennen. Hörnle, die einer Rechtsgüterlehre kritisch gegenübersteht, wird jenem Rechtsgut den Vorrang geben, das noch am genauesten Abgrenzungen und Abwägungen erlaubt, und welches in einer säkularen Gesellschaft am unbestrittensten ist, auch wenn es selbst eine Reihe von Problemen aufwirft: Das sind „die Rechte anderer". Alle anderen Güter bzw. Kriterien sind ungenauer, würden zu starken subjektiven Wertungen führen oder überfordern den pluralen säkularen Staat. Immer dort, wo ein Handeln die Rechte anderer verletzt, hat der Staat es zu ahnden.

Wie beurteilt Hörnle das Rechtsgut „Sittengesetz"? Zunächst gilt im säkularen, pluralen, freiheitlichen Rechtsdenken, daß das Strafrecht „ultima ratio" ist (1) und nicht dazu da ist, Moralverstöße zu verhindern oder zu ahnden (2) oder dazu beizutragen, Gefühle zu schonen (4) – vielmehr soll es zentrale gesellschaftliche Institutionen und Ressourcen schützen (6). Das Recht der Gesellschaft kenne keine rechtlich verbindliche Moral, erst recht keine „wahre" Moral. Und angenommen, es gäbe sie und sie ließe sich feststellen, dürfte die Rechtsordnung sie sich nicht zu eigen machen und durchzusetzen helfen (62), solange sie sich nicht auf im Verfahren gewonnene Konsense zu stützen vermag. In einem pluralen Gemeinwesen, das sich weltanschaulich zur Neutralität verpflichtete (61), darf keine Gruppe „ihre" oder „die" Moral zur geltenden und maßgebenden erheben; Kriterium für ein strafrechtliches Verbot dürfe nur jenes Verhalten werden, welches begründetermaßen in hohem Maß zu mißbilligen ist (40). Was Art. 2 Abs. I Grundgesetz unter „Sittengesetz" verstehe, sei unsicher. Somit bleibt als Schranke der Handlungsfreiheit und des allgemeinen Persönlichkeitsrechts nur: die Verletzung der Rechte anderer; dies ist die wesentliche und einzige materielle Vorgabe für das Strafrecht (65). Nicht das „honeste vivere!" (ehrbar leben), sondern das „neminem laedere!" (niemanden verletzen) zählt! Zur Erklärung: Es geht um die *Rechte* anderer und nicht um deren Gefühle, und um die Rechte anderer *Menschen* und nicht die eines Kollektivs, des Gemeinwohls oder der Gesellschaft. Ein Anliegen Hörnles ist es auch, bestimmte Tatbestände nicht mehr als Strafnormen behandelt zu sehen sondern als Ordnungswidrigkeiten (466).

Die Autorin hat eine klare Bestandsaufnahme geltenden Rechts geliefert, einen Über- und Einblick, ohne den sich nicht weiterdenken läßt und der auch die Möglichkeiten eines bürgerlichen Engagements aufzeigt. Wie aktuell und orientierend die einzelnen Kommentierungen sind, zeigt der Passus über die Strafwürdigkeit des neuerdings wieder in die Diskussion geratenen Inzests (452). Hörnles Arbeit macht mehrere Züge moderner Gesellschaft deutlich: daß der Streit um Werte schnell dazu führt, sich von solchen Werten überhaupt zu distanzieren oder sie zu beschweigen, anstatt erneut weiterzufragen; daß das Recht physische und psychische Faktoren der Gewalt zurückdrängen wollte, um allen gleichen Rechtsschutz zu gewährleisten, daß aber bei der Wahrnehmung von Rechten diese Faktoren weiterhin eine erhebliche Rolle spielen. Der Schutz der Rechte anderer setzt ja voraus, daß diese anderen in der Öffentlichkeit Widerstand gegen bestimmte Handlungen leisten – und wer vermag dies? Hat Strafrecht noch etwas mit dem Schutz der Schwächeren der Gesellschaft zu tun oder weicht es vor den Stärkeren zurück? Fragen über Fragen. Daß Hörnle sie auslöst, ist nicht das geringste Verdienst ihrer Monographie. *Norbert Brieskorn SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Am 8. September 1907 veröffentlichte Papst Pius X. die Enzyklika „Pascendi dominici gregis", die den Modernismus verurteilte. PETER NEUNER, Professor für Dogmatik an der Universität München, setzt sich mit dem unklaren Modernismusbegriff des Schreibens auseinander und schlägt mit Blick auf die Dogmengeschichte im 20. Jahrhunder ein offenes und dynamisches Modell der Dogmenauslegung vor.

In den vergangenen Jahren erlebte die Montessori-Pädagogik in Deutschland einen regelrechten Boom. EVA SCHUMACHER, Professorin für Erziehungswissenschaft und Grundschulpädagogik an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch-Gmünd, entfaltet die lern- und entwicklungspsychologischen Aspekte dieses reformpädagogischen Konzepts, das eng mit der Biographie Maria Montessoris verknüpft ist.

Trotz hoher Scheidungsraten ist die Sehnsucht nach einer verbindlichen, lebenslangen Beziehung heute ausgeprägter denn je. HANS JELLOUSCHEK, Transaktionsanalytiker, Eheberater und Lehrtherapeut, skizziert die Entwicklungen in der Eheberatung der letzten Jahrzehnte und stellt sein Konzept der systemisch-integrativen Paartherapie vor.

Eine genuin chinesische Theologie meint mehr als Theologie in chinesischer Sprache. LUIS GUTHEINZ, Professor für Dogmatik an der Fu Jen Catholic University in Taipei, gibt einen Einblick in die Werkstatt chinesischer Theologie, in der Theologen und Theologinnen im Kontext ihrer eigenen Denk- und Lebenswelt und gestützt auf die Glaubensreflexion in den Gemeinden neue Entwürfe entfalten.

# Klimawandel und weltweite Armut

Hauptziel aller Entwicklungspolitik ist seit langem die Armutsbekämpfung. International versucht man gegenwärtig durch die Millenniums-Entwicklungsziele die weltweite Armut bis zum Jahr 2015 zu halbieren. Darunter findet sich auch das Ziel „Ökologische Nachhaltigkeit". Warum? Umweltzerstörung verschärft in den Entwicklungsländern die Armut, ist aber selbst wesentlich eine Folge von Armut. So können Arme etwa oft nur durch Waldrodung etwas Land für ihr Überleben (Unterkunft, Nahrung) oder durch Abholzen Brennstoff zum Kochen und Heizen gewinnen. Umgekehrt sind sie selbst meist die Hauptopfer von dadurch ausgelösten Umweltschäden wie beispielsweise Erdrutsche. Arme Länder versuchen zudem durch den Export devisenträchtiger Tropenhölzer ihre Schuldenlast zu verringern, gefährden damit aber ihre langfristigen Lebensgrundlagen. Ohne eine Minderung der Armut ist daher jede Umweltpolitik zum Scheitern verurteilt.

Gegenwärtig beherrscht freilich ein (scheinbar) ganz anderes Thema die öffentliche Aufmerksamkeit, nämlich der Klimawandel mit seinen Folgen. Spätestens seit der Publikation des Stern-Reports und des neuesten Berichts der Zwischenstaatlichen Sachverständigengruppe zu globalen Klimaänderungen der Vereinten Nationen (IPCC) ist die Tatsache eines menschengemachten Klimawandels kaum mehr bestreitbar. Diese Studien haben nachgewiesen, daß es auch ökonomisch sinnvoll ist, die Ursachen des Klimawandels zu bekämpfen (*mitigation*) und nicht allein auf spätere Anpassung (*adaptation*) zu setzen, die sowieso nötig sein wird. Diese Erkenntnis hat der politischen Debatte zur Klimapolitik eine neue Dynamik verliehen, zuletzt beim Weltwirtschaftsgipfel in Heiligendamm.

Die gegenwärtige Diskussion kreist hauptsächlich um die globalen Folgen des Klimawandels. Die größte Sorge scheint weithin der Wohlstandssicherung der Industrieländer zu gelten. Dies ist freilich eine sehr verkürzte Sicht, denn Ursachen wie Folgen des Klimawandels sind höchst ungleich verteilt. Hauptopfer werden einmal mehr die ärmsten Länder, Regionen und Menschen sein.

Zunächst einmal lebt eine große Zahl von Armen in Regionen, die am meisten von tropischen Wirbelstürmen, Hochwasser oder Dürrekatastrophen bedroht sind. Hinzu kommt der allmähliche Anstieg der Durchschnittstemperaturen und des Meeresspiegels. Besonders betroffen sind Arme, die etwa in Slumsiedlungen an der Küste oder an erdrutschgefährdeten Hängen leben. Wetterextreme wie Dürren oder Überflutungen erschweren aber vielerorts auch die Befriedigung elementarer Grundbedürfnisse. So werden gerade für tropische und subtropische Regionen, in denen die größte Gefahr für Hunger herrscht, teils erhebliche Ertragsverluste vorhergesagt.

Andererseits haben arme Länder und die Armen weit weniger Möglichkeiten als

wohlhabende Länder und Reiche, die negativen Klimafolgen zu bewältigen und sich an die veränderten Umweltbedingungen anzupassen. So verfügen Arme fast nie über einen Versicherungsschutz. Armut bedeutet zudem immer soziale Verwundbarkeit. In Krisenzeiten hat dies meist zur Folge, daß Arme aufgrund geringer Kaufkraft, fehlenden Wissens und politischer Ohnmacht ihre Interessen nicht zur Geltung bringen können.

Der Klimawandel bringt aber noch eine weitere, bisher kaum wahrgenommene Perspektive ins Spiel, nämlich das Problem künftiger Armut. Viele der prognostizierten Folgen werden nämlich erst längerfristig sichtbar werden. Es besteht das Risiko, daß die Armen von morgen noch weniger zur Anpassung imstande sein werden als die Armen von heute. Daher ist es eine wichtige Aufgabe der Forschung aufzuzeigen, daß Armutsbekämpfung und Klimapolitik keine Alternativen, sondern miteinander verknüpft sind. Gerade dieser Aspekt bedarf noch gründlicher ethischer Reflexionen, um den Zusammenhang von intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit mit seinen vielfältigen Aspekten herauszuarbeiten.

Eine nachhaltige Bekämpfung der Armut, die dazu beiträgt, daß die Folgen des Klimawandels besser bewältigbar sind, hat drei Grundvoraussetzungen:

1. Das Handlungsvermögen der armen Länder und Regionen, besonders aber der Armen vor Ort muß gestärkt werden. Dies ist die wirksamste Weise einer Armutsbekämpfung, die zugleich die Verwundbarkeit durch den Klimawandel reduziert und die Fähigkeit verbessert, nicht vermeidbare Auswirkungen auf menschenwürdige Weise zu bewältigen.

2. Um ihr Handlungsvermögen zu stärken, sind die Armen auf Hilfe durch unterstützende Institutionen angewiesen. Dabei geht es um politische, rechtliche und wirtschaftliche Rahmenbedingungen auf nationaler wie internationaler Ebene, die das Potential und die Eigeninitiative „von unten" fördern und stärken. Eine zentrale Rolle spielt dabei eine faire Weltwirtschaftsordnung. Dabei sind vielfältige Rückkoppelungen zwischen Klimawandel und Armut zu berücksichtigen, die teilweise noch nicht genügend erforscht sind. So besteht gegenwärtig etwa die Gefahr, daß der forcierte Anbau nachwachsender Rohstoffe für vermeintlich umweltfreundliche Energie (Biosprit, Ethanol) zu Lasten der Produktion von Nahrungsmitteln und des Erhalts tropischer Regenwälder geht, was wiederum den Klimawandel beschleunigen würde.

3. Eine belastbare Verknüpfung von Klima- und Armutspolitik wird nur dann gelingen, wenn man die Menschen vor Ort mit ihren jeweiligen sozio-kulturellen und religiösen Traditionen an der Diskussion um den Klimawandel und seine Folgen beteiligt und ihre Sichtweisen ernst nimmt.

Diese Fragestellung ist auch für die christlichen Kirchen eine neue und große Herausforderung. Sie werden dabei vor allem darauf achten müssen, daß ihre Sorge um die Armen nicht von Gruppen mit ganz anderen Interessen mit dem Argument mißbraucht wird, eine entschlossene Klimapolitik gehe zu Lasten der Armen und sei deswegen gegenwärtig von nachrangiger Bedeutung. *Johannes Müller SJ*

*Adam Minter*

# Bischof Jins Kampf für die Kirche in China

An einem Junitag im Jahr 1982 betrat Aloysius Jin, ein 66 Jahre alter, gerade aus dem Gefängnis entlassener Jesuit, nach 27 Jahren zum ersten Mal wieder die St. Ignatius-Kathedrale in Shanghai. In seiner Jugend war das Gebäude eine der größten Kirchen des Fernen Ostens, berühmt für seine grazilen gotischen Bögen und seine bunten Glasfenster. Jetzt waren die Farben verblichen, ersetzt durch helles Glas und grelles Sonnenlicht, das die brüchigen Säulen und den gefliesten Boden bleichte. Die Türme, einstmals die höchsten in Shanghai, fehlten, wie auch der Altar, an dem er 1946 zum Priester geweiht worden war. Jin hatte fast 30 Jahre unter Hausarrest, in Umerziehungslagern und im Gefängnis verbracht, so daß er sich wenig Illusionen über die Chinesische Kommunistische Partei und ihre Einstellung zur Religion machte. Doch die Schäden an der Kirche waren nur schwer zu ertragen. St. Ignatius, so erfuhr er, ist während der Kulturrevolution zu einem Getreidesilo umfunktioniert worden, und vor der Kirche verbrannten die Machthaber drei Tage lang die meisten der katholischen Bücher der Diözese.

Inzwischen wurden wieder Gottesdienste gehalten. Doch öffentliche Gebete für den Papst waren strikt untersagt und in den schlecht gedruckten Büchern, die man in der Kathedrale benutzte, wurde der Heilige Vater kaum erwähnt. Messen wurden noch in Latein gelesen – für die meisten Chinesen nicht zu verstehen. Der damalige Bischof war ohne römische Zustimmung geweiht und von der kommunistischen Regierung in der Absicht eingesetzt worden, die Erinnerung an den noch eingekerkerten Bischof von Shanghai Ignatius Kung (Gong) Pin-mei zu tilgen. Alles geschah unter der direkten Kontrolle der Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung, einer seit 25 Jahren bestehenden Regierungsinstitution, die das chinesische katholische Leben überwachte.

Doch an Samstagabenden war die Kirche mit 2500 und mehr Pfarrangehörigen vollbesetzt. Die Morgenmesse war nicht ganz so gut besucht, aber sie fand statt und zwar regelmäßig. An anderen Orten in Shanghai wurden in vier weiteren katholischen Kirchen ebenfalls Gottesdienste gehalten, und auch diese waren an Samstagabenden bis auf den letzten Platz besetzt. All diese Pfarrangehörigen wurden von 60 älteren Priestern versorgt, die zusammen in einem einzigen Haus unter strenger Beobachtung der Patriotischen Vereinigung zu leben hatten, da sie entschlossen waren, öffentlich als katholische Priester zu leben.

Für Priester gab es auch andere Möglichkeiten, einschließlich einer wachsenden Untergrundbewegung, deren Mitglieder sich weigerten, Gottesdienst in Kirchen zu

halten, die beim Büro für Religiöse Angelegenheiten, das wiederum die Patriotische Vereinigung beaufsichtigte, registriert waren. Während der späteren Jahre seiner Einkerkerung lernte Jin verschiedene Priester kennen, die zu dieser Bewegung gehörten, und er war beeindruckt von ihrem Mut und ihrer Frömmigkeit. Doch die Katastrophe, die über die chinesischen Katholiken in den 50er Jahren hereinbrach, hatte ihn überzeugt, daß die Untergrundbewegung in ihrer Entschlossenheit, die Konfrontation mit der Kommunistischen Partei zu suchen, niemals in der Lage sein würde, eine stabile geistliche Heimat für die Tausende von Katholiken zu schaffen, die jede Woche offen in Shanghai die heilige Messe besuchten.

Jin hatte einmal gehofft, daß eine eindeutig chinesische Kirche die Missionskirche seiner Jugend ersetzen würde, indem sie seinen frommen römischen Katholizismus mit seiner chinesischen Identität versöhnte. Die bisherigen Versuche einer Versöhnung waren fehlgeschlagen, weil sie die eine Identität über die andere setzten und eine Kirche hinterließen, die weder authentisch katholisch noch chinesisch war. Doch jetzt, mit einem Rom, das von seinen chinesischen Anhängern getrennt war, gab es die Gelegenheit, eine wahrhaft chinesische Kirche zu schaffen – für Jin und für die Katholiken, die er leiten wollte.

## Ein Bischof für Shanghai

25 Jahre später saß Jin – er war jetzt Bischof von Shanghai – mir gegenüber in seinem Büro im dritten Stock mit Blick auf die wiederhergestellten Türme der Kathedrale. „Es war herzzerreißend", beschreibt er den Tag, an dem er zur Kathedrale zurückkehrte, und er warf die Hände hoch: „Doch was konnte man machen?" Wir sprachen auf Englisch, in einer der fünf Sprachen, die er fließend spricht. Mit 91 ist er ein schmächtiger Mann, vielleicht etwa 1,70 Meter groß, doch seine strenge Haltung verleiht ihm eine starke Präsenz, und wenn er meine Hand ergriff, um etwas, was er gesagt hatte zu bekräftigen, fühlte ich das Metall seines Bischofsrings.

Obgleich weithin unbekannt außerhalb Chinas, ist Jin zweifellos die einflußreichste und umstrittenste Persönlichkeit im chinesischen Katholizismus der letzten 50 Jahre. In den Bemühungen, die Behörden zur Genehmigung eines Gebets für den Papst während der Messen in Chinas registrierten oder „offenen" Kirchen zu überreden, spielte er eine führende Rolle, ebenso darin, eine Liturgie in chinesischer Sprache zu entwickeln; und er war alleinverantwortlich für die Ausbildung von mehr als 400 Priestern – einschließlich einiger, die vom Vatikan anerkannte Bischöfe wurden, – im Seminar von Shanghai. Er war ein unerschrockener Verfechter des Dialogs und Kompromisses mit der kommunistischen Regierung. Er empfing die Bischofsweihe ohne die Zustimmung des Vatikan und nahm eine führende Rolle in Chinas offenen Kirchen ein, die alle im Büro für Religiöse Angelegenheiten registriert sein müssen und von Bischöfen geleitet werden, die von

der Patriotischen Vereinigung nach Beratung mit den örtlichen Gemeinden ernannt werden.

Jin hat sich mehrfach über das Kirchenrecht hinweggesetzt, was für einen katholischen Bischof keineswegs eine Bagatelle ist. Doch Rom hat seinen Ungehorsam toleriert, vor allem angesichts dessen, was er in Shanghai erreicht hat. Von seinem modernen Büro aus schaut Jin auf eine Diözese, die 141 registrierte Kirchen umfaßt, die 74 Priester (die meisten unter 40), 86 Schwestern, 83 Seminaristen und 150000 Laien zählt. In Shanghai zumindest gibt es eine beträchtliche Annäherung zwischen der Untergrund- und der offenen Kirche, besonders auf der Leitungsebene: Jin ist der prominenteste Bischof der offenen Kirche, der, wenn auch stillschweigend, die Autorität des Papstes anerkennt.

Tatsächlich wird die Grenzlinie zwischen Chinas offenen und den Untergrundkirchen seit einiger Zeit durchlässiger. Es gibt Mitglieder der Untergrundkirche, die sich noch weigern, an den Gottesdiensten der offenen Kirchen teilzunehmen oder die Legitimität der Bischöfe in der offenen Kirche anzuerkennen. Die offene Kirche tendiert dahin, sich mehr im Sinn der Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu entwickeln, das die Meßtexte in die Landessprachen übersetzen ließ und die Rolle der Laien verstärkte. Die Untergrundkirche tendiert ihrerseits in nostalgischer Weise zu einer eher hierarchisch strukturierten vorkonziliaren Kirche. Doch die Realität des alltäglichen Lebens in der Untergrundkirche ist komplexer, als es das verbreitete Bild von christlichen Gläubigen, die in chinesischen Katakomben verborgen sind, vermuten läßt. Mindestens 90 Prozent der Bischöfe in der offenen Kirche haben sich, wie auch Jin es getan hat, längst mit Rom ausgesöhnt. In zumindest einer Diözese wurde ein Priester, der in der offenen Kirche tätig war, auch zum Bischof der Untergrundkirche geweiht. Aus anderen Diözesen ist bekannt, daß Priester aus dem Untergrund heilige Messen in offenen Kirchen gefeiert und dabei Meßtexte und Bibeln benutzt haben, die Jin übersetzt und gedruckt hat.

Trotzdem ist die Untergrundkirche nach wie vor Zielscheibe der Lokalbehörden, die jeder gesellschaftlichen Bewegung gegenüber argwöhnisch sind, die sich weigert, ihre Autorität anzuerkennen (die Nationalregierung ist viel toleranter). Belästigungen gibt es vor allem in ländlichen Gegenden, wo viele Katholiken keinen Zugang zu Priestern oder registrierten Kirchen haben. Doch werden Katholiken manchmal auch in den Städten verfolgt, und mehr als zwei Dutzend Untergrundpriester und -bischöfe befinden sich heute nachweislich in staatlicher Haft.

Jin übersieht nicht die Leiden der Katholiken im Untergrund, doch er scheint zu glauben, daß sie unnötig sind, jetzt, da die Sakramente in offenen Kirchen zugänglich sind. In seiner Erklärung, warum eher Anpassung als Widerstand für die chinesischen Katholiken der richtige Weg ist, sagt er, seine Herde sei nicht in der Lage, auf Konfrontation zur chinesischen Regierung zu gehen, wie es die reichen ausländischen Befürworter der Untergrundkirche fordern. „Ich warte nicht auf den (kommunistischen) Zusammenbruch", sagt er. „Ich mache die Dinge heute."

Außerdem, fügt er hinzu, seit den 50er Jahren sei es ihm klar, daß die kommunistische Geheimpolizei „überall ist – wie Gott. So können wir gar nichts im geheimen tun. Es ist töricht."

Kardinal Theodor E. McCarrick von Washington, D. C., ein Freund und Bewunderer Jins seit nahezu 20 Jahren, erzählte mir: „Was ich an Jin bewundere ist, daß er sehr chinesisch und gleichzeitig sehr katholisch ist." Deshalb nennt McCarrick ihn „einen der bedeutendsten Kirchenmänner im China unserer Zeit". Jin ist nicht so optimistisch hinsichtlich seines Vermächtnisses. „Der Vatikan denkt, daß ich nicht genug für den Vatikan tue, und die Regierung denkt, daß ich zu viel für den Vatikan arbeite", sagt er. „Es ist nicht leicht, beide zufriedenzustellen."

Jin sagt, daß von Anfang an sein erstes Interesse den armen Katholiken in China gegolten habe, „meinen Katholiken". Weder Beijing noch Rom hatten immer die besten Interessen im Sinn, vermutet er, und so habe er versucht, in die Bresche zu springen. In diesem Prozeß wurde er zu einer anderen Art von Katholik, als er es zur Zeit seiner Weihe (durch einen französischen Priester, betonte er) war – eine persönliche Veränderung, die sich in den Änderungen widerspiegelt, die in Chinas wachsender katholischer Bevölkerung, im Untergrund und in der offenen Kirche, im Gang sind.

## Versöhnung als Drahtseilakt

Das Christentum erreichte China erstmals im siebten Jahrhundert durch Nestorianer über die Seidenstraße, doch erst Mitte des 16. Jahrhunderts, mit der Ankunft der Jesuiten, etablierte sich die katholische Kirche dauerhaft im Reich der Mitte. Danach machte der Glaube wesentliche Fortschritte dank Matteo Ricci, einem brillanten italienischen Jesuiten, der die traditionellen Evangelisierungsmethoden zugunsten einer „inkulturierten" Annäherung aufgab, in der traditionelle chinesische Glaubensformen und Rituale, einschließlich der verbreiteten Praxis der Ahnenverehrung, angepaßt wurden.

Die Toleranz der Jesuiten gegenüber diesen „chinesischen Riten" führte zu einer Kontroverse in Rom, und 1704, nach einer ein Jahrhundert andauernden Debatte, wurde Papst Clemens XI. von den Gegnern der Jesuiten überredet, die Riten als hoffnungslos unreinen Aberglauben zu verdammen. Die chinesischen Kaiser, die ihrerseits die Missionare toleriert hatten, waren empört – wie Jin anmerkte: „Um Chinese zu sein war es äußerst wichtig, die Ahnen zu verehren." –, und nach 1720 wurden die Missionare und dann das Christentum selbst aus China verbannt.

Katholische Missionare betraten China ein Jahrhundert später erneut, dank der Verträge von 1842, die das chinesische Festland für das Opium und die europäischen Christen öffneten. Französische Jesuiten erbauten ihre Zentrale am Rand des kleinen Fischerdorfes Shanghai und errichteten kurz darauf Shanghais erste Kathedrale, einen aus Holz gefertigten Vorläufer von St. Ignatius, die 1910 vollendet

wurde. Der Katholizismus – und das Christentum ganz allgemein – wuchs stetig im China des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, und beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs zählten die chinesischen Katholiken 1,2 Millionen Gläubige.

Jin machte geltend, daß die ersten Mitglieder seiner Familie vor mehr als zehn Generationen zum Katholizismus konvertierten, als sie Diener im Haus eines Shanghaier Adeligen waren. Seine Kindheit war von Tragik überschattet. Mit zehn Jahren verlor er seine Mutter, mit 14 seinen Vater, und mit 18 seine ältere Schwester, das einzige Geschwisterkind. („Und doch lebe ich selbst bis in ein hohes Alter," sagt er. „Sehr merkwürdig, nicht wahr?") Seine Familie schickte ihn auf Shanghais Jesuitenschulen, und er trat 1938 in den Orden ein, in dem Jahr, in dem er 22 Jahre alt wurde. „Ich hatte alles verloren", sagt er. „So trachtete ich, ein Soldat für Gott zu werden."

Jin hat stets Ähnlichkeiten zwischen dem Katholizismus und der chinesischen Kultur gesehen. Wie viele chinesische Christen fühlte er sich vom Johannesevangelium angezogen und dessen mystischem Begriff des Logos – „das Wort", Fleisch geworden in Christus. „Der Logos klingt wie chinesische Philosophie", sagt er und bezieht sich dabei auf das Dao, einen Begriff, der manchmal mit „der Weg" übersetzt wird. Doch Dao und Logos, so erklärt er, verweisen beide auf eine rationale Ordnung im Universum, obwohl im Fall des Katholizismus diese Ordnung physisch offenbart ist in der Gestalt Christi.

Es war leichter, die chinesische Philosophie mit der katholischen Theologie zu versöhnen als die politischen Forderungen seiner zwei Herren in dieser Welt. Ein Jahr, nachdem Jin in den Jesuitenorden eingetreten war, hob Papst Pius XII. die meisten der gegen die chinesischen Riten verhängten Restriktionen auf, und 1946 richtete er eine unabhängige Hierarchie für Chinas Kirche ein, so daß China nicht länger Missionsgebiet war. Doch es bestand nach wie vor eine Spannung zwischen Katholisch-Sein und Chinese-Sein. Noch 1949 waren mehr als 80 Prozent der chinesischen Diözesen unter der Kontrolle von europäischen Bischöfen, die wenig Interesse zeigten, ihre Bischofssitze zugunsten von Chinesen zu verlassen. Wie der Papst und die vatikanische Hierarchie unterstützten viele dieser Bischöfe – unter der Leitung des päpstlichen Internuntius, Erzbischof Antonio Riberi, – Chiang Kai-sheks chinesische Nationalisten, selbst nach 1949, als die Kommunisten triumphierten und Chiangs Regierung nach Taiwan floh. Das führte zu einer Identitätskrise für die Katholiken auf dem Festland, von denen viele Jins Ansicht teilten, daß der kommunistische Sieg „die Wiederherstellung der vollen Unabhängigkeit Chinas und seiner nationalen Selbstachtung" darstellte. Wie Jin 1987 in einer Rede vor deutschen Katholiken bemerkte: „Um katholisch zu bleiben, konnten sie nicht Chinesen bleiben."

Als die Kommunisten an die Macht kamen, arbeitete Jin in Rom an seiner theologischen Promotion an der Päpstlichen Universität Gregoriana. 1950, nach Abschluß der Doktorarbeit, hatte Beijing damit begonnen, religiöse Freiheiten einzuschränken und ausländische Missionare auszuweisen. „Ich wußte, daß ich inhaftiert

werden würde, sollte ich nach China zurückgehen", sagt Jin sachlich. Trotzdem kehrte er zurück. „Die Missionare gingen weg, und China brauchte Seelsorger."

1951 schlug Jin in einem Versuch, die Kommunisten dazu zu überreden, die Kirche nicht als feindselige, vom Ausland kontrollierte Einheit anzusehen, die Gründung einer chinesischen Bischofskonferenz vor, die die Kirche in einer Weise leiten würde, die die chinesischen und nicht die europäischen Interessen widerspiegeln würde. Dies wurde sofort dem päpstlichen Internuntius hinterbracht, dessen Antwort – Jin sagt es mit einem Lachen – lautete: „Dieser junge Priester redet Blödsinn." So getadelt verbrachte Jin die nächsten vier Jahre als Rektor von Shanghais Großem Seminar, wo er möglichst viele chinesische Priester ausbildete, die die weggegangenen Missionare ersetzen konnten.

Doch zu der Zeit konnte nur wenig für die chinesischen Katholiken getan werden. Die Kommunisten hatten Riberi 1951 ausgewiesen und offiziell die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan abgebrochen. Ignatius Kung Pin-mei, der Bischof von Shanghai, wurde zu Chinas führender katholischer Stimme gegen die Kommunisten. Jin betrachtete Kung als Freund, doch war er mit dessen Konfrontationskurs nicht einverstanden. „Kung glaubte, die Nationalisten würden gewinnen und zurückkommen", sagt er. „Ich sagte: ‚Nein. Wie denn? Es ist nur eine kleine Insel – wie können sie (das Festland) China erobern?'"

Am 8. September 1955 wurden Kung und Jin verhaftet, zusammen mit 300 Priestern, Schwestern und Laien (weitere 800 Katholiken wurden wenige Wochen später verhaftet). In den nächsten fünf Jahren wurde Jin zumeist in Shanghai in Einzelhaft gehalten. Sein einziger menschlicher Kontakt waren die, die ihn verhörten und seine Aufseher. Ihm waren weder Bücher noch anderes geschriebene Material erlaubt. Als ich ihn fragte, wie er diese Zeit überlebt hat, lächelte er und sagte, daß er als junger Mann die Evangelien auswendig gelernt habe. „Ich bewahrte meinen Glauben, indem ich betete und über die Evangelien, vor allem das des Johannes, meditierte."

1960 wurde Jin wegen konterrevolutionärer Aktivitäten zu 18 Jahren Haft, Kung wegen Hochverrats zu einer lebenslänglichen Haftstrafe verurteilt. Jin verbrachte die folgenden Jahre in verschiedenen Gefängnissen und Umerziehungslagern, wo er als Landarbeiter und dann und wann als Übersetzer von ausländischen Dokumenten für das nationale Sicherheitsbüro tätig war. Als er schließlich während der Kulturrevolution Zugang erhielt zu Zeitungen, wurde ironischerweise seine Hoffnung in einer Weise erschüttert, wie er es zuvor in der Einzelhaft nicht erlebt hatte: „Ich hörte, daß China ein atheistischer Staat geworden war, daß Missionsstationen, Kirchen, Katholiken, buddhistische Tempel und islamische Moscheen alle weg waren", sagt er. „Und ich verlor beinahe meine ganze Hoffnung." Er macht eine Pause. „Beinahe." Das Gebet hielt ihn aufrecht, wie auch heute noch: Jeden Morgen, pünktlich um 7.30 Uhr liest er seine private Messe mit einem einzelnen Teilnehmer in der Kapelle neben seinem Studierzimmer. „Ich bete auch noch den Rosenkranz," sagt er. „Jetzt habe ich Perlen, im Gefängnis hatte ich sie nicht."

Obwohl Jins Strafe in der Mitte der 70er Jahre zu Ende war, blieb er ein politischer Häftling im Norden Chinas bis 1982. „Ich betrat das Gefängnis als junger Mann," sagt er, „und verließ es als alter Mann." Er kam zurück, um eine Kirche vorzufinden, die sich völlig verändert hatte. Im Juli 1957 hatte auf Geheiß der Kommunistischen Partei eine kleine Gruppe chinesischer Katholiken das erste Treffen der Katholischen Patriotischen Vereinigung veranstaltet, deren Politik es war, sicherzustellen, daß „die chinesischen Katholiken, Kleriker und Laien, die Verantwortung für ihre eigenen Angelegenheiten übernehmen und nicht länger gegen die Interessen des eigenen Landes handeln". Ein Jahr später wurden zwei chinesische Bischöfe ohne päpstliche Zustimmung geweiht, und in den nächsten sieben Jahren weitere 49 – bis die Kulturrevolution auch die eingeschränkte Tolerierung der Religion durch die Regierung beendete.

Der Vatikan sah diese Weihen als Affront an, und Papst Pius XII. schrieb eine Enzyklika, in der er sein Recht auf die Auswahl der Bischöfe erneut bestätigte – wie auch das Recht, jeden zu exkommunizieren, der ihn dabei umging. Doch weder er noch seine Nachfolger exkommunizierten einen der Bischöfe, die unter kommunistischer Kontrolle geweiht wurden. Statt dessen erkannte der Vatikan trotz der unerlaubten Verfahrensweise stillschweigend an, daß die Bischöfe von gültig geweihten Bischöfen geweiht und somit selbst gültig geweiht waren. Nach Anthony S. K. Lam, der über die chinesische Kirche am Holy Spirit Study Centre in Hongkong forscht, ist die Bezeichnung „unerlaubt, aber gültig" wohl bekannt: „Falls du von einem illegitim, aber gültig geweihten Bischof geweiht bist, bist du ein gültig geweihter Bischof. Doch allein der Papst kann sagen: Du bist der Bischof von Shanghai."

Als Jin 1982 aus dem Gefängnis freikam, hatte Shanghai zwei Bischöfe: Ignatius Kung Pin-mei, der noch im Gefängnis war, und Aloysius Zhang Jinshu, einen 90jährigen Jesuiten, der 1960 unter kommunistischer Kontrolle geweiht worden war. Viele Ältere aus der katholischen Gemeinde der Stadt empfanden große Achtung für Kung, während Zhang eher eine umstrittene Figur war. Diese Situation beschrieb das größere Dilemma, vor dem die chinesischen Katholiken standen: wie eine Kirche versöhnen, die mehr als eine Generation im Untergrund gelebt hatte, mit einer Kirche, die durch ihre Verbindungen mit dem Kommunismus befleckt und dem Heiligen Stuhl entfremdet war?

Doch eine wichtige Tatsache drängte die beiden Kirchen zur Versöhnung oder zumindest zur Koexistenz: Der Katholizismus wuchs. 1980 hatte China offiziell drei Millionen Gläubige (wahrscheinlich eine eher zu niedrige Zahl angesichts der dürftigen Daten), dieselbe Zahl wie 1949. Heute sprechen die verläßlichsten Schätzungen von einer katholischen Bevölkerung zwischen zwölf und 15 Millionen. Kein einzelner Faktor begründet diesen Zuwachs, der sich auch im Anwachsen der anderen christlichen Glaubensgemeinschaften widerspiegelt, doch viele sind wie Jin der Ansicht, daß die Religion das Vakuum füllt, das durch den Zusammenbruch der marxistischen Ideologie und ihrer Glaubwürdigkeit entstanden ist. Was auch immer der

Grund dafür sein mag, die explodierenden Zahlen haben die Notwendigkeit verstärkt, die Kirche in China zusammenzuhalten, trotz der Kräfte, die sie zu spalten drohen. Das ist die Sendung, die Jins Lebensweg bestimmt hat – eine Sendung, die begann, als er aus dem Gefängnis freikam – ein Drahtseilakt, den er seitdem vollführt.

## Konflikte mit Rom

Innerhalb weniger Monate nach Jins Entlassung veröffentlichte das Kommunistische Zentralkomitee das Dokument 19 über die offizielle Religionspolitik. Der Parteidogmatik folgend, erklärte es die Religion zu einem historischen Phänomen, das verschwinden werde, sobald der Triumph des Sozialismus vollendet sei. In der Zwischenzeit seien Schritte erforderlich, die die Unabhängigkeit der chinesischen religiösen Institutionen verstärkten und sie von negativen ausländischen Einflüssen isolierten – Schritte, die die Wiedereröffnung von Seminaren einschlossen, um eine neue Generation von patriotischen Priestern auszubilden.

Unter dieser Politik wurde Jin aufgefordert, seine frühere Verantwortung als Rektor des Seminars von Shanghai wieder aufzunehmen. Obwohl die Patriotische Vereinigung ihm über die Schultern schauen würde, erkannte er die Notwendigkeit: In ganz China gab es höchstens 400 Priester für drei Millionen Katholiken. Er glaubte, daß, wenn die Kirche eine Überlebenschance haben sollte, China junge, gut ausgebildete Priester benötigte, selbst wenn sie während ihrer Ausbildung der kommunistischen Propaganda unterworfen sein würden. Durch einen „ausländischen Freund" fragte Jin in Rom um Erlaubnis an. Die Antwort lautete, er solle „auf den Zusammenbruch (der kommunistischen Partei) warten" und dann das Seminar wieder öffnen. „Sie unterschätzten die Chinesische Kommunistische Partei", sagt Jin. Und so tat er nach „viel Gebet", was er für das Beste im Interesse der chinesischen Katholiken hielt. „Ich gehorchte den Anweisungen aus Rom nicht. Ich sagte: ‚Laßt die katholische Kirche überleben!'"

Anfangs zumindest war da wenig, was vermuten ließ, daß das Seminar katholisch war. Ohne die Unterstützung des Vatikan mußte Jin anderswo nach Büchern und Bibeln Ausschau halten. „Ich mußte zu Protestanten gehen", sagt er. Das schuf einen Präzedenzfall, und obwohl er soweit wie möglich, Unterstützung und finanzielle Hilfe von römisch-katholischen Organisationen zu bekommen suchte, hat die Shanghaier Diözese seit den frühen 80er Jahren beträchtliche finanzielle Unterstützung für religiöse Publikationen und den Kauf von Büchern von nichtkatholischen christlichen Organisationen erhalten, die seinem Wunsch, „das Wort Gottes zu verkündigen", sympathisch gegenüberstanden.

Solche Entwicklungen waren hinsichtlich Jins ohnehin gespanntem Verhältnis zu Rom keine Hilfe. „Ich war einmal dabei, als Johannes Paul II. Zeugnis gab von den dramatischen Leiden des Untergrunds in Shanghai", erinnert sich Jeroom

Heyndrickx, ein belgischer Priester, der als informeller vatikanischer Verbindungsmann zur chinesischen Kirche seit den frühen 80er Jahren diente. „Und dann hörst du, daß ein Mann wie Jin erscheint und offiziell anerkannt ist. Das stellt ihn in ein sehr schlechtes Licht."

Jins jesuitische Mitbrüder in Taiwan waren gegenüber seinem Ansatz besonders kritisch. „In den frühen 80er Jahren klagten sie mich als Verräter an", sagt er. „Sie sagten, ich sei ein geheimer Kommunist. Sie beschuldigten mich, im Gefängnis Parteimitglied geworden zu sein und ein Verräter der Kirche." Seufzend fügte er hinzu: „Rom glaubte das" – in der meisten Zeit der 80er Jahre –, „Leute im Ausland hielten mich für einen Judas."

Trotz der negativen Berichte, die ihren Weg nach Rom fanden, zeigte Johannes Paul II. eine starke Sympathie für Chinas Kirche. Als früherer Erzbischof von Krakau verstand er anscheinend instinktiv die Kompromisse, die Chinas Katholiken eingingen, und in verschiedenen Reden und Enzykliken deutete er seine Unterstützung sowohl für die Gläubigen in der offenen wie in der Untergrundkirche an. Nach Heyndrickx und zwei anderen, die die vatikanische Chinapolitik in den 80er Jahren genau beobachteten, haben Johannes Paul II. und sein innerer Beraterkreis in der Mitte der 80er Jahre eine positive Wahrnehmung Jins entwickelt, vor allem aufgrund der Berichte, die aus dem wiedereröffneten Seminar nach außen drangen. Heyndrickx erinnert sich, daß der Papst ihn nach seiner Einschätzung von Jins Charakter fragte, und dann antwortete: „Wenn er nicht gläubig ist, bin ich es auch nicht."

Der Testfall für Jins Loyalität kam im Januar 1985, als die Priester Shanghais und die Patriotische Vereinigung ihn zum Weihbischof (einem Assistenten und möglichen Nachfolger) von Bischof Zhang wählten. Nur wenige innerhalb und außerhalb Shanghais glaubten, daß es für Jin möglich sein würde, ein treuer Katholik – zumindest ein *römischer* Katholik – zu bleiben, wenn er die Weihe annehme. Doch Jin glaubte seinerseits nicht nur, daß die Ablehnung der Ernennung für das Seminar ein großes Risiko darstellen würde, sondern daß sie auch die Hierarchie von Shanghai für einen Priester öffnen würde, der stärker der Patriotischen Vereinigung und der Kommunistischen Partei zugeneigt sein würde. Zögernd akzeptierte er die Wahl, und er erwähnt, daß er am Tag seiner Weihe „Tröstung" nötig hatte.

Diese kam aus einer unwahrscheinlichen Quelle: Mit Johannes Pauls Wissen und schweigendem Einverständnis nahmen Laurence Murphy, ein früherer Präsident der Seton Hall University in USA und ein informierter Vermittler und Berater des Vatikan in Fragen der chinesischen Kirche, und John Tong, heute Weihbischof von Hongkong, an der Weihehandlung teil. „Es war eher delikat", erzählte Murphy, der sich erinnert, das St. Ignatius „mit der Blechmusik der Patriotischen Vereinigung" erfüllt war. Jin räumt ein, daß es zu ernsthaften Konsequenzen geführt haben könnte, wenn die Patriotische Vereinigung auf die vom Vatikan approbierte Präsenz aufmerksam geworden wäre, und er gab erst zu, daß Murphy and Tong bei der

Weihe anwesend waren, als ich ihn bat, Murphys Bericht zu bestätigen. „Ich hatte nicht dazu ermutigt," sagte er abwehrend. „Noch habe ich darum nachgesucht." Nach einer Pause fügte er hinzu: „Sie ermutigten mich, und es war hilfreich für mich und ein Trost."

## Balance zwischen Untergrund und offener Kirche

1982, kurz nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis, beantragte Jin bei der Regierung die Erlaubnis, Bischof Kung im Gefängnis besuchen zu dürfen. Er erhielt dreimal die Erlaubnis dazu, bevor Kung 1985 (mit von Jin unterzeichneter persönlicher Garantie für sein gutes Verhalten) entlassen wurde. Kung lebte in Shanghai unter Hausarrest, empfing Besucher und unterhielt freundliche Beziehungen zu Jin, der sagt, Kung sei zu der Zeit „wie ein Bruder" gewesen. 1988, im selben Jahr, als Bischof Zhang starb und Jin ihm als von der Regierung approbiertes Oberhaupt der Diözese von Shanghai nachfolgte, bekam Kung dann die Erlaubnis, sich medizinisch im Ausland behandeln zu lassen; nachdem die Behandlung abgeschlossen war, ging er ins Exil und lebte bei seinem Neffen in Connecticut in den USA.

Wie es ein offizieller Vertreter der amerikanischen Kirche sieht, der in die vatikanische Chinapolitik miteinbezogen war, hätte der Vatikan es viel lieber gesehen, wenn Kung in China geblieben wäre, da man glaubte, daß er in der einzigartigen Lage war, den Riß in der chinesischen Kirche zu heilen. Statt dessen und gegen die Wünsche Johannes Pauls II., aber mit dem stillen Einverständnis von hohen vatikanischen Kurialen, die mit dem Untergrund sympathisierten, fing Kung an, mit Hilfe seines Neffen die Spaltung noch zu vertiefen. Die Situation wurde noch konfuser, als bekannt wurde, daß der Papst Kung zu einem Kardinal „in pectore" (unter Geheimhaltung) ernannt hatte, und zwar schon 1979 – während seiner Gefangenschaft. Kung und sein Neffe gründeten dann die „Cardinal Kung Foundation", eine Stiftung mit Sitz in den USA, die die Untergrundkirche unterstützte und in ihrem Sinn tätig wurde. Für Jin, der bevorzugte Zielscheibe der von der Stiftung gestarteten Angriffe war, waren die Position Kungs und seine Aktivitäten ein Affront. „Kardinal Kung drängt alle Katholiken gegen die Chinesische Kommunistische Partei, dann geht er nach USA", sagt er. „Ganz schön für ihn." Jin reiste seinerseits viel ins Ausland (die Regierung erlaubte ihm zu gehen, wohin er wollte, außer nach Rom), und erwähnt gerne, daß er auch viele „ausländische Freunde" habe, die ihn unterstützen würden, wenn er ins Exil gehen wollte.

Doch statt ins Exil zu gehen, benutzte Jin seine Position als Bischof, um jene Reformen anzupacken, die er für Chinas Kirche seit den 40er Jahren im Sinn hatte. 1988 reiste er wiederholt nach Beijing in der Hoffnung, das Büro für Religiöse Angelegenheiten überreden zu können, ihm unter anderem zu erlauben, ein Gebet für den Papst in den Gottesdiensten seiner Diözese einfügen zu dürfen; bei seinem

sechsten Besuch bekam er die Erlaubnis. Im nächsten Jahr erhielt er die Genehmigung, daß zwei Priester aus Hongkong und einer aus den USA in seinem Seminar unterrichten dürften. Kurz nach deren Ankunft begannen die Priester damit, die Seminaristen auf die Meßfeier in der Landessprache vorzubereiten, und am 30. September 1989 wurde erstmals in Shanghai die heilige Messe in chinesischer Sprache gefeiert. Joseph Zen, gebürtig in Shanghai und inzwischen Kardinal und Erzbischof von Hongkong, war der Zelebrant. Das Risiko war groß: Chinas religiöse Autoritäten hatten sich das Recht vorbehalten, Änderungen in der Liturgie zu approbieren, und lange Zeit hatten sie Latein vorgezogen, weil die Chinesen es nicht verstehen konnten.

In den folgenden Monaten, erzählt Jin, beauftragte er stillschweigend seine Priester und Seminaristen, die neue Liturgie auch in die anderen Kirchen von Shanghai zu bringen. „Jin war einer, der den Mut hatte, die (neue) Messe durchzuführen", bemerkte Thomas Law, Liturgieprofessor in Hongkong, „sonst keiner". Die Messe in chinesischer Sprache war offiziell auf der nationalen Ebene nicht anerkannt bis 1993. Bald danach veröffentlichte die Diözese Shanghai ihre eigene Übersetzung, die sich schnell im ganzen Land verbreitete.

Es war charakteristisch für Jin. Er hatte einen scharfen politischen Instinkt. Im Lauf seines Werdegangs als Bischof der offenen Kirche war er in der Lage, Dinge zu erreichen, die er niemals als Bischof im Untergrund erreicht hätte. Auch wenn Jin seine Beziehungen zu den chinesischen Offiziellen nicht diskutieren will, so sagen doch ihm Nahestehende gute Beziehungen zu sehr hohen Regierungskreisen in Beijing und Shanghai nach. Es ist ein schwieriger Balanceakt, bemerkt Jeroom Heyndrickx: „Er muß Dinge sagen, die für das Regime korrekt klingen und doch zugleich seine Kirche schützen."

Während eines unserer Interviews verglich sich Jin selbst mit dem sehr unverblümt sprechenden Kardinal Joseph Zen, der zu einem äußerst bekannten Agitator gegen die Patriotische Vereinigung geworden ist, seitdem er zum Erzbischof von Hongkong ernannt wurde. „Man kann als Bischof in einem kommunistischen Land nicht so freimütig auftreten," sagt Jin. „Ich kann nicht frei und offen sprechen wie Zen, weil ich meine Diözese schützen muß." Sich mit Kritik an den chinesischen religiösen Autoritäten und deren Politik zurückzuhalten, ist vielleicht der größte Kompromiß, den die Bischöfe der offenen Kirche eingehen.

Zugleich gibt es Grenzen, die Jin nicht überschreitet. In den frühen 90er Jahren wurde ihm zum Beispiel der Vorsitz der von der Regierung organisierten chinesischen Bischofskonferenz angeboten; doch er lehnte ab, da er dachte, das Amt würde ihn in seiner Unabhängigkeit kompromittieren. Die Rolle wurde später von Beijings Bischof Fu Tieshan übernommen, der nach seinem Tod im April 2007 weitgehend dafür kritisiert wurde, daß er zu einem Sprachrohr der Kommunistischen Partei geworden war.

Im Gespräch äußert Jin wenig Zweifel über seine Entscheidungen, doch gelegentlich gibt er sich defensiv. Während eines unserer Interviews fragte ich ihn nach sei-

nen Eindrücken über die Untergrundkirche. Er begann zu antworten, doch plötzlich unterbrach er sich: „Sie (die Mitglieder der Untergrundkirche) sagen, sie seien loyal gegenüber dem Papst", sagte er. „Doch ich bin genauso loyal wie sie. Warum wird man Bischof? Ich leitete die (chinesischen) Katholiken an, für den Papst zu beten, und druckte sogar die Gebete! Ich erneuerte die Liturgie. Vor meiner Zeit war alles in Latein. Doch der Untergrund tat nichts. Würde ich mit ihnen leben, würde ich auch nichts tun."

Kardinal Theodore E. McCarrick erzählte mir, daß er und Jin während der 90er Jahre eine gewisse Routine entwickelten: „Ich pflegte zu sagen: ‚Ich werde den Heiligen Vater bald besuchen. Gibt es etwas, das ich ihm erzählen sollte?' Er pflegte zu antworten: ‚Sage dem Heiligen Vater, daß er meine Gebete und meinen Segen hat.' Und ich fragte: ‚Sonst noch etwas?' Und er antwortete: ‚Und auch die Segenswünsche meiner Priester, Schwestern und der Gemeinden.' ‚Und sonst noch etwas?' Er machte eine Pause und sagte: ‚Nicht jetzt.'"

Nach Aussage von mehreren seiner Freunde war Jin während der 90er Jahre frustriert, daß er trotz alles Erreichten nicht als der rechtmäßige Bischof von Shanghai anerkannt wurde. (Um das Jahr 2000 waren etwa zwei Drittel der Bischöfe in der offenen Kirche mit Rom versöhnt.) Für Laurence Murphy war der Grund dafür, daß Jin nicht gewillt war, schriftlich oder mündlich mitzuteilen, daß er dem Papst gegenüber loyal sei. „Zusammen mit vielen anderen glaubte er, daß der Vatikan von Kommunisten infiltriert sei", sagt Murphy. „Und sie wollten nicht, daß irgend etwas dieser Bürokratie anvertraut würde, weil sie glaubten: ‚Innerhalb von 24 Stunden ist es in Beijing bekannt.'"

Viele im Vatikan bezweifelten die Loyalität Jins bis in die 90er Jahre hinein, zum Teil wegen der Anschuldigungen, die gegen ihn von der Kung Foundation und anderen Sympathisanten der Untergrundkirche erhoben wurden. Kung selbst weigerte sich letztlich, Jin in den Vereinigten Staaten zu treffen, obwohl der Vatikan darum gebeten hatte, daß sie sich zusammensetzen und ihre Trennung zu überwinden suchen sollten. Kung starb 1999 im Exil, und sein Weihbischof Fan Zhongli-ang (der in Shanghai lebte) wurde sein Nachfolger.

Im Jahr 2000 besuchte Fan auf Geheiß des Vatikan Jin in seinem Büro in der Basilika in der Nähe des Seminars. Zu der Zeit waren beide Bischöfe schon über 80, und der Vatikan bat sie, sich auf einen Nachfolger zu einigen. Ihr Kandidat würde dem Papst vorgelegt und dann den Priestern der Diözese zur Wahl und der Patriotischen Vereinigung zur Zustimmung präsentiert. Der Vatikan beabsichtigte zumindest, klar zu machen, daß der Weihbischof ein Bischof der offenen Kirche sein und daß Fan – als Untergrund-Bischof – keinen Nachfolger haben würde. Und falls alles wie geplant verlaufen würde, konnten die beiden Gesichter der Kirche von Shanghai offiziell eins sein.

Fan schlug einen Priester vor, von dem Jin sagt: „Er kannte die Diözese nicht und umgekehrt auch die Diözese ihn nicht." Der von Jin vorgeschlagene Kandidat

Joseph Xing Wenzhi, war für Fan inakzeptabel. Während der folgenden Jahre wurde Fan von Alzheimer befallen – eine Wende in den Ereignissen, die nach Aussage von Heyndrickx dem Vatikan die Möglichkeit gab, insgeheim Jin als rechtmäßigen Bischof von Shanghai anzuerkennen (in den Augen des Vatikan ist Jin offiziell der Koadjutor der Diözese). Jin will diesen Status weder verneinen noch bestätigen, aber er ist unbestritten unter den kirchlichen Führern in Europa und Nordamerika, und er wurde auch stillschweigend anerkannt bei der öffentlichen Konsekration von Xing als Jins Weihbischof im Juni 2005. Wäre Jin nicht mit Rom versöhnt gewesen, hätte Xings Weihe für unerlaubt erklärt werden müssen. Stattdessen nahmen vatikanische Vertreter an der Weihe teil, sowie Hunderte von Laien aus dem Untergrund und verschiedene Untergrundpriester und schließlich mehr als ein Dutzend Regierungsvertreter.

## Diplomatische Beziehungen

In den Monaten rund um Xings Weihe deutete Beijing an, daß die Wahl von Papst Benedikt XVI. die Gelegenheit für eine Übereinkunft mit Rom bieten könnte, und Benedikt schien den Wunsch zu signalisieren, mit der kommunistischen Regierung zusammenzuarbeiten. Im September 2005 lud er persönlich vier Bischöfe vom chinesischen Festland ein, unter ihnen Jin, an der römischen Bischofssynode über die Eucharistie im darauffolgenden Monat teilzunehmen. Die Regierung verweigerte dies im Namen der Bischöfe und beklagte sich über die vatikanische Einmischung in Chinas Angelegenheiten, doch eines war klar geworden: Jin und zwei andere Bischöfe der offenen Kirche waren legitime Bischöfe in den Augen des neuen Papstes. Jin ließ das Einladungsschreiben des Vatikan einen Monat lang auf seinem Tisch liegen und erklärte jedem, der fragte, daß es „alles, was (er) getan hatte, rechtfertigte".

Damals wie heute gab es für Beijing zwei Bedingungen für die Normalisierung der Beziehungen mit dem Vatikan: den Abbruch der diplomatischen Beziehungen des Vatikan zu Taiwan (und als Konsequenz die Verlegung der Botschaft auf das Festland) und die Übereinkunft, sich nicht in Chinas interne Angelegenheiten einzumischen. Der Vatikan hat angedeutet, daß er bereit ist, sich auf die Taiwan betreffende Bedingung einzulassen, doch die zweite Bedingung, die die Auswahl der Bischöfe einschließt, ist schwieriger. Informell könnte der Vatikan sich mit einem Kompromiß, ähnlich dem Verfahren bei der Nominierung Xings in Shanghai, zufrieden geben. Doch was öffentliche Erklärungen dagegen angeht, so steht zu vermuten, daß sowohl die Regierung als auch die Untergrundkirche ein stillschweigendes Interesse haben, ein Abkommen zu verhindern, das unvermeidlich zur Stärkung der offenen Bischöfe und ihrer Konferenz führen würde bei gleichzeitiger Verminderung des Einflusses der Regierung und des Prestiges der Untergrundkirche.

Jin hat das diplomatische Spiel von Ebbe und Flut zwischen Rom und Beijing 20 Jahre lang beobachtet und ist pessimistisch hinsichtlich kurzfristiger Aussichten für ein Abkommen. Falls er sich irrt und eine Annäherung sich plötzlich ereignet, würde Chinas Kirche sich dramatisch ändern. Die chinesische Hierarchie – noch gespalten zwischen Untergrund- und offenen Bischöfen in vielen Diözesen – würde vereint sein, was die Spaltungen innerhalb der Kirche glätten könnte, aber dafür alte Wunden neu aufbrechen lassen würde. Für den Augenblick jedoch scheint Jins Suche nach einem Weg dazwischen die wahrscheinliche Ausrichtung der Zukunft für Chinas Katholiken anzuzeigen.

## Eine Kirche für 100 Millionen Katholiken

Unter den verschiedenen Zielen, die Bischof Jin sich selbst nach der Entlassung aus dem Gefängnis setzte, war keines persönlicher als die Wiederherstellung der Kathedrale von Shanghai. Im Lauf der folgenden 20 Jahre wurden die Türme ersetzt, die Wände und Säulen repariert, ein neuer Altar geschaffen. Doch die hohen Kosten führten dazu, daß die Hunderte von gotischen Fensterrahmen mit klarem, einfachem Glas statt mit Glasmalerei gefüllt werden mußten. Selbst da gab Jin die Hoffnung nicht auf, daß er die Kirche einmal wieder von dem mystischen Glanz erleuchtet sehen würde, den sie in seiner Jugend gehabt hat.

1991, als er in kirchlichen Angelegenheiten in Beijing war, wurde Jin mit Wo Ye bekannt gemacht, der damals 28 Jahre alten Tochter eines Funktionärs der Kommunistischen Partei, die gerade zum Katholizismus konvertiert war. Ausgebildet als traditionelle Porzellanmalerin arbeitete Wo als Kunstdirektorin bei einer Zeitung. Die beiden wurden schnell Freunde, und Jin lud sie ein, für die Diözese Shanghai als Künstlerin zu arbeiten. Da sie nicht in kirchlicher Kunst ausgebildet war, bot er ihr an, sie für fast zehn Jahre ins Ausland zu schicken, damit sie dort an katholischen Institutionen in Italien und in den Vereinigten Staaten studieren könne. Es kam zur Absprache, und der erste Schritt zur Erneuerung der Glasmalereien war getan.

2001, als Wo nach China zurückkehrte, wurde die formelle Planung des Projekts eingeleitet. Die Arbeit begann im folgenden Jahr, in dem Wo die Aufsicht über eine Gruppe von Nonnen aus der Diözese übernahm, und im Herbst 2006 war die erste Etappe abgeschlossen: 44 Glasfenster in den Kapellen des unteren Hauptschiffs zeigten das Leben Jesu.

Im Ergebnis sehen die Glasfenster nicht wie europäische Fenster aus. Die Bilder des Lebens Jesu sind vielmehr ausgeführt als Variationen traditioneller chinesischer Scherenschnitte, und das umrankende Gitterwerk erinnert an Entwürfe von Fenstern aus der Zeit der Qing Dynastie, wie sie auf einem geschäftigen Markt in Shanghai zu finden sind. Die chinesische Ikonographie ergänzt die Geschichte der

Evangelien – eine Elster repräsentiert die Geburt Jesu, ein bunter Phönix den auferstandenen Christus – und flammende chinesische Zeichen erläutern die Szenen. Für die nächsten Jahre besteht der Plan, die oberen Fenster mit einem goldenen Bambusgarten zu füllen, der das Paradies versinnbildlicht, die mittlere Ebene wird dann Figuren zeigen, die für die Kirche Chinas bedeutend sind, in einer Weise gestaltet, die wiederum an die traditionelle chinesische Malerei erinnert. „Die alte Kirche sprach drei Millionen Katholiken an," sagt Jin, „ich wünsche mir, daß sie einmal 100 Millionen Katholiken anspricht."

Während meines letzten Interviews mit Jin kam Wo ins Büro, um kurz „Guten Tag" zu sagen, und setzte sich auf einen Stuhl neben den Bischof. Die Unterhaltung plätscherte dahin, und Jin erzählte eine Geschichte, die weder Wo noch ich je gehört hatten. In den späten 80er Jahren, so sagte er, hatte die italienische Regierung ihn nach Rom eingeladen. Zhou Ziyang, der damalige Ministerpräsident Chinas, gab ihm die Erlaubnis, die Einladung anzunehmen. „Der Chinese sagt: ‚Geh und finde heraus, was der Heilige Stuhl wirklich China gegenüber fühlt!'", erzählte Jin. „Zu der Zeit war Zhou Ziyang bereit, die Verhältnisse zu normalisieren." Der Vatikan war es nicht. „Rom lehnte mich ab."

Ein Priester, der dem Vatikan nahesteht, schrieb mir später, ich solle sagen, er habe von dem „Gerücht" gehört, und daß er denke, Rom habe die Erlaubnis verweigert wegen Jins schlechtem Ansehen bei den Leuten in Shanghais Untergrundkirche. Jin erzählte mir das nicht. Statt dessen schaute er schräg durch den Raum auf Wo, er lächelte und fragte, wann die Kathedrale fertig sein würde. „Rechtzeitig", antwortete sie.

Dieser Beitrag wurde zuerst veröffentlicht in der Juli/August-Ausgabe 2007 von The Atlantic Monthly. Distributed by Tribune Media Services Inc. Übersetzt aus dem Englischen von Hans Waldenfels SJ.

*Helmut Hoping*

# Musik aus der Stille des Schweigens

## Die musikalische Theologie des estnischen Komponisten Arvo Pärt

Im „Stern der Erlösung" beschreibt Franz Rosenzweig die Musik als einen „Weg ins Schweigen"[1]. Aus der Welt des Geräusches führt sie in jene stehende, gleichsam „überzeitliche" Gegenwart, die man als *Présence* bezeichnet hat. Diese bestimmt nicht nur den liturgischen Gesang, von dem Rosenzweig spricht, sondern wird auch von der neuen Musik angezielt: „Musik ist unterbrochenes Schweigen. Während jede Note aufsteigt und während sie erstirbt, bleibt sie mit dem Schweigen im Dialog."[2] Für George Steiner, von dem dieses Zitat stammt, steht die Musik unter den menschlichen Künsten in der größten Nähe zur Schöpfung[3].

Arvo Pärt hat sich zur Musik nur selten und zögernd geäußert, doch bringt auch er sie mit dem Schweigen und der Schöpfung in Verbindung. Zu „Tabula Rasa" (1977), einem seiner frühen Meisterwerke, notiert Pärt: „Wenn ich vom Schweigen spreche, dann meine ich jenes ‚Nichts', aus dem Gott die Welt erschuf."[4] Pärts musikalisches Credo lautet: „Hinter der Kunst, zwei, drei Töne miteinander zu verbinden, liegt ein kosmisches Geheimnis verborgen."[5] Doch bevor Pärt zu der Klangsprache fand, die ihm für dieses Geheimnis geeignet schien, brauchte es Zeit. Ein Komponist schafft nicht voraussetzungslos. In Fühlung mit der vor ihm geschriebenen Musik, in schöpferischer Anverwandlung und kritischer Absetzung erlernt er die Kunst der Tonverbindung und findet so seinen Stil, die „Sprache seines Handwerks"[6].

Arvo Pärt wird am 11. September 1935 in Paide geboren. Er wächst in der Kleinstadt Rakvere östlich von Tallinn auf, wo er zwischen 1946 und 1953 auch die musikalische Grundausbildung erhält. Von 1957 bis 1963 studiert Pärt am Tallinner Konservatorium, unter anderem bei Heino Eller, dem „Vater" der estnischen Musik. Noch während des Studiums legt Pärt seine ersten Kompositionen vor. Es handelt sich um Klaviermusik im neoklassizistischen Stil, inspiriert von Shostakovich, Prokofiev und Bartók. 1960 schreibt Pärt mit „Nekrolog" sein erstes Orchesterwerk. Es ist dem Andenken der Opfer der Shoa gewidmet. Mit dem in serieller Technik geschriebenen Stück setzt sich Pärt in der Sowjetunion an die Spitze der musikalischen Avantgarde. Da Zwölftonmusik und Serialismus zu Beginn der 60er Jahre noch als Ausdruck „westlicher Dekadenz" gelten, stößt Nekrolog, 1961 in Moskau uraufgeführt, beim kommunistischen Kulturbetrieb auf heftigen Widerstand.

## Credo – Bekenntnis zum Christentum

Nach dem Studium experimentiert Pärt mit Punktualismus, Aleatorik, Collagen- und Musikzitattechnik. In rascher Folge legt er zwischen 1963 und 1966 eine Reihe von Werken vor: „Perpetuum Mobile" (1963), „Musica syllabica" (1964), die erste und die zweite Symphonie (1963, 1966), „Collage über B-A-C-H" (1964) sowie „Pro et contra" (1966). Das ungewöhnlichste Stück aus dieser Zeit ist „Solfeggio" für gemischten Chor (1964). Es läßt schon die Klangsprache erahnen, die Pärt später weltberühmt machen sollte.

Vier Jahre später kommt es zum sogenannten Credo-Skandal. Unter der Leitung von Neeme Järvi wird am 6. November 1968 in Tallinn Arvo Pärts „Credo" für Piano, Chor und Orchester uraufgeführt. Nun ist es nicht mehr die Kompositionstechnik, durch die sich das Regime provoziert sieht, sondern durch Pärts offenes Bekenntnis zum Christentum, das im Kontext des damaligen Staatsatheismus ein mutiges Glaubenszeugnis war. Der Konflikt mit dem Regime verschärfte sich. Denn nun konnte man es nicht mehr überhören, daß Musik für Pärt letztlich religiös ist. Sein erstes Credo, in Collagetechnik geschrieben, ist ein sehr persönliches Bekenntnis des Glaubens. Die tonale Eröffnung „Credo in Jesum Christum", die zugleich die Konklusion des Stückes bildet, signalisiert, daß das Credo nicht für den liturgischen Gebrauch geschrieben ist. Textgrundlage der atonalen Zwischenteile des Stückes bilden Jesu kritische Worte zum Vergeltungsprinzip: „Leistet dem, der euch Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin" (Mt 5, 39).

Pärts Credo basiert auf Bachs C-Dur Präludium aus dem ersten Buch des wohltemperierten Klaviers. Mit seiner scharfen Konfrontation von Tonalität und Atonalität sowie intensiver Musikzitattechnik bildet es den Höhepunkt und zugleich das Ende von Pärts erster Schaffensperiode. Zudem markiert es eine scharfe Zäsur in seinem Leben: Alles, was Pärt bis dahin geschaffen hat, erscheint ihm nun sinnlos. Des Konstruktivismus überdrüssig, hört er für längere Zeit auf zu komponieren. Die Krise ist nicht nur eine musikalische, sondern auch eine geistliche. Der estnischen Tradition entsprechend wurde Arvo Pärt lutherisch getauft. In der Zeit seiner Krise wendet er sich dem östlichen Christentum zu und konvertiert zur russisch-orthodoxen Kirche.

Intensiv sucht Pärt nun nach einer neuen Klangsprache. Er befaßt sich mit östlicher und westlicher liturgischer Musik, mit der frühen Polyphonie des Mittelalters und der Renaissance sowie mit Glockenklängen. Vor allem der gregorianische Choral, den Luigi Agustoni als „gesungenes Gebet" bezeichnet hat, übt auf Pärt eine große Faszination aus. Der gregorianische Choral ist nach Papst Gregor I. (590–604) benannt und entwickelte sich zur Zeit des Kathedralbaus im 12. und 13. Jahrhundert zum eigenständigen musikalischen Ereignis in der Liturgie.

## Tintinnabuli – glockenähnlicher Dreiklang

Das einzige autorisierte Werk aus Pärts Krisenzeit ist die dritte Symphonie aus dem Jahr 1971. Es handelt sich um ein Übergangswerk, das, beeinflußt von gregorianischer Choraltradition und früher Mehrstimmigkeit, den neuen Stil schon andeutet. Doch den Weg aus der Krise findet Pärt erst nach acht Jahren weitgehender Stille. Am 27. Oktober 1976 wird unter dem Programmtitel „Suite Tintinnabuli“[7] eine Reihe von sieben selbständigen Stücken Pärts aufgeführt, teilweise unter maskiertem Titel: 1. „Calix“ (dabei handelt es sich um Pärts „Dies irae“-Vertonung), 2. „Modus“ (später umbenannt in „When Sara was Ninety years old“), 3. „Trivium“, 4. „Für Alina“, 5. „Wenn Bach Bienen gezüchtet hätte“, 6. „Pari Intervallo“ und 7. „In Spe“ (später umbenannt in „An den Wassern zu Babel saßen wir und weinten“). Mit diesen Stücken, vor allem der Klavierminiatur „Für Alina“, findet Pärt zu seiner unverwechselbaren Klangsprache. Die Musik des „Tintinnabuli“ ist geboren.

Das Wort kommt vom lateinischen „tintinnare“ – „klingen“ bzw. von „tintinnabulum“ – „Klingel“, „Schelle“ oder „Glocke“[8]. Die Glocke symbolisiert in den gotischen Kathedralen oft den Klangkörper, den die als Dame dargestellte Kunst der Musik anschlägt. In der Vorhalle des Freiburger Münsters ist es eine einzige Glocke, in den Kathedralen von Laon und Auxerre sind es fünf bzw. drei Glocken, die geschlagen werden. Pärts Klangsprache ist die Musik des glockenähnlichen Dreiklangs.

„Ich habe entdeckt“, so Pärt, „daß es genügt, wenn ein einziger Ton schön gespielt wird. Dieser eine Ton, die Stille oder das Schweigen beruhigen mich. Ich arbeite mit wenig Material, mit einer Stimme, mit zwei Stimmen. Ich baue aus primitivstem Stoff, aus einem Dreiklang, einer bestimmten Tonalität. Die drei Klänge eines Dreiklangs wirken glockenähnlich. So habe ich es Tintinnabuli genannt.“

Für den Durchbruch von Pärts Musik sorgte die Uraufführung und Einspielung des schon erwähnten Doppelkonzerts Tabula rasa (1977) für zwei Violinen, Viola, Streichorchester und präpariertes Klavier durch Gidon Kremer, Tatjana Grindenko und Alfred Schnittke in Tallinn. Tabula rasa mit der genialen Synthese von „Ludus“ und „Silentium“, „Spiel“ und „Stille“, kommt aus der Sehnsucht Pärts nach dem reinen Klang, dem der Klang einer Glocke vielleicht am nächsten ist. Seit der Geburt des Tintinnabuli-Stils durchziehen Glockenstimmen die von Pärt geschriebenen Partituren, sehr markant in „Cantus in Memory of Benjamin Britten“ (1977).

Arvo Pärt ist heute einer der meistgespielten lebenden Komponisten. Zahlreiche Auszeichnungen und Preise belegen die große internationale Anerkennung seiner Musik. Darunter sind der Classical Brit Award, der Musical America's Award „Composer of the Year“, der Europäische Kirchenmusikpreis und Ehrendoktorate

unter anderem in Sidney und Durham. Für „Da pacem Domine" (2004) erhielt Pärt in diesem Jahr den Grammy. Im November 2007 wird Pärt der Internationale Brückepreis der Europastadt Görlitz verliehen. Zudem ist Pärt der Leonie Sonning Musikpreis 2008 zugesprochen worden.

## Christlich imprägnierte Klangwelt

Die Musik des Tintinnabuli ist ein neues Phänomen, das sich, so der Dirigent, Sänger und Autor Paul Hillier, mit dem gängigen musikwissenschaftlichen Instrumentarium nur schwer analysieren läßt. Wegen der archaischen Klanglichkeit der Musiksprache Pärts, ihres religiösen Charakters und der sakralen Aura, die sie umgibt, bleiben anfängliche Etikettierungen wie „minimal music" inzwischen aus. Doch von wenigen Ausnahmen abgesehen, wie der Missa Syllabica und der „Berliner Messe", ist Pärts Musik nicht für den liturgischen Gebrauch bestimmt, sondern für den Konzertraum und hier hat sie seit nunmehr 30 Jahren weltweiten Erfolg.

Die von Pärt geschriebene Musik wäre aber mißverstanden, wollte man sie einfach nur „spirituell" nennen oder gar einer Religiosität ohne Gott zurechnen. Anders als etwa die Musik des Buddhisten Philip Glass ist Pärts Klangwelt von Grund auf christlich imprägniert. Programmatisch sind hier das Credo in Jesum Christum und „Summa" (1977), eine Vertonung des großen Credos der lateinischen Messe für vier Stimmen, uraufgeführt in Moskau. Die vielgespielte Version von Summa für Streichorchester legte Pärt 1991 vor. Ebenfalls aus dem Jahr 1977 stammt Pärts „Fratres", das in der Fassung für Streichorchester und Schlagzeug (1991) vielleicht seine größte Wirkung entfaltet. Der Titel des Stückes spielt nicht auf das Bei- und Zueinander der Stimmen an, sondern ist auch in seiner tiefen religiösen Semantik zu verstehen.

Es war die religiöse Thematik der Werke Pärts, die seine Situation in der Sowjetunion immer schwieriger werden ließ. Sein offenes Bekenntnis zum christlichen Glauben sowie sein musikalisches Credo waren auf Dauer unvereinbar mit der kommunistischen Diktatur. Am 18. Januar 1980 emigrierte Pärt mit seiner Frau Nora und den Kindern. Die Ausreise war für Israel vorgesehen, führte Arvo Pärt aber nach Wien zu seinem Verleger, dem internationalen Musikverlag „Universal Edition". Ein Jahr später ging Pärt mit einem Stipendium des Deutschen Akademischen Austausch Dienstes (DAAD) nach Berlin, wo er bis heute seinen Hauptwohnsitz hat.

## Orthodoxe Spiritualität und römische Liturgie

Im selben Jahr lernte Pärt den Archimandriten Sofronij Sacharov (1896–1993) vom Kloster des „Heiligen Johannes des Täufers" in Essex kennen. Sofronij gehörte mit dem Mönch Silouan (1866–1938) zu den großen russisch-orthodoxen Mystikern

des 20. Jahrhunderts. Für Arvo Pärt wurde Sofronij so etwas wie ein Starez, ein „geistlicher Vater". Ausdruck der Nähe Pärts zur mystischen Tradition der Orthodoxie ist „Silouans Song" (1991) für Streichorchester. Grundlage des Stücks ist ein Text des Mönches Silouan, der 1988 in die Reihe der Heiligen der russisch-orthodoxen Kirche aufgenommen wurde. Die anrührende Anfangszeile des Textes „Meine Seele sehnt sich nach Gott, dem Herrn, und ich finde ihn in Tränen" spielt auf Psalm 42 an.

Inspiriert durch die orthodoxe Spiritualität sind auch die beiden slawischen Psalmen 117 und 131 (1984), der textlose „Psalom" für Streichquartett bzw. Streichorchester (1985/1991/1992), das „Trisagion" für Streichorchester (1992, 1994), „Triodion" für gemischten Chor a capella (1998), nach Texten aus dem gleichnamigen liturgischen Buch für die Fastenzeit, und schließlich „Litany" (1994/1996) und „Kanon Pokajanen" (1997). Mit Litany für Soloquartett, gemischten Chor und Orchester zu Gebeten des heiligen Chrysostomos für jede Stunde des Tages und der Nacht kehrt Pärt mehr als zwei Jahrzehnte nach seiner dritten Symphonie (1971) zur großen Orchesterbesetzung zurück. Kanon Pokajanen für gemischten Chor a capella, 1998 zur 750-Jahr-Feier des Kölner Doms uraufgeführt, ist mit mehr als 90 Minuten Pärts längstes Werk. Es ist ein kirchenslawisch gesungener altslawischer Bußkanon. Aufgrund seiner ausgeprägten mystischen Klangsprache zählt Pärts Kanon Pokajanen zu seinen herrlichsten Werken.

Obschon Pärts ästhetische Sensibilität unverkennbar durch östliche Spiritualität geprägt ist, hat er seine musikalischen Ausdrucksformen doch vor allem in Texten der römischen Liturgie gefunden. Noch im Jahr der Emigration schreibt Pärt das leidenschaftliche Werk „De profundis" (1980). Weitere markante Beispiele sind „Te Deum" (1985/1992), „Stabat Mater" (1985) und schließlich „Miserere" für Chor und Streichorchester (1989), in das Pärts Dies irae-Vertonung von 1976 eingegangen ist. Von den vier (später fünf) Sequenzen des „Missale Romanum" von 1570 (Victimae paschali; Veni Sancte Spiritus; Lauda Sion; Dies irae; Stabat Mater, 1727) hat Pärt damit drei vertont.

In die Reihe der von Pärt vorgelegten Vertonungen lateinischer liturgischer Texte gehören auch „Magnificat" (1989), „Nunc dimittis" (2001), „Salve Regina" (2001/2002) und schließlich die Berliner Messe für Chor und Streichorchester (1990/2002), die zusätzlich zum Meßordinarium eine fakultative Heilig-Geist-Sequenz und zwei Allelujarufe (1990/2002) umfaßt. Von diesen Werken erfreut sich vor allem das Magnificat bei Chören in aller Welt großer Beliebtheit. Paul Hillier schreibt über das a capella-Stück, es sei „ein hervorragendes Beispiel für Pärts Gabe, die Substanz eines Textes zu erfassen und seine Bedeutung in einem – wie es scheint – einzigen Augenblick der Inspiration auszudrücken"[9].

Ein außergewöhnliches Werk ist die kleine Cantate „Dopo la vittoria" (1996/1998) für gemischten Chor a capella. Grundlage des anläßlich des 1600. Todestags des heiligen Ambrosius in Mailand uraufgeführten Stückes ist ein Text aus einem

1902 in St. Petersburg veröffentlichten Buch zur Geschichte des Kirchengesangs. Der Text erinnert an den endgültigen Sieg über die Arianer und die Entstehung des Hymnus „Te Deum laudamus".

Eine intensive Beziehung hat Pärt neben der orthodoxen und lateinischen auch zur anglikanischen Tradition. Zum 200. Geburtstag von John Henry Newman wird Pärts Komposition „Littlemore Tractus" für gemischten Chor und Orgel (2001) uraufgeführt. Textgrundlage ist ein Abschnitt aus der Predigt „Wisdom and Innocence", die Newman 1843, noch vor seiner Konversion zur katholischen Kirche, in Littlemore über Mt 10, 16 hielt.

Mit „Orient & Occident" für Streichorchester, uraufgeführt im Millenniumsjahr in Berlin, hat sich Pärt auch außerchristlichen religiösen und musikalischen Traditionen geöffnet. Pärt ging es hierbei um einen Brückenschlag zwischen den Kulturen, der von manchen als „interkulturelles Friedens- und Versöhnungszeichen" gelesen wurde. Pärts Brückenschlag aber erfolgt ausgehend von der biblischen und christlich-liturgischen Tradition, die auch am Beginn der Musik des Tintinnabuli steht.

Wohl kein lebender Komponist schreibt in seinen Werken Texten der Heiligen Schrift ein solches Gewicht zu wie Pärt. Beispielhaft seien nur genannt: „Passio Domini Jesu Christi secundum Johannem" (1983), „I am the true Vine" (1996), „The Beatitudes" (1990) sowie das große Chor- und Orchesterwerk „In Principio" zu Joh 1, 1–14 (2003). Einen besonderen Stellenwert in Pärts Œuvre nehmen, wie im gregorianischen Gesang, Psalmenvertonungen ein. Pärt vertonte Psalmen in kirchenslawischer, lateinischer, englischer und spanischer Sprache (42, 43, 51, 95, 121, 122, 130, 137).

## Trauer und Sehnsucht

Mehrmals widmete sich Pärt den um Trauer und Sehnsucht kreisenden Psalmen 42 und 43, zuletzt unter dem Titel „Como cierva sedienta" für Frauenchor, Solosopran und großes Orchester (1988). Zur Anfangszeile von Psalm 42 („Wie ein Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott nach dir") schreibt Pärt:

„‚Meine Seele' in Davids Psalm ist unser aller Seele, unser Lebensweg – ein Weg voller Leiden und Dramatik, ein Weg zwischen Trost und letzter Verzweiflung, der bis zum Kampf mit Gott gehen kann, ein Weg, der dennoch voller Sehnsucht nach ihm ist." [10]

„Como cierva sedienta" gehört in eine Reihe von Stücken, in denen Pärt die menschliche Erfahrung der Sünde, des Leidens und des Todes thematisiert. Neben dem genannten Werk sind vor allem „De profundis" (1980), „Miserere" (1989) und „Lamentate" (2002) zu nennen. „Lamentate" für Klavier und großes Orchester wurde durch eine monumentale Marsyas-Skulptur im Londoner Tate Modern Museum angeregt, die Pärt tief berührte. Der Marsyas-Mythos erzählt von Niederlage

und Ende des Flöte spielenden Halbgottes Marsyas. Der Mythos ist nicht gegen die Kunst gerichtet, sondern gegen den Künstler, dessen Werk nicht Ausdruck der Demut ist, in der Pärt die Voraussetzung des Komponierens sieht. In „Tintinnabuli – Flucht in die freiwillige Armut" schreibt Pärt: „Wenn sich nichts schreiben lassen will, wisse, welches dein Platz ist ... Du bist niemand und schreibe." [11]

Pärts „Lamentate", uraufgeführt in Barcelona, ist eines seiner eindringlichsten Werke. Wer das Stück hört und empfänglich ist für die Stimmung, die Musik zu evozieren vermag, wird die ergreifenden Zeilen verstehen, die Pärt zu Lamentate geschrieben hat:

„Tod und Leiden sind die Fragen, die jeden Menschen beschäftigen, der in die Welt geboren wird. Davon, wie er für sich diese Frage löst (oder nicht löst), hängt seine Lebenseinstellung ab – ob bewußt oder unbewußt. ... Und so habe ich ein Klagelied geschrieben, ein Lamento, nicht für Tote, sondern für uns, die Lebenden, die diese Fragen jeder für sich allein lösen müssen – für uns, die es nicht leicht haben, mit dem Leid und der Verzweiflung der Welt umzugehen." [12]

Lamentate wurde zum 70. Geburtstag von Arvo Pärt (2005) zusammen mit der Vertonung des frühmittelalterlichen Friedensgebetes „Da pacem Domine" (2004) eingespielt. Mit der Einspielung beider Stücke ist ein beachtliches Klangdokument entstanden. Pärts Klagelied verleiht der Trauer, die wie ein Schatten über unserem sterblichen Dasein liegt, ebenso elementaren musikalischen Ausdruck wie das Friedensgebet der menschlichen Sehnsucht nach Friede und Erlösung. Beide Werke zeigen, daß Pärt seine Klangsprache seit den Anfängen des Tintinnabuli mit wachsender Intensität der musikalischen Empfindung und erweiterter Kompositionstechnik konsequent fortentwickelt hat.

## Musik – Sprache des Gebets

In der Musik Pärts lebt die Erfahrung des Leidens und der Erlösung, vor allem des östlichen Christentums. Mit seiner Klangsprache zielt Pärt darauf, die Trennung des Menschen von Gott zu überwinden. Paul Hillier hat sie mit der Mystik des Hesychasmus in Verbindung gebracht, deren Ziel die „innere Stille", die „Hesychia" ist, die durch die meditative Praxis des immerwährenden Gebets erreicht wird. Musik ist für Pärt letztlich, wie für viele Komponisten vor ihm, eine Sprache des Gebets. In ihrer konzentrierten Reinheit und ihrem Frieden erinnert Pärts Musik an liturgische Klänge.

Die heilige Liturgie entfaltet, wo sie würdevoll und in Respekt vor ihrer gewachsenen rituellen Gestalt zelebriert wird, ihre unverwechselbare Schönheit. Dies gilt nicht nur für die überaus glanzvolle Liturgie des Ostens, sondern auch für die römische Liturgie mit ihrer klassischen Form. Wie ihre östliche Schwester will auch die römische Liturgie ein Bild der himmlischen Liturgie sein.

Pärt selbst bringt die von ihm geschaffene Klangsprache mit der Musik der Engel und damit der Liturgie des Himmels in Verbindung:

„Ich habe nachgedacht, was bedeuten die Worte: ‚Pleni sunt coeli et terra majestatis tua' (Himmel und Erde sind voll von Deiner Herrlichkeit). Das ist eigentlich diese Engelsmusik, die immer existiert hat, die Mozart gehört und auch aufgeschrieben hat; diese Engelsmusik, die die heiligen Mönche aufgeschrieben haben und die heutzutage in der Kirche gesungen wird. So was kann der Mensch nicht allein schaffen." [13]

Ähnliches sagt Thomas von Aquin über die Wissenschaft der Theologie, die er mit der Kunst der Musik vergleicht, die im Mittelalter als mathematische Disziplin gilt. Die Musik bildet die Grundlage der architektonischen Konzeption der mittelalterlichen Kathedrale. Hier macht sich der Einfluß des Platonismus bemerkbar, der den Kosmos nach musikalischen Harmonien geordnet sieht. Wie die Musik die Arithmetik voraussetzt, so gründet für Thomas die Theologie in der „scientia Dei et beatorum" [14]. Anteil an dieser *scientia* gewinnt die Theologie durch göttliche Offenbarung.

Ein alter weihnachtlicher Text, der der „Sapientia Salomonis" entnommen ist und heute in der römischen Liturgie als Introitus verwendet wird, beschreibt diese Offenbarung mit dem Bild des göttlichen Wortes, das in der tiefsten Stunde des Schweigens vom Himmel herabkommt: „Als alle Dinge in der Mitte des Schweigens waren, und die Nacht in ihrem Lauf die Mitte hielt ihrer Bahn, da kam Dein allmächtiges Wort hervor aus dem Himmel, von königlichem Thron." [15]

Von diesem Wort ist Pärts Musik des Tintinnabuli bis heute tief durchdrungen. Seine sakrale Musik ist Theologie in der Gestalt musikalischer Poesie. Den Hörer führt sie in die Stille des Schweigens, wo er eine andere Stimme als die des Menschen vernehmen kann.

## ANMERKUNGEN

Der Beitrag ist die überarbeitete und ergänzte Fassung der Laudatio für Arvo Pärt anläßlich seiner Ehrenpromotion durch die Theologische Fakultät der Universität Freiburg am 4. Mai 2007.

[1] Vgl. F. Rosenzweig, Stern der Erlösung (Frankfurt [8]1988) 217–220, 273–277, 399–406, 412–415; vgl. dazu Th. Eicker, Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige. Impulse der Ästhetik Franz Rosenzweigs für eine Theologie gottesdienstlicher Musik (Paderborn 2004) 308–312.

[2] Vgl. G. Steiner, Grammatik der Schöpfung (München 2004) 135.

[3] Vgl. ders., Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? (München 1990); vgl. ders., Sprache u. Schweigen (Frankfurt 1969).

[4] A. Pärt, Tabula rasa, in: Melos 47 (1985) 98–99, 99.

[5] Zur Musik Pärts vgl. P. Hillier, Arvo Pärt (Oxford 1997); C. Gröhn, Dieter Schnebel u. Arvo Pärt: Komponisten als Theologen (Berlin 2006); Arvo Pärt. Die Musik des Tintinnabuli-Stils, hg. v. H. Conen (Köln 2006).

[6] I. Strawinsky, Musikalische Poetik (Poétique musicale). Sechs Vorlesungen u. ein Epilog, Harvard University 1939/40 , in: Schriften und Gespräche, Bd. 1 (Mainz 1983) 173–256, 215.
[7] Vgl. H. Conen, Annäherung an den Kern der Musik. Systematische Anmerkungen zur Poetik Arvo Pärts, in: Arvo Pärt. Die Musik des Tintinnabuli-Stils (A. 5) 19–97, 24.
[8] Kurt von Fischer meint in „tintinnabuli" (-i statt -a) eine falsche Pluralbildung zu entdecken: vgl. Zur Johannes-Passion von Arvo Pärt, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 75 (1991) 133. Die Bezeichnung „Tintinnabuli" kann aber auch richtig als Genitiv, nämlich als Musik des Tintinnabuli gelesen werden.
[9] P. Hillier, in: Booklet zu „Da pacem" (Harmonia Mundi 807/401) 25f.
[10] A. Pärt, in: Booklet zu „Orient & Occident" (ECM Series 1795) 19.
[11] Ders., Tintinnabuli – Flucht in die freiwillige Armut, in: Sowjetische Musik im Lichte der Perestroika. Interpretationen, Quellentexte, Komponistenmonographien, hg. v. H. Dausner, H. Gerlach u. J. Köchel (Laaber 1990) 269f., 270.
[12] A. Pärt, in: Booklet zu „Lamentate" (ECM Series 1930) 4.
[13] R. Brotbeck u. R. Wächter, Lernen, die Stille zu hören. Ein Gespräch mit dem estnischen Komponisten Arvo Pärt, in: Neue Zeitschrift für Musik 151 (1990) H. 3, 13–16, 15.
[14] Vgl. Thomas von Aquin, STh I, q.1, a.2.
[15] Weish 18, 14–15: „Cum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo curso medium iter haberet, omnipotens sermo tuus, de coelo a regalibus sedibus … prosivilit" (Nova Vulgata).

*Manfred Scheuer*

# Zur Seligsprechung von Franz Jägerstätter

Franz Jägerstätter, geboren am 20. Mai 1907 in St. Radegund (Oberösterreich), verweigerte den Nationalsozialisten, die in Österreich im März 1938 die Macht übernahmen, von Anfang an jede Zusammenarbeit oder Unterstützung, denn Christentum und Nationalsozialismus waren für ihn völlig unvereinbar[1]. Im Jahr 1940 wurde er zum Militärdienst einberufen, auf Betreiben der Heimatgemeinde aber zweimal als unabkömmlich gestellt. Einer weiteren Einberufung wollte er ausdrücklich nicht mehr Folge leisten, denn mitzukämpfen und zu töten, daß Hitler die ganze Welt beherrschen könne, sah er als Sünde an.

## Glaube und Zivilcourage

Nach der erneuten Einberufung meldete sich Franz Jägerstätter am 1. März 1943 bei seiner Stammkompanie in Enns, erklärte aber sofort, „daß er auf Grund seiner religiösen Einstellung den Wehrdienst mit der Waffe ablehne, ... daß er gegen sein religiöses Gewissen handeln würde, wenn er für den nationalsozialistischen Staat kämpfen würde; ... er könne nicht gleichzeitig Nationalsozialist und Katholik sein; ... es gebe Dinge, wo man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen; auf Grund des Gebotes ‚Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst' dürfe er nicht mit der Waffe kämpfen. Er sei jedoch bereit, als Sanitätssoldat Dienst zu leisten" (Aus der Begründung des Reichskriegsgerichtsurteils vom 6. Juli 1943).

Wegen Wehrkraftzersetzung wurde Franz Jägerstätter zum Tod verurteilt und am 9. August 1943 in Brandenburg/Havel enthauptet. Die beiden Seelsorger, Pfarrer Heinrich Kreutzberg in Berlin und Pfarrer Albert Jochmann in Brandenburg, sahen in ihm einen Heiligen und Märtyrer. 1965 verwies Erzbischof Thomas D. Roberts SJ bei der Arbeit an der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils in einer schriftlichen Eingabe auf die einsame Gewissensentscheidung Franz Jägerstätters: „Märtyrer wie Jägerstätter sollen nie das Gefühl haben, daß sie allein sind." 1994 wurde das Seligsprechungsverfahren eingeleitet, am 26. Oktober 2007 wird Franz Jägerstätter im Dom von Linz seliggesprochen.

Die Kirche sagt mit einer Seligsprechung, daß ein Mensch bei Gott angekommen und für andere eine Quelle der Freude und Freundschaft, der Hoffnung und der Zuversicht ist. Viele haben zu Franz Jägerstätter Vertrauen gewonnen und sind freundschaftlich mit ihm verbunden. Sie sehen ihn als Vorbild und beten zu ihm.

Zeitungsberichte und Bücher sprechen vom „tiefgläubigen Katholiken", vom „aufrechten Christen", vom „besonderen Freund Gottes", vom „Zeugen des Glaubens", vom „Märtyrer" Franz Jägerstätter. Andere wiederum befürchten bei einer Seligsprechung Jägerstätters die Verherrlichung einer erzkonservativen, aus heutiger Sicht verschrobenen Religiosität. Demokratisch geschulten Menschen könne der von Gottesfurcht und Sündenangst geprägte Mann nicht als Ideal hingestellt werden. Manche zweifeln an der Christlichkeit des Innviertler Bauern und Mesners, weil er seine Familie (Frau und drei minderjährige Töchter) im Stich gelassen habe. Sehr häufig wird vom religiösen Bezug überhaupt abstrahiert. Man sieht im Verhalten Jägerstätters einen wichtigen Beitrag zu Themen wie Gewissen, Obrigkeit, Gehorsam und Gerechtigkeit.

## Ein Schlußstrich unter die Vergangenheit?

Die Erinnerung an Franz Jägerstätter ist vermutlich für manche kontraproduktiv: Man konnte ihn nach dem Krieg nicht brauchen bei der pastoralen Aufgabe, ehemalige Nazis wieder in die Kirche zu integrieren, Soldaten in ihren Gewissensnöten oder auch Gewissensbissen zu begleiten, Hinterbliebene zu trösten, denen man ja nicht sagen wollte, daß die Söhne, Ehemänner und Väter nicht für einen sinnvollen oder gerechten Krieg, sondern in einem verbrecherischen Feldzug gestorben sind. Und: Wenn Jägerstätter Recht hatte, wenn er den moralisch sittlichen Standpunkt eingenommen hat, wenn er sich aus der Tiefe des Glaubens heraus entschieden hat, sind dann die anderen im Unrecht, waren sie ungläubig und verblendet, sind sie verführt worden oder einfach der Banalität des Bösen auf den Leim gegangen? Wird durch eine Seligsprechung Jägerstätters der Sinn des Lebens der Kriegsgeneration zerstört, ihre Ehre und Würde verletzt, wird ihre Aufbauleistung zunichte gemacht, ihr Einsatz zu wenig geachtet? Ist ihr Sinn nur dadurch zu retten, daß Hitler ins Recht gesetzt wird, der Krieg zum gerechten Krieg erklärt wird? Fühlt sich eine Generation, die um ihre Jugend bedroht wurde, geringgeschätzt in ihrer Not, nicht wahrgenommen im Schmerz, nicht ernstgenommen in der konkret gelebten und erfahrenen Solidarität? Fühlt da die Kriegsgeneration ihren Unwert? Dürfte sie eigentlich gar nicht mehr leben[2]? Muß sie sich ständig entschuldigen, daß es sie noch gibt? Oder wird im Angesicht Jägerstätters gespürt, daß die Sicherung von Identität und Anerkennung durch Arbeit und Leistung doch bloß äußerlich und so die Seele, die Tiefen des Ichs ein Niemandsland bleiben, verwüstet und verkarstet? Oder geht es einfach um eine Neuauflage des Redeverbots für die Kriegsgeneration, die sich nichts von der Seele reden konnte, weil wir, die nachfolgende Generation, gleich mit Unverständnis und mit Vorwürfen gekommen sind? Geht es nur um ein Verstehen bzw. Verstandenwerden, um eine befreiende Rede oder auch um die direkte und indirekte Legitimation und Rechtfertigung einer Ideologie?

Nicht wenige wollen endlich einmal einen Schlußstrich ziehen, endlich einmal nicht mehr an diese Zeit erinnert werden, nicht mit den Greueln, dem Schmerz, den Opfern, den Vorwürfen von Schuld, mit der Beschämung konfrontiert werden. Gehört es nicht auch zur Instrumentalisierung der Opfer, wenn auf das Böse mit einer Tribunalisierung bzw. mit moralischer Verurteilung oder mit der Keule der Betroffenheit reagiert wird? Dient Jägerstätter zur Selbstbonifizierung der einen, so daß sie zum schlechten Gewissen der anderen werden, weil diese kein schlechtes Gewissen mehr haben? Flüchten sie damit aus dem „Gewissenhaben ins Gewissensein“[3]? Oder ist das Fragen und Gedenken ein Ausdruck der „Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswelt“[4]? Jägerstätter hat sehr wohl Unrecht und Barbarei beim Namen genannt, er wollte aber die Menschen selbst nicht verurteilen:

„Wenn ich auch jetzt fest gegen den Nationalsozialismus losgehämmert habe, so ist es uns doch nicht erlaubt, über die Nationalsozialisten zu schimpfen. Weil es gegen das Gebot der Nächstenliebe ist. Wir dürfen verurteilen die nationalsozialistische Idee oder Gesinnung, aber nicht den Menschen selbst, der solche Gesinnung hat, denn es steht nur Gott allein zu, über den Menschen zu richten und ihn zu verurteilen, vor Gott sind wir eben alle Brüder und Schwestern ... Dieses Urteil müßten wir eigentlich gänzlich Gott überlassen, wir haben weder das Recht, sie zu verdammen, noch auch heilig zu sprechen.“[5]

## Mut zum Glauben oder: Wie hältst du es mit den Opfern?

Franz Jägerstätter ist tief im Gebet, in der Heiligen Schrift und in der Liebe zur Eucharistie verankert. Die inneren Voraussetzungen für das rechte Beten entnimmt er der Bergpredigt. Wer mit Menschen in Feindschaft lebt, kann nicht mit Gott in Freundschaft sein. Zudem soll jedes Gebet vom „Zuerst“ des Reiches Gottes getragen sein und nicht durch die Sorge um irdische Güter überlagert werden. Gebet ist für Jägerstätter die Betrachtung der Liebe Gottes zu uns Menschen in Jesus Christus und der dankbare Mitvollzug dieser Liebe.

Franz Jägerstätter hält es für unvereinbar, Soldat Christi und zu gleicher Zeit Soldat für den Nationalsozialismus zu sein, unvereinbar, für den Sieg Christi und seiner Kirche und zur selben Zeit auch für die nationalsozialistische Idee und für deren Endsieg zu kämpfen[6]. Er weiß sich vor die Alternative gestellt: Gott oder Götze, Christus oder Führer bzw. Christus oder Satan[7]. Jägerstätter bezeugt den biblischen Gott gegen die Götzen Hitlers. So wurde er zu einem Dolmetscher Gottes in einer Zeit der gott- und menschenverachtenden Barbarei. Er verleiblicht das „Ich widersage“ des Taufbekenntnisses gegenüber den Verlockungen und Verführungen des Bösen, gegen Vergötzungen von Nation und Rasse und hält dafür den Kopf hin. So bezeugt Jägerstätter den personalen Gott als Herrn und Freund des Lebens. Er weiß sich vom Unbedingten in einer Welt des Beliebigen in Anspruch genommen.

Die Kirche sieht Jägerstätter vom Reich Gottes, von der Nachfolge Jesu und vom Bekenntnis zu Jesus her. Im Kontext seiner Überlegungen zum gerechten oder ungerechten Krieg schreibt er: „Sollten wir Christen denn nicht wahre Nachfolger Christi werden?“ [8] Die Nachfolge Christi wird für ihn zum kritischen Kriterium gegenüber der konkreten Kirche. Er weiß, daß die Kirche eine höchst gemischte Gesellschaft ist, d. h. auch eine Kirche der Sünder:

„Jesus selber hat also gelehrt, daß es in seiner Kirche auf Erden nicht nur gute Christen geben werde. Die große Scheidung kommt am Ende.“ [9]

In Franz Jägerstätter bricht so auch die Krisis, das Gericht gegenwärtiger Lebens- und Glaubensstile ein. Jesus eignet sich nicht als Kuscheltier: In der Begegnung mit dem seligen Franz Jägerstätter darf und soll durchaus auch ein Erschrecken dabei sein. Eine allzuschnelle Vertrautheit stünde in Gefahr der Vereinnahmung und Neutralisierung, oder auch der Verkitschung und Verhübschung, wie es bei gar nicht so wenigen Heiligen der Fall ist. Für manche hat er auch schon wieder seine Schuldigkeit getan, nachdem er bloß als Lieferant von Stichworten, Parolen oder Schlagworten oder auch als moralische Keule verwendet wurde.

Franz Jägerstätter tut weh mit seiner Klarheit, seinen Fragen und seinen Entscheidungen. Er läßt sich nicht einfach bewundern, ohne zugleich die Frage an die eigene Biographie zu richten: Und was ist mit dir? Deine Sache wird hier abgehandelt, um deine Motive geht es hier, dein Gott steht zur Debatte! Wie hältst du es mit den Opfern? Wie ernsthaft stellt sich die Frage, ob es in deinem Leben etwas gibt, das groß genug ist, um dafür zu sterben? Selige wie er sind nicht nur Therapie – das auch, weil sie ja Versöhnung leben –, sie sind darüber hinaus schmerzliches Gericht, in dem die Wahrheit Gottes und des Menschen aufleuchtet: nicht Gericht im Sinn der Verurteilung zum Tod, auch nicht als reine Anklage von Unglaube und Inhumanität, nicht als Sezieren von Leichen. Die Begegnung mit Franz Jägerstätter soll uns nicht vor der notwendigen Scham bewahren, nicht vor dem Beklagen und der Klage, nicht von der Umkehr, schon gar nicht vor der Nachfolge.

Franz Jägerstätter realisierte die Widerstandskraft des Glaubens gegenüber barbarischen Systemen der Menschenverachtung und der Gottlosigkeit. Er war dabei alles andere als ein notorischer Neinsager, ein Lebensverächter, ein bloßer Kritiker, ein Wirklichkeitsflüchtling. Die Krisis des Glaubens hat bei ihm nichts zu tun mit projektiver Aggressivität oder abstrakter Lust am Widerstand. Er hat die Gabe der „Unterscheidung der Geister“. Absolutes und letztes Kriterium für die Unterscheidung der Geister ist bei Jägerstätter der Wille Gottes: „Das Festhalten des Willens des Vaters ist für Jesus die oberste Norm.“ [10] An Jesus liest er den Willen des Vaters ab: „Wenn uns der ‚Sinn Christi‘ abgeht, werden wir nie den Standpunkt wahrhaft religiöser Menschen verstehen.“ [11]

Franz Jägerstätter ist ein Prophet mit einem Weitblick und Durchblick, wie ihn damals die wenigsten seiner Zeitgenossen hatten, er ist Vorbild in der Treue zum

Gewissensanspruch, Anwalt der Gewaltlosigkeit und des Frieden, Warner vor Ideologien; er ist ein gläubiger Mensch, dem Gott wirklich Mitte und Zentrum des Lebens war. Sein prophetisches Zeugnis für die christliche Wahrheit beruht auf einer klaren, radikalen und weitsichtigen Analyse der Barbarei des menschen- und gottverachtenden Systems des Nationalsozialismus, dessen Rassenwahn, dessen Ideologie des Kriegs und der Staatsvergottung wie dessen erklärten Vernichtungswillen gegenüber Christentum und Kirche. Aus einem gebildeten und reifen Gewissen heraus hat er ein entschiedenes Nein zum Nationalsozialismus gesagt und ist wegen seiner konsequenten Weigerung, in Hitlers Krieg als Soldat zu kämpfen, hingerichtet worden. Jägerstätter hat objektiv Zeugnis für die Wahrheit und für die Gerechtigkeit, insofern sie auf Gott bezogen sind, abgelegt. Ansonsten würde man das nationalsozialistische System und den von ihm ausgelösten Krieg als gerecht und wahr hinstellen[12]. Jägerstätter war in seiner Diagnose nicht geblendet, sondern klarer und weitsichtiger als viele seiner Zeitgenossen.

## Mut zum Gewissen

Franz Jägerstätter blieb seinem Gewissen treu – selbst als ihn alle priesterlichen Begleiter, alle staatlichen und kirchlichen Autoritäten an die gebotene Sorge gegenüber seiner Familie und an seine Pflichten gegenüber Volk und Vaterland erinnern. Sicher läßt sich eine ethische Pflicht zum Widerstand bis hin zum Opfer des eigenen Lebens nicht allgemein begründen. Von den Grundsätzen der allgemeinen Moral hätte ihm auch der leichtere Weg offen gestanden. Jägerstätter verlangt von sich selbst mehr, als in dieser vergleichbaren Situation allen anderen zugemutet werden könnte.

Jägerstätter war der Wahrheit näher als eine vordergründige Kasuistik, die auch im nachhinein nicht von den Opfern her denkt. Er hat prophetisch um Jahrzehnte voraus gelebt, wozu die Kirche noch eine Weile brauchte. Zu stark war zunächst noch die Verklärung der Tugenden der Soldaten im Krieg, zu zurückhaltend die Verurteilung und Ächtung des Krieges. Moraltheologisch blieben sie, zum Beispiel der Weihbischof und Kapitelvikar Josephus Calasanz Fließer in Linz, auf einer sekundären Ebene stehen. Sie stellten nicht die Frage nach der Legitimität des Krieges, sie fragten nicht nach dem zentralen Tötungsverbot. Im Hinblick auf die Autorität des Staates blieben sie an Röm 13, 1 kleben: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Macht den schuldigen Gehorsam." Über die Rechtmäßigkeit des Kriegs sollte allein die staatliche Obrigkeit entscheiden. Jägerstätter hingegen interpretierte gerade diese Stelle, wie übrigens auch Thomas von Aquin, von Apg 5, 29 her: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen."

Mit der Berufung auf das Gewissen wird oft das Ziel verfolgt, die individuellen Kosten einer Entscheidung niedrig zu halten. Gewissen ist da die Instanz der Selbstrecht-

fertigung. Demgegenüber haben die Gewissenstäter der Vergangenheit wie Sokrates, Thomas Morus oder Franz Jägerstätter einen hohen Preis für die Treue zu ihrem Gewissen bezahlt: einen Preis, der das Opfer des eigenen Lebens einschloß. Das Gewissen war für sie verbindliche Instanz, für die sie den Kopf hingehalten haben. Im Zeugnis von Franz Jägerstätter strahlt die Würde der menschlichen Person auf, die Würde des menschlichen Gewissens. Jägerstätter war keiner, der der Mehrheit nach dem Mund geredet hat. Er wollte sich nicht auf allgemeine Vorschriften und Regeln hinausreden. Er ist ein „einsamer Zeuge" des Gewissens. Das Gewissen läßt sich für Jägerstätter nicht durch die Autorität der Obrigkeit suspendieren: „Keiner irdischen Macht steht es zu, die Gewissen zu knechten. Gottes Recht bricht Menschenrecht."[13] Das so gelebte Gewissen ist kein „Handlanger der Eigeninteressen" (Eberhard Schockenhoff). Es gibt nicht die Erlaubnis für alles und jedes, es ist nicht die Instanz der Beliebigkeit oder der Auflösung der Normen. Es ist auch nicht der Ort für ein Christentum zu ermäßigten Preisen. Das Gewissen ist der Ort der Erfahrung des Unbedingten, das uns in Anspruch nimmt und von uns Gehorsam einfordert. Es ist der Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch, der Ort der Nachfolge Christi. Bei der Entscheidung Jägerstätters geht es um sittliche Urteilskraft, um ein Gewissensurteil, das nicht im Geschrei der Massen mitplärrt. Der damalige Kontext waren Krieg und Frieden, Gerechtigkeit und Terror, Leben oder Tod. Beim Gewissenszeugnis Jägerstätters geht es also ganz und gar nicht um Willkür oder Unverbindlichkeit, auch nicht um eine Skepsis gegenüber Ethik und Moral. Im Gegenteil: Aus der Rückschau erinnert sein Gewissensprotest gegen das nationalsozialistische Unrechtsregime daran, daß die Maßstäbe von Gut und Böse unverrückbar bleiben, auch wenn sie in der damaligen pervertierten öffentlichen Moral kaum Widerhall fanden. Heute sind die Kontexte vielleicht anders, aber es geht auch um Fragen des Rechts auf Leben, um Menschenwürde, um Gerechtigkeit, um die Gottesfrage.

## Mut zur Verantwortung

Im Jahr 1961 stand Adolf Eichmann in Jerusalem vor Gericht, eines der „Ungeheuer", die für die massenhafte Tötung der Juden verantwortlich waren. Das vermeintliche Ungeheuer stellte sich während des Prozesses als pflichtbewußter Bürokrat dar, der nur die Befehle eines Höheren ausgeführt hatte. Das veranlaßte Hannah Arendt, ihrem Prozeßbericht den Titel zu geben: „Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen". Das Wort von der Banalität des Bösen sollte die Durchschnittlichkeit des Täters bezeichnen; es legte nahe zu sagen: Die große Masse war nicht besser als Eichmann, jederzeit bereit, Gleiches unter gleichen Umständen zu tun. Es war der Sachverhalt des Schreibtischtäters, der kein spezifisches Unrechtsbewußtsein aufzubringen vermochte. In einer technisierten und bürokratisierten Welt wurden der Völkermord und die Ausrottung „überflüssig"

erscheinender Bevölkerungsgruppen geräuschlos und ohne moralische Empörung der Öffentlichkeit zur Gewohnheit. Die Einzigartigkeit des Holocaust erblickte Arendt im Fehlen jeglicher moralischer Dimensionen, damit in der ausschließlich bürokratischen Natur des Vorgangs. Persönliche und moralische Mediokrität des Angeklagten veranlaßt zur Schlußfolgerung, die im Untertitel des Buchs aufgenommen ist: Banalität des Bösen. Eichmann hat sich nie vorgestellt, was er eigentlich anstellt. Seine Handlungen und Entscheidungen waren banal, gedankenlos, vordergründig ohne teuflisch dämonische Tiefe:

„Daß eine solche Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem mehr Unheil anrichten können als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen, das war in der Tat die Lektion, die man in Jerusalem lernen konnte." [14]

Eichmann entschuldigte sich damit, daß er nicht als Mensch, sondern als bloßer Funktionär gehandelt habe.

Franz Jägerstätter hatte den Mut zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit, obwohl damit massive Gefahren für sein eigenes Leben verbunden waren. Er war „guten Mutes", für die Wahrheit Gottes Zeugnis zu geben und entsprechend den Zu-mut-ungen der Bergpredigt vorrangig Gottes Reich zu suchen [15]. Er vermittelt in seinen Aufzeichnungen und Briefen nicht den Eindruck eines Angsthasen oder eines Feiglings. Furcht ist nicht das Leitmotiv seiner Entscheidungen und seines Handelns. Wiederholt greift er die Thematik der Menschenfurcht mit Hinweis auf biblische Stellen auf. Diese „elende" Menschenfurcht ist ein schlechter Ratgeber, sie führt zur Preisgabe des Gewissens, zur Spaltung der Seele [16]. Er beklagt, daß viele Katholiken oft Feiglinge sind und vom Lob anderer abhängen und denken, die anderen Menschen seien einmal ihre Richter. Diese Angst vor Menschen nennt Jägerstätter dumm [17]. Lebensraum dieser Freiheit und Individualität, die Jägerstätter vor der Menschenfurcht und vor dem Aufgehen in die Masse bewahren, sind übrigens Gebet, Sonntag und Eucharistie. An Hans Rambichler schreibt er am 30. November 1941: „Gib ja das Beten nicht auf, damit Du nicht von dieser Schwachheit der Menschenfurcht überwältigt wirst." [18] Jägerstätter versteht Gebet nicht fatalistisch oder quietistisch, „sondern als Résistance der Innerlichkeit, als höchste innere Freiheit, die gerade dazu befähigt, angstfreier und nicht korrumpierbar sich einzumischen in die Verhältnisse, wie sie sind" [19].

Franz Jägerstätter lebt den Mut zur Wahrheit. Im Brief an seine (heute 94jährige) Frau Franziska aus dem Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis in Linz vom 5. März 1943 schreibt er:

„Wenn man dich fragt, ob Du mit dem einverstanden, daß ich nicht mehr kämpfen will, so sage ganz ehrlich aus, wie es dir am liebsten gewesen, denn für mich glaub ich, kann nichts erleichtern und auch kaum beschweren, denn würde ich vor Lügen und Schwindeln keinen so großen Schrecken haben, dann würde ich ohnedies nicht hier sitzen, und will mir auch weiterhin durch keine Lüge das Leben retten." [20]

Am Tag vor der Hinrichtung schreibt er: „Glaubt ihr vielleicht, Euch könnte dann kein Leid mehr treffen, wenn ich jetzt durch eine Lüge mir das Leben noch zu verlängern suchen würde?“ [21]

Franz Jägerstätter hatte den Mut zur Verantwortung. Sehr deutlich spricht er von Verantwortung und Verantwortungslosigkeit, von Sünde und Schuld[22], auch im Hinblick auf den Krieg und die damit verbundenen Verbrechen: „An der Diebsbeute wollen wir uns zwar fast alle ergötzen, die Verantwortung über das ganze Geschehen wollen wir nur einem in die Schuhe schieben!“ [23] Und an anderer Stelle:

„Und noch immer sind viele der Ansicht, daß über das ganze Toben des Krieges, das schon bald die ganze Welt erfaßt hat, nur einige die Schuld und Verantwortung tragen. Wie sehr ist man dafür aber gleich beängstigt, es könnte einem an zeitlichen Gütern irgendein Schaden entstehen, das kommt eben daher, weil man sich am ganzen Weltgeschehen für schuldlos hält.“ [24]

Jägerstätter war keiner, der der Mehrheit nach dem Mund geredet hat. Die Zeiten des Kollektivismus in Nationalsozialismus oder Kommunismus sind einmal vorbei. Und doch: Auch wenn seit Jahrzehnten von Überwindung der Entfremdung, von Selbstfindung, Subjektivität, Identitätsbildung und auch von Selbstverwirklichung gesprochen wird, haben doch viele eine riesige Angst vor dem Ich, sie gehen auf im „Man“, in der Rolle, sie schwimmen in der Masse mit. „Als Man lebe ich aber immer schon unter der unauffälligen Herrschaft der anderen. Jeder ist der andere und keiner er selbst. Das Man ist das Niemand.“ [25]

Jürgen Habermas spricht von der Kolonisierung der Lebenswelt durch systemische Intervention, zum Beispiel durch das Recht, aber auch durch Macht und Geld[26]. Nicht wenige haben ihre Überzeugungen vollständig an die verführerischen Sinnangebote und dramatischen Rollenspiele der Fernsehwelt delegiert. Die Kolonisierung der Lebenswelt durch die modernen Kommunikationsmedien ist zur universellen Wirklichkeit geworden. Wenn etwas die Lebensgefühle der Figuren steuert, dann sind es die täglichen Maskenspiele in Talkshows und die Reichtumsverheißungen in den beliebten Quiz-Formaten. Man müßte in den Spiegel der medialen Wunschbilder blicken und darin die Fratze einer verkrüppelten Identität erkennen!

Einsamer Zeuge des Gewissens ist Franz Jägerstätter gerade in einer Zeit, in der ethische Werte auf den Kopf gestellt werden, in der nicht die ethische Existenz und die Verantwortung entscheidend sind, sondern die ästhetische Lebensform. Er steht wie ein Leuchtturm gegen die Resignation in das Schicksal, er bezeugt, daß der einzelne nicht einfach machtlos naturalen Prozessen ausgeliefert ist. Glaube entzieht sich für ihn dem enormen Anpassungsdruck und ist personalisiert, nicht einfach von der Mehrheit, von der Masse getragen.

## Er lähmt die Hände der Krieger (Jer 38, 4)

Franz Jägerstätter war zunächst kein absoluter Pazifist. Der Weg zur Gewaltlosigkeit ist bei ihm ein Lernprozeß. Im Hinblick auf den Einmarsch der deutschen Wehrmacht in Österreich am 12. März 1938 spricht er von einer möglichen und gerechtfertigten Verteidigung[27]. Jägerstätter war aber dann davon überzeugt, daß der Angriffskrieg Hitlers ungerecht war und daß er deshalb nicht mitmachen könne. Das hat er wiederholt anderen gegenüber geäußert. So sagt ein Mitgefangener im Linzer Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis über ihn: „Er hat einfach gesagt, es ist ein ungerechter Krieg, da kämpft er nicht mit." [28] Zur Ungerechtigkeit des Angriffskriegs äußert er sich auch wiederholt in seinen schriftlichen Aufzeichnungen:

„Welcher Katholik getraut sich, diese Raubzüge, die Deutschland schon in mehreren Ländern unternommen hat, für einen gerechten und heiligen Krieg zu erklären?" [29]

Das Unternehmen des Kriegs ist für ihn ein „schon mehr als zwei Jahre grauenhaftes Menschenmorden" [30]. Zuletzt denkt er ganz vom biblischen Prinzip der Gewaltlosigkeit und der Seligpreisung der Friedensstifter her:

„Die Losung des Christen im Kampfe ist nicht: Gewalt mit Gewalt abwehren, sondern Geduld und Ausharren im Glauben (vgl. Judas 20)." [31]

Im Unterschied zu nationalsozialistisch Gesinnten betet er nicht um den Sieg, sondern um den Frieden. Dieses Gebet soll nicht nur Wort bleiben, sondern auch die Tat prägen[32]. Er will lieber die Militärpflicht verweigern als andere morden:

„Es kann unmöglich ein Verbrechen oder eine Sünde sein, wenn man als Katholik einfach die jetzige Militärpflicht verweigert, obwohl einer dann den sicheren Tod vor Augen hat, ist es denn nicht christlicher, sich selbst als Opfer hinzugeben, als daß man zuerst noch andre morden muß, die ja auch ein Lebensrecht auf Erden besitzen und leben wollen, um sich selbst noch auf eine kleine Weile das Leben zu retten." [33]

Bei der Beurteilung des Kriegs geht er nicht von den Siegesmeldungen aus, sondern von der Frage nach der Schuld an den Opfern[34]. So überwindet er die Apathie und Fühllosigkeit in der Wahrnehmung gegenüber Leid und Opfer[35]. Als Gerechter in einer ungerechten Zeit fühlt er sich in die Opfer hinein, und das in einer Gesellschaft, die den Willen zur Macht und die Verachtung der Schwachen vergötzt hat. Prophetisch ist sein Aufdecken der Antlitze der Opfer gegen deren Verhüllung durch die Sieger. Er bringt die Leidenden in die Sprache gegen das Gebrüll der Propagandareden. Franz Jägerstätter benennt das gewalttätige Subjekt:

„Gibt es denn noch viel Schlechteres, als wenn ich Menschen morden und berauben muß, die ihr Vaterland verteidigen, nur um einer antireligiösen Macht zum Siege zu verhelfen, damit sie ein gottgläubiges oder besser gesagt, ein gottloses Weltreich gründen können?" [36]

Und er nennt die Gier beim Namen, die an der Wurzel von Krieg und Mord steht:

„Kämpft man gegen das russische Volk, so wird man sich auch aus diesem Land so manches holen, was man bei uns gut gebrauchen kann, denn kämpfte man bloß gegen den Bolschewismus, so dürften doch diese andren Sachen wie Erze, Ölquellen oder ein guter Getreideboden doch gar nicht so stark in Frage kommen?“ [37]

Franz Jägerstätter ist ein Prophet der Gewaltlosigkeit, der die Macht Gottes und die Ohnmacht der Ideologien, der Götzen und des Kriegs bezeugt. Dabei kennt er das Leiden der Propheten. Prophet ist ja nicht schon einer, wenn er das Prinzip Unruhe in einer sonst monotonen und faden Gesellschaft provoziert. Nicht jeder unruhige Geist, nicht jede Nervensäge ist schon ein Prophet. Es gibt einen Tourismus der Krawalle, die mit dem Evangelium herzlich wenig zu tun haben: „Der falsche Gott macht aus dem Leiden Gewalt. Der wahre Gott macht aus der Gewalt Leiden.“ [38]

## Hoffnung für Täter, Verführte und Verblendete

Für Franz Jägerstätter ist die Religion Jesu eine Religion des Kreuzes [39]. Er ist dabei nicht auf das Leid fixiert oder masochistisch in den Tod verbohrt. Er ist nicht in die Sühne oder in die Verbitterung verliebt. Es ist die Nachfolge Jesu, die höher steht als die Furcht vor Schmerz und Tod. Und diesem Leiden will er nicht aus dem Weg gehen. Es ist eine im Unglück und in der Verfolgung durchgehaltene Treue, Wahrhaftigkeit und Liebe. Er nimmt seinen Tod als Sühne für andere an [40]. Stellvertretung und Sühne sind – so gesehen und gelebt – Vollzüge der Hoffnung und nicht der Destruktion [41]. Sie sind Konsequenz des Glaubens und der Berufung in einer Situation der Verblendung. Sie sind Ausdruck der Liebe unter den Bedingungen der Lieblosigkeit und der Vergiftung. Sie kommen aus dem Stehen in der Wahrheit unter dem Vorzeichen der Lüge. An stellvertretenden Zeugen wie Franz Jägerstätter leuchtet Hoffnung auf, die auch Täter und Verführte mit einschließt [42]. Freilich wird den Tätern und den Verführten diese Hoffnung nicht durch die Bestätigung ihrer Verblendung und ihrer Ideologie geschenkt. Diese ihre Hoffnung muß durch die Krisis der Umkehr hindurch. Eine Hoffnung ohne Gerechtigkeit und Solidarität würde letztlich im Unrecht der Starken verkommen.

Gegen den Tod und gegen tödliche Mächte bezeugt Franz Jägerstätter Gott als den schöpferischen Ursprung des Lebens. Im Licht von Tod und Auferstehung Jesu setzt er die Hoffnung frei, daß uns am Ende nicht das Nichts erwartet, sondern die schöpferische Liebe dessen, der uns erschaffen hat. Die Evangelien setzen darauf, daß Tod und Auferstehung Jesu mitnehmen in ein neues Leben. So ist Franz Jägerstätter ein Hoffnungsträger für dieses Mitgenommen-Werden in das neue Leben, wie es sich in den Seligpreisungen konkretisiert.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. E. Putz, Franz Jägerstätter. ... besser die Hände als der Wille gefesselt ... (Grünbach [3]1997); M. Scheuer, Selig, die keine Gewalt anwenden. Das Zeugnis des Franz Jägerstätter (Innsbruck 2007).

[2] „Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben bedarf schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre: drastische Schuld des Verschonten. Zur Vergeltung suchen ihn Träume heim wie der, daß er gar nicht mehr lebte, sondern 1944 vergast worden wäre, und seine ganze Existenz danach lediglich in der Einbildung führte, Emanation des irren Wunsches eines vor zwanzig Jahren Umgebrachten.": Th. W. Adorno, Negative Dialektik, in: Gesammelte Werke, Bd. 6 (Frankfurt 1970) 365f.

[3] O. Marquard, Der angeklagte u. der entlastete Mensch, in: Historische Prozesse, hg. v. K. G. Faber u. Ch. Meier (München 1968) 330–362.

[4] Ebd. 349.

[5] E. Putz, Gefängnisbriefe u. Aufzeichnungen. Franz Jägerstätter verweigert 1943 den Wehrdienst (Linz 1987) 164f.

[6] Ebd. 178f.

[7] Ebd. 135, 155, 19, 185.

[8] Ebd. 161.

[9] Ebd. 186.

[10] Ebd. 190.

[11] Ebd. 193f.

[12] Der Angriffskrieg der Nationalsozialisten ist schon aufgrund der traditionellen Kriterien für eine mögliche Rechtmäßigkeit eines Krieges (Legitimität der Autorität, ultima ratio für ein friedliches Zusammenleben, gerechter Grund, rechte Intention, gewaltbeschränkende Maßnahmen, Proportionalitätsprinzip) als Unrecht zu qualifizieren; vgl. G. Beestermöller, Art. Krieg, in: LThK[3], Bd. 6, 475–479.

[13] Putz, Gefängnisbriefe (A. 5) 191.

[14] H. Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Mit einem Essay von H. Mommsen (München 1964) 16.

[15] Vgl. A. Riedl, Art. Mut, in: LThK[3], Bd. 7, 555.

[16] Putz, Gefängnisbriefe (A. 5) 104.

[17] Brief an Patensohn Franz Huber vom 30. August 1942, in: Putz, Gefängnisbriefe (A. 5) 21.

[18] Ebd. 20, 19, 39, 150.

[19] G. Fuchs, Und alle Fragen offen?, in: Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, hg. v. dems. (Frankfurt 1996) 264.

[20] Putz, Gefängnisbriefe (A. 5) 28.

[21] Ebd. 57.

[22] Ebd. 97.

[23] Ebd. 140.

[24] Ebd. 156, 144, 177.

[25] M. Heidegger, Sein u. Zeit (Tübingen 1980) 128.

[26] J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2 (Frankfurt 1981) 522ff.

[27] „Einmal glaub ich, hätten wir (wohl) noch ein Verteidigungsrecht gehabt und zwar als wir vor 4 Jahren noch Österreicher waren.", in: Putz, Gefängnisbriefe (A. 5) 180.

[28] Lucien Weyland, geboren am 24. August 1923 in Metzingen/Frankreich, war mit Franz Jägerstätter von März bis Mai 1943 im Wehrmachtsuntersuchungsgefängnis in Linz. Protokoll der Zeugenaussage vom 22. Oktober 1991, Bekräftigung am 17. November 1999.

[29] Putz, Gefängnisbriefe (A. 5) 177; vgl. ebd. 75, 126, 132, 138–140, 144, 150, 160.

[30] Ebd. 126.
[31] Ebd. 206.
[32] Ebd. 163.
[33] Ebd. 151.
[34] Indirekt in den zehn Fragen: „Welcher Katholik getraut sich, diese Raubzüge, die Deutschland schon in mehreren Ländern unternommen hat, für einen gerechten und heiligen Krieg zu erklären?", in: Putz, Gefängnisbriefe (A. 5) 177.
[35] Vgl. J. B. Metz, Christen u. Juden nach Auschwitz, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (München 1980) 29–50.
[36] Putz, Gefängnisbriefe (A. 5) 169, 140.
[37] Ebd. 138; zur (Länder-)gier vgl. ebd. 150.
[38] S. Weil, Cahiers. Aufzeichnungen, Bd. 3 (München 1996) 196.
[39] Putz, Gefängnisbriefe (A. 5) 189.
[40] Ebd. 199.
[41] Zu einer neueren Deutung dieser theologischen und existentiellen Grundkategorien vgl. G. Greshake, Erlöst in einer unerlösten Welt? (Mainz 1987).
[42] Vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens u. theologische Grundkategorie (Einsiedeln 1991).

*Harding Meyer*

# Stillstand oder neuer Kairos?

## Zur Zukunft des evangelisch-katholischen Dialogs

Im Vatikan gibt es derzeit – vor allem wenn man dabei an den evangelisch-katholischen Dialog denkt – eine besondere personelle Konstellation, wie es sie in den letzten Jahrhunderten, zumindest seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht gegeben hat: Beide, der Papst und der Präsident des Einheitsrates sind Theologen aus Deutschland, dem „Land der Reformation". Beide, Benedikt XVI. und Walter Kardinal Kasper, sind mit der evangelischen Kirche und Theologie – ihren Licht- und Schattenseiten – eng vertraut und kennen viele ihrer Leiter und Vertreter aus persönlicher Nähe. Beide waren über lange Jahre hinweg Theologieprofessoren an deutschen Universitäten, Seite an Seite mit den Kollegen der dortigen evangelischen theologischen Fakultäten. Beide waren Jahrzehnte Mitglieder des bekannten „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen", der mit seinen Veröffentlichungen wie zum Beispiel der Studie über „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (1986) bleibend wichtige Beiträge zum katholisch-evangelischen Dialog geleistet hat.

Beide haben auch durch ihren ganz persönlichen Einsatz und ihre persönliche Mitarbeit diesem Dialog nachhaltige Impulse gegeben: Der damalige Professor Joseph Ratzinger – um nur drei Beispiele zu nennen – war der Vater des Gedankens einer katholischen „Anerkennung" der lutherischen „Confessio Augustana", der in den Jahren 1976 bis 1980 von seinen Schülern zusammen mit lutherischen Theologen weiterverfolgt und ausgearbeitet und von der deutschen katholischen Bischofskonferenz und Papst Johannes Paul II. in positiven Erklärungen aufgenommen wurde. Als Kardinal und Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation war Ratzinger es, der ganz entscheidend dazu beitrug, daß die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" am 31. Oktober 1999 schließlich doch von den Kirchen offiziell angenommen werden konnte. Und hatte er nicht schon als Konzilsberater die gesuchte „Einheit der Kirche" mit einer prägnanten und treffenden Formulierung als eine „Einheit der Kirchen, die Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden" beschrieben?

Walter Kasper wiederum war einer der bestimmenden Mitglieder, zeitweise Vorsitzender des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs. Seinem Beitrag ist es mitzuverdanken, daß dieser Dialog in seiner ersten Phase 1967 bis 1971 den damals bahnbrechenden „Malta-Bericht" über „Das Evangelium und die Kirche" und später das Dokument über „Das geistliche Amt in der Kirche" (1981) erarbeiteten konnte.

Und beide, der Papst wie der Präsident des Einheitssekretariates, haben ihr Amt übernommen zu einer Zeit, in der es um den katholisch-evangelischen Dialog nicht gut steht und das Wort vom Stillstand oder gar Ende dieses Dialogs – sicherlich nicht ganz zu Unrecht – in der Luft liegt. Darf man da nicht inständig hoffen, daß diese ganz besondere personelle Konstellation nicht verstreichen möge, ohne dem Dialog zwischen katholischer und evangelischer Kirche neue Impulse zu geben? Könnte es nicht sein, daß aus dieser Situation eine neue geschichtliche Chance, etwas wie ein neuer „Kairos" für den evangelisch-katholischen Dialog erwächst, Dialogmüdigkeit und Konsensverdrossenheit zu überwinden und den Dialog ebenso beharrlich wie zuversichtlich fortzusetzen?

## Dialogmüdigkeit und Konsensverdrossenheit

Ganz gewiß sind *theologische Dialoge* und ihr Suchen nach Gemeinschaft im Glauben nicht die einzige Form christlich-kirchlichen Einheitsbemühens. Es gab und gibt daneben andere Formen der ökumenischen Bewegung: die Suche nach gelebter Gemeinschaft der Christen am Ort, das gemeinsame gesellschaftliche Handeln, den gemeinsamen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt und für die Bewahrung der Schöpfung, die Pflege des „geistlichen Ökumenismus", das Wachhalten der Sehnsucht nach und das Gebet für die Einheit der Kirche.

Die theologischen Dialoge sind also gleichsam nur ein Strom *innerhalb* des vieldimensionalen Bemühens um die Einheit der Kirche. Gleichwohl geht es bei diesem Bemühen um Gemeinsamkeit im Verständnis und Bekenntnis des apostolischen Glaubens um die grundlegende, tragende und darum schlechterdings unverzichtbare Dimension der Kirche und ihrer Einheit. „Ein Leib und ein Geist, ... ein Herr, ein Glaube, ... ein Gott und Vater unser aller" – in diesem gemeinsamen Bekennen, sagt Paulus, liegt die „Einigkeit im Geist", das „Band des Friedens", und er ruft uns auf, diese „Einigkeit" und dieses „Band" zu wahren (Eph 4, 3–6). Das Bemühen um die Einheit im Glauben ist darum der „Königsweg" der ökumenischen Bewegung, der die anderen Wege gewiß nicht ersetzt, auf den aber alle anderen Wege bezogen bleiben müssen.

Und doch scheint schon seit einiger Zeit der Schleier einer spürbaren Verdrossenheit über diesen Dialogen mit ihrem Konsensbemühen zu liegen. Galt noch vor wenigen Jahren das Konsensbemühen der Dialoge und seine Ergebnisse als ein Ruhmesblatt der ökumenischen Bewegung, so gilt heute offenbar nicht wenigen diese Dialog-Ökumene als „Schnee vom vergangenen Jahr". Was sind die Gründe?

Viele haben den entmutigenden Eindruck, die von den – zumeist kirchlich-offiziellen – Dialogen erarbeiteten Konsense seien ohne offizielle Anerkennung durch die kirchenleitenden Instanzen und ohne kirchliche Verankerung geblieben. Sie

schwebten gleichsam unverbindlich in der akademischen Luft, und darum seien ihnen auch keine oder kaum entscheidende Schritte in der sichtbaren Annäherung der Kirchen gefolgt.

Andere meinen, die Suche nach Konsens in Glauben und Lehre befasse sich mit Dingen, die innerhalb der Kirchen und ihrer Gemeinden weitgehend als irrelevant empfunden werden. Wirklich wichtig dagegen erschienen die Glaubens*praxis*, die Fragen der Lebensgestaltung und der Gestaltung unserer sozialen, politischen und ökologischen Welt und Umwelt.

Wieder andere sagen, das Konsensbemühen der Dialoge habe die innere Tendenz, sich ad infinitum fortzusetzen. Es habe sich gezeigt, daß erreichte Konsense durch noch subtilere Argumentsstrategien immer wieder in Frage gestellt werden können und dann neu erarbeitet werden müssen, so daß die Suche nach Konsens eine wahrhaft „unendliche Geschichte" sei.

Andere schließlich meinen, der „Dialog" sei geistesgeschichtlich schon immer ein „Wegbereiter der Skepsis" gewesen. So stehe auch der ökumenische Dialog in der Versuchung, die unterschiedlichen konfessionell-kirchlichen Überzeugungen und Identitäten zu verwischen und sich so dem gegenwärtigen „Relativismus", der modernen Beliebigkeitshaltung zu öffnen. An die Stelle der Dialog- und Konsens-Ökumene müsse darum, so kann man hören, eine „Ökumene der Profile" oder gar eine „Differenz-Ökumene" treten. All diese Eindrücke und Einschätzungen akkumulieren und verstärken sich gegenseitig. Sie drohen zu *schaffen*, wovon sie reden: das Ende der „Dialog-Ökumene".

Es liegt mir fern, diese kritischen Anfragen an den ökumenischen Dialog einfach vom Tisch zu wischen, auch wenn es zu jedem dieser kritischen Bedenken Antworten und Erklärungen gibt, die sie zu einem guten Teil entkräften oder eingrenzen. Aber von einem *Mißlingen* des Konsensbemühens kann nicht die Rede sein, und einen *Verzicht* auf das Konsensbemühen rechtfertigen diese kritischen Bedenken schon gar nicht. Denn die Bilanz der Dialoge und ihres Bemühens um Einheit im Glauben ist ganz und gar beachtlich. In seiner Enzyklika „Ut unum sint", dem ökumenischen Vermächtnis dieses bedeutenden Papstes, sah Johannes Paul II. im „Wachsen der Gemeinschaft" die „kostbare Frucht der Beziehungen der Christen untereinander und des von ihnen geführten theologischen Dialogs" (Nr. 49). In der Tat, sieht man auf den Ertrag der Dialoge, so kann man ohne Zögern sagen: Nie in den vergangenen fünf Jahrhunderten standen sich das theologische Denken der evangelischen und der katholischen Kirche so nahe, wie es sich gegenwärtig im Licht der Dialoge darstellt.

## Fortführung des Dialogs auf der Basis verbindlicher Vergewisserungen des schon Erreichten

Gewiß gilt, daß dem ökumenischen Dialog und überhaupt der ökumenischen Bewegung eine – immer wieder beschworene – *geschichtliche „Unumkehrbarkeit"* zukommt. Dem wird sich keine Kirche entziehen können oder wollen. Doch dieser „unumkehrbare" Dialog muß auch seine *„Fortsetzung"* finden! Wie kann das in der rechten Weise gelingen? Das ist die Frage, die uns gegenwärtig unter den Nägeln brennt. Genügt es, die Dialoge wie bisher, also gewissermaßen „linear" fortzuführen, indem man sich den noch offen gebliebenen oder nicht hinreichend geklärten Kontroversfragen zuwendet und sie – eine nach der anderen – abhandelt?

Ganz ohne Zweifel warten derartige Fragen auf ihre Klärung und müssen im Dialog aufgenommen werden. Aber reicht solch ein Appell aus, um den gegenwärtigen Stillstand des Dialogs zu überwinden und ihm neue Intensität und Zuversicht zu verleihen? Ist nicht die beunruhigende Dialogmüdigkeit und Konsensverdrossenheit, die wir heute beobachten, ein viel zu tiefgreifendes Phänomen, als daß man ihm nur mit *„Imperativen"* beikommen kann?

Wir täten gut daran, uns des nachkonziliaren Beginns und der ersten Jahrzehnte des evangelisch-katholischen Dialogs zu erinnern. Dieser Dialog war damals ganz entscheidend getragen von einem *„Indikativ"*: der tiefen Überzeugung, daß zwischen den Kirchen das Gemeinsame größer ist und tiefer reicht als das Trennende. Dieser grundlegende „ökumenische Indikativ" ist immer wieder und mit Nachdruck bekräftigt worden. Man braucht nur an Johannes XXIII. zu denken oder an Johannes Paul II., der das einprägsame Bild gebrauchte von den gebliebenen Pfeilern und Fundamenten einer im Sturm zerstörten „Brücke", die nun – im Dialog – auf den unzerstört gebliebenen Pfeilern und Fundamenten Stück für Stück wieder hergestellt werden müsse.

Hier, in diesem „Indikativ", diesem Wissen um das Gemeinsame zwischen den getrennten Kirchen lag damals die Voraussetzung oder der Ermöglichungsgrund des Dialogs. Und in der Tat haben die Dialoge *erwiesen*, daß diese Rede von dem Gemeinsamen, das tiefer reicht und größer ist als das Trennende, alles andere als eine allgemeine Floskel ist und kein erbauliches Schönreden der Trennung. Sie trifft zu auf jede einzelne der kirchentrennenden Streitfragen. Gleichgültig welcher Kontroversfrage auch immer man sich zuwendet – ob der Abendmahlsfrage, dem Amtsproblem, dem Kirchenverständnis, der Mariologie oder selbst der Papstfrage –, stets zeigt sich, daß es in jeder dieser Kontroversfragen eine Tiefenschicht an Gemeinsamem gibt, die allem Streit vorausliegt und so „extra controversiam" bleibt.

Das zu sehen und ernstzunehmen, ist kein Verwischen, keine Vergleichgültigung der Differenzen. Wohl aber bedeutet es, daß bei so gut wie allen Kontroversfragen es nie um den direkten und puren Zusammenprall von Gegensätzen geht. Vielmehr stehen alle Gegensätze auf einem Sockel von Gemeinsamkeiten, so daß jede der

Kontroversfragen sich darstellt als kontroverse Entfaltung, Deutung oder Anwendung vorauslaufender *gemeinsamer Überzeugungen*. Und das bedeutete und bedeutet für den Dialog und seine Methode: Die einzig sachgemäße Erörterung der Kontroversfragen muß beim „ökumenischen Indikativ", d. h.: bei den schon gegebenen Gemeinsamkeiten einsetzen und von dort her weiterführen zur Prüfung der trennenden Verschiedenheiten und ihrer „Versöhnbarkeit".

Das gilt in vollem Maß auch im Blick auf die Fortführung des evangelisch-katholischen Dialogs. Auch diese Dialogfortsetzung muß, wenn sie gelingen und wirklich weiterführen soll, auf der Basis gegebener Gemeinsamkeiten, also auf der Basis des „ökumenischen Indikativs" geschehen.

Hier aber besteht heute ein überaus wichtiger Unterschied im Vergleich zum Beginn des Dialogs Ende der 1960er Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. Er besteht darin, daß es während des nachfolgenden langjährigen Dialogs und seines Konsensbemühens zu einem bedeutsamen „Wachsen der Gemeinschaft" und des Gemeinsamen gekommen ist, wie Johannes Paul II. sagte. Der zukünftige Dialog wird darum wohl nur gelingen und weiterführen, wenn dieser neue Zuwachs an Gemeinsamkeit von den Kirchen, zumal von ihren leitenden Instanzen hinreichend ernstgenommen und in irgendeiner Form verbindlich anerkannt wird, statt letzten Endes unbeachtet und unberücksichtig zu bleiben.

Was geschieht, wenn jener im Dialog erreichte Zuwachs an Gemeinsamkeit offiziell-kirchlich unbeachtet bleibt, haben wir gerade in letzter Zeit erfahren müssen: Dialogmüdigkeit und Konsensverdrossenheit, zumindest in ihrer *akuten* Gestalt, wie wir sie gegenwärtig erleben, datieren seit der Erklärung „Dominus Iesus", mit der die vatikanische Glaubenskongregation das neue Jahrtausend eröffnete. Was sie über „die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi" sagte, hätte sich geradezu nahtlos an den im Dialog erreichten Konsens in der Rechtfertigungslehre anschließen können, wie er nur wenige Monate zuvor von den Kirchen mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" offiziell und feierlich bestätigt worden war. Doch statt dessen meinte die Erklärung in ihrem vierten Kapitel, den evangelischen Kirchen das Kirche-sein „im eigentlichen Sinn" absprechen zu müssen, und das wurde am 29. Juni 2007 von der Glaubenskongregation in ihren „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche" in beinahe noch schrofferer Form wiederholt.

Gewiß muß man sehen, daß genau hier – in der Frage der vollen wechselseitigen Anerkennung der Kirchen als Kirche Christi – in der Tat *„das ökumenische Problem"* schlechthin liegt, das noch nicht überwunden ist. Denn Trennung der Kirchen heißt ja nichts anderes, als daß man in der anderen Kirche eben nicht in vollem Maß die Kirche Christi zu erkennen vermag und folglich auch keine volle Gemeinschaft mit ihr haben kann. Und umgekehrt wäre mit der vollen gegenseitigen Anerkennung der Kirchen als Kirche Christi die Trennung der Kirchen und damit das ökumenische Problem zumindest im Kern überwunden. Das ist in der ökumeni-

schen Bewegung – etwa im Ökumenischen Rat der Kirchen – auch zumeist so gesehen worden. Man kann darum der Glaubenskongregation auch keinen Vorwurf daraus machen, daß sie mit ihren Aussagen den Finger darauf legte, daß das ökumenische Problem noch seiner vollen Lösung harrt.

Wohl aber muß man der Glaubenskongregation den Vorwurf machen, daß sie dieses – nach katholischen Kriterien noch fortdauernde – ökumenische Problem konstatiert, ohne dabei auch nur anzudeuten, daß dennoch das gemeinsame ökumenische Bemühen und der theologische Dialog der letzten vier Jahrzehnte nicht umsonst waren, sondern unsere Kirchen auf dem Weg zur Gemeinschaft weitergeführt haben. Jenes „Wachsen der Gemeinschaft" in Glauben und Leben, in dem Johannes Paul II. die „kostbare Frucht" des Dialogs gesehen hatte, wird mit Schweigen übergangen. Genau dieses Ignorieren des schon Erreichten war und ist es, das in erster Linie die große Betroffenheit, ja Empörung – keineswegs nur auf evangelischer Seite! – auslöste angesichts der Verlautbarungen der Glaubenskongregation. Und diese Enttäuschung und Betroffenheit waren es, die sich in Dialogmüdigkeit und Konsensverdrossenheit niederschlagen mußten.

Darum kann nur ein verbindliches Ernstnehmen und Festhalten des im Dialog schon Erreichten aus dieser Situation herausführen. Ohne verbindliche Vergewisserungen des schon Erreichten wird es kaum zu einer sinn- und verheißungsvollen Fortführung des evangelisch-katholischen Dialogs kommen können.

## Gemeinsame „‚In via'-Erklärungen" als Vergewisserungen wachsender Glaubensgemeinschaft

Letztlich geht es also um die kirchliche „Rezeption" der Dialogergebnisse, wie sie auch von Johannes Paul II. in Ut unum sint (Nr. 80) gefordert wurde. Darüber ist viel gesagt und geschrieben worden. Auch wenn es richtig ist, daß das ganze Volk der Gläubigen sich den Ertrag der Dialoge zu eigen machen muß, fällt doch den Kirchenleitungen hier eine Schlüsselverantwortung zu. Denn die Dialoge, jedenfalls die wichtigeren unter ihnen, waren ja keine zufälligen Initiativen von besonders ökumenisch gesinnten Privatpersonen. Es waren und sind kirchlich offizielle Dialoge. Das bedeutet zumindest, daß die Kirchenleitungen sich verpflichtet haben, auf die von ihnen selbst beauftragten Dialoge und ihren Ertrag zu hören, zu reagieren und dazu Stellung zu nehmen. Sie müssen sich also auf den Rezeptionsprozeß einlassen, auch wenn es dabei zu kritischen Vorbehalten gegenüber den Dialogergebnissen und zu Rückfragen kommen mag, die dann im weiteren Dialog aufzunehmen wären. Dieses Wechselspiel, diese Interaktion zwischen Dialog und Rezeption ist dringend nötig, um weiterzukommen im Suchen nach der Einheit im Glauben. Nur so ist der Stillstand des Dialogs zu vermeiden und das Versickern seiner Ergebnisse aufzuhalten.

Bislang haben wir – was das evangelisch-katholische Verhältnis betrifft – nur ein einziges Beispiel gelungener Interaktion zwischen theologischem Dialog und kirchlicher Rezeption: die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Sie hat viel Mühe, Zeit und manch harte Auseinandersetzungen gekostet. Aber aufgrund dieser kirchlich verbindlichen Gemeinsamen Erklärung gilt nunmehr für die evangelische und die katholische Kirche: Der Streit um das Verständnis der Rechtfertigung, also der Streit um das Evangelium von der souveränen Gnade Gottes – und damit der „Kern" der reformatorischen Kirchentrennung – ist beigelegt. Wer das dennoch bestreitet, muß wissen, daß er damit nicht die Auffassung seiner Kirche, sondern lediglich seine Privatmeinung vertritt.

Was der evangelisch-katholische Dialog heute braucht, sind derartige kirchliche verbindliche Erklärungen zu dem, was dieser Dialog bei seiner Erörterung anderer Kontroversfragen erreicht hat. Ich denke dabei an den Dialog besonders über das *Abendmahl,* aber auch über das *kirchliche Amt* und über das *Verständnis von Kirche.*

Allerdings gilt ohne Zweifel, daß in jedem dieser Themenkreise noch Fragen offen geblieben sind und noch kein umfassender Konsens erreicht werden konnte. Dennoch wären gerade hier kirchliche Erklärungen dringend angebracht. Es wären kirchlich offizielle „Vergewisserungen" über den Weg und den Stand des Dialogs und seines Bemühens um Gemeinschaft im Glauben: „Vergewisserungen" – einerseits – über das auf dem Dialogweg *schon Erreichte* und – andererseits – über das *noch nicht Erreichte* und die noch ausstehenden Aufgaben.

Man könnte solche Erklärungen darum – im Anklang an das letzte Kapitel der Enzyklika Ut unum sint (Nr. 77 ff.: „Quanta est nobis via?" – „Wie weit ist noch der Weg?") – als *„In via'- Erklärungen"* bezeichnen. Sie hätten eine dreifache Funktion: erstens die durchschrittene Wegstrecke und die schon erreichte Stufe bei der Klärung der jeweiligen Kontroversfragen zu beschreiben, zweitens dem schon Erreichten einen „dialogdefiniten" Status zuzusprechen und es so vor immer neuen Infragestellungen oder gar kollektivem Vergessen zu schützen, und drittens die noch nicht zurückgelegte und darum noch vor uns liegende Wegstrecke mit ihren Aufgaben möglichst klar zu markieren.

## Der festzuhaltende Ertrag des Dialogs

Ein Plädoyer für derartige „In via'- Erklärungen" kann nicht ohne den Versuch bleiben, das Gemeinte wenigstens ein Stück weit zu konkretisieren. Als gewichtige Beispiele legen sich drei Kontroversfragen nahe, die der Dialog wiederholt und ausführlich erörtert hat: das Verständnis des Abendmahls oder der Eucharistie, das Verständnis des kirchlichen Amtes und das Verständnis von Kirche. Was kann und sollte hier jeweils als bisheriger *Ertrag des Dialogs* durch gemeinsame „In via'-Erklärungen" festgehalten werden? In thesenartigen Sätzen sei darauf zu antworten

versucht, im Wissen darum, daß sie – selbstverständlich – erheblich größerer Ausführlichkeit bedürfen, und zugleich im Wissen darum, daß sie eine Verständigung „in via" darstellen, die noch nicht als abgeschlossen gelten kann und darum im Dialog fortgetrieben werden muß.

1. *Das Verständnis des Abendmahls*

In jeder der beiden, seit der Reformation hier im Zentrum stehenden Kontroversfragen – der Gegenwart Christi im Abendmahl und dem Opfercharakter der Messe – gelangte der Dialog zu grundlegenden theologischen Verständigungen.

Im Blick auf die *Gegenwart Christi im Abendmahl* warf die katholische Kirche der Reformation vor, sie leugne diese wirkliche Gegenwart Christi und entleere so das Abendmahl. Dagegen hat der Dialog gezeigt: Beide Seiten lehren und bekennen *gemeinsam*: Im Sakrament des Abendmahls als „Gedächtnismahl" ist der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus, durch sein schöpferisches Wort mit seinem Leib und seinem Blut unter den Zeichen von Brot und Wein wirklich gegenwärtig. Christus gibt denen, die diese Zeichen im Glauben empfangen, Gemeinschaft mit sich selbst und Anteil am Heil, das Gott in Christus der Welt geschenkt hat. Die Gegenwart Christi in Brot und Wein ist nicht begrenzt auf den Augenblick des Empfangs dieser Gaben.

Im Blick auf die katholische Lehre vom *Opfercharakter der Messe* warf die Reformation der katholischen Kirche vor: In der Messe werde das schlechterdings einmalige Opfer Christi vom Priester „wiederholt" und „ergänzt". Dadurch verfälsche die Meßopferlehre das Verständnis des Abendmahls. Der Dialog hat dagegen gezeigt, daß man *gemeinsam* bekennt: Wir feiern das Abendmahl als Lobopfer und Danksagung an Gott, den Vater, für alles, was er in Schöpfung, Erlösung und Heiligung für die Welt getan hat und tut. Insbesondere danken wir Gott und lobpreisen ihn für das Opfer seines Sohnes, der im Abendmahl gegenwärtig ist. Dieses Opfer ist ein für allemal für die Sünden der Welt dargebracht worden. Dieses Opfer kann vom Priester und von der Kirche nicht wiederholt und auch nicht fortgesetzt oder ergänzt werden. Wohl aber wird das Opfer Christi in der Feier der Messe für die Gemeinde gegenwärtig, so daß die Gemeinde in dieses Opfer mit einbezogen wird und an ihm teilhat.

Damit sind die bisherigen Gegensätze und Vorwürfe gegenstandslos geworden und ist eine Verständigung erreicht in dem, was das Abendmahl ist, bedeutet und schenkt.

2. *Das Verständnis vom kirchlichen Amt*

Auch im Blick auf dieses wichtige und in sich komplexe Kontroversthema sind *gemeinsame Grundüberzeugungen* sichtbar geworden. Die folgenden sechs seien hervorgehoben:

1. Das kirchliche Amt ist eine *Stiftung Gottes*. Es gehört darum zum Wesen der Kirche. 2. Das kirchliche Amt hat *apostolischen Ursprung*. Auch wenn das Amt der

Apostel als solches einmalig und unübertragbar ist, steht das kirchliche Amt doch in dessen Nachfolge. Diese apostolische Nachfolge ist primär die Nachfolge im apostolischen Glauben. 3. Dem kirchlichen Amt ist die *Vollmacht* zugesagt, „an Christi statt" zu handeln. Das läßt den Träger des Amtes bei der Ausübung seines Dienstes mit Christus der Gemeinde „gegenüber" stehen, auch wenn er als Christ zugleich „innerhalb" der Gemeinde steht. 4. Die Berufung in das kirchliche Amt geschieht im gottesdienstlichen Akt der *Ordination*, bei der dem Ordinanden durch Handauflegung und Gebet die Gabe des Heiligen Geistes zur Ausübung seines Dienstes zugesprochen und zuteil wird. Die Ordination kann nicht wiederholt werden. 5. Die Berufung *einzelner* zum kirchlichen Amt und die Berufung *aller* Glieder des Volkes Gottes zu christlichem Zeugnis und Dienst – also das „ordinierte Amt" und das „Priestertum aller getauften Gläubigen" – gehören zusammen, müssen aber in Charakter und Funktion unterschieden werden. 6. In der Geschichte der Kirche kam es zu verschiedenen *Ausgestaltungen und Formen des kirchlichen Amtes*, besonders zur Bildung des regionalen *Bischofsamtes*, das zum örtlichen Priester- oder Pastorenamt hinzutrat. Diese Entwicklung entsprach den kirchlichen Notwendigkeiten und war legitim.

3. *Das Verständnis von Kirche*

Auch hier, wo viele die katholisch-evangelische „Grunddifferenz" zu sehen meinen, sind im Dialog wichtige gemeinsame Grundüberzeugungen und damit deutliche Zeichen wachsender Glaubensgemeinschaft sichtbar geworden. Sechs seien besonders genannt:

*1. Kirche gehört zum Heilsgeschehen* und ist nicht der freiwillige Selbstzusammenschluß der Gläubigen. Kirche ist Stiftung Gottes, Geschöpf seines Heilshandelns. Sie ist „creatio evangelii", durch Gottes Wort und Sakramente zusammengerufenes „Volk Gottes", „Leib Christi" und „Tempel des Heiligen Geistes", von Gott erhalten bis ans Ende der Zeit. 2. Kirche ist in einem umfassenden Sinne *„Gemeinschaft"* (*„Communio"*): Sie ist Gemeinschaft der Gläubigen, die durch die Gemeinschaft eines jeden mit dem dreieinigen Gott konstituiert und getragen wird. 3. Als Geschöpf des Heilshandelns Gottes ist die Kirche zugleich als ganze und mit allen ihren Gliedern von Gott dazu berufen, *„Dienerin und Werkzeug" seines Heilshandelns* zu sein. Als „creatio evangelii" ist die Kirche zugleich „ministra evangelii", „Dienerin des Evangeliums". 4. Die Kirche ist *heilig und sündig zugleich* und bedarf der ständigen Buße und Erneuerung. Als Geschöpf Gottes und als sein „Werkzeug" ist die Kirche unzerstörbar heilig. Als Gemeinschaft von Menschen dagegen dringt die Macht der Sünde immer wieder in sie ein und macht sie zu einer „ecclesia semper reformanda". 5. Kirche ist keine unsichtbare Gemeinschaft der Herzen. Sie ist in untrennbarer Weise *„sichtbar" und „verborgen" zugleich*. Sie ist „sichtbar", weil sie zu erkennen ist an äußeren und sichtbaren Zeichen: an der gottesdienstlichen Versammlung, an der Verkündigung des Wortes Gottes, an der Feier

der Sakramente, am kirchlichen Amt. Doch diese und andere sichtbare Zeichen verweisen auf die unter ihnen „verborgene", allein im Glauben erfaßbare geistige Wirklichkeit der Kirche als „Volk Gottes", „Leib Christi" und „Tempel des Heiligen Geistes". 6. In ihrer sichtbaren Wirklichkeit bedarf die Kirche *dauerhafter Strukturen und verbindlicher Glaubensnormen*, die ihrem Wesen entsprechen.

Wenn die Kirchen und Kirchenleitungen sich dazu entschließen könnten, sich auf die Rezeption dieser oder ähnlicher Dialogergebnisse als klare Zeichen wachsender und schon gewachsener Glaubensgemeinschaft einzulassen, so würde der wahrhaft verheißungsvolle Dialog der letzten Jahrzehnte davor bewahrt, eine bloße Episode zu bleiben und aus dem Bewußtsein unserer Kirchen wieder zu verschwinden. Es würde den evangelisch-katholischen Dialog davor schützen, in Dialogmüdigkeit und Konsensverdrossenheit zum Stillstand zu kommen, und könnte ihm neue Impulse und klare Orientierungen geben, um seinen unverzichtbaren Auftrag weiter zu verfolgen: die Gemeinschaft des Glaubens zwischen unseren Kirchen weiter wachsen zu lassen und schließlich wiederzugewinnen.

Ich möchte dieses Plädoyer für eine Fortführung des evangelisch-katholischen Dialogs „auf der Basis verbindlicher Vergewisserungen des schon Erreichten" mit einem kleinen persönlichen Erlebnis schließen, das mir im Rückblick geradezu symbolhaft erscheinen will: Während meiner ersten Sommersemesterferien 1947 bat mich die alte Julia von Bodelschwingh, die bei uns in der Nähe lebte, ihr beim Bau eines einfachen Hauses für Flüchtlinge zu helfen. Ein Arbeitsloser und ich sollten damit anfangen und auf dem vorgesehenen Baugrundstück große Lehmsteine „backen". Lehm wurde herbeigeschafft, mit etwas Wasser durchknetet, mit gehäckseltem Stroh untermischt und mit einer Holzschablone zu großen Steinen geformt. Am Ende der Semesterferien lagen auf dem Grundstück sechs große Haufen wohlgeformter Lehmsteine, zum Trocknen winddurchlässig aufgetürmt, mehr als genug für das ganze kleine Flüchtlingsheim. Zufrieden fuhr ich zum Wintersemester wieder an meinen Studienort. – Doch im März, als ich von dort zurückkam und unsere schönen Lehmsteine inspizieren wollte, lagen da nichts als sechs große, formlose braune Lehmhaufen. Alle Arbeit war umsonst gewesen. Den Steinen hatte ein Dach oder irgendein anderer Schutz gefehlt. Die Witterung, Regen, Frost und Schnee hatten sie aufgelöst, als hätte es sie nie gegeben.

Sollte das jahrzehntelange Mühen der Dialoge um den Bau des gemeinsamen „Hauses", des „oikos" der Kirchen so zu Ende gehen? Sollten all die sorgsam erarbeiteten und angesammelten Konsense auf dem Bauplatz liegen bleiben, zerstreut, ungenutzt und ungeschützt, ausgesetzt dem zersetzenden Wind und Wetter wechselnder Interessen, dem Frost eines ökumenischen Winters, dem Nebel langsamen Vergessens? Sollten all diese „Steine" liegen bleiben, ohne zu neuen Wänden des gemeinsamen Hauses zusammengefügt zu werden, als sei die Gemeinschaft im Glauben und das Wachsen dieser Gemeinschaft für die Einheit der Kirchen unwichtig und verzichtbar?

*Friedhelm Mennekes SJ*

# Kunst im Präsenz auf der 52. Biennale in Venedig

Dieser Sommer war für viele Kunstfreunde eine Qual. Vier Städte wurden clever in ein Event-Paket gepackt und warteten auf Besuch: Venedig, Basel, Kassel und Münster. Das Treffen der Nationen in Venedig, das der Händler in Basel und die der Kunstpädagogen und der Urbanisten in Kassel und Münster. Die zeitgenössische Kunst zelebriert ihre Konjunktur wie selten. Die Kunst als begehrenswerte Geldanlage, als ernstes Spiel, als Event, als Gag? Alles mag stimmen. Sicher gibt es an allen Orten viel gute Kunst zu sehen, aber so spannend, so frisch und so überraschend wie in Venedig geht es nirgendwo zu. Den ersten Rang macht der „Serenissima" keiner streitig. Zu vielfältig ist sie, zu offen, zu breit und in allem venezianisch spielerisch. Wie alle zwei Jahre organisiert sich die Kunst hier auf drei Ebenen: in den Pavillons der Nationen, in der zentralen Ausstellung im Arsenale sowie im großen Pavillon und in den Begleitveranstaltungen.

In diesem Jahr gesellen sich zu den 30 traditionellen Nationenpavillons in den Giardini noch 46 weitere Länder dazu, die sich irgendwo in der Stadt eine Räumlichkeit suchen und mieten müssen. Eine gewaltige Zahl, die hier souverän dem immer wieder gehörten Einwand entgegentritt, in der Zeit der global verhandelten Kunst sei diese Art nationaler Auftritte überholt. Global gehandelt wird sie zwar, aber gemacht wird sie immer noch weitgehend in kleinen Nestern des künstlerischen Schaffens mit seinen spezifischen Rahmenbedingungen. Die Pavillons der alten Länder liegen nah beieinander und reihen sich selbstbewußt den kleinen Hügel hoch. Hier geht der versierte Kenner denn auch als erstes hin, um kenntnisreich dabei zu sein, wenn gerätselt wird, wer den Löwen, wer die Palme, wer die Trostpreise erhält. Doch letztlich werden die Besucher in diesem Jahr auf dem Weg zum Hügel nicht bleibend gefesselt.

Viel interessanter sind die Häuser der kleineren Nationen: In diesen findet man teils alte, teils junge und frische Kunstszenen und bemerkenswerte Beiträge. Zudem zeigt sich dabei, daß es nicht nur die öffentlichen und privaten Gelder sind, die gute Werke inspirieren, sondern vor allem die inneren und äußeren Spannungen in der Kunst vor Ort. Finnland zeigt in Venedig die schönste Inszenierung und Polen die intelligenteste Skulptur; die Niederlande präsentieren bedrängend die Einmischung der Kunst in die national verteilte Krise unserer Zeit: die illegale Einwanderung; die Republik Irland und die nordirische Provinz bieten zwei künstlerische Positionen von hoher, beeindruckender Innovationskraft dar.

Seit einigen Jahrzehnten bildet Finnland zusammen mit Schweden und Norwegen eine Kulturgemeinschaft und nutzt dafür nicht den eigenen Pavillon, sondern

den der Nordischen Länder. Die drei Länder haben sich mit dem deutschen Kurator René Block unter ein gemeinsames Motto gestellt: „Welfare – Fare Well (Wohlfahrt – ade)". Mit diesem Leitspruch wollen sie den nordischen Sozial- und Wohlfahrtsstaat kritisch betrachten. Längst ist der kein Vorzeigeprojekt mehr, denn er steckt in der Krise. Sein Sozialkonsens ist auseinandergebrochen. Längst gibt es wachsende Minderheiten und Einwanderungskonflikte. Alle teilnehmenden Künstler setzen sich mit der sozialen Angst und der Aufspaltung der Gesellschaft auseinander. Daher hat René Block neben einheimischen Künstlern auch zwei aus den Reihen dieser Minderheiten zur Beteiligung eingeladen: den in Finnland lebenden Iraker Adel Abidin (geb. 1973) und den im Iran geborenen Schweden Sirious Namazi (geb. 1970). Beide präsentieren ihre Arbeiten zusammen mit norwegischen und schwedischen Künstlern im Nordischen Pavillon.

## Maaria Wirkkala: Landing prohibited

Die Finnin Maaria Wirkkala (geb. 1954) aber nutzt unter dem gleichen Motto den Pavillon ihres Landes, den der Architekt und Designer Alvar Aalto 1956 für Finnland baute. Sie geht dabei sehr auf die Architektur von Aalto ein und installiert eine stille Arbeit mit tiefgehend bildnerischer Ausstrahlung (Abb. 1). Das Licht tritt ein vom Eingang her und durch ein Fenster gegenüber. Es fällt aber auch durch die Decke von oben herab in den Raum hinein und entwirft so in sensiblem Echo auf den Sonnenstand unterschiedlich helle Zonen. Bis auf einen schmalen Pfad am Eingang ist der gesamte Boden mit etwa handgroßen bunten Glassplittern aufgefüllt, wie sie bei der industriellen Glasproduktion in Murano anfallen.

Auf diesem Meer aus Glas liegt in der Mitte ein kleines venezianisches Holzboot. Etwas Wasser ist hineingeschwappt. Wenn sich das Boot von Zeit zu Zeit überraschend durch einen Mechanismus vorn leicht anhebt, bewegt sich das Wasser, wirft kleine Wellen und spiegelt dabei das Oberlicht. Dieses Spiel mischt sich mit den stillen Lichtreflexen der Scherben. Über das Boot ist eine Satteldecke in den Raum eingehängt, die einen Unterstand markiert. Vorn rechts am Eingang steht eine Klappleiter aus Aluminium: stumpf und technisch – wie vergessen; hinten links im Raum lehnt eine andere Leiter aus Glas an der Wand: leuchtend – wie das himmlische Motiv aus einem alten Bild, von Tintoretto vielleicht, herausgeholt.

Das Ganze wirkt wie ein Bootsschuppen irgendwo am Rand der Stadt. So verrätselt die Komposition dieser Installation auf den ersten Blick, so spannend und staunenswert ist ihre Präsenz. Die Zeit scheint still zu stehen, alles wartet. Nur die letzten Ausläufer einer Wellenbewegung von weither schlagen sich rhythmisch wie in einer Art gedehnter Zeit nieder. Im bewegten Wasser reflektiert die Künstlerin ihr stehendes Bild und erzeugt beim Betrachter ein poetisches Nachsinnen. Der Raum, paradox bewegt im Stillstand, entfaltet eine dichte Atmosphäre, die nur durch den



Abb. 1: Maaria Wirkkala: „Vietato Lo Sbarco – Landing prohibited“ (2007)
(Photo: Friedhelm Mennekes © 52. Biennale Venedig)

Titel verstört und gebrochen wird: „Vietato Lo Sbarco – Landing prohibited" (2007).

Maaria Wirkkala ist nach 1995 und 2001 zum dritten Mal auf der Biennale vertreten. Ihre Arbeiten haben stets einen existentiellen Charakter, sind inspiriert aus Religions-, Kunst- oder Philosophiegeschichte. Dabei vermittelt sie Gegensätze, verbindet Alltägliches mit Geheimnisvollem und löst Überraschung wie Nachdenklichkeit aus. Das Motiv der Leiter kommt öfter vor, und wenn die Steige aus Glas ist, bezieht Wirkkala sie auf den Jakobstraum, d.h. auf einen Ort voll von unüberbrückbaren Gegensätzen. Wie Jakob aufwacht und für einen Augenblick den heiligen Ort unter seinen Füßen spürt, so entwirft sie oft verwundernde Momente als Denkanstöße für einen tieferen Sinn ins Bild.

Ein Begriff ist ihr das *Bleiben*. Mit ihm beschreibt sie einen besonderen Augenblick, einen winzigen Korridor vor Grenzen und Schutzzonen, eine innere Verdichtung von Zeit und Raum für Kraft und Ruhe. Der Mensch lebt hier zwischen Orten, den Zeiten, den Dingen, den Sprachen. Das Bleiben ist für diese Künstlerin eine Metapher, um Verbindungen aufzubauen, auch zum Unwahrscheinlichen: „Es geht um das Arbeiten mit dem, was ich sehe und dem, was ich nicht sehen will; was passiert und was ich verdränge." Dieses Bleiben aber erschließt auch das Irreale und bezeichnet einen poetischen Augenblick, einen inneren Raum, von dem aus die Schwellen ins *Unmögliche* übertreten und Verbindung zwischen dem Inneren und dem Äußeren geschlagen werden können, dem Immanenten und dem Transzendenten. Darum hat Bleiben immer auch den Sinn einer möglichen Brücke, die zum Unbenennbaren und Geheimnisvollen führt.

Mit Vietato Lo Sbarco – Landing prohibited variiert Maaria Wirkkalas auf ihre Weise das Motto der Nordischen Länder. Ihre Arbeit ist ein ernster Blick auf eine ernste Realität ihres Landes, aber auch ganz Europas. So würden beispielsweise während der Biennale viele Menschen an den Küsten Italiens illegal an Land gehen oder stranden. Damit bekommt ihre Installation eine soziale Konnotation. Sie ist als poetische Brücke ein Wegweiser in eine neue politische Praxis, um der Freiheit einer verdinglichten „Welfare" „Fare Well" zu sagen. Wie kommen wir als Menschen damit zurecht, wenn Tausende ihre Heimat verlassen und an unserer Grenze stehen und warten, fragt sie sich und sucht Türen zu öffnen und Brücken zu schlagen, von der fixierten Gegenwart in eine bewegte Welt erfinderischen Geistes.

## Aernout Mik: Citizens and Subjects

Gleich gegenüber werden im niederländischen Pavillon ähnliche Fragestellungen mit völlig anderen Mitteln bewegt, dramatischer und spektakulärer. Wieder steckt eine moderne Architektur, diesmal von Geritt Rietveld, den Rahmen für bildnerische Gedanken ab. Der Pavillon ist zu einem Erlebnisraum umgestaltet worden, zu einer Mischung von Gefängnis, Internierungslager und Kaserne. Aus dem Eingang

ragt schrägwinklig ein grau gestrichener Bau- oder Zellencontainer heraus. Den betritt man seitwärts und kommt, vorbei an einem kleinen Tisch, einfachen Stühlen und Gefängnisklo aus Edelstahl in das Innere. Hier liegen Matratzen, stehen Hochbetten und Klappstühle herum. Am Rand erblickt man offene Einzelhaftzellen. Alles erinnert an Grenzübergänge, Kasernen, Gefängnisse und sonstige Zonen der Angst und der staatlichen Gewalt. Doch über die Atmosphäre legt sich eine andere Realitätsebene. Inmitten der architektonischen Interventionen präsentiert der niederländische Installationskünstler Aernout Mik (geb. 1962) drei Videoproduktionen unter dem Titel „Citizens and Subjects" (2007).

Die erste, „Training Ground", zeigt auf zwei Kanälen eine fiktionale Inszenierung. Darsteller in deutschen Polizeiuniformen lernen und trainieren bestimmte Taktiken, mit denen man illegale Flüchtlinge festnimmt. Filmische Verfremdungseffekte wie Wiederholung, extreme Mimiken, Zeitlupe, Vergrößerung heben das Ganze auf eine irreale Ebene, von der eine Menge kathartischer Momente ausgeht. Der Ernst der Konfrontation und der Machthierarchie werden in Frage gestellt. Polizisten werden müde und machen neben den Flüchtlingen Pause. Andere Ordnungshüter bekommen Weinkrämpfe. Immigranten laufen mit Holzgewehren umher. Etablierte Machthierarchien lösen sich auf, spielerisch wie dramatisch deuten sich Alternativen an, mit der ungewollten Immigration in die westliche Welt fertig zu werden.

Im zweiten Film „Convergencies" hat Mik in zwei Kanälen ungeschnittenes, rohes Filmmaterial von Fernsehsendern und Sicherheitsbehörden kommentarlos aneinandergefügt, das ungeschminkt die gängigen Abschiebepraktiken dokumentiert. Man sieht zerstörte Zugwaggons, dunkelhaarige Männer, von englischen Polizisten in ein Flugzeug abgeführt, oder von französischen über ein Feld getrieben. Sicherheitspersonal läuft mit ABC-Schutz durch eine Innenstadt ... ein Bildermix des Ausnahmezustands, die Angst in Zeiten des Terrors, der irrationale Haß auf die wilden Einwanderer.

Das dritte vierkanälige Video „Mock up" ist wiederum eine Inszenierung, gefilmt im berühmt-berüchtigten militärischen Übungslager des holländischen Marnehuizen. Wieder eine Katastrophenübung, diesmal gespielt von erwachsenen Funktionsträgern und Kindern, die an dem Drill teilnehmen, die Simulation einer Simulation. Das Szenarium aus Erwachsenen und jungen Leuten läuft ohne große Proben ab. Spieltrieb wird entfacht, spontane Reaktionen werden abgerufen. Immer wieder kippt die Stimmung. Unreflektiertes Verhalten wird hinterfragt, und wiederholt schlägt das Spektakel plötzlich in einen neuen Ernst um, wird irrational oder absurd, voll von untypischen, aber denkenswürdigen Alternativen. Die Logik verdreht sich.

Der Betrachter sitzt oder liegt auf dem Mobiliar des Pavillons, das wie aus den Videos herauszurollen scheint. Er wähnt sich mitten in der Realität – mitten im Spiel, verfolgt mit Angst und Ernst das gefilmte Material, steht vor und im Spiel, zwischen

Distanz und Teilnahme. Das Wechselbad bewegt komplex die Einsichten. Mal beängstigt, mal lachend, mal erschrocken, mal anfeuernd zwischen „Hosianna!" und „Kreuzigen!" Hier fühlt er mit den Ordnungshütern, dort mit den Verfolgten.

Was sich zeigt, ist eine Kunst, die sich zentraler gesellschaftlicher Fragen annimmt. Hier will sie durch ihre Kraft, durch Poetik und politische Einmischung andere Wege entdecken helfen, Wege, die Hoffnung geben – weil durch die Kunst Vorurteile entlarvt werden und sie dazu ermutigt, sich davon zu befreien.

## Monika Sosnowska: 1:1

Die Kunst versteht sich aber nicht nur von den Reaktionen auf die gesellschaftlichen Herausforderungen her, sondern immer auch als ein kritisches Potential, das sich von der Kunst als Kunst legitimiert. Das bringt auf eine sehr bemerkenswerte und gelungene Weise die Installation von Monika Sosnowska (geb. 1972) im polnischen Pavillon zur Anschauung (Abb. 2). Die Künstlerin setzt sich als abstrakte Bildhauerin mit den Grenzziehungen zwischen moderner Kunst und moderner Architektur auseinander, mit dem Verbindenden und dem Trennenden. Beide wollen sie Räume schaffen, die Architektur und die Kunst, ohne dabei in den Relationen des Euklidischen aufzugehen; das wäre ein Ansatz, der aber leicht verspielt wird.

Während für die Künstlerin in der Architektur ihres Landes vor allem Funktionalität und Nutzbarkeit vorherrschen, also die Haltung der Rationalität und der Selbstgewißheit, geht es ihr als Bildhauerin um das Gegenteil: um Unsicherheiten, Zweifel, Rätsel und vielleicht sogar um Chaos, das nicht beherrschbar ist. Diesen Gegensatz möchte sie bildhauerisch darstellen, indem sie zwei Raumkörper mit gleich großem Volumen bildhauerisch miteinander in Beziehung setzt.

Bei dem einen Baukörper handelt es sich um den im modernen Geist von italienischen Architekten gebauten polnischen Pavillon aus den 1930er Jahren, als Ausstellungshalle für Bilder und kleine Skulpturen konzipiert; bei dem anderen geht es um das Gestell einer ebenfalls modernen Architektur, ein imitiertes Baumodul aus der sozialistischen Zeit Polens. Letzteres wurde prototypisch für die massenhaft industriell gefertigten Häuser in den 60er und 70er Jahren in hoher Zahl an zentraler Stelle industriell produziert, um dann transportiert und als Modul für ein einzelnes Haus oder für mehrstöckige Wohnblöcke eingebaut zu werden. Damit war aus wirtschaftlichen und sozialen Gründen ein billigeres und schnelleres Bauen möglich geworden. Selbst Geschäftszeilen für neue Wohngebiete konnten mit solchen Modulen errichtet werden: ein stolzes Konzept, das die Idee einer rationalisierten Bauweise mit der politischen Hoffnung auf eine bessere und gerechtere Gesellschaft verband.

Maßstabsgerecht sollten nun diese beiden Gebäude, das Produkt einer freien Moderne und das ihrer angewandten Variation, „1:1" umgesetzt und ineinandergestellt werden. Das war nicht einfach zu realisieren, weil ersteres zu horizontal, letzteres

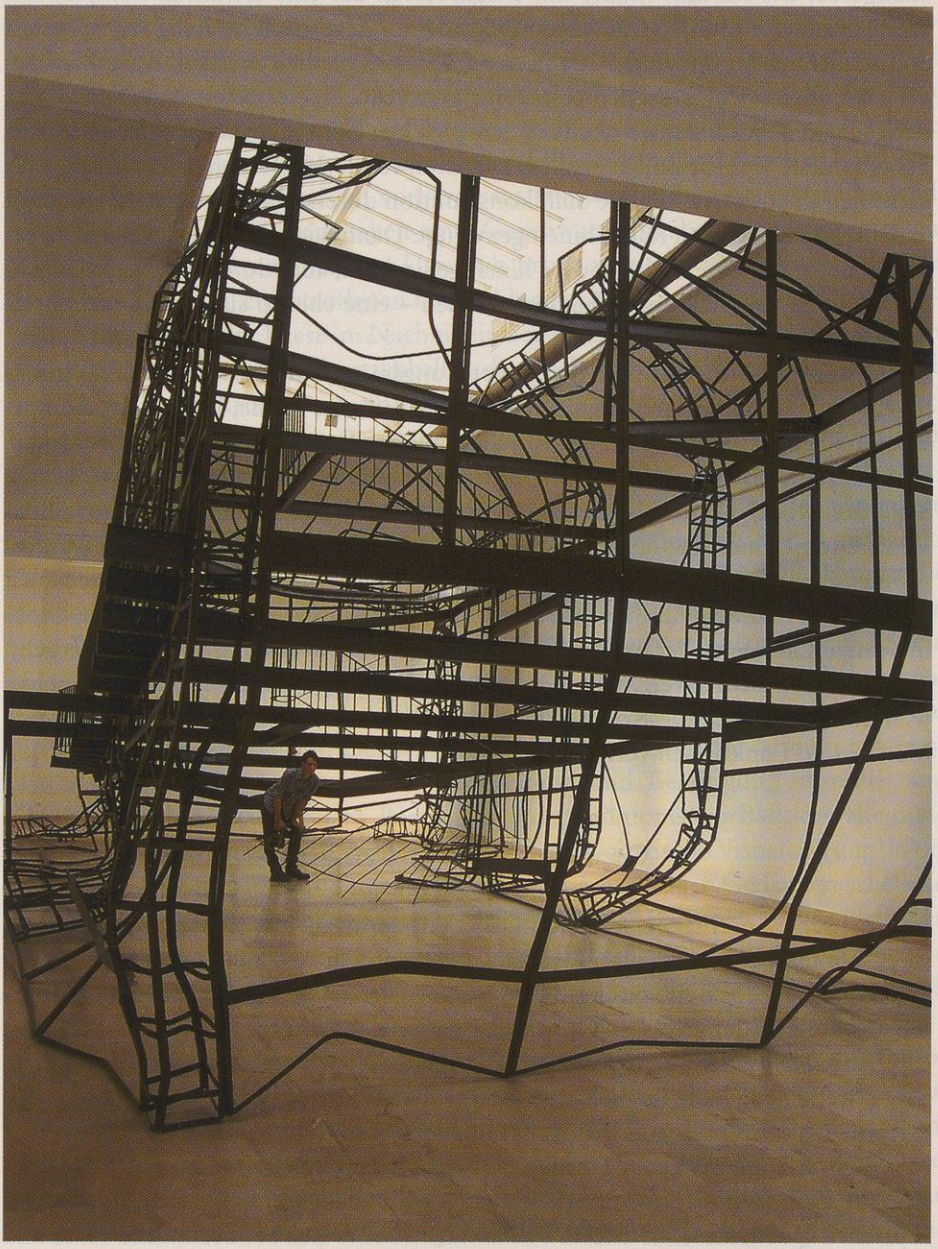

Abb. 2: Monika Sosnowska: „1:1“ Installation (2006)
(Photo: Friedhelm Mennekes © 52. Biennale Venedig)

zu vertikal dimensioniert war. Der eine Bau war zu lang, der andere zu hoch. Das Stahlgerüst des Moduls mußte mit Eisenpressen auf eine technisch komplizierte Weise gestaucht und zusammengedrückt, demontiert, nach Venedig transportiert und schließlich an Ort und Stelle in den Pavillon installiert werden. Zwei Baukörper also, ineinander gesteckt, gestaucht, gestreckt. Sie vertreten unterschiedliche Baugedanken und stammen doch aus dem gleichen Geist, dem Geist einer Moderne, die eine neue Zeit beginnen wollte. Die skulpturale Umsetzung sieht so aus, als hätte sich die massive, dunkle Stahlkonstruktion durch eine Art unsichtbare Kraft in den anderen, weißen Raum hineingezwängt. Dann wieder wirkt das Ganze organisch, als sei das eine in das andere hineingewachsen, aber durch die Decke an seiner weiteren Entwicklung gehindert worden – eine ebenso suggestive wie rätselhafte Situation.

Die Künstlerin thematisiert den Ausstellungsraum selbst als Kunstwerk, in das hinein der zweite Raum gezwungen wird, so daß eine große, ja eine Art Kampf-Spannung entsteht. Sie stellt zwei Konzeptionen in Frage und zeigt mit ihrer Intervention zugleich uneingelöste Versprechen aus dem 20. Jahrhundert: auf der einen Seite der Modernismus als formale Architektur mit der Fahne der realsozialistischen Utopie eines staatlichen Systems; auf der anderen Seite ein formaler Modernismus, ebenso staatlich in Auftrag gegeben, um kulturpolitisch die nationale Kunst auf eine internationale Bühne zu heben. Monika Sosnowska macht deutlich, das es in beiden Räumen weder um Architektur noch um ein neues Raumverständnis geht. An ihren politischen Verlängerungen und in ihren Anwendungen scheitern beide, weil die Architektur die Komplexität einer Idee des inneren Raums an ihr fremde Mächte und Funktionen verraten hat.

## Gerard Byrne: 1984 and Beyond

Die kritische Auseinandersetzung mit der Moderne auf der diesjährigen Biennale setzt sich im irischen Pavillon fort, und zwar mit den Arbeiten von Gerard Byrne (geb. 1969). In der Betrachtung dieses Beitrags verlassen wir die Giardini und treten in den Kreis der größeren Gruppe der nationalen Beiträge an den verschiedenen Orten der Stadt, hier im „Istituto Provinciale Per L'Infanzia", das hinter der Kirche Santa Maria della Pietà im Gebäude ihrer früheren Scuola liegt.

Byrne ist konzeptioneller Künstler und arbeitet mit Photos und Videos. Er fragt in seinem Beitrag nach den Formen und Repräsentationen, in denen sich eine bestimmte Zeit darstellt und vermittelt, und er geht dabei von konkreten, für die Zeit typischen Quellen aus. In diesem Fall konzentriert er sich auf bestimmte Texte und Bilder der 60er und 70er Jahre. Es ist die Zeit der späten Moderne, in der sich in selbstbewußter Pose und auf subtile Weise rationale Erneuerung und emphatische Zukunftsperspektiven artikulieren.

In einem seiner Werke, in dem Video „1984 and Beyond" (2005), greift er methodisch auf eine 1963 im Magazin „Playboy" erschienene Gesprächsrunde zwischen Science-Fiction-Autoren über George Orwells Zukunftsvision zurück. Diese Sitzung läßt er zeitlich, örtlich und sprachlich verfremdet in eigener Inszenierung nach 30 Jahren wieder stattfinden. Verhandelt werden dabei unter anderem der Kalte Krieg, die Bevölkerungsexplosion, die Entwicklung der Raumfahrt, der Technik, der Humangenetik und des individuellen Verhaltens. In selbstbewußter Pose werden dabei viele Entwicklungen vorhergesagt, die weithin nicht eingetroffen sind. Gleichwohl treffen Vergangenheit und Gegenwart auf ebenso interessante wie ernüchternde Weise aufeinander. Utopisch prognostizierte Wunschvorstellungen werden mit den real eingetroffenen Entwicklungen kontrastiert und die Diskrepanzen sichtbar gemacht. Diese im Nachhinein neu inszenierten Gespräche zeigen aber vor allem eines: wie wenig nachhaltig die vorhergesagten Veränderungen sich tatsächlich entwickelt haben – und wie gering ihr Ergebnis ist.

Besonderen Wert legt Byrne auf die spätmoderne Innen- und Bauarchitektur, in der damals wie heute diese Gespräche stattgefunden haben. Hier zeigen sich überraschende Beziehungen zwischen Stil und Details der Gebäude und den visionären Inhalten der medial zelebrierten Diskussionen. Es wird deutlich, wie in völlig unterschiedlichen Medien die gleichen ideologischen und rhetorischen Figuren die Studentenproteste sowie den politischen Reformeifer prägten. Die Filmsequenzen und Photos zeigen, wie stark eine bestimmte Phase der Architekturgeschichte ein zeitgenössisches Denken repräsentiert und illustriert und wie offensichtlich das sogenannte progressive Denken sich in der architektonischen Formensprache der Spätmoderne niederschlägt. Der Ruf nach eindeutiger Argumentation, nach glasklaren politischen Maximen, nach Aufdeckung und Beseitigung dumpfer und dunkler Machenschaften, nach Beseitigung von traditionellem Ballast – alle diese Parolen finden in der damaligen Architektur ihre ideologische Visualisierung, in die sich diese damals neuen, und für ihre Vertreter durchsichtigen Gedanken erhellend wie aufklärerisch eingeschrieben haben. Diese Zeit war selbstbewußt im Auftreten und radikal in der Umsetzung. Sie war nicht konfliktscheu, liebte die Polaritäten und wußte sich sprachlich versiert, rhetorisch geschickt und optisch eindrucksvoll zu inszenieren.

Die Ergebnisse dieser Analyse belegt Byrne im Stil von Schwarz-Weiß-Photographien zur Architektur der damaligen Zeit, die er ganz nach den entdeckten Mustern in 1984 and Beyond vor kurzem anfertigte. Sie werden auch durch eine andere Photosequenz bestätigt, die er unter dem Titel „A country road. A tree. Evening" (2006 – im Entstehen) zeigt. Sie schlagen in Farbskala und Realismus eine Brücke zum Theater der damaligen Zeit, zu Brecht, Sartre und Beckett – und sind doch rückblickend optische Reflexionen aus heutiger Zeit. Es sind Stilelemente, die sich nicht en passant in einer bestimmten Zeit einfinden, sondern bewußt gemacht wurden.

Daß Bynre dieses Potential vor allem dort findet, wo der Glaube an modernistische Ideale und Ideologien noch relativ ausgeprägt war, liegt nach der mit dem Werk besonders vertrauten Kunsthistorikerin Vanessa Joan Müller „sicherlich in dem Anspruch auf Universalisierbarkeit, der diese Zeit gekennzeichnet hat, aber auch an jenem beginnenden Zusammenspiel aus Medialität, Spektakel und Kodifizierung, das in unserer Gegenwart seine eigentliche Blüte erreicht".

## Willie Doherty: Ghost Story

Die Briten haben neben ihrem nationalen Pavillon drei weitere, regional orientierte Ausstellungen im Rahmen des Begleitprogramms der Biennale organisiert: für Schottland, Wales und Nordirland. Letztere findet dabei erstmalig zusammen mit dem Beitrag der Republik Irland in einem gemeinsamen Haus statt: in der früheren Scuola der Kirche Santa Maria della Pietà – ein kulturpolitischer Meilenstein! Willie Doherty (geb. 1959) präsentiert hier drei Videos: „Closure" (2005), „Passage" (2006) und „Ghost Story" (2007). Alle drei Filme setzen sich vor dem Hintergrund der innenpolitischen Veränderungen Nordirlands mit den alltäglichen Ängsten und Ungewißheiten der von den jahrzehntelangen, zermürbenden Kämpfen innerlich aufgeriebenen Menschen auseinander.

Der eigens zur Biennale fertiggestellte Film Ghost Story wird von einer ruhigen, meditativen Kameraführung bestimmt, die meist einem schmalen, geraden, schier endlos langen Pfad am Rand eines Waldes folgt. Auf die Bilderfolge ist eine Stimme montiert, die nichts erklärt, sondern lediglich in Abständen innere Monologe ernüchternd wie erschreckend stammelt. Es sind Worte, die im Erzähler angstbeladene Bilder wachrufen. Dieser lange Weg ist mit Erinnerungen besetzt. Die Bäume, Büsche am Rand, das feuchte Laub, das frische wie das alte, alles scheint Stimmen zu bewegen.

Seitenschwenks ins Gebüsch legen neue Sichten frei: der Boden einer abgerissenen Fabrik, Mauern im Zwielicht. Augen springen ins Bild, Gesichter, Gestalten, Geister; ein Auto im Bild und bellende Hunde im Text, dazu Käfige. Der Erzähler verliert sich in Erinnerungen. Furchtbeladene Augenblicke. Konfrontationen. Menschenhaufen ... und immer wieder der Wechsel ins Bild, zurück auf den Weg. Bilder und Worte, abwechselnd im Rhythmus. Neue Blicke versetzen ihn erneut zurück, auf dem Weg über das Wort ins Vergangene. Eine lange Reise!

Längst ist der Film vorbei, doch der Zuschauer ist mit der Kamera wie dem Sprecher immer noch unterwegs. Wort und Bild haben ihn der Realität enthoben. Suggestiv ziehen Bilder wie Texte durch Stimme und Stimmung den Betrachter in ihren doppelten Bann und fangen ihn ein im Zwischen von Bild und Text. Sie rufen ihn ins eigene Jetzt und Damals, sichtbar und unsichtbar, vergessen oder verdrängt. Natürlich handelt der Film von Irland, vom Bürgerkrieg, den jahrzehntelangen und

zermürbenden „Troubles". Doch hat der Betrachter auch die Freiheit, anderswo zu sein, denn nichts Konkretes wird erzählt, kein Ereignis, kein Report. Alles bewegt sich im Allgemeinen. Irland ist nur die Basis. Die Bilder entfalten Netze von Erinnerungen, im Werk und im Betrachter, die einen springen auf die anderen über und fallen wieder heraus. Was bleibt sind die klaustrophoben Räume, auf die sich Dohertys Bilder meist beziehen. Sie bestehen aus eindrucksvollen Sequenzen, von Texten begleitet, und entfalten die Komplexität des Lebens in einem geteilten Land, von untergründiger Angst, Unterdrückung und Unsicherheit als Erfahrung von jedermann. So stellen sie stets den inneren Zustand ihrer Protagonisten dar und heben doch zugleich auf die innere Anteilnahme des Betrachters ab.

Die beiden irischen Künstler Byrne und Doherty – so verschieden sie in ihrem künstlerischen Ansatz auch sind – so nah stehen sie sich in der direkten Reflexion des Optischen. Beide entstammen einem gemeinsamen Hintergrund, der Tradition einer literatur- und wortgeprägten Kultur. Sie produzieren auf unterschiedliche Weise und ergründen selbstreflexiv die Bedingungen und Voraussetzungen ihrer Bilder. Immer bleiben sie dabei eingebunden in konzeptuelles und kritisches Denken sowie in Phantasie, Literatur und Erinnerung. Es sind Bilder und Betrachtungen für den Menschen unserer Tage. Ihn verweisen sie in seinem Ringen um Selbstverstehen und der Suche nach seiner eigenen Identität auf sich selbst.

## Die zentrale Ausstellung

Unter der Devise „Denke mit den Sinnen – Fühle mit dem Verstand. Kunst im Präsenz" richtet ihr Kurator, der amerikanische Kunsthistoriker Robert Storr aus Yale, die diesjährige zentrale Ausstellung der Biennale im Arsenale und im großen Pavillon der Giardini aus. Durch langjährige Mitarbeit in international renommierten Museen ist er im Kunstbetrieb erfahren. Gegenüber früheren Varianten reduzierte er die Zahl der teilnehmenden Künstler im Arsenale und vergab dafür viel Ausstellungsraum an eigenverantwortliche Präsentationen aus Afrika, der Türkei und auch an Italien, das in diesem Jahr erstmals wieder seit acht Jahren mit einem eigenen Beitrag an der Biennale teilnimmt. Das Gastgeberland zeigt zwei Positionen: Baumskulpturen des Bildhauers Guiseppe Pennone (geb. 1947) und den kritischen Videofilm zur nächsten US-Präsidentenwahl von Francesco Vezzoli (geb. 1971).

Storr hat in beiden Zentren ausgewogene, teils ruhige, teils aufregende Räume und Zonen mit über 100 Künstlern geschaffen. Bewährtes ist mit Neuem verbunden, im klassischen Sinn schöne Bilder in bekannten Stilvariationen hängen neben neuen Visualisierungen. Selbst das Alter der Künstler ist gut gemischt: alte hängen neben jungen, die Europäer neben Afrikanern, Amerikaner neben Chinesen. Es liegt ein ernster Grundton in den Hallen. Es gibt viel abstrakte Kunst zu sehen, zum Beispiel von Gerhard Richter und Sigmar Polke aus Deutschland, Robert

Ryman, Ellsworth Kelly, Sol LeWitt und Fred Sandback aus den USA oder Raoul De Keyser aus Belgien; viel Neues und Politisches etwa von Morrinho Project (Brasilien), Rosemary Laing (Australien), Neil Hamon (Großbritannien), Tomer Ganihar (Israel), Rainer Ganahl (Österreich), León Ferrari (Argentinien), Gabriele Basilico (Italien) oder Malick Sidibé (Mali). Soziale Bildinhalte sind wieder präsent, neben vielen Photos und Videos überraschend viel Malerei. Migration, Terrorismus, Krieg und Tod sind die am häufigsten wiederkehrenden Motive. Ihre starken Momente hat die Ausstellung da, wo sie das Prinzip der Zeitgenossenschaft illustriert.

Das Gefühl eines Angriffs, einer gerade noch abgebremsten Attacke von Sophie Whettnall (geb. 1973, Belgien) verläßt den Betrachter angesichts ihres Videos „Shadow Boxing" (2004) so schnell nicht mehr. Eine junge Frau ist unentwegt den Angriffen des Schattenboxers ausgesetzt. Im Sekundentakt attackiert sie der durchtrainierte Kämpfer, ohne sie freilich je zu berühren. Und doch lösen seine rasenden Bewegungen Luftzüge aus, die Kleid und Haare seiner Partnerin wehen lassen. In einem erschreckenden Video von Paolo Canevari (geb. 1963, Italien) jongliert ein Junge aus Belgrad vor den Ruinen seines Wohnquartiers gekonnt einen Fußball, der – so zynisch wie realistisch – aus Hartgummi zu einem Totenschädel gefertigt ist. Emily Prince (geb. 1981), eine junge Amerikanerin, hat in der riesig gezeichneten Silhouette der amerikanischen Landkarte die Photos ihrer toten Landsleute im Irak porträtiert und schuf so ein Memorial für die im Irak und Afghanistan umgekommenen Armee-Angehörigen: „American Servicemen and Women who Have Died in Iraq and Afghanistan (But Not Including the Wounded, Nor the Iraqis nor the Afghanis" (2004–07).

Die Gewalt und der Tod, Erschrecken und Nachdenklichkeit dominieren den Realitätsbezug. Die Ausstellung gipfelt qualitativ ohne Zweifel im persönlich wie künstlerisch reflektierten Beitrag des Chinesen Yang Zhenzhong (geb. 1968). Er hat in seiner zehnteiligen Videoinstallation hunderte von Zeitgenossen aller Altersklassen aus fünf Kontinenten gebeten, in ihrer jeweiligen Sprache vor laufender Kamera die Worte zu sprechen „Ich werde sterben". So ist auch die Arbeit betitelt (2000–2005). Es sind junge und alte, gesunde und kranke, freundliche und ernste Menschen. Die Videos dokumentieren auf berührende Weise. Die Menschen zeigen sich bei allem Widerstand und allen Berechungsversuchen in ihrer Äußerung persönlich bewegt. Jeder sagt es auf eigene Weise und offenbart dabei sich selbst und sein Gefühl vor dem unabwendbaren Ereignis. Sie sagen es lachend, verlegen, besorgt wie beschämt und scheinen doch dabei zu denken: Ich möchte vor allem gut leben. Bei dieser Aktion konzentrierte sich der Künstler, wie er sagt, vor allem auf den jeweiligen Gesichtsausdruck vor und nach dem gesprochenen Satz: „Niemand von uns ist bereit zu sterben. Wir alle haben Angst vor dem Tod. Aber das Leben ist ephemer, der Tod ist es nicht, er ist unabwendbar."

## Bill Viola: Ocean Without a Shore

An diesem Punkt geht eine andere Ausstellung aus der großen Zahl der Begleitveranstaltungen noch einen Schritt weiter. Sie fragt nicht nur nach dem eigenen Tod, sondern auch nach dem Tod anderer Menschen, vor allem jener, die aus dem persönlichen Lebenskreis herausfallen. Es sind jene, die ein jeder trauernd mit sich herumträgt, mit denen er lebt und mit denen er umgeht. In einer ungewöhnlichen Arbeit hat sich der für seine Meisterschaft in der Videokunst bekannte Amerikaner Bill Viola (geb. 1951) mit dieser Erfahrung befaßt: in der dreiteiligen Filminstallation „Ocean Without a Shore" (2007) in der kleinen Kapelle San Gallo.

Das Kirchlein stammt aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und ist im besten Stil der Frührenaissance eingerichtet. Es hat vom Grundriß her einen rechteckigen Raum und drei Altäre auf jeweils drei Stufen, einen zur Stirnseite, zwei mittig auf den breiteren Seitenwänden. Das Gotteshaus wird nicht mehr genutzt, die Reliquiarsepulkren sind aus den Altarplatten herausgenommen, ebenso fehlen die Malereien in den marmornen Rahmungen. Geblieben sind die edlen Altaraufsätze mit ihren Pfeilern und Giebeln aus der Renaissance. Sie umfassen eine freie Bildfläche von etwa 180 mal 90 Zentimeter. In die drei Altäre ist seitlich und oben im Abstand von etwa zehn Zentimeter jeweils ein eiserner Kasten von etwa 60 Zentimeter Tiefe und Rückprojektionstechnik eingepaßt worden. Seine bunten Bilder wirken wie eine bewegte Variation der vorherigen, gemalten Heiligenviten. Die einzelnen Videos dauern 84 Minuten und werden permanent wiederholt

Thematisch zeigt Viola hier einmal mehr seine imaginären Passage-Riten. Die Videos handeln – wie sonst die Altarbilder auch – vom Erscheinen bestimmter Toter in der Welt der Lebenden. Alle drei Bildschirme dokumentieren die Sequenzen jeweils mehrerer Abfolgen, in denen sich einzelne Personen in Alltagskleidung langsam aus der Dunkelheit ins Licht bewegen (Abb. 3). Jede Person muß dabei eine unsichtbare Schwelle aus den Elementen Wasser und Licht durchschreiten, um wieder in die physische Welt einzutreten. Hier noch einmal zu Fleisch geworden, müssen sie wie alle Lebewesen begreifen, daß ihre körperliche Präsenz in dieser Welt beendet ist. Sie sind daher gezwungen, von der ihnen ohnehin fremd gewordenen materialen Existenz in Raum und Zeit wieder Abschied zu nehmen und auf dem gleichen Weg dorthin zurückzukehren, woher sie gekommen sind.

Eine Handreichung für den Besucher zitiert einen Text des senegalesischen Poeten Birago Diop. Er artikuliert eine Art Naturromantik und spricht von der ständigen Präsenz der Toten in der Welt der Schöpfung: in den Schatten, im Gehölz, im Wasser, in den Stimmen, im Wald wie in den Steinen. Diese intuitiv erfahrbare Gegenwart visualisiert das Video auf eine sehr intime und stille, aber auch suggestive Weise für die Betrachter, die denn auch gebannt und fasziniert in dieser Kapelle stehen und verweilen. Sehr bewußt integriert Bill Viola dabei die Bildidee der christlichen Tradition, nach der die Altäre als Grab- und Auferstehungsorte die Portale für



Abb. 3: Bill Viola: „Ocean Without a Shore“ (2007)
(Photo: Kira Perov © 52. Biennale Venedig)

die Passage in die Welt bei Gott darstellen. Sie sind die Tore zu Gott, für Jesus Christus wie für den heiligen Gallus, für die Märtyrer wie im Glauben für all jene, deren Tod in den Gebeten an den Altären gedacht wird. Auf diese Weise erhält der einzelne Besucher, gebunden, wie er in seiner persönlichen Trauer oder seiner romantischen Hoffnung sein mag, seine Botschaft: für die vage Hoffnung die lebendigen Bilder der Passage, für die Trauer von den Altären herab die tröstende Konnotation der Auferstehung. Beides steht hier unter dem Wort des andalusischen Mystikers Ibn al'Arabi (1165–1240): „Ocean Without a Shore" – „Das Selbst ist ein Meer ohne Ufer. Der suchende Blick darauf hat kein Beginnen, kein Ende, weder in dieser noch in der nächsten Welt."

Was hier vom *Selbst* gesagt wird, gilt auch für die Kunst auf dieser Biennale. Sie findet keinen Anfang und kein Ende. Man muß sie sich einfach ergehen und sich ihren Fragen stellen – „solvitur ambulando" (es löst sich durch's Gehen), wie es der amerikanische Künstler Bruce Nauman im Reader zur Biennale mit Diogenes gesagt hat.

# UMSCHAU

## Philosophische Meditationen über das Menschsein

### Gerd Haeffners „Wege in die Freiheit"

Gerd Haeffner SJ kann als einer der großen Lehrmeister der Philosophischen Anthropologie gelten. Sein Werk „Philosophische Anthropologie", erstmals erschienen 1982, ist zu einem Standardwerk dieser philosophischen Disziplin geworden und hat nicht zufällig im Jahr 2005 seine vierte Auflage erlebt. Zu seinem 65. Geburtstag (2006) widmeten Freunde, Schüler und Kollegen dem Philosophen eine gehaltvolle Festschrift[1]. Sein neuester Band[2] vereinigt eine Reihe teils schon früher veröffentlichter, teils erstmals erscheinender Studien zu dieser philosophischen Disziplin, von der der Verfasser einleitend betont, daß sie nicht ein Teilgebiet der Philosophie neben anderen ist, sondern alles philosophische Fragen betrifft. Die Frage des Menschen nach sich selbst geht in alle anderen Fragen ein und verleiht ihnen ihre besondere Dringlichkeit.

Zum Verständnis dieses Bandes ist der Titel „Wege in die Freiheit" ebenso hilfreich wie der Untertitel „Meditationen über das Menschsein". Philosophisch vom Menschen sprechen heißt immer: von der Freiheit sprechen. Diese unterscheidet den Menschen von anderen Kreaturen und ist so seine unterscheidende Wesens-Eigenschaft. Zugleich aber ist der Mensch immer erst und immer noch unterwegs zu ihr –, und zwar auf einer Vielzahl von „Wegen": „Von der grundsätzlich gegebenen zur errungenen Freiheit sind Wege zu gehen" (8). Dabei wird unter „Freiheit" nicht Beliebigkeit und Willkür verstanden, aber auch nicht primär die Fähigkeit zur verantwortlichen Willensentscheidung, sondern die Fähigkeit des Menschen, „sich freizugeben für das, was ihm begegnet" (7f.).

Solche Wege zu bedenken, ist nicht nur die Aufgabe eines argumentierenden Diskurses, sondern immer zugleich Thema einer Meditation. Und für den Fall, daß der Leser den Begriff „Philosophische Meditation" für ein Oxymoron halten sollte, das unvereinbare Elemente miteinander verknüpft, betont der Verfasser, daß ein Moment der Meditation zu allem philosophischen Denken gehört, und er beruft sich dabei auf einen unverdächtigen Zeugen: auf Descartes und seine „Meditationes de prima philosophia", die ihrerseits nicht ohne die Beziehung zu den „Exerzitien" des Ignatius von Loyola zu verstehen sind.

Wenn die Frage des Menschen nach sich selbst wesentlich die Frage nach „Wegen in die Freiheit" ist, Freiheit aber als Begegnungsfähigkeit verstanden werden muß, dann rückt der Begriff der „Gegenwart" ins Zentrum der Philosophischen Anthropologie. Dabei ist „Gegenwart" nicht, wie Aristoteles meinte, ein bloß gedachter Grenzpunkt, den der Betrachter in den kontinuierlichen Fluß der Zeit einträgt, aber auch nicht das göttliche „stehende Jetzt" („Nunc stans") jenseits aller Zeit, sondern die Stunde der Begegnung, die ihrerseits Vergangenheit und Zukunft in sich versammelt. Zum Thema der so verstandenen Gegenwart hat der Verfasser in den letzten Jahren eine Reihe von Untersuchungen vorgelegt, von denen der Artikel „Präsenz" in die hier vorgelegte Sammlung aufgenommen worden ist (121–138).

Solche Gegenwart zu gewinnen, ist die Bedingung menschlicher Freiheit. Schon Augustinus hat die Einsicht formuliert, daß der „in die Zeiten zersprungene" Mensch („Ego in tempora dissilui") nur in der Begegnung mit Gott „Stand und Festigkeit gewinnt" („stabo et solidabor in Te"; Confessiones XI, 29). In diesem Sinn handelt ein bisher unveröffentlichter Artikel des Verfassers, der ausführlichste der hier vorgelegten Sammlung, vom „Gott der Gegenwart" (139–179).

Im folgenden werde ich mich auf diese beiden Artikel konzentrieren. Der Artikel „Präsenz" sammelt zunächst unterschiedliche Zeugnisse von Präsenz-Erfahrungen. Besonders intensiv nimmt der Verfasser dabei auf Timothy Beatsworth, „A Sense of Presence" (Oxford 1977) Bezug. An diesen Beispielen werden „Grundzüge der Gegenwartserfahrung" abgelesen. Die Inhalte ganz alltäglicher Wahrnehmungen werden so erlebt, daß sie allen Bezügen zur menschlichen Praxis, aber auch allen Verfahren des Vergleichens und der abstrahierenden Begriffsbildung enthoben sind: „Das Eigensein des Seienden kommt heraus" (132). Dadurch wird auch der Erlebende fähig, „gesammelt in der Gegenwart zu leben, im je eigenen alternativlosen Da" (133). Dieses Leben im eigenen Da wirkt auf die Weise zurück, wie die Dinge erlebt werden. „Dadurch wiederum wird es möglich, daß das gegenwärtige Sein oder Geschehen ungehindert den Frei-Raum des Bewußtseins erfüllt" (133). Erinnert man sich daran, daß der Verfasser Freiheit wesentlich als die Fähigkeit des Menschen versteht, „sich freizugeben für das, was ihm begegnet", dann wird deutlich, wie derartige Präsenz-Erlebnisse „Wege in die Freiheit" aufschließen können.

Der Artikel „Der Gott der Gegenwart" verweist mehrfach ausdrücklich auf den Artikel „Präsenz" zurück, nun freilich im Zusammenhang der Gottesfrage. Einleitend wird der Bedeutungsschwund „Gottes" als Signum der gegenwärtigen geistigen Situation beschrieben. Der folgende Abschnitt „Erinnerung an den Gottesgedanken" will wesentliche Momente der theologischen und philosophischen Tradition in dieser gegenwärtigen Situation neu aneignen. Ein wichtiges Ergebnis dieser Überlegungen lautet: „Unsere Vernunft ist autonom, aber nicht autark, d.h. sie verfügt für sich allein nicht über die Mittel, ihren eigenen Anspruch durchzusetzen" (168). Bemerken wir dies, dann „erfahren wir uns, unerachtet unserer inneren Freiheit, wie gefesselt" und erwarten „Hilfe aus der Wurzel, aus der die Freiheit emporwächst, nämlich aus ihrem göttlichen Grund" (ebd.). Darum setzt der Verfasser einem „Freiheitspathos", das zum Grund des Atheismus geworden ist, besonders deutlich bei Nietzsche, die These entgegen: „So sind Freiheit und Gottesglaube miteinander solidarisch" (ebd.). Die Weise aber, wie menschliche Freiheit „aus ihrem göttlichen Grund emporwächst", beschreibt der dritte Abschnitt „Die Gegenwart als Raum der Anwesenheit Gottes" (170–179).

Die Aufgabe besteht darin, daß „ein Erfahrungsraum eröffnet wird, der es gestattet, diese Idee" (d.h. den Gottesgedanken der Tradition) „neu zu verstehen". Dieser Erfahrungsraum aber öffnet sich „im Gewahrwerden der Gegenwart des Begegnenden" (170). Diese Gegenwart des Begegnenden steht in Wechselwirkung mit der Selbstgegenwart des Menschen (vgl. „Präsenz" 132f.). Diese Zusammengehörigkeit verweist auf ein Drittes, das in Wahrheit ein Erstes ist und sowohl die Gegenwart des Begegnenden als auch die Selbstgegenwart des Menschen möglich macht. Der Verfasser nennt es „die Gegenwärtigkeit selbst", die „beides umfaßt und auf keines von beiden reduzierbar ist" (174), ein „Erstes und Ganzes, das vor dem Unterschied der einzelnen Begegnungsweisen liegt, und auch vor dem Unterschied von Be-

gegnungsgegenwart und Selbstgegenwart" (175). So entsteht „die Frage: Läßt sich aus der Erfahrung der Gegenwärtigkeit ein Zugang zur Realität Gottes gewinnen?" (176).

Der Verfasser ist besonnen genug, vor einer Gleichsetzung zu warnen. Gottes Gegenwart hat den Charakter einer personalfreien Zuwendung. Demgegenüber ist die „Erfahrung der Gegenwart ... vergleichsweise anonym" (176). Dennoch öffnet die Erfahrung der „Gegenwärtigkeit selbst" den gesuchten „Erfahrungsraum" für ein neues Gottesverständnis (vgl. 170). Denn diese Erfahrung „schlägt eine Bresche in die Burg der modernen Subjektivität" (177) und stiftet eine Analogie: So wie die Erinnerung an Präsenz-Erfahrungen uns davon überzeugt, daß die Dinge und wir selbst auch in den Zeiten „präsent" sind, in denen wir diese Präsenz nicht erfahren, darf auch Gott als der „Gott der Gegenwart" verstanden werden, auch in Zeiten seiner Verborgenheit. Andererseits „erleichtert" der Glaube an Gott ein „Leben in der Gegenwart", d.h. „die Fähigkeit, zeitübergreifend", also auch über Zeiten fehlender Gegenwartserfahrungen hinaus, „sein Leben bestimmen zu lassen von der ‚stillen Stimme' der Gegenwart" (179). Und so ist „Gott derjenige, der geahnt wird, wenn Gegenwart erfahren wird" (177).

Abschließend sei folgende Bemerkung erlaubt: Die Bescheidenheit der Aussage, sonst ein besonderer Vorzug der hier vorgelegten Meditationen, wirkt gerade hier überraschend, ja sogar enttäuschend. Die Überschrift des Abschnitts „Gott der Gegenwart" hat die Erwartung geweckt, hier werde von einem unterscheidenden Gottesprädikat die Rede sein, durch das Gott von innerweltlichen Dingen und vor allem von anderen „Göttern" unterschieden werden kann. Und die Bezeichnung Gottes als „Wurzel, aus der die (menschliche) Freiheit hervorwächst", hat mehr erwarten lassen als eine „Analogie" zwischen der Gegenwart Gottes und der der Dinge. Vielleicht hätte das Fundierungsverhältnis, das durch den Ausdruck „Wurzel" angedeutet wird, deutlicher gekennzeichnet werden können, wenn der Verfasser seine Aussage über die „Nicht-Autarkie" der menschlichen Freiheit noch etwas expliziert hätte.

Besteht diese „Nicht-Autarkie" wirklich nur darin, daß die menschliche Freiheit „für sich allein nicht über die Mittel verfügt, ihren Anspruch durchzusetzen"? Das läßt an äußere Widerstände denken, die eine solche „Durchsetzung" verhindern. Aber handelt es sich wirklich nur um die Übermacht äußerer Widerstände? Oder gibt es eine innere Begrenzung der menschlichen Freiheit, vielleicht sogar so etwas wie ihre innere Dialektik, die sie daran hindert, zu jener „Begegnungsgegenwart und Selbstgegenwart" zu finden, die die Bedingung der Freiheit ist? Und könnte dann der „Gott der Gegenwart" als die Bedingung verstanden werden, die diese innere Begrenzung der menschlichen Freiheit überwindbar macht? Dann ließe sich freilich auch etwas deutlicher sagen, warum und inwiefern Gott derjenige ist, „der geahnt wird, wenn Gegenwart erfahren wird" (177).

*Richard Schaeffler*

[1] Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für P. Gerd Haeffner SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Margarethe Drewsen u. Mario Fischer. Wien: Karl Alber 2006. 608 S. Gb. 59,–.

[2] Haeffner, Gerd: Wege in die Freiheit. Philosophische Meditationen über das Menschsein. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 221 S. Br. 25,–.

# BESPRECHUNGEN

## Praktische Theologie

Ritter, Werner H. – Hanisch, Helmut – Nestler, Erich – Gramzow, Christoph: *Leid und Gott.* Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 230 S. Br. 16,90.

Die vier Vertreter von Religionspädagogik bzw. Praktischer Theologie untersuchen in dieser Veröffentlichung, in welchem Alter und auf welche Weise sich Heranwachsende mit der Frage auseinandersetzen, wie Gott Leid zulassen kann. Zunächst stellen sie in einem knappen Durchgang durch Bibel, Philosophie und Theologie fest, daß die Bibel zwar keine rational befriedigende Antwort darauf sucht und anbietet, daß eine christliche Theodizee aber sehr wohl vom existentiellen Umgang mit dem Leid und auch vom Glauben an einen gütigen und allmächtigen Gott zu handeln hat. In einem weiteren Schritt referieren sie exemplarisch, was verschiedene Religionspädagogen (K. E. Nipkow, J. A. van der Ven, H. E. Vossen, A. A. Bucher, R. Mokrosch, H. Hanisch, R. L. Fetz) dazu ermittelt und gemeint haben, und formulieren dann die Fragen ihres eigenen Forschungsprojekts: ob, wie, wann und unter welchen Bedingungen sich die religiöse Auseinandersetzung mit Leiderfahrungen von der vierten bis zur zwölften Jahrgangsstufe verändert.

Um das den Untersuchungsteilnehmern eigene Relevanzsystem zu erfassen und ihnen nicht das von Erwachsenen überzustülpen, wählten sie das aus der Sozialforschung bekannte Gruppendiskussionsverfahren. Ein Forscherteam übernahm in einem evangelischen Schulzentrum in Nürnberg und Leipzig jeweils eine Unterrichtsstunde und ließ insgesamt 392 Schüler und Schülerinnen in 84 Diskussionsgruppen mit je drei bis fünf Teilnehmern die Geschichte von einem an Krebs erkrankten Jungen besprechen, wobei die wichtigste der vorgegebenen Fragen lautete: „Welche Erfahrungen hast Du/haben Sie in leidvollen Lebenssituationen mit Deiner/Ihrer Beziehung zu Gott gemacht?"

Bei der Auswertung der Transkripte arbeiteten die Verfasser fünf „Grundtendenzen" heraus: vom (ausgeprägten) Desinteresse an der Theodizeefrage bis zum Versuch, dem Leid einen innerweltlichen Sinn zuzuschreiben und der Ansicht, im Leid nicht mehr an Gott glauben zu können. Die Schüleräußerungen dazu sind ernüchternd und alles andere als ein Beleg für eine tiefsinnige Schülertheologie. Da die Ergebnisse weder quantitativ gewichtet noch mit Sozialisationsbedingungen in Beziehung gesetzt werden, erfährt man hier wenig Neues. Die Verfasser stellen lediglich fest, daß es höchst verschiedene Ansichten zu Leid und Gott gibt, daß die Theodizeefrage nicht das Hauptproblem jugendlichen Gottesglaubens ist und die Stufenlehren von Fritz Oser und James Fowler nicht bestätigt werden. Daß das Thema „Leid und Gott" für Heranwachsende nicht so bedeutsam ist, wie Karl Ernst Nipkow annahm, erklären sie mit dem Wandel des Gottesverständnisses in den letzten Jahrzehnten und fragen, wie diese Thematik im Religionsunterricht behandelt werden soll.

Ihre überaus grundsätzlichen Überlegungen kommen über die gängigen Stich-

worte Subjektorientierung, Elementarisierung und lebensweltliche Relevanz zu dem Schluß, man solle vom Begriff „coping" (Bewältigung) ausgehen und Strategien zur Leidbewältigung erörtern. Diese Erkenntnis ist sicher richtig, wäre aber leichter zu haben gewesen: Die Psychologie hat längst erforscht, welche Bewältigungsformen Heranwachsende in Situationen einsetzen, die alltagsnäher sind als die in diesem Projekt verwendete „Leidgeschichte". Die Religionspädagogische Psychologie hat dies rezipiert und auch aufschlußreiche Studien zur Entwicklung des Bittgebets und der Erwartungen von Gottes Beistand vorgelegt (etwa K. Tamminen). Doch davon wollten die Verfasser keine Notiz nehmen.

*Bernhard Grom SJ*

WREMBEK, Christoph: *Quirinius, die Steuer und der Stern.* Warum Weihnachten wirklich in Betlehem war. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2006. 304 S. (Topos plus Taschenbücher. 612.) Br. 13,90.

„Ist es denn so wichtig, ob Jesus in Betlehem oder Nazaret geboren wurde?" Wichtig sei, wie manche Theologen sagen, die symbolische Funktion der Stadt Davids, um Jesus als Messias zu erweisen. Man möchte gegenfragen: Warum betonen dann so viele, daß er *nicht* in Betlehem, sondern in Nazaret geboren sei? Ist die Frage nach dem Geburtsort doch nicht so unwichtig? Christoph Wrembek betont, Lukas sei als Evangelist sorgfältig allem nachgegangen (1,3 f.) und habe in 2, 1 und 3, 1 seinen Bericht bewußt mit geschichtlichen Daten seiner Zeit verklammert. Wenn er jedoch in diesen Datierungen, sozusagen beim Geburtsschein und der Identitätskarte des „Nazareners", unzuverlässig ist, was ist dann von seiner Botschaft zu halten?

Wie man sieht, sind wir mitten in einem Disput, den Wrembek überzeugend und mit großer Zähigkeit durchficht. Kein Detail ist ihm zu gering und keinem Gegenargument geht er aus dem Weg, bis er aufzeigen kann, wie alles zusammenpaßt – und zwar historisch und theologisch. Es waren ja durchaus triftige Argumente, welche in den letzten 200 Jahren Zweifel an „Betlehem" aufkommen ließen, da die in Lk 2,1 genannte „Schätzung" erst zwölf bis 14 Jahre nach Jesu Geburt stattgefunden habe, Quirinius nie „Statthalter von Syrien" gewesen sei und Lukas hier offensichtlich Daten „verwechselt" habe.

Wrembek referiert umfassend den Stand der Forschung, prüft die Argumente und zeigt auf, wo Lücken sind oder wo neue Argumente zu neuen Schlußfolgerungen führen. Da er andere, neue Fragen stellt, geben die Texte und Daten auch neue Antworten. Dabei geht er in kleinen Schritten voran, Fachliteratur und Fachleute heranziehend, Fachausdrücke abwägend und immer wieder zusammenfassend. Damit vermeidet er, daß die spannende Lektüre zu sehr in ein Studium ausartet. Doch wird hier kritische Reflexion von Daten in einer Weise dargeboten, daß man dieses „Taschenbuch" eigentlich erst aus der Hand legen kann, wenn man die Stringenz der Gedankenführung erfaßt hat.

Geht es in den ersten beiden Teilen um Historie, so im dritten um Astronomie. Der Bericht von den Magiern und dem Stern scheint ja doch recht „legendär"; aber es waren Sterndeuter, also Fachleute, welche diesem „Stern" nachgingen. Auch hier: Wie passen die Angaben des Matthäus zu den astronomischen Daten, die man für jenes Jahr genau berechnen kann? Es ist spannend, wie Wrembek viele einzelne Informationen „zu einem logischen, vernünftigen und widerspruchsfreien Ganzen zusammenschauen" kann (151). So kommt er bis an den Punkt, wo das Berichtete historisch

und astronomisch als möglich erscheint; an dieser Schwelle steht dann das Zeugnis der Evangelisten. Mögen dem Autor hier und da journalistisch wirkungsvolle Bonmots in die Feder fließen, so ist er doch im Darbieten und Durchdringen der Fakten sehr präzise und erfreulich sachlich. Wrembek macht sich die Mühe, sich in die jeweiligen Sachgebiete so weit hineinzuarbeiten, daß er schwierige Sachverhalte in verständlicher Form überzeugend vermitteln kann. Er weiß mit den „literarischen Gattungen" der Heiligen Schrift umzugehen, wenn auch seine Deutung von Mi 5 (109–112, 139f.) zu kurz greift.

Die Stadt und der Stern von Betlehem haben also gewiß symbolische Bedeutung, aber nicht nur als literarische *Mittel* für eine theologische Aussage, sondern sie sind *Real*-Symbole, also *Realitäten*, die zugleich einen deutlichen Hinweischarakter haben, was beides in der „Aussageabsicht" des Verfassers (163) liegt. Daher ist selbstverständlich auch die Historizität einzelner Umstände zwar nicht der Kern der Botschaft, aber sehr wohl eine Hilfe, um „Sicherheit" zu bekommen über das, „was wir in der Katechese empfangen haben" (Lk 1,4).

*Norbert Baumert SJ*

## Sozialpolitik

Gabriel, Karl: *Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck.* Analysen und Perspektiven. Berlin: LIT 2007. 191 S. (Diakonik. 1.) Br. 17,90.

Die Caritas steht unter Veränderungsdruck. Der Autor verspricht, über die Analyse dieses Drucks hinaus auch „Leitorientierungen und Optionen" zu formulieren, „die den Nerv der Problemlage wirklich treffen" (13) – ein vielversprechender Anspruch, denn viele Mitarbeiter der Caritas fühlen sich durch die Rahmenbedingungen tatsächlich mehr als „genervt". Acht mit einer Einführung versehene Referate und Arbeitspapiere aus den Jahren 2001 bis 2006 akzentuieren verschiedene Fragerücksichten. Allerdings wiederholen sich mehrfach Argumente, Thesen und ganze Absätze, und leider fördert Wiederholung nicht immer die Erkenntnis. Gleichwohl bietet der Band eine bündige Zusammenfassung vieler sonst verstreuter Einzelargumente und eine analytische Tiefe und differenzierte Perspektiven, welche die Diskussion um Sozialstaat und Caritas bereichern.

Interessant ist zunächst die Analyse der religiös-kulturellen Grundlagen des deutschen Sozialstaat-Modells. Die Vergewisserung der religiös-kulturellen Wurzeln ist wichtig für die Selbst-Verständigung gerade eines kirchlichen Wohlfahrtsverbands. Allerdings darf diese nicht verklären, daß erstens der Sozialkatholizismus seine zu reflektierenden Begrenzungen hat, zum Beispiel eine Tendenz zum patriarchalen Denken (vgl. 126); daß zweitens Bündnispartner weitgehend verschwunden sind, denn „unter den jüngeren Politikern in den Unionsparteien sind die Grundintentionen des Sozialkatholizismus nicht einmal mehr bekannt" (98); und daß es drittens in der Kirche selbst Kräfte gibt, „die der katholischen Tradition des Sozialstaatsdenkens nicht mehr trauen und die Notwendigkeit sehen, sich dem liberalen Modell anzunähern" (98), wie es Abschnitten des Impulspapiers „Das Soziale neu Denken" zu entnehmen sei. Kirche, Caritas und Poli-

tik sollten das Resümee des Autors beherzigen, „daß der durch Solidarität und soziale Gerechtigkeit legitimierte soziale Ausgleich in der Marktgesellschaft und die subsidiäre Vielfalt der Strukturen des Wohlfahrtsmixes zu den unverzichtbaren Elementen der katholischen Tradition des Sozialstaates zu rechnen sind" (101). Allein schon dieses Resümee bietet reichlich „Stoff" für eine kritische Auseinandersetzung mit den aktuellen Sozialstaatsmodellen aller Parteien.

Der Autor legt der Caritas vier Strategien nahe: „(1.) Identitätssicherung, die den veränderten Bedingungen gerecht wird; (2.) den sozialstaatlichen Gesellschaftsvertrag erneuern; (3.) die Herausforderungen durch die Sozialmärkte annehmen; und (4.) sich als Anwalt der Gefährdeten und Schwachen profilieren" (15). Mit dieser Strategieempfehlung werden keine einfachen Lösungen verknüpft, denn die Caritas sei „heute in eine mehrfache Spannung hineingestellt ... Will die Caritas ihre Identität wahren, kann die Zielperspektive nicht darin bestehen, das Spannungsfeld nach einer Seite hin aufzulösen" (152).

Der Autor warnt die Caritas vor vier Versuchungen, dem Spannungsfeld zu entkommen: Sie müsse erstens dem „Druck zur Vermarktlichung der Caritas als Dienstleistungsakteur", zweitens dem „Druck, sich in Krisenzeiten stärker den Interessen staatlichen Handelns unterzuordnen", drittens dem „Rückzug auf die Ebene einer charismatisch-informellen Hilfe" widerstehen (152) und sich als intermediärer Akteur zwischen Markt, Staat und privater Hilfe bewegen und positionieren. Ausdrücklich wird vor einer vierten Versuchung gewarnt, nämlich „die Caritas so abzuspecken, daß sie umstandslos in die kirchenamtlichen Strukturen zurückgebaut werden kann. Ein solcher Verkirchlichungsdruck müßte ... auch ihre Inkulturationsleistungen des christlichen Glaubens in die säkulare Gesellschaft hinein gefährden" (152f.).

Die typischen „Spagat-Situationen" in der Verfolgung dieser Strategien hätten anhand konkreter Beispiele verdeutlicht werden können: So kritisiert die Caritas die Hartz-IV-Reformen, nutzt aber zugleich die geschaffenen Instrumente, weil weder bloße Kritik noch kritikloses „Mit-Machen" hilfreich sind. Allerdings gehört es zu den Stärken der Beiträge, die Spannungsfelder klar aufzuzeigen und die Versuchung einer „eindeutigen" Rolle zurückzuweisen. Denn die schwer zu vereinbarenden Rollen der Caritas sind in ihrer Kombination auch ihre Stärke. So wäre es eine Schwächung, die Rollen des „Dienstleisters" und des „Anwalts" strukturell zu trennen: „Die Stärke der Caritas besteht gerade darin, in ihrer Lobbyarbeit durch ihre Kompetenz als Dienstleister legitimiert zu sein" (48).

Auch wenn manche Themen unterbelichtet sind – etwa das Verhältnis von verbandlicher und pfarrgemeindlicher Caritas oder das Verhältnis von hauptamtlicher und freiwillig-bürgerschaftlicher Arbeit – bieten die Beiträge doch wertvolle Anregungen. Bleibt zu hoffen, daß die Verantwortlichen der Caritas in Zeiten des „Veränderungsdrucks" genügend Muße für die Lektüre haben. *Thomas Steinforth*

Teufel, Erwin: *Maß und Mitte.* Mut zu einfachen Wahrheiten. Lahr: Johannis Verlag 2006. 160 S. Gb. 9,95.

Wenn ehemalige Spitzenpolitiker ein Buch über ihre politische Arbeit vorlegen, ist es nicht selten mehr oder minder subjektive Verklärung des eigenen Wirkens. Erwin Teufel, 14 Jahre Ministerpräsident des Landes Baden-Württemberg und über 40 Jahre in öffentlichen Ämtern, hat mit dem vor-

liegenden Buch seinen Kompaß für das politische Handeln beschrieben.

Es lohnt sich vor allem, die über die zeitbedingte Aktualität hinausführenden grundsätzlichen Positionierungen zum Koordinatensystem politischen Handelns zu studieren. Hier erschließt sich die politische Philosophie eines nicht angepaßten und trotzdem – oder deswegen? – außerordentlich erfolgreichen Politikers: erfolgreich im Sinn der anhaltenden Zustimmung, des Vertrauensbeweises der Bevölkerung bis zum letzten Tag seiner Amtszeit; Erfolg, der durch die Entwicklung des Landes Baden-Württemberg belegt ist. Um so mehr lohnt es sich, die „einfachen Wahrheiten" dieses erfolgreichen „Antitypen" der modernen Medien- und Vermarktungsgesellschaft, der Aufregungsdemokratie und Event-Politik zu studieren.

Als eine grundlegende Orientierung für das politische Handeln schildert Teufel die Verbindung von „Betrachten der Wirklichkeit, Beurteilung der Einzelmerkmale und Gewinnung eines Gesamtbildes". Sein Ausgangspunkt ist die lebenspraktische Beobachtung und Analyse, diese ordnet er aber ein in eine Analyse der Wechselwirkungen und Zusammenhänge. Daraus zieht er dann seine Schlußfolgerungen für ein orientiertes und sachgerechtes Handeln. Seine Welt ist aber nicht das Management der Fakten, sein politisches Handeln ordnet er ein in seine ethischen Maßstäbe und vor allem in die seines Glaubens. „Verantwortung ist der zentrale Maßstab politischen Handelns und auch des Handelns jedes Menschen in Wirtschaft, Wissenschaft und Gemeinschaft. Verantwortung ist nach dem Grundgesetz Verantwortung vor Gott und den Menschen."

Der Buchtitel „Maß und Mitte" ist unspektakulär – wie Leben und Handeln von Erwin Teufel. Es ist aber nicht das damit häufig verbundene graue Mittelmaß gemeint. Für ihn ist das Bemühen um Maß und Mitte die Vermeidung von Extremen und Ideologien. „Mitte ist Integration, Bemühen um Einheit und nicht Polarisation, also Verschärfung der Gegensätze. Mitte ist nicht Mittelmaß, sondern Optimum, das Beste, das den Besonderheiten einer Situation Rechnung trägt. Mitte ist nicht Stagnation, sondern Bewegung, Dynamik."

Seiner lebenspraktischen Orientierung entspricht, daß das erste Fachkapitel der Wirtschaft gewidmet ist. Kenntnis- und faktenreich setzt er sich mit den Entwicklungen auseinander, ordnet aber auch diese Aufgabe wieder ein in den Maßstab von Wilhelm Röpke: „Das Maß der Wirtschaft ist der Mensch." Erwin Teufel war einer der allerersten Spitzenpolitiker, der sich mit den Auswirkungen der Informationstechnologie auseinandersetzte und daraus politische Schlußfolgerungen zog; er war einer der ersten, der sich dieser Technik auch in der persönlichen Arbeitsorganisation bediente. So benutzte er schon sehr früh einen Minicomputer für seine Termin- und Arbeitsorganisation und für die Gestaltung seines persönlichen umfangreichen Archivs.

Sehr kritisch setzt sich Erwin Teufel mit der Familien- und Gesundheitspolitik der Großen Koalition auseinander. In der Gesundheitspolitik sieht er zu viel Staat und Reglementierung, in der Familienpolitik zu viel „Entmachtung der Familien", zu viel Lenkung und Bevormundung. Das gesellschaftspolitische Credo von Erwin Teufel ist die konsequente Anwendung des Subsidiaritätsprinzips.

Die letzten Zeilen des Buchs sind wieder dem Ethos des politischen Handelns gewidmet. „Sind diese Ansprüche an die Politik zu hoch? Nein, Politiker müssen es sich gefallen lassen, an hohen Ansprüchen und an der Größe der Herausforderung und Probleme gemessen zu werden. Ihre Taten müssen mit den Worten übereinstimmen.

Wenn das nicht der Fall ist, sollte man die Latte der Versprechungen herunternehmen und die Qualität der Politik steigern. Wenn sich dann Worte und Taten angleichen, entsteht Glaubwürdigkeit; das Vertrauen der Bürgerinnen und Bürger wird folgen."

Wer sein politisches Wirken beobachtet oder begleitet hat, weiß, daß Erwin Teufel immer bemüht war, diese Ansprüche zu verwirklichen. Das ist wohl die tiefere Begründung, warum dieser so unangepaßte, manchmal nahezu sture und ebenso hartnäckige Politiker in der Medien- und Aufregungsdemokratie bis zum letzten Tag seiner Amtszeit so hohes Ansehen und so viel Erfolg hatte. *Alois Glück*

# ZU DIESEM HEFT

Die katholische Kirche in China hat sich im Zug der kommunistischen Revolution 1949 gespalten in eine offene und eine Untergrundkirche. Adam Minter, amerikanischer Autor in Shanghai, beschreibt den Lebensweg von Bischof Aloysius Jin und seinen Kampf für eine versöhnte chinesische Kirche.

Arvo Pärt ist einer der meistgespielten lebenden Komponisten. Helmut Hoping, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg, würdigt das Werk des Esten, das von christlicher Spiritualität und Mystik geprägt ist.

Der 1943 hingerichtete Kriegsdienstverweigerer Franz Jägerstätter wird am 26. Oktober 2007 seliggesprochen. Manfred Scheuer, Bischof der Diözese Innsbruck und Postulator im diözesanen Seligsprechungsverfahren, setzt sich mit den Motiven und Konsequenzen der Gewissensentscheidung Jägerstätters auseinander, die tief in seinem Glauben begründet ist und charakterisiert ihn als einen Propheten der Gewaltlosigkeit.

Seit „Dominus Iesus" (2000) und verstärkt durch eine Erklärung der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007 ist in der ökumenischen Bewegung Dialogmüdigkeit und Konsensverdrossenheit zu beobachten. Harding Meyer, Professor und langjähriger Direktor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, plädiert für eine verbindliche Vergewisserung des schon Erreichten und verknüpft damit die Hoffnung auf eine Überwindung des Stillstands.

Friedhelm Mennekes, Pfarrer in St. Peter in Köln und Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, nimmt auf der 52. Biennale in Venedig als zentrale Themen soziale Angst, gesellschaftliche Spaltung, Krieg und Tod wahr. Er widmet sich besonders den Werken von Maaria Wirkkala, Aernout Mik, Monika Sosnowska, Gerard Byrne, Willie Doherty und Bill Viola.

# Die unvollkommenen Heiligen

Überraschte, teils verstörte, vereinzelt sogar empörte Reaktionen hat die im Umfeld ihres zehnten Todestags Anfang September erfolgte Veröffentlichung des Buchs „Komm, sei mein Licht" von Mutter Teresa (1910–1997) hervorgerufen. Die als „Engel von Kalkutta" bezeichnete, aus Albanien stammende Ordensgründerin der „Missionarinnen der Nächstenliebe" hatte jahrzehntelang in Indien unter den Ärmsten der Armen gelebt und war wenige Tage nach Lady Diana, Princess of Wales, verstorben, die mehrmals mit der kleinwüchsigen Schwester im weißen Sari mit blauem Band zusammengetroffen war. 1979 hatte Mutter Teresa den Friedensnobelpreis erhalten, 2003 wurde sie von Papst Johannes Paul II. seliggesprochen. Für eine Heiligsprechung konnte das zweite kirchenrechtlich erforderliche Wunder noch nicht nachgewiesen werden.

Die jetzt auch auf Deutsch vorliegenden Briefe, Notizen und Dokumente – auf dem Schutzumschlag reißerisch beworben mit „Weltsensation" und „Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta" – waren eigentlich nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Aus ihnen geht hervor, daß Mutter Teresa schwere seelische Krisen durchzustehen hatte, von Glaubenszweifeln geplagt wurde und jahrelang in einem Zustand „innerer Finsternis" lebte. Das irritierte da und dort – ganz so neu ist diese Information indes nicht. Bereits im Vorfeld ihrer Seligsprechung hatte der Postulator des Verfahrens, Brian Kolodiejchuk MC vom männlichen Zweig der „Missionaries of Charity", angedeutet, daß die schon zu Lebzeiten als Heilige Verehrte dramatische Phasen des Suchens und Ringens erlebt habe. Der inzwischen 99jährige, aus Österreich stammende Jesuit Josef Neuner, der seit 1938 in Indien lebt und jahrelang Mutter Teresas Berater gewesen war, hatte 2001 in dem Artikel „Mutter Teresas Charisma" in der Zeitschrift „Geist und Leben" ebenfalls auf diese verborgene – bis dahin auch ihren eigenen Mitschwestern unbekannte – Innenseite hingewiesen.

Mutter Teresa fühlte sich vielfach von Gott verlassen. Wenn sie ihren geistlichen Begleitern von einem „furchtbaren Gefühl der Verlorenheit", von „Dunkelheit", vom „Schmerz des Verlangens" oder – *das* Kennwort schlechthin – vom „Durst" schreibt, reiht sie sich mit diesen Erfahrungen ein unter Mystikerinnen und Mystiker, die ähnliche Erlebnisse kannten: Teresa von Ávila etwa oder Johannes vom Kreuz, der Kirchenlehrer christlicher Mystik, der von der „dunklen Nacht der Sinne und des Geistes" spricht, die freilich etwas anderes meint als das, was heute mit „Gottesferne" diagnostiziert wird. Kommentiert von Brian Kolodiejchuk, der in Tijuana/Mexiko das „Mother Teresa Center" leitet, wird der Leser Zeuge einer unter die Haut gehenden Chronik des spirituellen Wegs einer Frau, die bis heute Millionen fasziniert und von der sich die indische Nation mit einem Staatsbegräb-

nis verabschiedete – ungewöhnlich genug für eine aus Europa stammende Katholikin und erstmals seit Mahatma Gandhis Tod 1948. Als peinlich kann manche durchaus intime Passagen in diesem Buch nur empfinden, wem fremd ist, daß Menschen ihr Leben, so wie es ist, vor Gott zur Sprache bringen.

Deswegen können die jetzt öffentlich gewordenen Glaubenszweifel Mutter Teresas auch nicht ihren weiteren kanonischen Prozeß, der auf die Heiligsprechung zuläuft, blockieren, ganz im Gegenteil: Sie sind ein indirektes Glaubwürdigkeitskriterium. Ein vulgäres Verständnis von Heiligkeit insinuiert, Heilige seien „vollkommene", fehlerfreie Menschen – die es allenfalls in der fragwürdigen frommen Phantasie, nicht aber in der Wirklichkeit gibt. Vorbildhaftigkeit motiviert, sie kann aber auch erdrücken. Um so tröstlicher ist es, wenn bekannt wird, daß auch Große ihren Weg mit allen Dunkelheiten und unfaßbaren Abgründen finden mußten.

Hängt es vielleicht mit dem Fluch des Perfektionismus unserer Tage zusammen, einer diffusen Sehnsucht nach „Ganzheit", die manche zusammenzucken oder böse Kirchenkritik vermuten läßt, sobald sie erfahren, daß auch Selige und Heilige Ängste, „dunkle Flecken" oder Charakterschwächen gehabt haben? In dem Zauberwort „Sehnsucht" steckt „Sucht": Jede Sucht kann zur Flucht aus der Wirklichkeit werden, wie sie ist: gebrochen, fragmentarisch, unvollkommen. Heilige sind keine Super- oder Übermenschen, wie bigotte Karikaturen glauben machen können. Ihre Stärke liegt gerade auch in ihren Schwächen, die sie gekannt, unter denen sie gelitten, die sie aber nicht verleugnet oder weggeredet haben. Die problematische Alternative sind geschönte, „lupenreine" Lebensläufe: Heldenrhetorik, die in einen virtuellen Tugendhimmel erhebt, allem Menschlich-Allzumenschlichen entrückt, zum (unerreichbaren) Ideal stilisiert. Vieles von dem, was in den letzten Jahrhunderten an geistlicher Literatur produziert wurde und als Meterware in Bibliotheken steht, ist heute völlig unbrauchbar.

Angestimmt ist damit nicht ein Loblied auf die Durchschnittlichkeit. Es geht auch nicht um asketische Spitzenleistungen, sondern um das Zeugnis im Alltag: in der Alltäglichkeit des Lebens wie des Glaubens. Die Botschaft (auch einer Mutter Teresa) lautet: Menschen können über sich hinauswachsen – über ihre Begrenztheiten, ihre Fehler, ihre Verwundungen, ihren Zorn und ihre Bitterkeit, die ein Leben mit sich bringen kann. So werden sie authentisch und „ganz". Solche Ganzheit meint gleichwohl mehr als die Summe der Teile: Wir sind mehr als unsere Stärken und Talente oder Begrenzungen und Schuld.

Menschen wie Mutter Teresa bewahren deswegen vor falschen Idealisierungen. Europaweit werden zur Zeit TV-„Superstars" gesucht: Jugendliche träumen von einer Karriere als Model, Sänger oder Tänzer. Sie basteln daran, alles muß perfekt passen, ist aber nur eingeübt, hart antrainiert oder andressiert: Design ersetzt das Sein, Styling die Authentizität. Heiligkeit weist demgegenüber ein in die Normalität und Endlichkeit, in ein Leben ohne Fixierung auf makellose Perfektion. Unvollkommenheit macht nicht chancenlos vor Gott. Das entlastet. *Andreas R. Batlogg SJ*

*Annette Schavan*

# Der Reichtum Europas

Zum 50. Jahrestag der Unterzeichnung der Römischen Verträge erklärten die Staats- und Regierungschefs der Europäischen Union am 25. März 2007 in Berlin: „Europas Reichtum liegt im Wissen und Können seiner Menschen; dies ist der Schlüssel zu Wachstum, Beschäftigung und sozialem Zusammenhalt." Den Menschen und seine Fähigkeiten in den Mittelpunkt zu stellen, wenn es um Fortschrittsperspektiven geht, das ist ein ureuropäischer Gedanke. Deshalb ist auch die Lissabon-Strategie der Europäischen Union, wonach Europa bis zum Jahr 2010 zur dynamischsten wissensbasierten Region der Welt werden soll, eng verbunden mit größeren Anstrengungen finanzieller und konzeptioneller Art für Bildung, Wissenschaft und Forschung. So sollen zum Beispiel drei Prozent des Bruttoinlandsprodukts in den Mitgliedsländern der Europäischen Union für Forschung und Entwicklung investiert werden.

Wissen und Können – ja mehr noch, die Entfaltung aller Kräfte wird möglich in den Prozessen der Bildung. Für den Humanisten Wilhelm von Humboldt umfaßt Bildung „den ganzen Menschen in allen seinen Kräften und allen seinen Äußerungen" und ist die einzige Möglichkeit für „die Fortschritte des Menschengeschlechts"[1]. Diese Überzeugung ist eine europäische Tradition.

## Bildung – Chance zu Entwicklung und Teilhabe

In dem Maß, in dem heute das Wissen der Menschheit wächst und der wissenschaftlich-technische Fortschritt bislang Unbekanntes erschließt, wächst die Bedeutung von Bildung. Der amerikanische Physiker Michio Kaku geht in seinem Buch „Zukunftsvisionen" so weit zu sagen: „Wir werden von passiven Betrachtern der Natur zu ihren aktiven Choreographen. ... Das Zeitalter des Entdeckens geht zu Ende, und die Epoche des Beherrschens beginnt."[2]

Unser Wissen hat unser Verhältnis zu der Welt, in der wir leben, zu allem Lebendigen und zu uns selbst grundlegend verändert: Die zweite Hälfte des letzten Jahrhunderts hat uns die „Außenansicht der Erde" und die „Innenansicht des Lebens" eröffnet; die Entschlüsselung des menschlichen Genoms hat Debatten über das menschliche Selbstverständnis provoziert; die Menge des verfügbaren Wissens verdoppelt sich in immer kürzeren Zyklen und ist immer leichter verfügbar; nachdem die Gutenberg-Galaxis, die Welt des gedruckten Zeichens, 500 Jahre Bestand hatte,

erleben wir heute, daß sich die Kapazität von Mikrochips jährlich verdoppelt. Die Zahlen müssen fast monatlich aktualisiert werden; Wissen und Bildung werden mehr denn je als strategische Wettbewerbsvorteile ersten Ranges gesehen. Die Welt des Wissens ist durch die moderne Informations- und Kommunikationstechnologie eine globale Welt. Wer Zugang zum Internet hat, hat Zugang zum Wissen dieser globalen Welt. Wer ihn nicht hat, ist aus der weltweiten Wissensgesellschaft ausgeschlossen. Er ist damit abgeschnitten von Entwicklung und Teilhabe.

Wissen ist Teil der Bildung in dem humanistischen Verständnis, das ich im Anschluß an Humboldt skizziert habe. Bildung vermittelt kulturelle, soziale, ökonomische und politische Chancen zur Teilhabe. Sie ist der Schlüssel für individuelle Lebenschancen und Motor gesellschaftlicher, eben auch europäischer Entwicklung. Bildung hat die Aufgabe, Wissen zu vermitteln, Kompetenzen zu entwickeln, die Urteilskraft des Menschen zu stärken und ihn zur Selbständigkeit zu befähigen. Weil der Mensch aufgrund des wissenschaftlich-technischen Erkenntnisfortschritts mehr kann als er darf, deshalb gewinnt in diesem Zusammenhang individuelle Urteilskraft an Bedeutung. Bildung führt uns – im Sinn Humboldts – in das Zentrum menschlicher Möglichkeiten.

## Gesamteuropäischer Bildungskanon

Die Frage: „Was müssen wir als europäische Nachbarn voneinander wissen?" zielt wohl am ehesten auf den Inbegriff von Wissen und Erkenntnis, der allen oder jedenfalls vielen Europäerinnen und Europäern gemeinsam ist und dementsprechend als Gemeingut wirkt. Gab es je einen solchen Inbegriff, also eine bestimmte Auswahl der religiösen, der philosophischen, der literarischen, der künstlerischen, der wissenschaftlichen Tradition, die für viele verbindlich war? Der Altphilologe Manfred Fuhrmann verweist darauf, wenn er schreibt:

> „Die jüngst vergangene Epoche der europäischen Geschichte, die Neuzeit von der Aufklärung bis zu den beiden Weltkriegen, vom späten 17. bis zum frühen 20. Jahrhundert, hat zweifellos einen für sie verbindlichen Kanon der Bildung gekannt und anerkannt. Träger dieser Bildung waren nicht mehr oder allenfalls beiläufig Klerus und Adel und noch nicht die moderne Massengesellschaft, sondern eine hinlänglich scharf begrenzte Schicht, eben das Bürgertum."[3]

Diese Epoche ist zu Ende gegangen. Die „Hauptbastionen des bürgerlichen Kanons" waren das „kultivierte" Elternhaus und das humanistische Gymnasium. Sie vermittelten den Heranwachsenden vor allem einen hohen Standard von Sprachbeherrschung in Wort und Schrift und damit zugleich den Zugang zur Literatur, zur Philosophie und zur Geschichte. Ich werde die Entwicklung seither nicht im Detail nachzeichnen. Sie ist uns bekannt und vielfach benannt im Begriff der Ausdifferen-

zierung aller Lebensbereiche und der Wissenschaften, nicht zuletzt durch das Aufkommen der Natur-, Technik- und Lebenswissenschaften, durch die Entwicklung zur Massengesellschaft, die Ausdifferenzierung des Schulwesens und den berechtigten Anspruch der Teilhabe aller an Bildung.

Hinzu kommt ein weiteres: Bis zur Aufklärung war die Religion das einzig legitime Fundament europäischer Welt- und Lebensdeutung. Sie prägte als Kult und als Quelle ethischer Forderungen den Alltag der Menschen. Die Bibel hatte eine Vorrangstellung vor aller anderen Literatur. Kunst und Wissenschaft standen während des Mittelalters und in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit im Dienst der omnipräsenten christlichen Religion. Das änderte sich mit den Glaubenskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts, die das Christentum kompromittierten als Mittel des öffentlichen und privaten Lebens. An seine Stelle trat nun das Ideal der autonomen, vernunftgeleiteten Persönlichkeit sowie der Nationalstaat als geistige Macht, die das Denken der dem jeweiligen Staat angehörenden Bürgerinnen und Bürger prägte:

„Schließlich zerbrach auch das soziale System des ordo christianus, die ständisch gegliederte Hierarchie der Gesellschaft; der Absolutismus wich der konstitutionellen Monarchie, und nicht mehr der Hof, sondern das gehobene Bürgertum war von nun an die in allen Bereichen der Kultur tonangebende Instanz."[4]

Der bürgerliche Kanon der Bildung ist also das Produkt der Säkularisierung, d.h. jener Entwicklung, die in der Emanzipation der Künste und der Wissenschaften aus ihrer religiösen Einbindung liegt. Was bislang religiös gedeutet wurde, wird nun wissenschaftlich gedeutet und philosophisch gefordert.

Der Staat übernimmt das Schulwesen, das bislang von Kirchen und Orden wahrgenommen wurde. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts tritt der neue Berufsstand der Philologen an die Stelle der bis dahin für Bildung zuständigen Theologen. Die Nationalsprachen ersetzten das Lateinische als „Gemein-Europäisches Verständigungsmittel", und damit endete auch in den Wissenschaften eine mehr als 1000jährige Tradition. Das ist die wohl schärfste Zäsur, die die antik-europäische Tradition seit der Zeit der Völkerwanderung, seit dem Übergang von der Antike zum Mittelalter erlebt hatte. Das ist auch die Geburtsstunde eines Verständnisses von Bildung, das die Prozesse individueller Entfaltung und Emanzipation umfaßt.

Ich gebe Manfred Fuhrmann Recht, wenn er sagt, daß diese Entwicklung nicht einfach das Verschwinden der kulturellen Inhalte bedeutete, die zum europäischen Bildungskanon gehörten. Ebensowenig bedeutet sie, daß die christliche Religion und ihre ethischen Forderungen verschwinden. Mit der Aufklärung und der Säkularisierung erlebt Europa Transformationsprozesse, in denen ehemals christlich begründete Werte und Normen zu solchen werden, die aus vernunftgeleiteter Reflexion entstehen.

## Versöhnte Verschiedenheit – die Biographie Europas

Ich komme zu der Frage, was wir als europäische Nachbarn voneinander wissen sollten, zurück. Zu unserem gemeinsamen Wissen gehören die Geschichten, aus denen europäische Geschichte komponiert ist. Es gehört dazu das Wissen um die Quellen, aus denen europäischer Geist entstanden ist. Der erste deutsche Bundespräsident, Theodor Heuss, hat die Wurzeln der europäischen Kultur so beschrieben: Europa ist geistig gegründet auf drei Hügeln: dem Kapitol, der Akropolis und Golgota[5]. Römisches Recht, griechische Philosophie und das Christentum standen an der Wiege Europas und wirken bis heute. Aber auch die Errungenschaften der keltischen, germanischen und slawischen Völker, jüdische Kultur und islamische Einflüsse gehören dazu.

Über Kultur schreibt Dietrich Schwanitz in seinem Buch „Die Geschichte Europas":

> „Das ist nicht zuletzt der gemeinsame Schatz von Geschichten, der eine Gesellschaft zusammenhält. Dazu gehören auch die Erzählungen von den eigenen Ursprüngen, also die Biographie (Lebensbeschreibung) einer Gesellschaft, die ihr sagt, wer sie ist."[6]

Was wir also voneinander wissen sollten, das sind jene prägenden Geschichten, die gleichsam eine Lebensbeschreibung Europas ermöglichen: Geschichten, die Geschichte geschrieben haben. Deshalb habe ich vor einiger Zeit den Vorschlag gemacht, daß wir europäische Historiker beauftragen sollten, ein europäisches Geschichtsbuch für unsere Schulen zu erarbeiten: eine Sammlung jener Geschichten, die die Biographie Europas ausmachen, die zum besseren Verständnis unserer Herkunft beitragen und uns helfen können, europäische Identität besser zu verstehen. Gemeint ist damit ein kulturgeschichtliches Buch, eben die Biographie Europas.

Die Biographie Europas ist geprägt vom Ringen unterschiedlicher Mächte, von der Auseinandersetzung mit dem Fremden; auch von Spaltungen, Religionskriegen und großen Kämpfen, nach denen Europa immer wieder neu zu sich finden mußte und zu neuen Entwicklungen angestoßen wurde. Europa ist der Kontinent der Vielfalt und Toleranz – ein Kontinent, der wie kaum ein anderer im Lauf seiner Geschichte immer wieder neu den Umgang mit Pluralität lernen mußte, ohne sich selbst zu verlieren. Auch aus dieser versöhnten Verschiedenheit resultiert der Reichtum Europas, der unverwechselbare Geist Europas. Wenn wir uns die tiefgreifenden Veränderungen im 20. Jahrhundert vor Augen führen, dann gilt schließlich: Europa endet nicht und endete niemals an der durch Terror und Unmenschlichkeit gezogenen Demarkation zwischen Deutschland und Polen, zwischen Österreich und Ungarn, zwischen Italien und Slowenien oder zwischen dem West- und dem Ostufer des Baltischen Meeres. Riga ist genauso eine europäische Stadt wie Paris und Rom, die baltischen und die slawischen Sprachen sind genau so europäisch wie Englisch und Deutsch.

Als vor 50 Jahren die Römischen Verträge unterzeichnet wurden, begann für diese Gemeinschaft eine unvergleichliche Epoche des Wohlstands und des Friedens. Der Blick in die Geschichte Europas zeigt, wie wenig selbstverständlich diese letzten fünf Jahrzehnte sind. Jetzt richtet sich unser Blick, der Blick in den 27 Mitgliedsländern der Europäischen Union, auf die Zukunft. Bundeskanzlerin Angela Merkel hat es am 16. März 2007 in ihrem Vortrag an der Universität in Warschau so formuliert: „Mehr denn je gilt: Europa bestimmt nicht nur unsere Gegenwart, sondern es ist auch *entscheidend* für unsere Zukunft." Für sich genommen ist jedes europäische Land allein zu schwach, um globale Herausforderungen wie Energiesicherheit und Klimawandel, Innovation und Wachstum, Kampf gegen Terrorismus und die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen zu bewältigen. Für sich genommen ist jedes europäische Land zu schwach, um im wirtschaftlichen Wettbewerb zum Beispiel mit China und Indien bestehen zu können. Deshalb kann es nur eine Antwort auf diese Herausforderungen des 21. Jahrhunderts geben: nicht als Einzelkämpfer, sondern nur gemeinsam werden wir die großen Fragen der Zeit beantworten, Gefahren von Europa abwenden und Wege in eine Zukunft Europas ebnen, die dieser Union auch die Kraft gibt, im internationalen Dialog überzeugend zu wirken.

Die Entscheidung für Europa ist eine Entscheidung für Frieden und Wohlstand. Sie ist auch die Entscheidung für eine ganz bestimmte Art zu leben, für ein bestimmtes Verständnis vom Menschen und für Werte und Grundhaltungen, die sich in der ganzen europäischen Staatenwelt widerspiegeln. Sie ist letztlich die Entscheidung für ein gemeinsames europäisches Lebensmodell[7].

## Europäischer Dialog nach Kant

Immanuel Kant veröffentlichte in Riga 1781 die „Kritik der reinen Vernunft". Im Schlußkapitel faßt Kant sein philosophisches Streben auf die Beantwortung der vier zentralen Fragen der Menschheit zusammen: Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen? und diese drei zusammenfassend: Was ist der Mensch?

Diese vier philosophischen Grundfragen einer jeden Generation eignen sich für den europäischen Dialog über die uns verbindenden Werte. Die Frage nach dem Wissen im Zusammenhang mit der eben erwähnten Biographie Europas bezieht sich auf die relevanten Geschichten, auf die relevanten Erkenntnisse einer wissenschaftsgeleiteten Kultur ebenso wie auf die Frage der Bewertung solchen Wissens und der Deutung von Geschichten. Die Frage nach dem Sollen ist die Frage nach unserer Moral, nach Normen und Grundhaltungen, die unser Handeln leiten und mit der Fähigkeit des Menschen zur Gewissenhaftigkeit die Möglichkeit zur Bewertung individueller Entscheidungen und Handlungen eröffnen. Kant hat sie zusammengefaßt im allgemeinen Sittengesetz, das in heutiger freier Übersetzung besagt, nicht anders zu handeln, als es die Folgen erlauben, die aus eben diesem Han-

deln für andere erwachsen. Die Frage, was wir hoffen dürfen, ist die Frage der Religion. Kant beantwortet diese Frage, indem er davon ausgeht, daß Menschen darauf angewiesen sind, daß es einen Gott gibt, um tatsächlich glücklich werden zu können. Gelingendes Leben bedeutet in dieser Tradition das Selbstverständnis des Menschen, Geschöpf Gottes zu sein und an den Gott zu glauben, der dem Menschen in der Menschwerdung Jesu Christi entgegenkommt und ihn in seine Nachfolge ruft.

Ich bin zutiefst davon überzeugt, daß für das Zusammenwachsen Europas Wege zur Ökumene, Wege einer Vielfalt in der Einheit der christlichen Kirchen zentral bedeutsam sind. Westliche und östliche europäische Welt brauchen den Brückenschlag vor allem auch zwischen den Kirchen des Westens und des Ostens.

Zur kulturellen Substanz Europas – darauf hat nicht zuletzt Papst Benedikt XVI. vielfach hingewiesen – gehören die Begriffe Glaube und Vernunft:

„Die Festschreibung von Wert und Würde des Menschen, von Freiheit, Gleichheit und Solidarität mit den Grundsätzen von Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit schließt ein Menschenbild, eine moralische Option und eine Idee des Rechts ein, die sich keineswegs von selbst verstehen, aber in der Tat grundlegende Identitätsfaktoren Europas sind, die auch in ihren konkreten Konsequenzen verbürgt werden müssen."[8]

Europa als Kontinent der Toleranz basiert auf einem gemeinsamen europäischen Fundament, den der christliche Glaube und die aufklärerische Vernunft geschaffen haben.

Die Frage nach dem Menschen faßt die drei vorangegangenen Fragen zusammen. Das ist die Frage der Anthropologie, die Frage des Menschen nach sich selbst, seinem Selbstverständnis und Selbstverhältnis. Und die Antwort, die damit in der europäischen Tradition verbunden ist, ist die Überzeugung von der unantastbaren Würde eines jeden Menschen – unabhängig von Leistung und Vermögen, Talenten und Grenzen, die Überzeugung von der Berufung des Menschen zur Freiheit und Verantwortung, die Überzeugung, daß der Mensch Zweck an sich ist und deshalb seine Würde ihm nicht von anderen verliehen, ihm vielmehr aus sich heraus zu eigen ist.

## Liebe zur Freiheit

Wilhelm von Humboldt war davon überzeugt, zum Frieden komme der Mensch einzig durch Bildung. Zur Bildung im beschriebenen ganzheitlichen Verständnis gehört die Fähigkeit zum Umgang mit Freiheit und Verantwortung, gehört die Freiheitsliebe. Sie ist in der Lage, auf friedliche Weise Mauern niederzureißen, Trennung und Unterdrückung zu überwinden. Auch das gehört zu den Geschichten der europäischen Geschichte und ist Teil der Berliner Erklärung zum 50. Jahrestag der Römischen Verträge: „Der Freiheitsliebe der Menschen in Mittel- und Osteuropa verdanken wir, daß heute Europas unnatürliche Teilung endgültig überwunden ist."

Das Glück der Freiheit für Millionen Bürgerinnen und Bürger in Europa ist möglich geworden durch Mut und Freiheitsliebe, ist möglich geworden, weil es diejenigen gab, die sich nicht damit abfinden wollten, daß die kulturelle Substanz Europas zerstört wird, die davon überzeugt waren, daß Demokratie die einzige dem Menschen angemessene Verfassung unserer Gemeinwesen ist. Bildung in der Demokratie muß in jeder Generation neu die Leidenschaft für Freiheit und Demokratie wecken, muß deshalb die Geschichten erzählen lassen von Freiheit und Unfreiheit, von Diktatur und Demokratie, vom Ringen, von den Irrungen und Wirrungen, von Gott und dem Menschen und von den großen Momenten, in denen europäische Geschichte geschrieben wurde.

## ANMERKUNGEN

[1] W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, in: Wilhelm von Humboldt. Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. A. Flitner u. K. Giel (Stuttgart 1980) 64.

[2] M. Kaku, Zukunftsvisionen. Wie Wissenschaft u. Technik des 21. Jahrhunderts unser Leben revolutionieren (München 2000) 17.

[3] M. Fuhrmann, Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters (Frankfurt 1999).

[4] Ebd. 13.

[5] Vgl. Th. Heuss, Reden an die Jugend (Tübingen 1956).

[6] D. Schwanitz, Die Geschichte Europas (Frankfurt 2000) 13.

[7] Vgl. ebd.

[8] J. Ratzinger – Benedikt XVI., Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen (Freiburg 2005) 86.

*Andrea Grillo*

# Ende der Liturgiereform?

## Das Motuproprio „Summorum pontificum"

*Das am 7. Juli 2007 veröffentlichte Motuproprio Benedikts XVI. „Summorum pontificum" über den Gebrauch der römischen Liturgie aus der Zeit vor der Reform von 1970 und der beigefügte Brief an die Bischöfe haben in der katholischen Kirche zu tiefgreifenden Diskussionen geführt. Die Absichten des Papstes scheinen unbestreitbar zu sein: alles zu tun, was möglich ist, um – ohne Widerruf des Zweiten Vatikanischen Konzils – die „Traditionalisten" mit der Kirche zu versöhnen und die Entwicklungen, die nach dem Konzil zur Trennung und zum Bruch geführt haben, zu einer Lösung zu führen. Um dieses Ziel zu erreichen, bietet der Papst die Möglichkeit an, in außerordentlicher Form und nicht mehr allein aufgrund eines Indults, also einer Sondererlaubnis, die Messe nach dem Ritus Pius' V. in der 1962 erschienenen Ausgabe zu feiern. Benedikt XVI. bleibt hier seinen Überzeugungen als Theologe treu: Das Zweite Vatikanum ist als ein Akt substantieller Kontinuität zu verstehen; es läßt keine Diskontinuitäten und keine Widersprüche mit der großen katholischen Tradition zu, es wirkt nicht durch Phasen des Bruchs, sondern in einem Prozeß organischen Wachstums. Damit entzieht der Papst dem „Traditionalismus" jedes Argument. Schließlich legt er in einer pastoralen Perspektive eine Experimentierphase seiner Anordnung fest, womit auch Raum für eine Revision der jetzigen Entscheidung gegeben ist. Aufgrund dieser der Maßnahme selbst innewohnenden Logik ist es nutzbringend, vor allem die Aspekte zu benennen, von denen vorauszusehen ist, daß sie sich ekklesiologisch oder pastoral als besonders problematisch erweisen dürften. Diesem Ziel soll der folgende Beitrag dienen*[1].

Wer sich mit dem Motuproprio Benedikts XVI. „Summorum pontificum" über den Gebrauch der römischen Liturgie aus der Zeit vor der Reform von 1970 und dem Begleitbrief an die Bischöfe befaßt[2], empfindet zunächst ein Gefühl der Verwirrung. Der Grund für diese verständliche Reaktion liegt in dem besonderen Mut – ich würde zu sagen wagen: der Kühnheit –, mit dem Benedikt XVI. die schwierige Frage der Gemeinschaft und der Einheit der Kirche im Kontext der Liturgie angehen will. Seine Strategie besteht in einer neuen Interpretation der Geschichte des vorigen Jahrhunderts, die – immer in einem grundlegend klassischen Stil – die Fragen in einem Ansatz von solcher Neuheit reflektiert, daß der Leser eben zu staunen beginnt.

Dabei hat man gewissermaßen das Gefühl, der autoritativen Konstruktion einer „virtuellen Wirklichkeit" gegenüberzustehen, entschieden ausgerichtet auf die Überwindung der Gegensätze in der Kirche, aber mit einer komplexen und durchaus problematischen Auswirkung auf die „reale Wirklichkeit" in ihrer alltäglichen Konkretheit und ihrer vielschichtigen Struktur. Dies muß hervorgehoben werden, wie es auch Kardinal Camillo Ruini tat, um das Risiko zu vermeiden, „daß ein Motuproprio, das erlassen wurde, um die christliche Gemeinschaft stärker zu vereinen, statt dessen benutzt wird, um sie zu spalten"[3].

Um eine umfassende Interpretation des Dokuments und seiner möglichen Wirkungen zu versuchen, möchte ich zunächst seinen Inhalt und seine Absichten darlegen, um dann mit kritischem Respekt und in einem loyalen Dialog in der Gemeinschaft der Kirche seine Wirkung auf die „reale Wirklichkeit" abzuwägen, die eine solche normative Rekonstruktion (als „virtuelle Realität") in der Zukunft der Kirche und der Liturgie haben könnte.

## Zwei Anwendungsformen desselben Ritus[4]

Der Text des Motuproprio beginnt mit einer langen historischen Einleitung, die von Gregor dem Großen bis zu Johannes Paul II. die Entwicklung des römischen Ritus darlegt. Sie sieht einen entscheidenden Wendepunkt im Werk des heiligen Pius V., der das römische Missale veröffentlicht hat, „das in den nachfolgenden Jahrhunderten schrittweise Formen angenommen hat, die große Ähnlichkeit haben mit der in den letzten Generationen geltenden". Der Text kommt dann zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossenen Reform und dem erneuerten Missale Pauls VI., das, in alle Weltsprachen übersetzt, „von den Bischöfen sowie von den Priestern und Gläubigen bereitwillig angenommen wurde". Dennoch sei es schon 1984 und dann 1988 für Johannes Paul II. notwendig geworden, „nicht wenigen Gläubigen" zu erlauben, die „früheren liturgischen Formen" zu benutzen, „die ihre Kultur und ihren Geist so grundlegend geprägt hatten".

Nach der historischen Betrachtung entscheidet das Motuproprio, diese Frage in einer neuen Weise zu regeln. Es wird ausdrücklich betont, daß das Missale Pauls VI. „die ordentliche Ausdrucksform der ‚Lex orandi' der katholischen Kirche des lateinischen Ritus" bleibt. Dann aber heißt es, daß das von Pius V. veröffentlichte Meßbuch in der Ausgabe Johannes' XXIII. von 1962 „als außerordentliche Ausdrucksform derselben ‚Lex orandi' der Kirche zu gelten" hat (Art. 1). Es gibt also zwei Ausdrucksformen derselben „Lex orandi", die Pius V. und Paul VI. gemeinsam ist. Daher ist es erlaubt, das Meßopfer nach dem tridentinischen Missale von 1962 zu feiern, das „niemals abgeschafft" worden sei.

Die Bedingungen dieser Zelebration sind in den folgenden elf Artikeln festgelegt. In Messen, die „ohne Volk gefeiert werden", können beide Anwendungsformen

verwendet werden, mit Ausnahme des „Triduum sacrum" (von Karfreitag bis Ostern) (Art. 2); diese Möglichkeit wird ausgeweitet auf die Konvents- bzw. Kommunitätsmessen der Orden, wobei die Kompetenzen der „höheren Obern" gewahrt bleiben (Art. 3); zu den Messen „ohne Volk" kann auch jeder Gläubige zugelassen werden, der dies wünscht (Art. 4). Der Text präzisiert dann die Bestimmungen für die Messen mit dem Volk: Wo eine Gruppe von Gläubigen besteht, „die der früheren Liturgie anhängen", kann die Messe in der außerordentlichen Form an allen Werktagen gefeiert werden, an den Sonn- und Festtagen jedoch „nur *eine* Feier dieser Art". Bei Trauungen, Beerdigungen oder Wallfahrten können ebenfalls Messen in der außerordentlichen Form stattfinden (Art. 5). Die Lesungen können in diesen Fällen auch in der Volkssprache verkündet werden (Art. 6). Wenn der Pfarrer die Wünsche solcher Gläubigen nicht erfüllt, soll der Bischof tätig werden oder man soll sich an die Päpstliche Kommission „Ecclesia Dei" wenden, die „Rat und Hilfe zu geben hat" (Art. 7–8). Der Pfarrer kann auch bei der Taufe, der Trauung, dem Bußsakrament und der Krankensalbung den alten Ritus verwenden, wie auch die Bischöfe die Firmung nach dem früheren Römischen Pontifikale feiern und die Kleriker das römische Brevier von 1962 verwenden können (Art. 9).

Schließlich wird die Errichtung von Personalpfarreien für die Feiern nach der älteren Form des römischen Ritus ermöglicht (Art. 10), und es werden die neuen Kompetenzen der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei" festgelegt, die „über die Beachtung und Anwendung dieser Anordnungen wacht" (Art. 12).

## Die Liturgiereform wird nicht angetastet

Der Begleitbrief Benedikts XVI. zu seinem Motuproprio an die Bischöfe behandelt drei wichtige Themenbereiche. Die ersten beiden beziehen sich auf Befürchtungen, die in den letzten Monaten geäußert wurden und die der Bischof von Rom seinen bischöflichen Mitbrüdern gegenüber klarstellen will. Vor allem schließt der Brief dezidiert aus, daß die Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die Verfügungen des Motuproprio angetastet wird, da ja das von Paul VI. veröffentlichte Missale die ordentliche und normale Form des Missale bleibt. Benedikt XVI. zeigt dann, wie die frühere Form neben der neuen gegenwärtig blieb bis zu den jetzigen Verfügungen, die einem Problem abhelfen wollen, das „beim Motuproprio von 1988 noch nicht sichtbar war"; er schließt diesen Abschnitt ab mit dem Satz: „Diese Normen beabsichtigen, gerade auch die Bischöfe davon zu entlasten, immer wieder neu abwägen zu müssen, wie auf die verschiedenen Situationen zu antworten sei."

Die zweite Befürchtung ist die Vermutung, die Parallelität der beiden Formen könne „zu Unruhen oder gar zu Spaltungen in den Gemeinden führen". Dies werde ausgeschlossen durch die Tatsache, daß der Gebrauch des alten Missale „ein gewisses Maß an liturgischer Bildung und auch einen Zugang zur lateinischen Sprache

voraussetzt; das eine wie das andere ist nicht gerade häufig anzutreffen". Im übrigen könnten sich beide Formen des römischen Ritus „gegenseitig befruchten".

Als dritten Punkt legt Benedikt XVI. den „positiven Grund" dar, der ihn zu dieser neuen Regelung veranlaßt hat, nämlich der Wille zu „einer inneren Versöhnung in der Kirche"; hier müsse man jede mögliche Anstrengung unternehmen, um die Einheit zu erhalten. Er formuliert dann die These, die das Motuproprio in rechtliche Regelungen umgesetzt hat:

„Es gibt keinen Widerspruch zwischen der einen und der anderen Ausgabe des Missale Romanum. In der Liturgiegeschichte gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch. Was früheren Generationen heilig war, bleibt auch uns heilig und groß; es kann nicht plötzlich rundum verboten oder gar schädlich sein."

Das fordere notwendig auch Gegenseitigkeit: „Die Priester, die den Gemeinschaften des alten Usus angehören, können selbstverständlich die Zelebration nach den neuen liturgischen Büchern im Prinzip nicht ausschließen." Zum Schluß werden die Bischöfe aufgefordert, drei Jahre nach dem Inkrafttreten des Motuproprio dem Heiligen Stuhl über die Erfahrungen und die Schwierigkeiten Bericht zu erstatten.

## Intentionen und Wirkungen

Nach der Darlegung des Inhalts des Motuproprio und des Briefs an die Bischöfe gilt es, wie schon eingangs angekündigt, die Intentionen und die Wirkungen zu untersuchen. Natürlich muß der Theologe hier den Intellectus fidei, das Bemühen um Verständnis des Glaubens, anzuwenden wissen. Auf der Basis dieser „kirchlichen Berufung des Theologen" möchte ich fünf gewichtige Fragen stellen, die eine ruhige und zugleich dringende kirchliche Reflexion verdienen.

### 1. Die rechtliche Frage: Welcher Ritus gilt?

Schon Thomas von Aquin stellt fest: „Wenn wir die Probleme des Glaubens mit der Methode der bloßen Autorität lösen, besitzen wir sicher die Wahrheit, aber in einem leeren Kopf." Diese – vortridentinische – Warnung gilt auch, wenn wir mit unserem Kopf möglichst genau die im Motuproprio enthaltenen nachtridentinischen Aussagen untersuchen, in denen zweimal behauptet wird, daß „der Ritus Pius' V. nie abgeschafft wurde".

Die Behauptung klingt apodiktisch, ohne jede Begründung außer der – sicherlich wichtigen – Tatsache, daß sie vom Papst selbst ausgesprochen wird. Aber das darf uns nicht an der Feststellung hindern, daß es eine Reihe anderer unbestrittener und

gültiger Bestimmungen gibt, die etwas substantiell anderes besagen: Der Canon 20 des Codex Iuris Canonici, eine berühmte Antwort der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung von 1999[5] – aber auch die traditionsbewußte Weisheit des Kardinals Giuseppe Siri[6] – erinnern uns daran, daß die Approbation eines neuen römischen Ritus (der Eucharistie wie jeder anderen Liturgie) unausweichlich mit sich bringt, daß der alte Ritus durch den neuen ersetzt wird.

Wie es ein elementares Bedürfnis nach Rechtssicherheit gibt, so auch nach „Ritussicherheit". Bedenkt man dies, dann wird die „doppelte heutige Form" nur behauptet, aber nicht begründet, und daher gilt das allgemeine Prinzip, daß der neuere römische Ritus den früheren römischen Ritus ersetzt. In einem solchen Fall gibt es keinen Konflikt, weil nämlich nach dem Prinzip des allgemeinen Rechts nur ein einziger Ritus, eine einzige Form und ein einziger Usus in Geltung ist. Dieses traditionelle Prinzip wird auch durch das Faktum erhärtet, daß die beiden Vorgänger Benedikts XVI. den nachkonziliaren Ritus anders als das Motuproprio eingeschätzt haben, nämlich als den einzigen, der effektiv in Geltung ist. Deshalb haben sie, wenn sie eine Ausnahme ermöglichen wollten, den Weg des Indults, der Ausnahmegenehmigung, gewählt. Dies alles wirft eine Frage auf, die unbedingt geklärt werden muß, um keine Zweideutigkeit über den gesamten Rest der Argumentation aufkommen zu lassen. Aufgrund von Autorität gehorcht man, aber der Verstand verlangt mehr. Um Augustinus zu zitieren:

> „Um zu lernen, brauchen wir zwei Führer: die Autorität und den Verstand. In der Zeit hat die Autorität den Vorrang, in der Sache aber der Verstand."[7]

## 2. Die theologische Frage: Was ist die Rolle der Lex orandi?

„Lex orandi statuat legem credendi – Die Liturgie bestimme den Glauben der Kirche". Dieser berühmte Ausspruch Prospers von Aquitanien[8] steht im Hintergrund des wichtigsten Artikels des Motuproprio „Summorum pontificum" (Art. 1) und ist eines der zentralen Prinzipien der Liturgischen Bewegung, weil er die Bedeutung der liturgischen Feier für den Glaubensakt festlegt. Das Motuproprio trägt jedoch eine neue Interpretation vor, die eine grundlegende Unterscheidung einführt, die voller Konsequenzen ist: Der Beziehung zwischen Lex orandi und Lex credendi geht die Beziehung zwischen zwei verschiedenen Anwendungs- oder Ausdrucksformen des Ritus und einer einzigen Lex credendi voraus. Das heißt, daß hier der Ausdruck „Lex orandi" nicht identisch ist mit dem Ritus, sondern mit der Bedeutung des Ritus.

Mit der Einführung dieser Unterscheidung erfüllt das Motuproprio gleichzeitig zwei Aufgaben: Es öffnet einen Raum, um zwei verschiedene Anwendungsformen einander anzunähern, indem es sie in einer einzigen Lex orandi vereint, und vermei-

det, daß zwei verschiedene Leges orandi zwei verschiedene Glaubensbekenntnisse ins Leben rufen. Aber gleichzeitig entfernt es die Lex orandi von der Konkretheit des Ritus. Wenn die Lex orandi nicht mehr den konkret gefeierten Ritus bezeichnet, das heißt einen bestimmten Ordo, sondern eine bestimmte wesentliche, unsichtbare und/oder begriffliche Dimension, dann sinkt die originäre Bedeutung des Ritus für den Glauben unwiderruflich in den zweiten Rang ab.

Wer nicht das liturgische Feingefühl Benedikts XVI. hätte, könnte diese Unterscheidung verstehen als eine substantielle Unterordnung der liturgischen Feier unter rein dogmatische Evidenzen, von denen die zwei Anwendungsformen Übersetzungen in die Praxis wären, bloße Folgerungen ohne eigenen Stellenwert. Mit anderen Worten: Die Aufgliederung der einzigen Lex orandi in zwei alternative Anwendungsformen würde den Primat der Theologie über die Liturgie wiederherstellen, und damit ginge einer der bemerkenswertesten Gewinne der Liturgischen Bewegung verloren.

Wenn man sagt, es gebe einen einzigen Ritus in zwei verschiedenen Anwendungsformen: Warum spricht man dann historisch von zwei verschiedenen Ordines, d.h. liturgischen Ordnungen? Ist der Ordo nur die Anwendungsform eines Ritus, oder ist er der Ritus als solcher? Und bringt ein Unterschied von Ordines auch Unterschiede in der Lex orandi mit sich? Um auf diese Fragen zu antworten, müßte man über die Beziehung des Motuproprio zu einigen Aussagen des nachsynodalen Apostolischen Schreibens „Sacramentum caritatis" vom 22. Februar 2007 nachdenken: Welche Theologie der Sakramente kann sich von der liturgischen Feier entwickeln – gemäß dem Vorrang der liturgischen Handlung, der in Art. 34 betont wird –, wenn unterschiedliche liturgische Handlungen weder die Lex orandi noch die Lex credendi ändern?[9]

Ich frage mich auch, ob die Unterscheidung der ordentlichen und der außerordentlichen Ausdrucksform eine bloß faktische oder eine rechtliche Unterscheidung ist. In diesem Punkt, der, wie wir gesehen haben, theoretisch von entscheidender Bedeutung ist, bleibt eine Reihe nicht unerheblicher Fragen, sowohl im Blick auf die Unterscheidung als solche wie auch auf die faktische Gleichrangigkeit der beiden Ausdrucksformen.

Als faktische Unterscheidung hätte sie keine authentische normative Kraft, während eine rechtliche Unterscheidung ihr volle Autorität verliehe. Aber vom gesamten Tenor des Textes könnte man häufig schließen – in einer sicher extensiven, aber möglichen Interpretation –, daß das, was heute ordentliche Ausdrucksform heißt, außerordentliche werden könnte, und die heute außerordentliche Ausdrucksform müßte dann rechtlich als die ordentliche verstanden werden. Da die Bischöfe keine Möglichkeit der Kontrolle über die Beziehung der beiden Ausdrucksformen zueinander haben, könnte sich mit der Zeit die Meinung durchsetzen, die Unterscheidung sei in ihrer rechtlichen Natur nicht genügend geklärt, und da eine klare, für alle verbindliche rechtliche Regelung fehlt, könnte das zu einer

Krise der normalen Seelsorge führen, weil es dann keine Kontrollmöglichkeit in der Liturgie mehr gäbe.

Im übrigen ist keineswegs geklärt, wie die beiden Anwendungsformen als gleichberechtigte Größen behandelt werden können, wo doch die neuere Form nichts anderes ist als das Ergebnis einer wohlüberlegten Reform der früheren. Mit anderen Worten: Es ist schwer vorstellbar, daß eine Wiederzulassung des alten Ritus keine schwerwiegende Spannungen bei all denen hervorrufen könnte, die den neuen Ritus befolgen, und die unweigerlich den alten Ritus als überwunden, als reformiert und durch den neuen Ritus verbessert empfinden. Die zwei Anwendungsformen sind nicht autonom: Die eine ist die Antwort auf die Krise der anderen, und daher ist es verständlich, daß man ein schwerwiegendes Unbehagen empfindet beim Wiederauftauchen des alten neben dem neuen – als ob nichts gewesen wäre. Das Nebeneinander zweier paralleler Anwendungsformen, das sich präsentiert als ein „Zufügen ohne etwas wegzunehmen", bringt in Wirklichkeit ein Element der Ungleichheit zwischen einem „strukturell pluralen" Ritus wie dem von Paul VI. – mit seiner Vielfalt der Sprachen und den ihm konstitutiven Anpassungsmöglichkeiten – und der monolithischen Einheitlichkeit des tridentinischen Ritus, nur in Latein und ohne jegliche Möglichkeit einer Anpassung.

## 3. Die pastorale Frage: Garantie der kirchlichen Gemeinschaft und/oder Freiheit des Ritus?

Bei einer Tagung im Jahr 2001 in der Abtei von Fontgombault (Frankreich) sagte Kardinal Joseph Ratzinger, damals Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, daß die wünschenswerte Ausdehnung des tridentinischen Ritus in der Kirche geregelt werden müsse durch die Vollmacht des Bischofs, die liturgische Einheit der Diözese zu garantieren[10]. Das Motuproprio schafft die Bestimmungen der Indulte von 1984 und 1988 ab, die der Autorität der Ortsbischöfe die Möglichkeit gaben, die notwendigen Erlaubnisse für die Ausnahme einer klaren Regel zu geben. Diese Bestimmung beruhte auf dem Grundsatz, daß nur ein Ritus gilt, während ein anderer nur begrenzt praktiziert werden darf und daher nur mit einer ausdrücklichen Erlaubnis in Form einer Ausnahmegenehmigung, so daß deutlich wurde, daß es sich um einen Ritus handelt, der nicht mehr in Kraft ist.

Die Abschaffung dieser Bestimmung und ihre Ersetzung durch die Parallelität zweier Anwendungsformen desselben Ritus stellt von neuem die Frage: Wie können die Bischöfe die kirchliche Einheit in der Liturgie sicherstellen, wenn zwischen ordentlicher und außerordentlicher Anwendungsform unterschieden wird? In welcher Weise können sie verhindern, daß sich ein konfliktreicher Bi-Ritualismus ausbreitet und so in der Ortskirche Spaltungen entstehen, Trennungen und gegenseitiges Unverständnis, nicht nur im Bereich der Liturgie, sondern in der Katechese, in

der Bildung, in der Bezeugung des Glaubens, in der kirchlichen Gemeinschaft überhaupt? Das Motuproprio bleibt bei diesem Thema sehr vage, um nicht zu sagen unsensibel. Überdies übergeht es die Kompetenz der Gottesdienstkongregation, die eigentlich dafür zuständig wäre, und gibt die gesamte Entscheidungsvollmacht der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei", die sich in ihrer neueren Geschichte keineswegs als ein genügend unparteiisches Organ erwiesen hat.

## 4. Die liturgische Frage: Wie steht es mit der Reform?

Sowohl die Interviews, die dem Erscheinen des Dokuments vorhergingen und es begleiteten, wie auch der Inhalt des Briefs an die Bischöfe wiederholen unentwegt, es gebe keinerlei kritische Absicht gegenüber der aufgrund der Weisungen des Zweiten Vatikanums durchgeführten Liturgiereform. Daran kann man nicht zweifeln, zumindest im Blick auf die grundlegenden Intentionen des Dokuments. Was die objektiven Wirkungen betrifft, kann jedoch niemand leugnen, daß die Liturgiereform im Gefolge der Veröffentlichung des Motupoprio Gefahr läuft, ihre Bedeutung und ihre geschichtliche Tragweite erheblich relativiert zu sehen. Sie könnte nicht mehr die Grundform der Feier des Gottesdienstes, der christlichen Bildung, der Spiritualität sein, sondern sie wäre nur eine – wenn auch beachtliche – Ergänzung einer vorhergehenden Tradition, die nun vollständig wiederhergestellt wurde, mit allen ihren Riten und ihren Kalendarien: Als ob nichts gewesen wäre, werden die kirchlichen Uhren auf 1962 zurückgestellt.

Die Kirche wird gewissermaßen gleichzeitig im Jahr 2007 und im Jahr 1962 leben, wobei die Wahl zwischen beiden nicht im Ermessen des Bischofs liegt, sondern in der Entscheidung der Gläubigen und/oder in der freien Wahl des einzelnen Priesters. Die Liturgiereform, die den römischen tridentinischen Ritus erneuern mußte, um die aktive Teilnahme der Gläubigen deutlich zu machen und zu sichern, würde so reduziert auf eine einfache zusätzliche Möglichkeit, ohne sich auf die alte Tradition der Messe auswirken zu können, die auf diese Weise „irreformabel" würde. Eine solche Wirkung des Motupropio wäre – mit allen ihren Folgen – eine reduktive Neuinterpretation der Absichten und der Verheißungen des Zweiten Vatikanums.

Damit wäre die Gefahr verbunden, daß die Artikel 47 bis 57 der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum concilium" in Vergessenheit geraten. Dort wird nämlich unter anderem gefordert, in der Eucharistie den Reichtum der Bibel, die Homilie, das „Allgemeine Gebet" („Gebet der Gläubigen"), die Volkssprache, die Einheit von „Tisch des Wortes" und „Tisch des Herrenleibes", die Kommunion unter beiden Gestalten und die Konzelebration wiedereinzuführen. Nicht eines dieser sieben Elemente findet sich im tridentinischen Ritus; um sie wieder lebendig zu machen, mußte er reformiert werden. Nur auf diese Weise konnte der römische Ritus einen Reichtum wiederfinden, der sonst völlig verlorengegangen wäre. Welche Kirche

könnte sich heute dieser Reichtümer berauben, ohne viel, sehr viel von ihrer Fähigkeit zur Bezeugung des Glaubens zu verlieren? Und warum müßte das Gesetz in diesem Fall als „bloße Regelung des Bestehenden" verstanden werden, wo es doch sonst immer als Grundform und Grundregel des christlichen Lebens angesehen und herausgestellt wird?

### 5. Die Faktenfrage: Wer ist in der Lage, im „alten Ritus" zu zelebrieren?

Wenn so viel von einem „anderen Ritus" gesprochen wird, könnte man zur Meinung kommen, es handle sich um etwas, das immer und überall und von jedermann realisiert werden kann.

In Wirklichkeit ist es nicht so. Man kann dem alten Ritus nur vorstehen oder ihm assistieren, wenn man dazu sorgfältig ausgebildet ist, wie der Brief an die Bischöfe sehr richtig betont. Die grundlegende Schwierigkeit einer solchen Hypothese geht unumstößlich aus der Geschichte der Kirche der letzten 40 Jahre hervor, seitdem nämlich die Christen und auch die Priester – in mindestens 95 Prozent der Diözesen – ihre christliche Prägung entsprechend den Sprachen, den Kulturen, den Theologien und der Spiritualität erhalten haben, die sich in den Texten und dem Stil, den Riten und Gesängen der neuen Liturgie finden.

Das ist alles so tief verwurzelt, daß ein Christ, der besten Gewissens von seinem Pfarrer die Feier der Messe nach dem Ritus Pius' V. erbittet, die Antwort erhalten könnte: „Verzeihen Sie, aber ich bin dazu nicht in der Lage. Das ist weder die Kirche noch die Liturgie, in der ich zu glauben, zu leben und zu beten gelernt habe." Wir alle, die nach dem Zweiten Vatikanum in der Kirche aufgewachsen, in ihr und mit ihr gelebt haben, befinden uns jenseits der Messe Pius' V. Ob man es will oder nicht, eine Rückkehr gibt es nicht. In der normalen Seelsorge der übergroßen Mehrheit der Diözesen ist der alte Ritus nicht mehr realistisch praktikabel.

## Eine offene Bilanz

In einem kürzlich veröffentlichten Artikel, der die Wiederherstellung der alten Messe befürwortet, schrieb René Girard: „Die Einheit bringt Konflikt, der Pluralismus bringt den Frieden."[11] Finden wir nicht ein ähnliches Argument, wenn wir das Motuproprio „Summorum pontificum" lesen? Ist es nicht gerade in der Liturgie hingegen so, daß die Einheit die Sicherheit einer Gemeinschaft gewährleisten kann, nicht hingegen die Vielfalt, weil dann jeder versucht wäre zu meinen, er sei die einzige und „wahre" Kirche? Und könnte es vielleicht nicht sein, daß sich gerade diese traditionale Wende der kirchlichen Liturgie verstehen ließe als eine ungewohnt liberale und säkularisierte Logik ihrer Sprache und ihres Denkens? Könnte

die freie Wahl in der Liturgie nicht von manchen verstanden werden als eine Haltung der Indifferenz gegenüber der Liturgie und als eine Art christlicher Gnosis?

Sicher nicht auf der Ebene der Intentionen, aber auf der Ebene der objektiven und undiskutablen Unstimmigkeiten des Motuproprio in Hinsicht auf die Perspektiven der Liturgiereform können, ja müssen die Theologie und die Seelsorge ihre legitime und loyale Kritik äußern, damit die Gemeinschaft der Kirche in der Liturgie nicht schweren Schaden erleidet, und damit die Liturgie weiterhin der „Höhepunkt" und die „Quelle" [12] des christlichen Lebens bleibt und nicht ein bloßer variabler und verhandlungsfähiger Ausdruck der Lex credendi.

Aus all diesen Gründen glaube ich, daß die edle Absicht, Frieden und Eintracht in der Liturgie wiederherzustellen, so moderne und gewagte Methoden verwendet hat, daß Interpretationen möglich sind, die die Geschichte der Liturgischen Bewegung der letzten 40 Jahre aufs Spiel zu setzen drohen. Die Liturgiereform ist ja mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den ihm folgenden Reformen nicht beendet, sondern muß mit dem Wandel der Zeiten und der Mentalitäten der Menschen weitergehen. Das ist gerade im Namen einer Tradition aufgegeben, die nicht nur die Verteidigung einer Erwerbung der Vergangenheit braucht, sondern auch die unersetzbaren Reichtümer einer komplexen Gegenwart und einer offenen Zukunft:

> „Ein Verharren bei einer vorgeblich unveränderlichen Liturgieform vermag zwar das zweifellos starke religionspsychologische Verlangen nach Bleibendheit zu befriedigen, nicht aber das Erfordernis, die ‚Gunst der Stunde' wahrzunehmen." [13]

Die „organische Entwicklung" der liturgischen Tradition bringt unausweichlich auch Wendungen mit sich. Es geht um eine Kontinuität, die immer wieder vitale Diskontinuitäten nötig hat. Wie es bei den Generationen der Fall ist – der Sohn ist erst vollkommen Sohn, wenn der Vater nicht mehr da ist –, so bliebe auch ein Ritus Pauls VI., der immer den Ritus Pius' V. neben sich hätte, ständig infantil und fragil, während ein Ritus Pius' V., der sich nicht damit abfände, sich im Sohn zu verlieren, in einen aufdringlichen Paternalismus und in einen Moralismus ohne jedes Vertrauen verfiele.

Wenn man diesen geradezu providentiellen Kontrast leugnen wollte, dann würde das Motuproprio, das freilich nirgendwo eine solche Absicht zeigt, allzu leicht gelesen werden können als ein Ansatz zu einem Verständnis der Tradition, die nicht dynamisch, sondern statisch ist, nicht vital, sondern monumental und archäologisch – wo nichts verlorengeht, alles sich anhäuft, aber nichts mehr lebendig ist. Um ein solches Verständnis abzuwehren, müßte man auf das zurückgreifen, was Maurice Blondel vor 100 Jahren über die konstitutive Dynamik der Tradition sagte: „Statt zu meinen, die Idee des Fortschritts, die so viele Gläubige beschäftigt, sei heterodox, ist eher der Fixismus ... eine virtuelle Häresie." [14] Mit der Unterscheidung zwischen der Lex orandi und den „Anwendungsformen" derselben Lex liegt im Motuproprio die Möglichkeit dieser Gefahr: Eine Sache ist das, was das Motuproprio sagt, eine andere wird der Gebrauch sein, den man davon macht.

## ANMERKUNGEN

[1] Der Beitrag erschien in der italienischen Zeitschrift „Il Regno" (n. 14, 2007, 434ff.), deren Redaktion wir für die Abdruckserlaubnis herzlich danken. Der kursiv gedruckte Abschnitt ist eine Vorbemerkung der italienischen Redaktion, den wir auf deren ausdrücklichen Wunsch auch in der deutschen Übersetzung wiedergeben *(Die Redaktion)*.

[2] Die Zitate aus diesen beiden Dokumenten sind der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten Übersetzung entnommen *(Anm. d. Übersetzers)*.

[3] Vgl. Avvenire, 8.7.2007.

[4] Der lateinische Originaltext spricht von zwei „usus" bzw. zwei „expressiones" desselben Ritus. Die Übersetzung der Dt. Bischofskonferenz gebraucht dafür die Begriffe „Anwendungsformen" bzw. „Ausdrucksformen", die hier übernommen werden *(Anm. d. Übersetzers)*.

[5] Can. 20 des CIC/1983 lautet: „Ein späteres Gesetz hebt ein früheres ganz oder teilweise auf, wenn es dies ausdrücklich sagt oder die ganze Materie des früheren Gesetzes umfassend ordnet." Diesem Prinzip entsprechend sagt die Antwort der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vom 3. Juli 1999 (Prot. 1411/99) ausdrücklich, daß das durch die Autorität Papst Pauls VI. approbierte und veröffentlichte Römische Missale die einzige gültige Form der Zelebration des Meßopfers nach dem römischen Ritus ist, kraft des allein geltenden Liturgierechts (vgl. EV 18/1256).

[6] Auf den Brief eines englischen Ordensmanns, der Kardinal Siri fragte, wie man sich im Bereich der Liturgie im Zweifel zwischen alter und neuer Liturgie verhalten solle, antwortete Siri schon vor 25 Jahren: „Die Vollmacht, mit der Pius V. seine Liturgiereform festgesetzt hat, ist dieselbe Vollmacht, die auch Paul VI. besaß. Die Reform der Liturgie bedeutet gleichzeitig die Ersetzung des alten Ordo durch den neuen" (Brief vom 6.9.1982).

[7] Augustinus, De Ord. II 26: „Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior."

[8] Die ursprüngliche – in der Sache identische – Formulierung Prospers von Aquitanien lautet: „legem credendi lex statuat supplicandi". Zitiert wird allerdings meist in der oben verwendeten Fassung *(Anm. d. Übersetzers)*.

[9] Nur ein Beispiel: Wenn es völlig gleichgültig ist für die Theologie der Eucharistie, ob die Messe „ohne Volk" beginnt oder „wenn sich das Volk versammelt hat", dann bedeutet dies in der Substanz, daß die liturgische Handlung nichts zu sagen hat für die Theologie der Sakramente, und daß die Theologie substantiell autonom ist in bezug auf die Liturgie.

[10] Vgl. Au tour de la question liturgique. Avec le cardinal Ratzinger. Actes des Journées liturgiques de Fontgombault, 22.–24.7.2001 (Association Petrus a Stella, Fontgombault 2001).

[11] In: Repubblica, 3.7.2007. Die paradoxe Interpretation der päpstlichen Maßnahme erreicht ihren Höhepunkt in der Zusammenfassung: „Wenn man absolute Regeln aufstellt, kann man sicher sein, daß ein Konflikt entsteht. Wenn man hingegen keine starre Norm auferlegt, gibt es keine Konflikte, weil es keine Diskussionen gibt: Es spricht einfach niemand davon. Die Messe gehört zu den Dingen, die kein Objekt administrativer Regelungen sein dürften." Es ist evident, daß Benedikt XVI. sich in einer gewissen Distanz zu solchen Folgerungen befindet.

[12] Zweites Vatikanum, SC 10.

[13] A. Angenendt, Liturgik u. Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (Freiburg 2001) 203.

[14] M. Blondel, Storia e dogma. Le lacune filisofiche dell'esegesi moderna (Brescia 1992) 119.

*Hans Zirker*

# Warum ich nicht Muslim bin

## Über Identität, Differenz und Respekt

Der plakative Titel „Warum ich nicht Muslim bin" ist zunächst mehrfach peinlich: selbstgefällig in seiner Präsentation, abschätzig in seiner Negation, trivial in seinem Gehalt. Grammatisch gibt er sich noch als Frage, doch rhetorisch läßt er nur Antworten erwarten. Hier scheint jemand über sich und diejenigen, von denen er sich absetzt, endgültig Bescheid zu wissen.

Die Tonlage verheißt nicht Klärung eines Sachverhalts, sondern Selbstbehauptung und Konfrontation, nicht Bedachtsamkeit, sondern Polemik. Das Sprachmuster ist auf dem Buchmarkt seit alters gängig, in formal und positionell mancherlei Variationen: „Warum ich nicht mehr katholisch bin", „... man jetzt Atheist sein muß", „... man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann", „... ich kein Christ bin", „... wir nicht wieder katholisch werden wollen", „... ich nicht in die Kirche gehe" usw.[1] – und in diesem Tenor schließlich auch: „Warum ich kein Muslim bin"[2]. Da scheint für Verständigung kein Bedarf mehr, für weiteres Verständnis kein Raum. Die Verbindungen sind gekappt. Die Vorstellung, daß man vielleicht doch auch auf der anderen Seite stehen könnte, liegt fern, sollte wohl vernünftigen Menschen verwehrt sein.

In solcher Denkart entwertet sich das Muster freilich selbst. Gar zu einfach reduziert es die Komplikationen religiös-weltanschaulicher Pluralität. Es rückt nur eine Alternative in den Blick und hat über diese schon entschieden. Begründungsschwierigkeiten, mit denen religiöser Glaube und weltanschauliche Orientierungen ansonsten zu tun haben, scheint es hier von vornherein nicht zu geben. Es geht nicht mehr darum, sich seiner Position zu vergewissern, sondern sie zu propagieren.

Die Religionsgeschichte zeigt, welch große Rolle Abgrenzungsstrategien bei der Ausbildung gemeinschaftlicher Identität spielen. Offensichtlich sind sie in kulturellen Erfahrungs-, Lern- und Durchsetzungsprozessen unumgänglich, besonders ausgeprägt im Verhältnis von Christentum und Islam[3]. Unübersehbar ist aber auch, welche katastrophalen Folgen, bis hin zu Religionskriegen, sich aus ihnen schon ergeben haben und wie langwierig und mühselig die Anstrengungen sein können, um die Gräben und Blockaden auch nur einigermaßen zu überwinden. Zwar bleiben die religiösen Kontrast-Profilierungen in unserer Gesellschaft hinter den Dimensionen und der Dramatik der fundamentalen geschichtlichen Auseinandersetzungen weit zurück, doch als soziale Belastung sind sie allseits spürbar.

## Frage in interreligiöser Verantwortung

Nicht in jedem Fall eröffnet die Ansage, warum man „nicht Muslim" ist, polemische Abwehr. Eine eigene Bedeutung gewinnt die Frage, wenn man sich trotz ihrer naheliegenden Befremdlichkeit ernsthaft und offen auf sie einläßt. Dann wird sie zu einem beispielhaften Fall interreligiöser Verantwortung, wie sie im folgenden von christlichen Voraussetzungen her skizziert werden soll. Dazu können wir uns auf mehrfache Weise veranlaßt sehen, zunächst in unmittelbaren Gesprächen, von muslimischer Seite herausgefordert oder von nichtmuslimischer – im letzten Fall gelegentlich in vorwurfsvoll aggressivem Ton: „Warum werden Sie nicht gleich Muslim?" –, dann aber auch über die konkret erfahrbaren, zufälligen Anlässe hinaus bei der theologischen Erörterung der Gründe unseres Glaubens. Es macht einen beträchtlichen Unterschied aus, ob wir dabei die anderen Religionen nur als Momente unserer kulturellen Situation beiläufig mitbeachten, als eine Sache, die wir in unseren Argumentationen nicht übergehen sollten, oder ob wir uns in unserer Theologie auch den Gläubigen dieser Religionen selbst gegenüber sehen, ihnen Rede und Antwort stehend, sei es zunächst und auf weite Strecken hin auch nur in einem internen, gedanklich repräsentierten Dialog[4].

Wenn wir das, was wir zu wissen meinen, was wir glauben und sagen, verantworten wollen, hängt unsere Ernsthaftigkeit entscheidend davon ab, auf wessen Urteil wir dabei – mit Zustimmung oder Widerspruch – Wert legen. Wenn wir am liebsten nur von denen gehört werden wollten, mit denen wir uns ohnehin schon gleichgesinnt wissen, stünde unsere Sache von vornherein in einem schlechten Licht. Und im andern Fall: Auch wenn diejenigen, von denen wir uns unterscheiden, unseren Gründen selbstverständlich nicht beipflichten können, so wäre es doch ein Gewinn, wenn sie uns wenigstens bestätigen könnten, daß sie sich in unserer Argumentation verstanden und respektiert sehen.

## Umsichtige Begründung

Die positiv ansetzende Überlegung „Warum ich Christ bin"[5] richtet den Blick zunächst nur auf die eigene religiöse Beheimatung, läßt dann vor allem an die Einflüsse unserer säkular distanzierten Umwelt denken, an die Beunruhigungen, vielleicht auch Faszinationen, die von ihr ausgehen. Die anderen Religionen werden dabei verständlicherweise weniger beachtet. Nur in seltenen Fällen sind sie reale lebensgeschichtliche Alternativen. Dennoch ist das Christ-Sein unumgänglich auch der Erfahrung fremder Religionen ausgesetzt – daß es sie gibt, wie es sie gibt und was sie uns bedeuten – und ist dabei von ihnen her nach den eigenen Überzeugungsgründen befragt, wenn auch in geschichtlich, sozial und individuell wechselnder Intensität.

Heutzutage ist die Situation auf bezeichnende Weise zwiespältig: Einerseits sind uns fremde Religionen, vornehmlich der Islam, räumlich nahe und werden uns me-

dial vermittelt wie nie zuvor, nicht selten im Zusammenhang sozialer und politischer Konflikte; andererseits wird aber eben dabei ein alltäglicher Zugang verstellt. Zwiespältig auch erweist sich die Theologie: Einerseits haben die Auseinandersetzungen um die Bedeutung der nichtchristlichen Religionen und die Besonderheit des christlichen Glaubens erheblich zugenommen[6]; andererseits erscheinen diese Erörterungen vor allem aus zwei Gründen zugleich als wenig brisant: Erstens geht es dabei nicht mehr wie in früherer Zeit um das Heil der Menschen, die ohne den christlichen Glauben und außerhalb der Kirche verloren wären. Die Lage ist in dieser Hinsicht entspannt – bis hin zur landläufigen Gleichgültigkeit. Zweitens übersteigen die Religionen in ihrer äußeren Vielzahl, ihrer inneren Vielgestaltigkeit und ihren allumgreifenden Orientierungen bei weitem das Maß dessen, was sich in einem System verarbeiten ließe. Die Realität geht über die theoretischen Zugriffe jeder Religionstheologie hinaus und entzieht sich deren Bewältigungsversuchen.

So wird jede Theologie, wenn sie sich auf die anderen Religionen in ihrer Gesamtheit bezieht, zu gewaltigen Vereinfachungen greifen. Die erste und grundlegende besteht bereits in der kumulativen Rede von „den nichtchristlichen Religionen", als ob diese in ihrer Zusammenfassung ein deutlich identifizierbares Objekt ergäben und ihnen allen der Begriff der „Religion" in gleichem Sinn zukäme. Unter solcher Vorgabe bleibt die Realität der konkreten Religionen weitgehend auf der Strecke. Demgemäß geraten die Versuche, den christlichen Glauben in einem globalen Überblick auch angesichts der anderen Religionen oder wenigstens der „großen" unter ihnen zu verantworten, notwendigerweise inhaltsarm und blaß. Mit gutem Grund verzichten deshalb die meisten Lehrbücher der Fundamentaltheologie darauf, sich auf einzelne Religionen einzulassen. Doch wird damit das Problem, die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens auch im Kontext der Religionsgeschichte zu erörtern, nur umgangen[7].

Um der Solidität und Ernsthaftigkeit willen haben sich theologische Studien in der Verantwortung des christlichen Glaubens über dessen grundsätzliche Lagebestimmung hinaus auch mit einzelnen der nichtchristlichen Religionen zu befassen und mit ihnen das Gespräch zu suchen[8]. Dem folgt auch die persönlich gehaltene Überlegung „Warum ich nicht Muslim bin", reduziert dabei aber die Komplexität von Glaubensverantwortung gleich in dreifacher Weise: Sie läßt erstens, indem sie sich allein auf den Islam bezieht, nicht nur die übrigen Religionen außer acht, sondern außerdem alle anderen, neuzeitlich vielfach bedrängenderen Gegenpositionen, seien sie atheistisch, agnostizistisch oder synkretistisch. Zweitens kann die Argumentation, die derart negativ ansetzt, sich auf einige für wichtig erachtete Differenzen beschränken, die als Gründe schon hinreichen und weitergehende Erörterungen erübrigen. Eine positive Erklärung der eigenen Identität wäre unvergleichlich schwieriger. Und drittens verzichtet die Begründung, indem sie „ich" sagt, auf den Anspruch der Allgemeingültigkeit. Beliebiges wird sie dennoch nicht anführen können, wenn sie einigermaßen ernst genommen werden will. Dieser dreifach

schlichte Ansatz ist nicht taktisches Manöver, keine Problemverdrängung, sondern Selbstbescheidung bei einer Sache, bei der man sich andernfalls leicht übernimmt.

In wissenschaftlicher Literatur ist „ich" zu sagen weithin verpönt. Objektivität erscheint dadurch beschädigt, gültige Begründung verwehrt. In religiösem Zusammenhang, so sollte man meinen, ist die Sachlage anders; doch auch hier ist diese Sprachform vor Kritik nicht gefeit. Wer, nach seinem Glauben befragt, auf persönliche Gründe zurückgreift, kann von einer auf Gewißheit pochenden Mentalität vorgehalten bekommen, daß er dem „Überdruck des neuzeitlichen Subjektivismus" erliege[9]. Unter dieser Voraussetzung hätte das religiöse „Ich" nur eingebunden in das Credo der Glaubensgemeinschaft einen legitimen Platz.

Doch ist in Religionsdingen das Beharren auf Allgemeingültigkeit schon fragwürdig durch die Vielzahl derer unter uns, denen wir Aufgeschlossenheit, guten Willen und Vernunft nicht absprechen können und die dennoch dem, was uns selbst überzeugt, nicht beipflichten. Je deutlicher uns solche positionelle Pluralität vor Augen tritt, je häufiger wir auf Menschen treffen, die unsere Orientierungen nicht teilen, und je näher sie uns im übrigen stehen, desto mehr werden wir auf die Bedingtheit unseres eigenen Standorts verwiesen. Dem jeweiligen Lebensweg, seinen Begegnungen, Erfahrungen und Einsichten, kommt eine unersetzliche Dignität zu. Dies betont das Zweite Vatikanische Konzil in seiner „Erklärung über die Religionsfreiheit" mit der Forderung: „Die Wahrheit muß aber auf eine Weise gesucht werden (inquirenda est), die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d. h. auf dem Weg der freien Suche (libera ... inquisitione)." [10] Daß das Konzil dabei an erster Stelle die „Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung" nennt, liegt nahe, aber darüber hinaus bekräftigt es auch die „des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben meinen (invenerunt vel invenisse putant), mitteilen, damit sie sich bei der Suche der Wahrheit (in veritate inquirenda) gegenseitig zu Hilfe kommen".

Daß hier die *vermeintliche Wahrheit* auf gleicher Ebene neben die wirkliche gestellt und der Kommunikation anvertraut wird, ist höchst beachtlich. In derart gemeinsamer Vergewisserung ist Raum für Subjektivität, für die Berufung auf persönliche Herkunft, Verbundenheit und Verpflichtung. Dabei gerät man, sich erinnernd, in ein lebensgeschichtliches Geflecht, das sich nicht mehr rational rekonstruieren läßt, zumal die sozialen Motivationen eines Lebenswegs weit über die im Konzilstext genannten intellektuellen Momente hinausgehen. Die Subjektivität hat nicht nur ihre eigene Würde, sondern auch ihre unabsehbare Abgründigkeit.

## Differenzen

Die Frage „Warum ich nicht Muslim bin" wird hier nicht unmittelbar persönlich gestellt, sondern im Grundsätzlichen besprochen. Und so sind auch die folgenden

Antworten nicht als individuell eigene des Autors zu nehmen (obwohl sie dies auch sind), denen man vorhalten könnte, sie befriedigten nur „die stets latente Neugierde der Zeitgenossen auf das, was andere ‚empfinden'" [11]; vielmehr sind sie Reflexionsangebot, eine Folge von Gründen, die jeder nach seinen Überzeugungen modifizieren, korrigieren oder anreichern kann. Einen guten Sinn ergibt dies freilich nur für denjenigen, der den Islam überhaupt für so bedeutungsvoll hält, daß er ihn in die Beurteilung und Verantwortung seines Glaubens, hier des christlichen, mit einbeziehen mag. Dann sind die Verschiedenheiten nicht Anlaß, den anderen einen Mangel anzukreiden, sondern sich des Eigenen bewußt zu werden.

Drei Motivgruppen sind dabei erheblich, unterschiedlich in Charakter und Gewicht: erstens lebensgeschichtliche, von eigensten Erfahrungen bestimmt, argumentativ nur begrenzt zu vermitteln, aber von mächtigem Einfluß; zweitens kulturelle, von gesellschaftlicher Bedeutung, aber geschichtlich bedingt, nicht spezifisch religiös bzw. christlich; drittens theologische, auf das Innerste des Glaubens bezogen, aber schwach an Motivations- und Überzeugungskraft denen gegenüber, die die religiösen Voraussetzungen nicht schon teilen.

## Lebensgeschichtliche Gründe

Wer unter uns Christ oder Muslim ist, ist dies durchweg von Geburt an. Konversionen sind selten und haben ihre besonderen biographischen Bedingungen. Kaum jemand dürfte so verwegen sein zu behaupten: „Ich hätte mich in jedem Fall dem Glauben zugewandt, zu dem ich mich jetzt bekenne." Was immer wir über unsere lebensgeschichtlichen Faktoren hinaus zur Begründung unserer Religionszugehörigkeit anführen mögen, es sind sinnvolle Reflexionen, notwendige Aufarbeitungen, nachträgliche Verantwortungen, die jedoch die vorausgehende fundamentale Zufälligkeit der Geburt nicht aufheben können.

Wie kräftig uns die Grenzen zu anderen Religionen gezogen sind, zeigt sich, wenn wir sie mit unserem Verhältnis zu den uns umgebenden innerreligiösen Differenzen vergleichen. Unsere familiäre oder sozial weiter gefaßte religiöse Abkunft hat bei unseren gesellschaftlichen Bedingungen allgemein wenig Bindekraft. Die Variabilität von intensiv gelebter Anhänglichkeit bis hin zur völligen Entfremdung ist selbst im unmittelbaren sozialen Umkreis groß. Einstellungsveränderungen verlaufen sozial unauffällig und lebensgeschichtlich undramatisch. Die Hemmschwellen dazu sind offensichtlich gering. Selbst Konfessionswechsel von einer Kirche zur anderen haben ihren früher schwerwiegenden Charakter verloren.

Demgegenüber sind uns andere Religionen weit entfernt, zunächst auch denjenigen, die sich schließlich zu einer Konversion bewegt sehen. Grund dafür sind nicht allein die zahlreichen kulturell und religiös fremdartigen Züge – diese können gelegentlich ja gerade reizvoll anziehend sein –, auch nicht nur überkommene Feindbil-

der und gegenwärtige Gefährdungsängste, wie sie besonders das Verhältnis zum Islam belasten – diese lassen sich ja mit einiger Aufgeschlossenheit korrigieren, soweit sie falsch sind, und relativieren, wo sie nicht das Wesen der Religion betreffen; entscheidend sind auch nicht in erster Linie die theologischen Unterscheidungen – von diesen muß im folgenden eigens die Rede sein; vor all dem maßgeblich ist vielmehr, daß uns andere Religionen von Kindheit und Jugend an in unserer gewohnten Lebenswelt nicht nahegekommen sind.

Ein einzelner, kleiner, aber wesentlicher Ausschnitt unseres Verhältnisses zum Islam möge hier beispielhaft genügen: Gläubigen Muslimen gilt der Koran als schönste Rede, jeden von Gott her ergreifend, der recht zu hören vermag[12]. Dies ist selbstverständlich demjenigen nicht nachvollziehbar, der dieses Buch nicht oder nur flüchtig kennengelernt hat, gar von Vorurteilen blockiert. Aber selbst ein intensives Studium der arabischen Sprache und ein kräftiges Bemühen, den literarischen Rang des Koran zu erspüren, holen die Erfahrungen nicht ein, die Muslime mit dem Koran in lebenslanger Vertrautheit machen, die Rezitationen hörend und in privater Stille betend, alltäglich und zu Festzeiten, in Einverständnis und Verpflichtung. Daß dieses religiöse Erbe auch in islamischen Gesellschaften gefährdet und nicht wenigen Menschen fremd ist, entwertet es nicht als eines der vielen Momente islamischen Lebens, an deren glaubensstiftender Kraft Außenstehende nicht teilhaben. Sie können sich das eine und andere und insgesamt vieles „zusammenlesen" (im trefflichen Doppelsinn des Wortes), werden aber das Ganze dabei nicht erreichen. So liegt es nahe, daß sie auf die reflektierende Frage „Warum ich nicht Muslim bin?" in realistischer Einschätzung zunächst einfach antworten: „Weil ich das Muslim-Sein in meinem Leben nicht erfahren habe. Weil ich in anderem heimisch geworden bin."

Aber so schwer dieser Grund auch wiegt, hinreichend ist er nicht; denn zum einen sehen sich manche Menschen doch gehalten, die ihnen vorgegebene Religionsgrenze zu überschreiten und sich dem Islam zuzuwenden, und zum anderen kommen denjenigen, denen es fernliegt, Muslim zu sein, bei der Besinnung auf ihre Distanz weitere, sachlichere Kriterien hinzu.

## Kulturelle Motive

Unser lebensgeschichtlicher Standort ist immer auch der einer bestimmten kulturellen Region und Epoche, für uns einer in Europa und in der Neuzeit. Davon ist auch unser Verhältnis zu den Religionen betroffen. Freilich gibt es „die" westliche Welt und „die" Moderne so wenig wie „den" Islam und „das" Christentum; erst recht lassen sich diese Größen nicht so in „ihrem Wesen" festschreiben, daß ihre Position und ihre wechselseitigen Beziehungen ein für allemal ausgemacht wären. Die Zukunft ist auf jeden Fall offen, für einzelne Gläubige wie für ihre Gemeinschaften. Und doch gibt es in der gegebenen Situation geschichtlich bedingte Affinitäten.

Oft ist zu hören, daß der Islam im Unterschied zum Christentum „keine Aufklärung" durchgemacht habe und sich deshalb nur schwer in unsere Kultur einfüge oder ihr gar prinzipiell fremd bleibe. Dieses Urteil ist mehrfach gefährlich: Es arbeitet mit einem simplen Schwarz-Weiß-Klischee – dem Hellen, Erleuchteten steht das Dunkle entgegen –, legt dabei Menschen pauschal in ihrer Denk- und Verhaltensweise fest, grenzt sie aus und beläßt ihnen zur Entlastung oft nur die Möglichkeit, sich mehr oder minder von ihrem Glauben zu distanzieren. Wer seine „aufgeklärte" Identität so gegen Andere behauptet, tut dies gewaltsam.

Dennoch kann man, wenn man sich vor dieser Simplifizierung hütet, auf Errungenschaften der Aufklärung verweisen, die im christlichen Raum, wenn auch mit vielen Widerständen und großen Mühen, aufgenommen wurden – ob schon hinreichend verarbeitet, mag man bezweifeln –, die aber im vorherrschenden und gesellschaftlich wirksamen Erscheinungsbild vom Islam nicht gleichermaßen zu finden sind. Wie weit dabei spezifisch religiöse und theologische Faktoren eine Rolle spielen, oder ob es sich auf weite Strecken hin vielleicht nur um eine kulturelle Ungleichzeitigkeit der Religionen handelt und damit um Unterschiede, die eines Tages überholt sein werden, kann zunächst offenbleiben.

„Aufklärung" meint hier die vom 17./18. Jahrhundert ausgehende dreifache Ermutigung: zur Prüfung geltender Traditionsbestände, zu politischer Emanzipation und zu persönlich selbständiger Orientierung. Der so gebündelte Aufbruch traf das europäische Christentum im Nerv, führte es aber auch zu notwendigen Läuterungen. Vermeintliche Gewißheiten wurden abgebaut, zum einen in historischer Hinsicht – durch die kritische Erforschung der biblischen Schriften –, zum anderen in philosophischer – folgenschwer besonders durch die Bestreitung des metaphysischen Weltbilds, einer von Gott her dem Menschen zubereiteten, in dessen Vernunft sich erschließenden ewigen Ordnung. Religiöse Überzeugungen wurden damit in ihren Grundlagen erschüttert. Hinzu kam die gesteigerte Empfindsamkeit gegenüber den destruktiven Kräften von Religion in Intoleranz und aggressiver Selbstbehauptung. Religiös gestützte Herrschaftssysteme bis hin zur kirchlichen Hierarchie wurden in Frage gestellt, gar bekämpft.

Mit der Durchsetzung des religionsneutralen Staates und der religiös-weltanschaulichen Pluralität der Gesellschaft gerieten Konfessionen und Kirchen in eine ungewohnte Situation des Wettbewerbs. Ihre Einflußsphäre wurde erheblich eingeschränkt; das religiöse Leben wurde zu einem sozial gesonderten Bereich.

Die säkulare Gesellschaft bietet einen respektablen Raum individueller Selbstbestimmung. Zwar birgt sie in sich auch einen Verlust an Stabilität und Orientierung; denn die Umgebung, in der man seine Überzeugungen bestärkt sehen kann, ist gemindert, Alternativen bieten sich an; manche gewohnten Werte und Normen verlieren an Geltung. Doch wäre es unrealistisch und verstieße gegen moralische Prinzipien, wenn man auf den alten Verhältnissen beharren oder auf ihre Wiederherstellung drängen wollte; denn dies ginge immer zu Lasten derer, die nicht die Macht

haben, ihre eigene Position durchzusetzen. So bleibt jeder Gruppe und jedem einzelnen nur übrig, sich unter Anerkennung einiger weniger, aber lebensnotwendiger Spielregeln (Grundrechte) an der Aushandlung dessen, was allgemein gelten soll, nach seinem Vermögen zu beteiligen und darüber hinausgehende persönliche Einstellungen und Handlungen, insbesondere religiöse, für sich privat zu verantworten.

Sich darauf einzulassen, fiel den Kirchen lange schwer; doch hatten sie von ihrem biblischen Fundament her Vorgaben, die es ihnen schließlich erleichterten, ihre Widerstände zu überwinden, ja in den Intentionen der Aufklärung sogar eigene Wesenszüge zu entdecken.

Jesus sah sich, anders als Mohammed, nicht vor die Aufgabe gestellt, ein Gemeinwesen aufzubauen, zu ordnen und zu verteidigen, und die ersten Christen bildeten mit ihren Gemeinden Minoritäten, denen Herrschaftsansprüche und gewaltsame Selbstbehauptungen fernlagen. Angesichts der politischen Machtverhältnisse und Konflikte konnten sie sich, in Erinnerung an Jesu Lehren, sagen: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört" (Mk 12, 17), und: „Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen" (Mt 26, 52), gar: „Leistet dem Bösen keinen Widerstand, sondern wenn dir einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin" (Mt 5, 39). Die beiden letzten Sätze aus der Passionsgeschichte und der Bergpredigt ließen jedoch die Frage unbeantwortet, wie die Verantwortung für ein politisches Gemeinwesen angelegt sein könnte, falls sie gefordert wäre. Ob und wie diese ethischen Impulse je in staatliches Handeln übertragen werden könnten, ist bis heute nicht abzusehen.

Deshalb wäre es unangemessen, die Anfänge des Christentums selbstgefällig gegen die des Islam auszuspielen. Dies verwehrt schon ein Blick auf die mit dem vierten Jahrhundert einsetzende christliche Machtgeschichte, die man nicht als bloßen Abfall vom ursprünglichen Christentum und wahrhaft christlichen Glauben abtun kann. Auch geht es hier nicht darum, Vergangenheit gegen Vergangenheit zu stellen und miteinander zu verrechnen, sondern die Konsequenzen für unsere heutige Situation, für das heutige Verhältnis von Religion und Politik zu ermessen. Die eindringliche Forderung des Koran: „Gehorcht Gott und dem Gesandten!" (3,32 u. ö.) richtet sich von Anfang an auch auf machtvolle Befugnis, sei es gegenüber drohenden Feinden – mit dem Aufruf zum Kampf „bis es keinen Aufruhr mehr gibt und die Religion ganz Gott zukommt" (8,39) – oder bei der Ordnung des Gemeinschaftslebens: „Ihr, die ihr glaubt, gehorcht Gott, dem Gesandten und denen unter euch, die die Weisungsgewalt haben! Wenn ihr über etwas streitet, dann bringt es vor Gott und den Gesandten …!" (4,59) So stehen die Erbschaftsregeln des Koran (4,7–12 u. 176) dem Wort Jesu entgegen: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Schlichter bei euch gemacht?" (Lk 12, 14)

Gewiß ist der Islam nicht mit solchen Zitaten über einen Leisten zu schlagen. Vieles müßte mitgesehen werden: Muslime leben nicht mehr in einem theokratischen Gemeinwesen wie zu Lebzeiten des Propheten. Sie kennen kein verbindliches

Lehramt, keine hierarchischen Leitungs- und Entscheidungsgewalten. Die quasiklerikalen sunnitischen Autoritäten haben Macht vor allem durch die in der jeweiligen Bevölkerung herrschenden Bildungsdefizite. Nach schiitischer Tradition sollte (bevor Chomeini eine entgegengesetzte Theorie und Praxis propagierte) den geistlichen Führern und Religionsgelehrten prinzipiell keine politische Autorität und Gewalt zukommen. Der Scharia gemäß haben islamische Minderheiten die Rechtsordnung der Staaten, in denen sie leben, zu befolgen, solange ihnen nicht die Erfüllung der islamischen Grundpflichten verwehrt wird (ansonsten sollten sie auswandern). Kulturelle Pluralität und gruppendynamische Prozesse bestimmen weithin „die Welten des Islam“ [13]. Die Orte seiner Realisation und Tradition sind Familie und Moschee. In unserer westlichen Gesellschaft hängen sein Charakter und sein Geschick darüber hinaus mehr denn je von individuellen Einstellungen ab. Dabei unterliegt das islamische Leben ähnlichen Erosionen wie das christliche.

Doch aus all dem ergibt sich nicht, daß sich der Islam in seinen manifesten Äußerungen mit dem neuzeitlichen Verhältnis von Religion, Staat, Gesellschaft und persönlicher Freiheit spannungslos vertrage. Wie beharrlich die Distanzen sein können, wird dort spürbar, wo man sich um Verständigung und Annäherungen bemüht. So verkennt der häufige muslimische Verweis darauf, daß Toleranz dem Islam doch von alters her eigen sei, das Wesen neuzeitlicher Religionsfreiheit als ein individuelles Selbstbestimmungsrecht. Dieses ist dem Islam von seinen Traditionen her ebenso fremd wie es der mittelalterlichen Christenheit fremd war [14].

## Theologische Gründe

Wer seine christliche Differenz zum Islam katechismusartig bestimmen will, wird als wichtigste Momente anführen: die muslimische Ablehnung der Trinität und Inkarnation, damit der Gottessohnschaft Jesu, die Bestreitung der Geschichte von Erbsünde und Erlösung und schließlich die Leugnung der Hinrichtung Jesu am Kreuz. Doch bleiben diese Bekenntnisstücke bei solcher Aufzählung noch beziehungslos und lassen den zugrunde liegenden unterschiedlichen Charakter der beiden Glaubensweisen noch nicht erkennen.

Muslime sprechen vom Koran wie Christen von der Bibel als „Gottes Wort“, berufen sich dabei aber auf ein schon literarisch beträchtlich anderes Buch. Die Bibel ist eine Bibliothek zahlreicher Schriften aus unterschiedlichen Zeiten und verschiedenen Traditionen, von Autoren, deren Namen oft nicht bekannt sind. Demgegenüber ist der Koran nach islamischem Glauben das dem Propheten von Gott zugesprochene Wort, schon formal angelegt als Gottes und nicht des Propheten Rede. Die Vorstellung, daß dieses Buch zwei Autoren haben könnte – wie man im traditionellen christlichen Schriftverständnis von einer „originären“ und einer „sekundären“ Autorschaft sprach [15] – ist der islamischen Theologie fremd. Hier stehen

Gott und Mensch einander diametral gegenüber. Entweder wir hören in dem, was Mohammed verkündet, Gott oder den Menschen. Beides zusammenzudenken scheint verwehrt.

Auch über die Kundgabe des Koran hinaus ist Offenbarung nach muslimischem Glauben keine Sache menschlicher Geschichte und Kultur, sondern göttlicher Mitteilung. Deshalb ist sie auch, der Beständigkeit Gottes gemäß, von der Erschaffung der Menschen über alle Zeiten hinweg in ihrem wesentlichen Bestand identisch. „Sagt: Wir glauben an Gott, an das, was zu uns, zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen herabgesandt, was Mose und Jesus gegeben wurde, was den Propheten gegeben wurde von ihrem Herrn. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied. Wir sind ihm ergeben" (2,136).

Demgemäß eröffnet Gott im Koran auch nicht mit Abraham eine neue Erwählungsgeschichte, nachdem die Folge urgeschichtlicher Sündenfälle in die Katastrophe des Turmbaus zu Babel geführt hat. Ganz abwegig wäre es in dieser Sicht, Gott selbst gar in den Weg enttäuschender Erfahrungen mit einzubeziehen und von ihm erzählend zu sagen: „Da reute es den Herrn, daß er den Menschen auf der Erde gemacht hatte" (Gen 6, 6). Gott ist vielmehr der allem Wandel schlechthin Überlegene, zwar den Menschen „nahe" (2,186), indem er auf ihr Gebet hört, ja „näher als die Halsschlagader" (50,16), indem er ihre geheimsten Gedanken wahrnimmt; aber er bringt sich nicht selbst in die Geschichte der Menschen ein, kann nicht in menschlicher Gemeinschaft und Zuwendung, gar im Leiden eines Menschen für andere erfahren werden, teilt sich nicht im Menschen selbst mit. „Nichts ist ihm gleich" (42,11). „So prägt für Gott keine Vergleiche!" (16,74). Kein Geschöpf kann hier als Gottes „Bild", als ihm „ähnlich" (Gen 1, 26 f.) angesehen werden. Von ihm kann nur gesprochen werden, weil er uns die Worte zur Verfügung stellt: „Gott prägt den Menschen die Vergleiche" (14, 25; 24, 35)[16]. Die Annahme, daß unser Denken und Reden von Gott, sogar das unserer „Heiligen Schrift", auch von uns her gedacht sein könne, von uns her eine Geschichte habe, in menschlicher Kultur gründe, von deren Bedingungen abhängig sei und deshalb auch im Sinn der Aufklärung untersucht, auch religionskritisch nach seiner Abhängigkeit von menschlichen Bedürfnissen und Wünschen befragt werden könne, liegt hier fern.

Wie intensiv christlicher Glaube darauf gründet, daß sich Menschen über ihre Erfahrungen verständigen, zeigt sich neutestamentlich von der Verkündigung Jesu und den Bekenntnissen zu ihm bis zur Grundlegung der Kirche[17]. In seinem Wirken wie in seinem Leiden schafft Jesus Situationen, in denen die Menschen erst ausmachen müssen, was ihnen gesagt wird und was sie davon zu halten haben. Selbst als seine Hörer – nach der Eingangskomposition des Markusevangeliums – ihn als den erfahren, der lehrt „wie einer, der Vollmacht hat", und „von seiner Lehre sehr betroffen" sind (Mk 1, 22), erscheint er in der folgenden Szene nicht schon als verständlich, „und einer fragte den anderen: Was hat das zu bedeuten?" (Mk 1, 27). Jesus stiftet dazu an, daß andere über ihn und sein Tun befinden. Dies zeigt sich auch

in seinem Erzählen von Gleichnissen. Entgegen der theologischen Deutung, die in späterer Situation das Markusevangelium gibt (Mk 4, 10–12.34), wollte er selbst mit ihnen nicht rätselhaft dunkel sprechen, damit der wahre Sinn „denen, die draußen sind," verschlossen bliebe, während er seinen Jüngern „alles erklärte"; vielmehr sollten die Gleichnisse zunächst so weit unbestimmt sein, in einzelnen Momenten gar befremdlich, daß die Zuhörer sich selbst fragen sollten, wie sie das Gehörte zu verstehen hätten. Die Antwort auf die Frage „nach dem Sinn seiner Gleichnisse" (Mk 4, 10) wurde ihnen also nicht vom Erzähler schon mitgeliefert.

Dementsprechend war Jesus auch darüber hinaus für seine Umgebung Anlaß zur Auseinandersetzung. Die Fragen: „Wer ist das, daß er ..."? (Lk 5, 21), „Was ist das für ein Mensch, daß ihm ..." (Mk 4, 41) brachen ebenso in der Öffentlichkeit auf wie im engeren Kreis der Jünger. Das Urteil darüber, was man von seinem Anspruch halten solle, wie dieser zu verstehen sei und welche Geltung ihm zukomme, stand noch aus. Bei aller Entschiedenheit, mit der Jesus Gottes „Königsherrschaft" verkündete und die Jünger in seine Nachfolge rief, schuf er doch eine Offenheit, in der seine Begleiter angestoßen wurden, selbst Verständnis zu gewinnen und Konsequenzen zu suchen: „Für wen halten mich die Menschen? ... Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" (Mk 8, 27.29; vgl. Mt 16, 13.15). Den Jüngern wird nicht einfach die verbindliche Unterweisung gegeben, die genaue Verkündigung aufgetragen, das richtige Bekenntnis abverlangt, sondern sie müssen erst von ihren Erfahrungen her zu eigener Sprache finden.

Noch in der österlichen Szene des Matthäusevangeliums, in der der Auferstandene den „elf Jüngern" erscheint, heißt es, daß „einige aber zweifelten" (28,17; vgl. Lk 24, 38). Selbst hier beläßt der Evangelist Verlegenheit, die er nicht von den österlichen Ereignissen allein her schon ausgeräumt sehen will. Den Jüngern Jesu bleibt noch zu sagen, was sie von dem Erfahrenen halten. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen in ihrer Vielstimmigkeit, wie der Aufbau der frühchristlichen Gemeinden (in unterschiedlichen institutionellen Strukturen) mit der Formulierung ihrer Bekenntnisse einherging.

So klärten sie auch die grundlegende Frage, welchen Zugang zu ihrer Gemeinschaft sie Nichtjuden gewähren sollten, erst „nach nicht geringem Aufruhr und Streit" (Apg 15, 2), nach „vielem Streit" (15, 7), in Willensbildung „mit der ganzen Gemeinde" (15, 22), und bekräftigen das Ergebnis ihrer Auseinandersetzungen mit der Formel „der Heilige Geist und wir haben beschlossen" (15, 28). Die eigene Gruppendynamik galt ihnen demnach als Medium von Offenbarung.

Für das Verhältnis von Christentum und Islam aufschlußreich ist die langwierige kirchliche Verständigung darüber, was als „Heilige Schrift" gelten solle. Aus der Verpflichtung auf „das Evangelium" Jesu Christi ergab sich noch keine „Heilige Schrift". Jahrhundertelang war die Frage, was zum biblischen Kanon gehöre, nicht entschieden. Von muslimischer Seite wird dieser Charakter der Bibel häufig als ein schwerwiegender Mangel vermerkt, als eine „Verfälschung" der originalen Verkün-

digung, als eine Verderbnis der Offenbarung Gottes durch menschliche Überlieferungen, besonders deutlich greifbar in der Mehrzahl der Evangelien „*nach* Matthäus", „*nach* Markus" usw., in der Beigabe der Briefe des Paulus und in den erst weit späteren Beschlüssen der Konzilien, was denn insgesamt als „Gottes Wort" zu gelten habe[18].

Aber dies gerade ist die Besonderheit des christlichen Glaubens: daß er Gottes Wort vernimmt in menschlichen Zeugnissen, bezogen auf menschliche Geschichte und Erfahrungen, angewiesen auf menschliche Initiativen und Entscheidungen; daß Christen also in diesem Sinn keinen Koran haben und dies nicht für ein Defizit halten, sondern für ein wesentliches Moment ihrer Identität.

## Die achtbare Andersheit

Wer sich angesichts des Islam auf den eigenen Glauben besinnt, bekommt damit die fremde Religion freilich noch kaum als selbständige Lebenswelt in den Blick. Sie ist nur Gegenbild. Dieses aber gibt wenig von dem zu erkennen, worin Muslime ihrerseits das Wesen ihres Glaubens sehen und was sie in ihrem religiösen Selbstbewußtsein stärkt, auch in ihrer Abweisung des christlichen Bekenntnisses. Beides aber, die Besinnung auf das eigene und das Bemühen, das andere aus sich selbst zu verstehen, gehört bei der Verarbeitung unserer religiösen und gesellschaftlichen Situation zusammen. Nur so erhalten wir uns die Spannung, in der wir von- und miteinander lernen können[19].

Wo uns das nicht gelingt, verfallen wir entweder in leichtfertige Selbstsicherheit oder in religiöse Indifferenz – oder schließlich in beides zugleich; und aggressive Mentalitäten liegen bei all dem, wie wir ständig erfahren können, nicht fern. So ist das Gespräch über Grenzen hinweg, eine Verständigung, bei der wir in wichtigen Stücken nicht mit Einverständnis rechnen können, unerläßlich. Wie weit wir dabei kommen und was wir dabei erreichen, läßt sich nicht vorweg sagen. Entscheidend ist, daß wir es überhaupt „darauf ankommen lassen".

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. O. Langer, Warum ich nicht mehr katholisch bin (Neckenmarkt 2007); M. Onfray, Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß (München $^{4}$2006); F. Buggle, Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann (Aschaffenburg $^{2}$2004, Reinbek 1992); B. Russell, Warum ich kein Christ bin (Reinbek 1988, Dresden 1932; „Why I am not a Christian", Vortr. 1927); O. Zurhellen, Warum wir nicht wieder katholisch werden wollen (Frankfurt 1913); J. Sickinger; Warum ich nicht in die Kirche gehe? (Hiefering 1888).

[2] I. Warraq, Warum ich kein Muslim bin (Berlin 2004; Why I am not a Muslim, Arnherst NY 1995); der Autor, ehemals Muslim, publiziert unter diesem Pseudonym polemische Schriften von wissenschaftlich

dubiosem Wert.

[3] Vgl. Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, hg. v. H. Schmid u. a. (Regensburg 2007).

[4] Vgl. H. Waldenfels, Dialog als Respekt vor fremder Subjekthaftigkeit, in: ders.: Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn [4]2005) 424–426, zur Notwendigkeit, Muslime wie Hindus, Buddhisten u. a. „Mitgestalter unseres kirchlichen Denkens, Sprechens und Handelns werden zu lassen" (424).

[5] Vgl. die weitgehend biographisch angelegten Beiträge in: Warum ich Christ bin, hg. v. W. Jens (München 1979); auch H. U. von Balthasar, Warum ich noch ein Christ bin – J. Ratzinger, Warum ich noch in der Kirche bin, in: dies., Zwei Plädoyers (München 1971); P. Schütz, Warum ich noch ein Christ bin (Augsburg 1996; Berlin 1937).

[6] Vgl. R. Bernhardt, Literaturbericht „Theologie der Religionen", in: ThR 72 (2007) 1–35, 127–149.

[7] Beachtenswerte Ausnahmen sind Waldenfels (A. 4): Das Christentum u. die Religionen (43–48); Gott in den Weltreligionen (127–132); Jesus in den Weltreligionen (235–247); Kirche u. Religionen (423–434); sowie: ders., Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: HFTh[2], Bd. 2, 199–219.

[8] Für derart dialogische Religionstheologie beispielhaft ist im deutschen Sprachraum das „Theologische Forum Christentum – Islam" der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Daraus hervorgegangen ist „Identität durch Differenz" (A. 3).

[9] H. Deku, Die Konkurrenzlosigkeit des Christentums, in: Warum ich Christ bin (A. 5) 100–129, in deutlicher Aversion gegen den Titel des Buchs und die Absicht des Herausgebers, 100.

[10] DH 3. Die verbreitete deutsche Übersetzung spricht hier von dem „Weg der freien Forschung"; aber diese Verwissenschaftlichung der Wahrheitserkenntnis wird dem Kontext nicht gerecht.

[11] Deku (A. 9) 100.

[12] Vgl. N. Kermani, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran (München 1999).

[13] Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen, hg. v. G. Rotter (Frankfurt 1993).

[14] Vgl. Freiheit der Religion. Christentum u. Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, hg. v. J. Schwartländer (Mainz 1993); M. Delgado, Toleranz u. Religionsfreiheit. Konvergenz u. Divergenz zwischen Europa u. der islamischen Welt, in: Der Islam in Europa, hg. v. U. Altermatt u. a. (Stuttgart 2006) 325–347.

[15] Vgl. H. Gabel, Inspiration III. Theologie- u. dogmengeschichtlich, in: LThK[3], Bd. 5, 535–538, zu „auctor principalis" und „auctor secundarius" (auf dem Hintergrund der ursprünglichen Doppelbedeutung von „auctor" als „Urheber" und „Verfasser") 536.

[16] Vgl. H. Zirker, Bildlosigkeit u. Bildhaftigkeit Gottes im Islam, in: religionen unterwegs 8 (2002) Nr. 4, 16–22.

[17] Zum folgenden vgl. H. Zirker, Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft, in: Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, hg. v. E. Arens (Darmstadt 1994) 69–88.

[18] Vgl. A. Th. Khoury u. L. Hagemann, Christentum u. Christen im Denken zeitgenössischer Muslime (Altenberge 1986) 61–164.

[19] Vgl. H. Zirker, Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses, in: Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis, hg. v. H. Schmid u. a. (Stuttgart 2003) 127–150.

*Christoph Böttigheimer*

# Wahrheit und Toleranz

## Gegensätze im interreligiösen Dialog?

Seit einigen Jahren macht wider Erwarten die Rede von der „Renaissance der Religion“[1] die Runde. Entgegen der Säkularisierungsthese ist die Religion nicht aus dem öffentlichen Interesse verschwunden, sondern erlebt ganz im Gegenteil seit Ende des 20. Jahrhunderts eine Wiederbelebung – allerdings mehr auf der sensationellen, emotional-ästhetischen Ebene und damit weniger zugunsten der traditionellen Großkirchen[2]. Wenn auch abzuwarten bleibt, wie sich diese neue Art von Religiosität entwickelt, so kann doch schon heute vermutet werden, daß sich das Religiöse im Zug des Säkularisierungsprozesses westlicher, technisch hochentwickelter Gesellschaften nicht einfach auflösen wird. Auch in einer „postsäkularen Gesellschaft“[3] wird mit Religion als einem einflußreichen Faktor zu rechnen sein, zumal nichtchristliche Religionen eine immer größere Präsenz in unserem Land zeigen. Vor dem Hintergrund unseres kulturell-gesellschaftlichen Gesamtgefüges muß das Religiöse also auch künftig ernstgenommen werden; ein Dialog mit und zwischen den Religionen ist angezeigt, wodurch das Problem der Toleranz neu aufgeworfen wird[4].

Das Religiöse tritt noch aus einem anderen Grund verstärkt in den Bereich des öffentlichen Bewußtseins: Spätestens mit dem Terrorakt vom 11. September 2001 wurde die weltpolitische Bedeutung der Religionen für alle erkennbar; teils geht gar das Gespenst vom „Kampf der Kulturen“[5] um. Bereits ein flüchtiger Blick in die Krisengebiete der Erde zeigt, daß die religiöse Komponente in ihrem Einfluß auf die kriegerischen Auseinandersetzungen nicht unterschätzt werden darf, umgekehrt aber ebensowenig ihr potentieller Beitrag zum weltpolitischen Frieden. Immer mehr bewahrheitet sich, worauf Hans Küng schon vor Jahrzehnten hingewiesen hat: „Kein Frieden unter den Völkern dieser Welt ohne einen Frieden unter den Weltreligionen!“[6] Der Friede der Welt hängt nicht zuletzt vom Frieden unter den Religionen ab und dieser kann nicht anders gelingen als auf dem Weg des Dialogs.

So sind wir heute unumkehrbar zum interreligiösen Dialog herausgefordert. Das Zweite Vatikanische Konzil mahnte die Katholiken eindringlich zum „Gespräch und (zur) Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen, … jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern“ und dabei Zeugnis des eigenen Glaubens zu geben (NA 2). Weil die Gemeinschaft der Kirche mit der Menschheit

und deren Geschichte aufs engste verbunden ist, soll sie den Dialog mit allen Menschen suchen und sich deren kulturellen und religiösen Traditionen öffnen. Aber kann ein solcher offener Dialog angesichts des offenbarungstheologischen Überbietungsanspruchs des Christentums überhaupt gelingen? Wenn Christen überzeugt sind, daß Gott uns in Jesus Christus die absolute Wahrheit geoffenbart hat, können sie dann den Vertretern anderer Religionen noch tolerant und offen begegnen? Stehen Christen nicht in der Gefahr, ihre eigenen christlichen Kriterien dem Urteil über die anderen religiösen Traditionen zugrundezulegen, und werden sie dadurch nicht unfähig, nichtchristliche Religionen adäquat zu verstehen und deren jeweiligem Selbstverständnis gerecht zu werden?

Der umfassende Wahrheitsanspruch stellt für den Dialog der Religionen zunächst ein Problem, wenn nicht gar eine Provokation dar. Im folgenden soll es deshalb um die Frage gehen, ob das christliche Wahrheitsverständnis eine tolerante, dialogische Kommunikation mit anderen Religionen tatsächlich gefährdet. Schließen sich Wahrheitsanspruch und Toleranz gegenseitig aus? Zur Beantwortung dieser Frage wird zunächst der christliche Wahrheitsanspruch genauer untersucht und anschließend das Augenmerk auf die Toleranz als einer notwendigen Bedingung eines fruchtbaren Dialogs zwischen den Religionen gelenkt.

## Unvergleichlichkeit des Christusereignisses

Nach christlichem Verständnis ereignet sich in Jesus von Nazaret die heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung Jahwes, was von den Synoptikern auf den Begriff „Evangelium" (Mk 1, 14) bzw. die Formel „Evangelium vom Reich" (Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14; Lk 4, 16–21; 4, 23; 16, 16; 7, 22) gebracht wird. Der Begriff „Evangelium" bedeutet Frohbotschaft und impliziert eine Sachaussage: Gottes Reich setzt sich durch, darum ist die Verkündigung Jesu vom Reich Gottes eine frohe Botschaft; sie ist die Ansage von universaler Liebe, vollkommener Versöhnung, umfassender Gerechtigkeit, unüberbietbarer Freiheit und wahrem Heil. Darin gründet die Freude, daß nun Gegenwart und Zukunft Gott gehören und eben von seinen Wesenseigenschaften selbst bestimmt sind.

Wenn es auch exegetisch umstritten ist, ob Jesus den Begriff „Evangelium" selbst verwendet hat, so hat er sich dem Zeugnis der Evangelien nach doch eindeutig an den von diesem Begriff bezeichneten Ort gestellt. Seine Predigt etwa erweist sich als qualitative Botschaft mit erfüllendem, präsentischem Heilscharakter, wofür sein Name „Jeschua" programmatisch steht: „Jahwe rettet, er ist Rettung, Heil." Unverkennbar macht er deutlich, daß in ihm, in seiner Person, Jahwe selber „jetzt" und „heute" (Lk 4, 21; Joh 2, 4; 7, 39; 17, 1 u. ö.) zur Rettung und zum Heil wird: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Mt 12, 28 par.), dann ist der „Tag Jahwes" da. Jesus ver-

kündet nicht nur die Freudenbotschaft, vielmehr lebt er die Freude ganz existentiell, so daß die Hochzeitsgäste nicht fasten können, solange der Bräutigam bei ihnen ist (Mk 2, 19). Dabei lebt er so sehr in der Beziehung auf Gott hin, daß er ganz transparent ist für Gott und sein Reich: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Joh 14, 9; 4, 34; 5, 19; 7, 16f.; 8, 28).

Das Vollmachtsbewußtsein Jesu und sein indirekter Anspruch, die Selbstoffenbarung Gottes zu sein, wird ferner in der Sündenvergebung deutlich. Jesus pflegte einen skandalösen Umgang mit Sündern; das ist einer der bestbezeugten Züge seines Auftretens. Er ist sich der Grenzenlosigkeit göttlichen Erbarmens bewußt und handelt gleichsam an der Stelle Gottes, dem es allein zukommt, Sünden zu vergeben. Die Sündenvergebung erfolgt bei Jesus aus eigener Machtvollkommenheit heraus. So besteht am Anspruch Jesu kein Zweifel – auch nicht für seine Gegner (Lk 23, 3). Durch seine Machttaten wird dieser Anspruch zusätzlich bestätigt (Lk 17, 20) und die heilende Wirkung des Reiches Gottes zeichenhaft sichtbar und erfahrbar. Mehr noch als von den Zeichenhandlungen waren die Menschen indes von der vollmächtigen Lehre Jesu betroffen (Mk 1, 22.27; 11, 18; 12, 17; Mt 22, 33; Lk 4, 22). Denn er übte in aufsehenerregender Weise die Macht heilvoller Verkündigung aus: „Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet" (Mt 23, 10).

Jesus stellt sein Wort neben, ja über das, was „zu den Alten gesagt worden ist" (Mt 5, 21.33), und beansprucht so, das endgültige Wort Gottes zu sagen. Er redet als Gleichnis Gottes in Person nicht nur von Gott, sondern ist selbst das Reden Gottes, den er vertrauensvoll und in einem innigsten Verhältnis mit „Abba" anredet (Mt 11, 25 u. ö.). Die einmalige Erfahrung Jahwes in Jesus erweist sich so als Anspruch Jesu, Gottes endgültige Offenbarung zu sein und seine endgültige Nähe zu bringen. In ihm ist Gott auf eine völlig einzigartige und totale Weise da, und darum bindet Jesus das göttliche Heil an die eschatologische Entscheidung für seine Person. Im Verhältnis zu ihm wird sich das Schicksal des Menschen entscheiden (Mt 10, 32f.; Lk 12, 8; Mk 8, 38). Daß sich Jahwe in Jesus auf einmalige Weise erfahren ließ, wurde nicht zuletzt an seiner Unbeugsamkeit gegenüber seinen Gegnern deutlich. Noch im Leiden und Sterben hielt er seinen Anspruch aufrecht und stellte dessen Gültigkeit unter Beweis – er war gehorsam „bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz" (Phil 2, 8). Dieser Kreuzestod ist mehr als nur Ausdruck der Treue gegenüber seiner Botschaft, er ist die unüberbietbare Dokumentation der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes, hat Jesus doch selbst noch gegenüber seinen Peinigern Vergebung geübt.

Das mit Jesus angebrochene Reich Gottes ist das definitive Heil des Menschen. Darin erfüllt sich Gottes Offenbarung, weshalb Paulus sagen kann, daß das, was in Christus „einmalig" geschehen ist, „ein für allemal" geschehen ist (Röm 6, 10; Hebr 7, 27; 9, 12; 10, 10). Die Erfüllung der Offenbarung Gottes im Jetzt ist die Erfüllung vergangener Verheißung und darin die Vorwegnahme endzeitlichen Heils. So verbinden sich mit der Einmaligkeit Endgültigkeit und Universalität gleichermaßen.

Für die nachösterliche Kirche ist Jesus nicht nur eine partikuläre Gestalt, vielmehr kommt dem konkret-geschichtlichen Christusereignis universale Bedeutung zu. Christus ist die Selbstoffenbarung Gottes für alle, ein für allemal (Hebr 1, 1 f.). Das Zweite Vatikanische Konzil sieht mit dem eschatologischen Christusereignis das höchste Offenbarungsstadium und damit auch das höchste Heilsstadium erreicht, weshalb keine weiterreichende, öffentliche Offenbarung Gottes und keine bessere Heilswirklichkeit mehr zu erwarten sind (DV 4). Christus ist das letztgültige, ein für allemal ergangene Wort Gottes, in ihm sagt Gott sich und alles.

## Spezifikum des Christentums

Die Bedeutung des Reich-Gottes-Motivs für das Christentum wurde auf dem Zweiten Vatikanum wiederentdeckt: als Zentralidee des Christentums, als Verkündigungsauftrag der Kirche und als Inbegriff soteriologischer Fülle (LG 5, 9, 19; GS 45; AG 1). Dies bedeutet indes nicht, daß sich bis dahin die Frage nach dem „Wesen des Christentums" nicht gestellt hätte. Sie war bereits, wenn auch noch etwas verschwommen, in der mittelalterlichen Theologie bzw. Wesensmystik aufgebrochen, wurde dann aber entschiedener von den Reformatoren und schließlich in der Aufklärungstheologie gestellt.

Ende des 18. Jahrhunderts gewann sie in der protestantischen Theologie eine zentrale Bedeutung, als es zum Vergleich des Christentums mit anderen Religionen kam. In diesem Zusammenhang prägte vor allem Hegel in seiner religionsphilosophischen Spekulation den Ausdruck vom Christentum als der „absoluten Religion"[7]. Entgegen der aufklärerischen Relativierung der christlichen Religion wollte er zeigen, daß der Begriff der Religion – Einung des Geistes mit Gott im Akt der Vernunft – in den „bestimmten Religionen" der Geschichte ausgelegt wird, aber erst in der „absoluten Religion" zur Verwirklichung gelangt: im Christentum. In ihm ist der Begriff der Religion zum Inhalt der Religion selbst geworden und so zu sich zurückgekehrt. Im Christentum, der „absoluten Religion", sind demnach Begriff und Realität in höchster Form miteinander versöhnt, hat sich der absolute Geist konsequent verweltlicht.

Ausgehend von der religionsphilosophischen Spekulation des Deutschen Idealismus gewann die Formel „Absolutheit des Christentums", die an der „Deutung des Christentums als *absoluter Religion* anknüpft"[8], in der liberalen Theologie seit 1830 eine apologetische Bedeutung: Weil sich erst in der christlichen Religion das Ziel aller Religionen, die Versöhnung zwischen Gott und Mensch verwirklicht, laufen die geschichtlichen Religionen im Sinn eines zielgerichteten Fortschrittsprozesses auf das Christentum zu. Ein solch dogmatischer Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums wurde indes an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert durch die sogenannte „Religionsgeschichtliche Schule" zerstört. Sie zeichnete sich durch

einen radikalen Historismus aus, da sie die Entstehung des Christentums, vor allem die Heilige Schrift und frühchristliche Tradition, aus ihrem geistes- und kulturgeschichtlichen Kontext heraus zu verstehen versuchte, was zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen und deren Einflüssen auf das Christentum führte.

Für die Religionsgeschichtliche Schule war das Verhältnis von Geschichte und Wahrheit zum Problem geworden, das sie nur durch das Offenhalten der Wahrheitsfrage zu lösen vermochte. Die Aporie zwischen Geschichte und Absolutem löst sich als eine scheinbare auf, wenn mit der Formel „Absolutheit des Christentums" nicht Vorstellungen wie Geschichtslosigkeit oder Abstraktheit assoziiert werden, sondern mit Nachdruck betont wird, daß die unableitbare Neuheit von der Bewegung der göttlichen Offenbarung in die Geschichte herrührt, die im geschichtlichen Christusereignis und in dem mit ihm in der Geschichte angebrochenen Reich Gottes ihren Höhepunkt findet. Eine abstrakte Vorstellung vom Christentum als der „wahren Religion"[9] hat sich in der Geschichte meist verhängnisvoll ausgewirkt, insbesondere seit sie zur moralischen und religiösen Stütze des westlichen Kulturimperialismus wurde. Wann immer das Christentum mit seinem eigenen Religionssystem einen naiven, geschichtslosen Triumphalismus verband, zog dies Unduldsamkeit und Intoleranz nach sich.

Wenn die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus und seine Reich-Gottes-Botschaft geglaubt werden, so bedeutet das weder, daß die christliche Religion direkt von Gott geoffenbart ist, noch, daß sie vor jedem Irrtum gefeit wäre oder sich stets gemäß dem Geist Jesu Christi entfalten würde. „Auch beim Christen (kann) die Religion erkranken und zu Aberglaube werden", weshalb „die konkrete Religion, in der der Glaube gelebt wird, immer wieder von der Wahrheit her gereinigt werden muß"[10]. Die Kirche ist eben eine Gemeinschaft von Gläubigen, die durch Zeit und Geschichte pilgernd unterwegs, selbst mit Sünde beladen ist und infolgedessen von Christus, ihrem Haupt, stets zu seiner Vollendung gerufen wird (Eph 4, 13; Kol 2, 2). Christen können auf ihrem geschichtlichen Weg der Nachfolge die Fülle Jesu Christi nie erschöpfend zur Sprache bringen, sie bleiben stets hinter ihrem Herrn zurück und sind darum zur andauernden Selbstkritik herausgefordert.

## Heil, Wahrheit und die nichtchristlichen Religionen

Der Anspruch auf Letztgültigkeit bezieht sich ausschließlich auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Das Christusgeschehen bzw. die Stiftung des Reiches Gottes ist Höhepunkt göttlicher Offenbarungsgeschichte und insofern auch Höhepunkt der Heilsgeschichte. Durch die Offenbarung Gottes werden die Menschen nämlich nicht nur über ihr Heil in Kenntnis gesetzt, sie werden ins Heil gesetzt, sofern sie an die Botschaft vom Reich Gottes glauben und dadurch an der

Wirklichkeit Gottes Anteil erhalten. Mit dem Heil als Teilhabe an Gottes Reich und Wirklichkeit korreliert ferner die Kenntnis der Wahrheit. Heil und Wahrheit müssen zusammen gesehen werden (DV 11) – das Gute läßt sich vom Wahren nicht trennen.

Wahrheit und Heil sind korrelativ – das Gelingen der Wahrheit ist das Gelingen des Menschen[11]. Religiöse Traditionen verheißen daher nicht nur Heil, sondern erheben zugleich einen Wahrheitsanspruch. Alle Religionen erheben einen Anspruch auf objektive Wahrheit, beanspruchen sie doch, von Gott nicht nur in einem subjektiven, sondern in einem objektiven wahren Sinn zu reden und die Sinnfrage zu lösen: „Wo eine Religion nicht die Wahrheitsfrage aufdrängt, ist sie entweder ohne Außenbezug oder in sich erstorben."[12] Der Absolutheitsanspruch des Christentums ist also alles andere als singulär: „Alle ... Religionen erheben eben den Anspruch, den die christliche Religion auch erhebt."[13] Für Religionsangehörige stellt sich ihr jeweiliges religiöses System als allein gültig und darum als bindend dar.

Im biblischen Christusbekenntnis sind Wahrheitsanspruch und Heilsanspruch von Anfang an eng aufeinander bezogen – Christus ist das Heil und die Wahrheit des Menschen (Joh 18, 37)[14]. Weil mit dem Fleischwerden des göttlichen Logos die Wahrheit unüberbietbar in der Welt offenbar geworden ist, darum erhebt das Christusereignis einen universalen Heils- und Wahrheitsanspruch. Demnach gibt es keinen anderen Zugang zur Wahrheit als durch Jesus Christus. Daraus dürfen nun wiederum keine falschen Schlußfolgerungen gezogen werden: Zum einen ist erneut streng darauf zu achten, daß der Wahrheitsanspruch dem Christusgeschehen zukommt und nicht der christlichen Religion als solcher. Die Kirche Jesu Christi besitzt nicht die Wahrheit, sowenig sie über das Heil verfügt. Jesus Christus, also eine Person, ist das Heil und die Wahrheit des Menschen, und daran ist der Kirche Teilhabe verheißen, sofern sie sich von Christus, ihrem Haupt, leiten läßt und sich immer wieder zu ihm bekehrt.

Zum andern impliziert der christliche Wahrheitsanspruch keinen Ausschließlichkeitsanspruch. Von Anfang an beanspruchte die Kirche kein Wahrheitsmonopol, sondern räumte Heil und Wahrheit auch in nichtchristlichen Traditionen ein. Weil in Christus Schöpfung und Erlösung kulminieren (Kol 1, 13), gibt es nur eine Wahrheit wie auch nur eine, alles umfassende Heilsordnung, und deshalb rührt jedes Heil und jede Wahrheitserkenntnis immer schon von Jesus Christus her. Weil die Heilswahrheit unteilbar ist, kann das außerchristliche Heil grundsätzlich keinen anderen Ursprung haben als Jesus Christus selbst, der ja allein die Heilsfülle und Wahrheit in Person ist. In diesem Sinn sind alle Menschen – wo und wie immer auch von ihnen das Heil erlangt wird – in das Heilswirken Jesu Christi mit einbezogen. Vor diesem Hintergrund erkannten die frühen Kirchenväter auch in anderen religiösen Traditionen Fragmente des einen göttlichen Offenbarungsgeschehens.

Auch andere Religionen können Wahres und Heiliges enthalten (NA 2; AG 11) und allen Menschen die Möglichkeit geben, ihr Heil zu wirken (LG 14–17; AG 3;

GS 22); Gott kann sie „auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen" (AG 7) – selbst Atheisten können auf nur Gott bekannten Wegen Heil erlangen (LG 16). Das entspricht dem universalen Heilswillen Gottes, daß das Heil Christi „nicht nur für die Christgläubigen (gilt), sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt (vgl. LG 16). Da nämlich Christus für alle gestorben ist (vgl. Röm 8, 32) und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein" (GS 22).

Wenn auch nichtchristliche Religionen Wahres und Heiliges enthalten, so bedeutet dies freilich nicht, daß die Weltreligionen soteriologisch gleichwertig sind. Wenn dem so wäre, dann hätten die Heilswege der unterschiedlichen Religionen allesamt pauschal als legitime Heilswege zu gelten und die christliche Mission hätte dann, wie einst Hubertus Halbfas formulierte, „keine andere Sorge, als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde" [15]. Einen solchen Standpunkt kann nur einnehmen, wer sich von der Heils- und Wahrheitsfrage verabschiedet hat und sie blindlings den Religionssystemen überläßt, gerade so, als ob Religionen ein Monopol für Heils- und Wahrheitsvermittlung hätten. Heil und Wahrheit würden dann immer schon vermittelt, sobald das betreffende System nur „Religion" heißt [16]. Ein solcher Heilsstandpunkt wird schon innerbiblisch verworfen: Aus religionsgemäßem Handeln resultiert nicht zwangsweise Heil, wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter exemplarisch verdeutlicht (Lk 10, 25–37). Weil religiöse Gebotserfüllung keineswegs Heilsteilhabe zur Folge haben muß, darum ist es wohl falsch zu sagen: „Hauptsache man hat Religion", den Rest machen die funktionalen Mechanismen des religiösen Systems, ob wahr oder falsch, ob Sinn oder Unsinn.

Die Heilsfrage darf von der Wahrheitsfrage nicht schlechterdings isoliert werden, weil Wahrheit und Heil aufs engste miteinander zusammenhängen. Die Heilsfrage unter Ausklammerung der Wahrheitsfrage an ein religiöses Normsystem zu binden, ist nur scheinbar progressiv. Joseph Ratzinger bemerkt zu Recht:

> „In Wahrheit erheben sie (solche Thesen) den Konservatismus zur Weltanschauung: Jeder werde selig durch sein System. Aber nicht das System und das Einhalten eines Systems retten den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind." [17]

Die Religionen und ihre Systemkomponenten sind demnach um der Wahrheit und des Heils des Menschen willen kritisch zu überprüfen und danach zu befragen, was sie zur Versöhnung von Gott und Mensch beizutragen vermögen.

Es ist ein wichtiges Kennzeichen des christlichen Glaubens, daß er von Anfang an der philosophischen Vernunft zugewandt war. Wie bereits der erste Petrusbrief zur

Rechenschaft gegenüber allen aufruft, die nach der Vernunft des christlichen Glaubens fragen (1 Petr 3, 15), so müssen umgekehrt von einem christlichen Standpunkt aus alle religiösen Heilskonzeptionen einem eingehenden kritischen und argumentativen Wahrheitsdiskurs unterzogen werden. Anstatt die Wahrheitsfrage außer acht zu lassen, ist sie im interreligiösen Dialog bewußt anzustreben; sie läßt sich in der christlichen Theologie nicht umgehen. Der Religionendialog hat nur Sinn, sofern er als Instrument gemeinsamer Wahrheitsfindung genutzt wird – um des Heils der Menschen willen. Auf den christlichen Wahrheitsanspruch kann nicht verzichtet werden, doch ist dann noch ein ehrlicher und offener Dialog möglich? Verträgt sich der christliche Wahrheitsanspruch mit der Tugend der Toleranz?

## Toleranz und christlicher Glaube

Vertreter der sogenannten pluralistischen Religionstheologie machen geltend, daß ausgehend vom offenbarungstheologischen Überbietungsanspruch des Christentums den nichtchristlichen Religionen nur ein bedingter Wert zuerkannt werden könne. Das untergrabe letztlich einen ehrlichen interreligiösen Dialog. Dieser könne nur auf gleicher Augenhöhe geführt werden, wenn nicht vorweg behauptet wird, daß man schon das umfassende Kriterium aller Wahrheit besitze. So fordern Religionspluralisten, den christlichen Superioritätsanspruch aufzugeben und die Wahrheitsfrage offen zu halten. Sie gehen von einer letzten Wahrheit in oder hinter dieser Wirklichkeit aus, von der Einheit Gottes, die alle Religionen umfaßt und in der die letzte Gemeinsamkeit aller Religionen, die sich nach dieser göttlichen Wirklichkeit ausstrecken, gründet. Die allen gemeinsame Mitte komme in den Religionen in jeweils verschiedenen Gestalten zur Ausprägung, wobei die kulturellen Bedingungen einer bestimmten Geschichtsphase die Individuation beeinflussen würden. Demnach dürfe Jesus Christus nicht verabsolutiert werden, vielmehr seien dem historischen Jesus von Nazaret andere historische Erschließungen Gottes zur Seite zu stellen. Jesus sei *ein* Mittler der Gottesbegegnung, nicht *der* Mittler und erst recht nicht eine Gottesperson. Die christliche soll als eine subjektive Überzeugung verstanden werden und nicht als „Aussage der gottgegebenen letzten endgültigen Offenbarung“ [18].

Doch eine überzeugende Neukonzeption der Christologie ist den Vertretern der pluralistischen Religionstheologie bislang nicht gelungen. Ist eine Relativierung der Heilsbedeutung des Christusereignisses und eine Ausklammerung der Wahrheitsfrage um der Toleranz willen überhaupt nötig? Wofür steht der Begriff „Toleranz“? Toleranz meint zunächst „dulden“ oder „ertragen“ von Verschieden- bzw. Andersartigem. Im Lateinischen kommt dem Wort „tolerare“ aber auch eine aktive Bedeutung zu im Sinn von „erträglich machen“, also „achten“ oder „anerkennen“. Bedeutet nun das Ertragen oder gar Anerkennen von Differenzen notgedrungen,

den Wahrheitsanspruch aufzugeben und den Standpunkt der Gleichgültigkeit einzunehmen, so wie Nietzsche der Toleranz vorwarf, die „Unfähigkeit zu Ja und Nein“ [19] zu sein?

Religionsgeschichtlich wird zwischen einer „formalen“ bzw. „schwachen“ und einer „inhaltlichen“ bzw. „starken“ Toleranz unterschieden[20]. Als moralische Verpflichtung bezieht sie sich nicht auf den Inhalt einer religiösen Überzeugung, sondern „auf die Ethik und – nicht zu unterschätzen – die Etikette, d. h. das rituelle Verhalten, die Kleidung, das Auftreten, kurz den Lebensstil der Religion“ [21]. Ein solch tolerantes Verhalten zeichnet sich nicht dadurch aus, daß der eigene Wahrheitsanspruch preisgegeben, sondern daß der Andere in seiner religiösen Identität und seinem religiösen Lebensstil anerkannt wird. Ein echter, offener Dialog setzt voraus, daß sich die Dialogpartner zum einen etwas zu sagen haben, mithin in ihrer religiösen Überzeugung gefestigt sind und diese auch kundtun; zum andern, daß das Gegenüber wegen seiner Andersartigkeit nicht verachtet, sondern toleriert, d. h. anerkannt und zudem das Fremdreligiöse durch Perspektivenwechsel zu verstehen versucht wird: „Dialog hat die Anerkennung des anderen zur Voraussetzung. Nur ein Gespräch zwischen gleichberechtigten Partnern kann als Dialog bezeichnet werden.“ [22]

Das Bekenntnis zur Einmaligkeit des Christusereignisses impliziert das Bekenntnis zur Einmaligkeit des Menschen als Abbild Gottes, um dessentwillen die göttliche Liebe Fleisch annahm. Das bedeutet, jeder interreligiöse Dialog ist auf der Basis der durch Christus erneuerten Würde aller Menschen zu führen; das einzigartige Christusereignis kann nur bekennen, wer den Andern in seiner Andersartigkeit respektiert. Die Grundvoraussetzung eines ehrlichen Dialogs, der Respekt gegenüber dem ebenbürtigen Dialogpartner, läßt sich folglich auch christologisch fundieren. Indem der Andere um der ihm von Christus her zukommenden Würde in seiner Andersartigkeit als ebenbürtig akzeptiert und wertgeschätzt wird, erhält die Tugend der Toleranz als „Zivilisierung der Differenz“ [23] ein religiöses Fundament. Die Grundlagen für eine tolerante, dialogische Kommunikation werden demnach durch den Glauben an die unüberbietbare Selbstmitteilung der grenzenlosen Güte Gottes in Jesus Christus nicht entzogen, sondern, ganz im Gegenteil, vertieft:

> „Es ist in der Geschichte des Christentums oft vergessen worden, daß Toleranz zur Wahrheit des christlichen Glaubens gehört, weil er sich zu dem Christus bekennt, der für alle gestorben ist … Um der Toleranz Gottes im Kreuz Christi willen gehört das Mühen um menschliche Toleranz zur Wahrheit des christlichen Glaubens.“ [24]

Der christliche Glaube rechtfertigt aber nicht nur eine formale Toleranz, sondern in bestimmter Hinsicht auch eine inhaltliche, verbunden mit einer gewissen Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruchs[25]. Wenn nämlich dem Anderen eine im Christusereignis begründete Würde zuerkannt wird, so muß zugleich ein-

geräumt werden, daß der Gott, der in Jesus Christus seine universale Liebe letztgültig geoffenbart und sich endgültig ausgesprochen hat, auch für den Christen ein Geheimnis bleibt. Der Transzendenz Gottes entspricht seitens des Menschen die Haltung der Erfurcht. Umgekehrt ist ebenso von der Ehrfurcht Gottes gegenüber den Menschen auszugehen, räumt ihnen doch Gott trotz seiner geschichtlichen Offenbarung eine kreatürliche Freiheit ein. Diese Ehrfurcht Gottes gegenüber dem Menschen gebietet es, dem Menschen gleichermaßen ehrfürchtig zu begegnen, d.h. radikal darauf zu verzichten, über ihn verfügen zu wollen, und die Freiheit seines Gewissens unbedingt zu achten, selbst die eines in der Heilswahrheit irrenden Gewissens.

Wahrheit, Liebe und Toleranz gehören untrennbar zusammen: „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten" (Eph 4, 15). Wie Gottes Liebe dem Menschen bis zum Äußersten zugeneigt ist und ihn darin gerade nicht vereinnahmt, sondern zu neuer Freiheit befreit (Gal 4, 21–5,6; 2 Kor 3, 17; Joh 16, 7–15), so möchte der christliche Glaube zusammen mit den anderen Religionen in einem freien, von der Liebe bestimmten Diskurs um die Wahrheit ringen, ohne den Anderen in seiner Freiheit zu beschneiden oder ihn besserwisserisch zu bevormunden. Freilich fordert der interreligiöse Dialog neben der Toleranz gegenüber der religiösen Überzeugung des Anderen auch den Gehorsam gegenüber der eigenen Wahrheit. Trotzdem ist der interreligiöse Dialog frei von Zwängen, weshalb der Gesprächsausgang auch nicht vorherzubestimmen ist und mitunter schmerzhaft sein kann: „Wahrheitsinteressierte Dialoge (sind) der Art ..., daß es auf allen Seiten Korrekturen geben kann und somit kein Dialogteilnehmer völlig unverändert den Dialog verläßt."[26]

Noch ein weiterer Gesichtspunkt zur christlichen Begründung der inhaltlichen Toleranz bei gleichzeitigem Festhalten am Absolutheitsanspruch ist anzuführen: Wenn für Christen Gott selbst im fleischgewordenen Logos das unumgängliche Kriterium der Wahrheit ist[27], so ist mit diesem Christusereignis die göttliche Wahrheit „eingebettet in Zeit und Geschichte"[28]; sie ist „in der Geschichte zu erkennen, übersteigt aber diese Geschichte"[29] und darum kann sie vom Menschen in seiner Geschichtsverhaftetheit immer nur auf vorläufige Weise erfaßt werden – eine Binsenweisheit, die nicht erst die pluralistische Religionstheologie zutage förderte, sondern um die schon der Apostel Paulus wußte (2 Kor 4, 7; 1 Kor 13, 12). Theologische Erkenntnis bleibt „Stückwerk" (1 Kor 13, 9), sie unterliegt dem eschatologischen Vorbehalt. „Die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe" der Heilstat Gottes in Jesus Christus (Eph 3, 18) können von Menschen nie ausgeschöpft werden.

Zwischen dem Stand des Glaubens und dem des Schauens (Röm 8, 24; 2 Kor 5, 7) ist deshalb eigens zu differenzieren, und das Überzeugtsein von der Wahrheits- und Heilsfülle in Jesus Christus darf nicht mit dem endgültigen Besitz der Wahrheit verwechselt werden. Definitive Wahrheitskriterien verhindern so lange keinen echten Dialog wie eingeräumt wird, daß das christliche Bekenntnis nie frei von Verdunke-

lung ist und deshalb auch Christen stets nach der je größeren Wahrheit Gottes zu suchen haben: „Auch Christen können nicht beanspruchen, ihn, den Unbegreiflichen zu begreifen, ihn, den Unerforschlichen erfaßt zu haben."[30]

Die Bedeutung Jesu Christi für die menschliche Gotteserkenntnis ist nur in einem geschichtlichen, unabgeschlossenen Kommunikationsprozeß zu erfassen. In ihm sind alle religiösen Überzeugungen von Gewicht und aufeinander angewiesen. Denn aus christlicher Sicht können prinzipiell alle Religionen an der Gnade Christi partizipieren und Ausdruck von Gottes Geistwirken sein (Joh 3, 8). So ist grundsätzlich allen Dialogpartnern eine Wahrheitsfähigkeit zuzuerkennen, und darum muß sich die christliche Theologie „für die mögliche Wahrheit des Andern offen halten, ... dessen Religion (durchaus) ein Ort echter Gottbegegnung" sein kann[31]; sie hat stets mit der Möglichkeit zu rechnen, auch von anderen Religionen zur vertieften Erkenntnis des Heilsweges angeleitet zu werden. Aus diesem Grund ist der christliche Dialogpartner nicht nur Mitteilender, sondern auch Zuhörender, nicht nur Gebender, sondern ebenso Empfangender – alle können voneinander lernen.

Ein Sich-beansprucht-Wissen von der Wahrheit Gottes in Jesus Christus schließt nicht aus, mit anderen religiösen Überzeugungen in einen fruchtbaren Diskurs einzutreten, der nicht sogleich unter dem Zwang der Selbstbestätigung und Abwehr des Andern steht. Vielmehr kann ein interreligiöser Dialog zunächst eine Einladung zur Selbstprüfung auf der Suche nach einer volleren Wahrheitserkenntnis sein. Zu einem solchen Diskurs fordern sowohl die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (GS 1) als auch das Päpstliche Sekretariat für die Nichtchristen ausdrücklich auf: „Das gegenseitige Überprüfen, die Verbesserung des einen durch den anderen, der brüderliche Austausch der jeweiligen Gaben führen zu immer größerer Reife."[32]

## Ausblick

Die Wahrheitsfrage muß integraler Bestandteil des interreligiösen Dialogs sein allein schon deshalb, weil sie mit der Heilsfrage unauflöslich verknüpft ist: Wahrheit von Gott ist die Wahrheit vom Heil des Menschen. Tatsächlich verbindet sich mit jeder Religion ein gewisser Wahrheitsanspruch, sofern sie ihren Anhängern Heil verheißt bzw. sich als Mittel zum Heil versteht. Das jeweilige Heils- und Wahrheitsverständnis aus dem interreligiösen Dialog auszusparen, stellt keinen Verzicht auf eine vermeintlich arrogante Besserwisserei dar, sondern ist letztendlich Ausdruck von Intoleranz und Geringschätzung des Andern, dem die Auskunft über den Kern des eigenen Glaubens und damit die eigene Identität vorenthalten wird: „Zum wahren interreligiösen Dialog gehört ... das Bekenntnis."[33]

Das Bekenntnis zur Einzigkeit und Unvergleichlichkeit des Christusereignisses gefährdet die Dialogfähigkeit des Christen nicht, wenn er um den eschatologischen

Vorbehalt weiß und damit ernst macht, daß die Wahrheit nicht dem christlichen Religionssystem, sondern dem Christusereignis zukommt, daß der Reichtum dieses Offenbarungsereignisses „die Fassungskraft des menschlichen Geistes schlechthin übersteigt" (DV 5) und diese Wahrheit mithin nicht statisch ist, sondern dynamisch, kein Besitz, sondern eine Person und darum nur im Tun zu erlangen ist (Joh 3, 21). Bei diesem Tun der Wahrheit weiß sich der christliche Glaube insbesondere zur uneingeschränkten, diakonischen Hinwendung zum Anderen, der Gottes Ebenbild ist (Gen 1, 27), verpflichtet.

Das Festhalten am christlichen Wahrheitsanspruch provoziert angesichts einer „verbreiteten Pluralismuseuphorie"[34], und doch ist es, genau betrachtet, die unabdingbare Voraussetzung für den Religionendialog und nicht weniger für die Toleranz gegenüber anderen Religionen. Denn erst „im Ringen um die Wahrheitsfrage kommt der interreligiöse Dialog zu seiner Sache"[35], und erst der Absolutheitsanspruch, den die Religionen erheben, ermöglicht bzw. nötigt zu einer toleranten Beziehung der Religionen. Wenn nämlich keine begründeten, religiösen Überzeugungen miteinander konkurrieren, erübrigt sich die Tugend der Toleranz, die nichts mit Relativismus oder Indifferentismus zu tun hat.

## ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?, HerKorr Spezial (2006).

[2] H.-J. Höhn, Renaissance der Religion? Klärendes zu einer umstrittenen These, in: HerKorr 60 (2006) 605–608.

[3] J. Habermas, Glauben u. Wissen. Friedenspreis des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma (Frankfurt 2001) 13.

[4] Aus gutem Grund hat beispielsweise Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble im Herbst 2006 islamische Vertreter zur „Deutschen Islam-Konferenz" ins Schloß Charlottenburg geladen.

[5] S. P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York 1998).

[6] H. Küng u. a., Christentum u. Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus, Buddhismus (München 1984) 621.

[7] L. Scheffczyk, G. W. Fr. Hegels Konzeption der „Absolutheit des Christentums" unter gegenwärtigem Problemaspekt, Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte (2000) H. 5.

[8] F. W. Graf, Absolutheit des Christentums, in: WbChr (Gütersloh 1988) 22f., 22.

[9] Schon Augustinus wehrte einer zu arglosen Identifizierung zwischen wahrer Religion und Christentum (Retractationum I, 13); nach: Aurelius Augustinus, Die Retractationen in zwei Büchern – Retractationum libri duo (Paderborn 1976) 63.

[10] J. Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen u. der Eine Bund (Hagen 1998) 119.

[11] M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses (Freiburg 1988) 50–70, 66.

[12] K. Schwarzwäller, Wahrheit u. Religion, in: Religion u. Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien (FS Gernot Wiessner, Wiesbaden 1998) 297–313, 307.

[13] C. H. Ratschow, Die Religionen, in: HSTh, Bd. 16 (Gütersloh 1979) 120; G. Mensching, Toleranz u. Wahrheit in der Religion (Hamburg 1966) 139–144.

[14] Ch. Böttigheimer, Interreligiöses Gespräch auf Augenhöhe?, in: Cath (M) 56 (2002) 159–172; ders., Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus, in dieser Zs. 222 (2004) 51–62; ders., Die Relevanz der Wahrheitsfrage für den interreligiösen Dialog. Eine religionstheologische Fragestellung, in: Jesus hominis salvator. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (FS Walter Mixa, Regensburg 2006) 121–134.

[15] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik. Sprache u. Erfahrung im Religionsunterricht (Düsseldorf 1968) 241.

[16] Seckler (A. 11) 65.

[17] J. Ratzinger, Kein Heil außerhalb der Kirche?, in: ders., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969) 339–361, 356.

[18] P. F. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen, in: EvTh 48 (1989) 505–516, 513.

[19] F. Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, in: Werke in 3 Bdn., hg. v. K. Schlechta, Bd. 3 (München 1956) 516.

[20] G. Mensching, Toleranz, in: RGG$^3$, Bd. 6, 932f.

[21] Th. Sundermeier, Toleranz u. Dialog in der Vielfalt der Kulturen u. Religionen. Die Stellung des christlichen Glaubens gegenüber ihrem traditionellen universalen Verkündigungsauftrag, in: Einheitsglaube oder Einheit im Glauben, hg. v. J. G. Piepke (Nettetal 2001) 69–91, 82.

[22] Ebd. 81.

[23] M. Walzer, Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz (Hamburg 1998).

[24] W. Huber, Das Ende der multireligiösen Schummelei. Das Gebot der Toleranz entbindet nicht von der Wahrheitsfrage, in: ZEE 46 (2002) 3–5, 4.

[25] H.-G. Stobbe, Ehrfurcht u. Achtsamkeit. Religiöse Grundlagen der Toleranz, in: Christentum u. Toleranz, hg. v. I. Broer u. R. Schlüter (Darmstadt 1996) 122–134, 131ff.

[26] H. Waldenfels, Christus u. die Religionen (Regensburg 2002) 116.

[27] Papst Johannes Paul II., Enzyklika Fides et ratio (VApSt 135, Bonn 1998) Nr. 2; 7; 10.

[28] Ebd. Nr. 11.

[29] Ebd. Nr. 95.

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

[31] H. Kessler, Trialog zwischen Juden, Christen u. Muslimen. Überlegungen aus einer christlichen Perspektive, in dieser Zs. 223 (2005) 171–182, 172.

[32] Päpstliches Sekretariat für die Nichtchristen, Dialog u. Mission. Gedanken u. Weisungen über die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen, in: OR (D) 14 (1984) Nr. 34/35, 10f.

[33] Waldenfels (A. 26) 97.

[34] G. Neuhaus, Christlicher Absolutheitsanspruch u. interreligiöse Dialogfähigkeit, in: ThG 43 (2000) 92.

[35] P. Steinacker, Absolutheitsanspruch u. Toleranz. Systematisch-Theologische Beiträge zur Begegnung der Religionen (Frankfurt 2006) 13.

*Michael Sievernich SJ*

# Alfred Döblins Konversion in Hollywood

Im Jahr 2007 wurde der Arzt und Romancier Alfred Döblin (1878–1957) aus Anlaß seines 50. Todestages in zahlreichen Publikationen und Veranstaltungen als Klassiker der deutschsprachigen literarischen Moderne gewürdigt. Günter Grass, der Döblin als seinen literarischen „Lehrer" bezeichnet, beklagte allerdings schon zum zehnten Todestag, der „Wert Döblin" werde nicht notiert:

„Döblin lag nicht richtig. Er kam nicht an. Der progressiven Linken war er zu katholisch, den Katholiken zu anarchistisch, den Moralisten versagte er handfeste Thesen, fürs Nachtprogramm zu unelegant, war er dem Schulfunk zu vulgär." [1]

Als Autor des Romans „Berlin Alexanderplatz" (1929) war Döblin zu Weltruhm gelangt, doch mit den folgenden Romanwerken konnte er an diesen Erfolg nicht anknüpfen. So unbestritten sein Rang in der literarischen Moderne gilt, so umstritten ist seine Hinwendung zum Christentum, mit der er nicht nur die deutsche Emigration in Kalifornien verstörte, sondern auch einen peinlich unmodernen Schritt tat, den man einem modernen Schriftsteller verübelte. Auch Grass vermerkte im erwähnten Beitrag, daß ihm, Döblin, „der Glaube geschlagen" habe; „ich kann ihm nicht mehr folgen."

## Eine Geburtstagsparty mit Folgen

Anläßlich seines 65. Geburtstags hatten die exilierten Künstlerkollegen am 14. August 1943 eine Feier für den mittellosen Döblin ausgerichtet. Sie fand im Play House an der Montana Avenue in Santa Monica statt. Heinrich Mann hielt die Begrüßungsrede, aus Döblins Werken wurde gelesen, und viel Exilprominenz ehrte den Jubilar mit Anwesenheit: von Thomas Mann und Lion Feuchtwanger, Arnold Schönberg und Hanns Eisler bis zu Bert Brecht und Helene Weigel. Doch Döblin selbst störte das schöne Einvernehmen, als er, der kritische Intellektuelle und literarische Avantgardist jüdischer Provenienz und für Brecht der „gefeierte Gott" der Literatur, in seiner Dankesrede plötzlich und unerwartet auf einen anderen Gott zu sprechen kam; er sprach von Verantwortung und Gericht, von der Suche nach Gott und seiner Hinwendung zum Christentum. Das war ein Skandal mit unabsehbaren Folgen; es war der Beginn seiner „Exkommunikation" aus der künstlerischen Community.

Hatten ihn einst die Nazis mit der Ausbürgerung liquidiert, wie er selbst schreibt, so bürgerten ihn nun seine Künstlerkollegen aus. Unter Protest verließen einige Anwesende vorzeitig die Feier, weil Döblin „die irreligiösen gefühle der meisten feiernden verletzte", wie Bert Brecht noch am selben Abend in seinem Arbeitsjournal notierte:

„als döblin anfing zu beschreiben, wie mit vielen anderen schreibern auch er mitschuldig wurde an dem aufstieg der nazis ... und die frage entschlossen aufwarf, warum denn, glaubte ich für minuten kindlich, er werde jetzt fortfahren: ‚weil ich die verbrechen der herrschenden vertuscht, die bedrückten entmutigt, die hungernden mit gesängen abgespeist habe' usw. aber er fuhr nur verstockt, unbußfertig, ohne reue fort: ‚weil ich nicht gott suchte.'"[2]

Brecht bedient sich religiöser Sprache, um seine irreligiöse Position angesichts des in seinen Augen unerhörten religiösen Fehltritts Döblins zu beschreiben. Damit gibt er zu erkennen, daß seine eigene Empörung durchaus auf die religioiden Züge seiner eigenen politischen und geistigen Position verweist; dazu zählte das Ressentiment gegenüber der Religion. Wozu Brecht in seinem verunsicherten Atheismus fähig war, enthüllt sein Gedicht „Peinlicher Vorfall", das die Dankesrede Döblins unerbittlich aufs Korn nimmt und den alten Freund aus dem eigenen Pantheon verstößt:

Als einer meiner höchsten Götter seinen 10000. Geburtstag beging
Kam ich mit meinen Freunden und Schülern, ihn zu feiern
Und sie tanzten und sangen vor ihm und sagten Geschriebenes auf.
Die Stimmung war gerührt. Das Fest nahte seinem Ende.
Da betrat der gefeierte Gott die Plattform, die den Künstlern gehört
Und erklärte mit lauter Stimme
Vor meinen schweißgebadeten Freunden und Schülern
Daß er soeben eine Erleuchtung erlitten habe und nunmehr
Religiös geworden sei, und mit unziemlicher Hast
Setzte er sich herausfordernd einen mottenzerfressenen Pfaffenhut auf
Ging unzüchtig auf die Knie nieder und stimmte
Schamlos ein freches Kirchenlied an, so die irreligiösen Gefühle
Seiner Zuhörer verletzend, unter denen
Jugendliche waren.

Seit drei Tagen
Habe ich nicht gewagt, meinen Freunden und Schülern
Unter die Augen zu treten, so
Schäme ich mich.

In unverhohlener Häme spottet Brecht über seinen Kollegen, der „religiös geworden sei". Schlimmeres hätte Döblin wohl kaum passieren können, wenn man die moralisch diskreditierenden Epitheta wie „unzüchtig", „schamlos", „frech" ironisch ernst nimmt. Religion wird bei Brecht obszön und daher jugendgefährdend, verbindet sich mit obsoleter Vormoderne („mottenzerfressen") und Kleriker-

schelte. In der erwähnten Notiz seines Arbeitsjournals vom 14. August 1943 äußert Brecht „verständnisvolles Entsetzen" und verweist auf die Schicksalsschläge Döblins vom Verlust zweier Söhne, über schriftstellerischen Mißerfolg bis zur Krankheit Angina pectoris: „die große Bekehrerin". Damit „erklärt" Brecht die Hinwendung zur Religion wie bei einem, der auf der Folter aussagt. Mit dieser Pathologisierung der Konversion gibt er zu erkennen, daß er den biographisch einschneidenden Vorgang nicht im Geringsten „versteht" und schon gar nicht die implizite Kritik an der Entgleisung der Moderne. Vielleicht wird Döblins hellsichtige Entscheidung einmal als archimedischer Punkt einer „besseren Aufklärung" über jene Moderne gelten, die im 20. Jahrhundert Gott loswerden wollte und daher gottlos wurde, unübersehbar in den totalitären Großideologien, die Hekatomben von Opfern kosteten und die finstere Moderne ausmachen.

## Bekenntnis einer Schicksalsreise

Über seine Konversion zur römisch-katholischen Kirche, die Döblin im amerikanischen Exil vollzog, legt er in seinem autobiographischen Bericht „Schicksalsreise" Rechenschaft ab. Dieses Werk, das Döblin im Untertitel als „Bericht und Bekenntnis" bezeichnet und mit dem er ausdrücklich an die „Confessiones" des großen Augustinus anknüpft, erzählt im ersten in Hollywood verfaßten Buch perspektivenreich über seine 1940 beginnende Flucht durch Frankreich, Spanien und Portugal bis zur Überfahrt von Lissabon nach New York. In der Zeit davor, von 1933 bis 1940, lebte und arbeitete er in Paris, nachdem er einen Tag nach dem Reichstagsbrand Berlin verlassen hatte und in die Schweiz geflüchtet war. Das zweite und dritte Buch seiner autobiographischen Selbstreflexion und Zeitkritik – 1948 in Baden-Baden geschrieben – schildert die Exilszeit in den Vereinigten Staaten von Amerika und die ersten Erfahrungen nach der Rückkehr nach Europa, darunter seine Eindrücke vom zerstörten Berlin und vom Festakt der Neugründung der Mainzer Universität im Jahr 1946. Über die Chronologie der episodenhaft geschilderten Ereignisse hinaus stellt der Bericht in der literarischen Form der Autobiographie den Glaubensweg dar, der sich im leidvollen persönlichen Lebensweg lichtet und den er als Rettung des „gestrandeten Robinson" deutet. Seine Dankesrede auf der Geburtstagsfeier und die Reaktionen erwähnt Döblin nur lakonisch:

> „Ich nahm mich und uns alle von dem großen Gericht nicht aus, das sich an der Welt entlud. Man lehnte mich schweigend ab. Es war keine Rede für eine Geburtstagsfeier."[3]

Wie sah der praktische Weg zur Konversion in Hollywood aus, dem lange Jahre der religiösen Suche und Reflexion vorausgegangen waren? Ausgangspunkt war die Erziehung des Sohnes, der über das Programm der High School hinaus Orientierung erhalten sollte:

„Man konnte den Jungen nicht so aufwachsen lassen, ohne Wissen von dem, was die Welt und die menschliche Existenz war, ohne Kenntnis von unserem Los, ohne Weg und Halt … Wir sprachen vom Christentum. Wie kam ich darauf, davon zu sprechen? Es war so: ich ließ die Dinge, wie es meine Gewohnheit war, sich hinziehen, ohne sie zu bedrängen. Aber wie ich den Jungen so sah, schien es mir, man konnte zwar mit sich so umgehen und die Dinge hinziehen lassen, aber ihn so zu lassen, war unrecht" (SR 358).

Was lange als dunkle Neigung in ihm gearbeitet hatte, kam nun zu Bewußtsein: „Ich empfand eine große Wärme, eine unbedingte Sicherheit in mir, wenn diese Dinge auftauchten" (SR 360). Er informiert sich in Bibliotheken über die christlichen Konfessionen. In der nahegelegenen Jesuitenpfarrei in Hollywood führt er mit dem Pfarrer Cornelius McCoy SJ und anderen Jesuitenpatres monatelange Gespräche und studiert den Katechismus: „Männer also dieses christlichen und sehr aktiven Ordens saßen uns gegenüber, sehr gebildete Männer, die mir, obwohl sie ‚Jesuiten' hießen, gar keinen Schrecken einjagten." Mit den Jesuiten hatte Döblin sich schon in seinem in Paris verfaßten Roman „Der blaue Tiger" (1938) befaßt, der die Reduktionen in Südamerika zum Thema machte. Der Zugang zur katholischen Kirche war allerdings nicht einfach, weil viele Vorurteile und äußere Sichtweisen im Weg standen:

„Das reiche, pompöse Äußere vieler katholischer Kirchen hatte man früher mit ästhetischem Interesse zur Kenntnis genommen, wie es sich für Gebildete gehört. Kirche und Religion waren zu Kunst verblaßt. Jetzt ging es uns nicht um Kunst und um das herrliche Äußere. Wir traten in das Innere ein, und hier war Religion" (SR 363).

Im Zentrum dieser Religion aber stand für ihn „die Lehre vom Gekreuzigten, vom Gott am Kreuz" (SR 362), die der katholische Glaube aufbewahrte.

Am Ende des langen Weges mit zahlreichen Irrfahrten stand am 30. November 1941 die Taufe Döblins in der Blessed Sacrament Church am Sunset Boulevard. Am 31. Mai 1942 empfing er in der Kathedrale von Los Angeles die Firmung. Seine spirituelle Reise als Person und Passagier zwischen Himmel und Erde hatte ihr vorläufiges Ziel erreicht, aber die Konsequenzen standen noch aus. „Nun war alles, was ich dachte, zu revidieren" (SR 373). Er vergaß die „alten Götter" Karl Marx und Sigmund Freud, las die „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin und versuchte, das Christentum in seine Sprache zu übersetzen; daraus sollte später das Religionsgespräch „Der unsterbliche Mensch" (1946) entstehen.

Die Entscheidung zur Konversion in Hollywood fiel nicht plötzlich, wurde aber wohl durch ein Land wie die USA gefördert: „Der Atheismus war in diesem Land nicht obligatorisch für Gebildete und für Politiker wie in Europa" (SR 381). Die lange Vorgeschichte der Konversion geht zurück auf Erlebnisse, die sich im Sommer 1940 in der südfranzösischen Kleinstadt Mende (Dep. Lozère) und 1924 in der südpolnischen Stadt Krakau zutrugen.

Auf der Flucht durch Frankreich und auf der Suche nach seiner Familie, von der er in der „Schicksalsreise" berichtet, wurde Döblin „wie Robinson" in ein Flücht-

lingslager in der Kleinstadt Mende verschlagen. In der dortigen Kathedrale Notre Dame erblickte er das Kruzifix, das er schon lange als Symbol menschlichen Elends erfaßt hatte:

„Unfaßbar der andere Gedanke: was hier hängt, ist nicht ein Mensch, dies ist Gott selber, der um das Elend weiß und darum herabgestiegen ist in das kleine, menschliche Leben. Er hat es auf sich genommen und durchgelebt. Er hat durch sein Erscheinen gezeigt, daß dies alles hier nicht so sinnlos ist, wie es scheint, daß ein Licht auf uns fällt und daß wir uns auch in einem jenseitigen Raume bewegen" (SR 128).

Auch wenn seine fragenden Blicke leer zurückkommen, ist doch etwas in ihm, „was mich seit langem zu dem Gekreuzigten zieht" (SR 129). Er reflektiert über Gott und sein Verhältnis zur Welt, weist aber jede Vorstellung eines „lieben Gottes" ab. Er befragt sein Inneres und das Kruzifix, stellt die Theodizeefrage, erhält aber keine Antwort. Am Abend schreibt er in sein Notizbuch: „Dieser Todesdruck in mir. Immer der Wille, mich an einen Geistlichen zu wenden. Das Kruzifix. Oh diese Wahrheit: Schmerzen, gekreuzigt – ja, diesen Himmel trägt man in sich" (SR 132).

Wie zur Bestätigung seines geistlichen Kampfes in der Kathedrale schildert Döblin im folgenden Kapitel den ganz irdischen Kampf in den Baracken des Lagers: den Streit und den Dreck, den Lärm und die Latrinen, die Schlafboxen und die Revierkämpfe. Es ist eine „Zeit der Beraubung. Mein Ich, meine Seele, meine Kleider wurden mir weggenommen. Ich weiß nicht, was eigentlich von mir noch Bestand hat" (SR 153). Die Passionsgeschichten verbinden sich.

Dann folgt das Fazit seines bisherigen Lebens. Er reflektiert über seine jüdische Herkunft und die Schulzeit, über Kleist und Hölderlin als die Götter seiner Jugend, über das Medizinstudium und die Lektüre von Nietzsche:

„Kannte ich Gott trotz alledem? Gott, gegen den es hier ging? Wußte ich von ihm? Ahnte und ersehnte ich ihn? Ich weiß nicht. Aber ich sah, daß es hier schrecklich ernst wurde, daß es um Gott ging, und daß ich daran beteiligt war" (SR 160).

Seine Suche nach dem Judentum, seine Verfolgung im Nazismus und sein Schwelgen im Sozialismus kommen zur Sprache. Seine literarischen Reisen unternahm er ins kaiserliche China („Die drei Sprünge des Wang-Lun", 1915), ins mythologische Indien („Manas", 1926), ins polare Grönland („Berge, Meere und Giganten", 1924) und in die Urwälder Südamerikas („Amazonas-Trilogie", 1937ff.). Alles mündete in die Erkenntnis, daß die Fahrten und Abenteuer unter dem Zeichen des Geheimnisses der Existenz der Welt standen: „In gewisser Weise waren sie alle Gebete" (SR 168). Eine weitere Erkenntnis ist die einer unsichtbaren Welt, von der wie vom „Finger Gottes" Winke und Zeichen in die sichtbare Welt ausgehen: „Das ist eine eigentümliche Erweichung der Realität. Die Realität wird transparent" (SR 169).

## Der blutende Schmerzensmann von Krakau

In seinem Bericht erwähnt Döblin auch seine Reise nach Polen, die er 1924 angesichts von pogromartigen Vorgängen in Berlin unternahm, um die Juden kennenzulernen. Tief berührte ihn das Ostjudentum, das er vor allem in den Gettos von Warschau, Wilna und Krakau kennenlernte. Ebenso tief berührte ihn ein Besuch in der Krakauer Marienkirche, als er den monumentalen Christus am Kreuz erblickte, den er als Symbol der menschlichen Passion interpretierte:

„Leid ist in der Welt, Schmerz, menschlich-tierisches ringendes Gefühl ist in der Welt. Das ist der tote Mann oben, Christus. Seine Wunden, seine Hinrichtung, seine durchbohrten Knochen. Entsetzen geht von ihm aus. Zu ihm beten sie."[4]

Die Marienkirche hatte es ihm angetan. Mehrmals täglich ging er hin und beschrieb in der Stadt des „blutenden Schmerzensmanns, des hingerichteten Rebellen" (RP 248) seine Annäherung ans Mittelalter und seine Abneigung gegen Klassizität, Hellenismus und Humanismus. Der Hinwendung zur Realität des Leidens entspricht sein solidarischer Einsatz für Arme und Leidende, ob als Lazarett- und Kassenarzt oder politisch mit der roten Fahne. Der leidende Gerechte der jesaianischen Gottesknechtslieder und der Zadik des Ostjudentums verschmelzen mit dem Gehenkten in der Marienkirche. „Von dem Gehenkten kann ich nicht lassen. Es zieht mich zu ihm. Der Gerechte, der Zadik, die Säule auf der die Welt ruht: das ist ja der Gehenkte, der Hingerichtete" (RP 261). In der Industriestadt Lodz reflektiert er die Leere der technischen Epoche, die ein „neues Denken" brauche, das Marienkirche und Maschine zusammensieht: „Ich habe Krakau gelobt, die Marienkirche, den Gehängten, den Gerechten. Die leben. Das Uralte ist immer das Neueste. Diese Maschinen hier sind aber auch echt, stark, stahllebendig. Sie haben mein Herz … Ich – und wenn der Widerspruch bis zum Unsinn und bis zur Hölle herunterklafft –, ich lobe sie beide" (RP 326).

Döblins Konversion in Hollywood war die Konsequenz eines langen reflektierten Ringens um die Wahrheit der christlichen Religion. An zentraler Stelle dieses Ringens steht die Wahrnehmung des Leidens und des Schmerzes in der Welt, die Döblin auch biographisch nicht fern sind. Ist der gekreuzigte Christus zunächst nur die Inkarnation menschlichen Jammers, das Symbol des Leidens, so verbindet Döblin dieses Symbol immer mehr mit dem tragenden Urgrund, dem Gottgeheimnis der Welt, so daß der Gekreuzigte zum „sterbenden Gott am Kreuz" (SR 466) wurde, Sinngeber und Erlöser in einem. Zahlreiche Motive seines eigenen Glaubensweges blitzen auch in seinem epischen Werk und seinen essayistischen Texten auf, zum Beispiel in der religiösen Wende des Protagonisten im Revolutionsepos „November 1918" (1939); diese Zusammenhänge weisen einschlägige literaturwissenschaftliche Analysen nach[5].

## Katholische Neigungen und Konversionen

Die Besiegelung des Glaubens mit der Taufe steigerte seine literarische Produktivität, beeinträchtigte aber seine Rezeption in Deutschland:

„Es müßte hier im Lande ein Zeichen gegeben werden, schien mir, daß nicht die Totenglocke für das Christentum, sondern für das Heidentum geschlagen hat" (SR 405).

Als er aber nach dem Krieg im verwüsteten Berlin über Demut und Gebet sprach, ging es ihm wie in Hollywood: Er fand keine Resonanz, und die Presse verhöhnte ihn als Eskapisten. Dank seiner Sensibilität für das Leiden und die Schwachen fand Döblin durch das Kreuz Christi zum Gottesglauben und zu einer neuen Aufklärung: „Gott ist Person – das war die erste Erhellung, die mir auf meinem Weg wurde. Daß der Urgrund unermeßliche Schöpfungskraft, Liebeskraft ist, war die zweite Erhellung, die mir wurde" (SR 471).

Daß er mit seinem Weg unter den zeitgenössischen Kollegen nicht allein dastand, zeigen die katholischen Neigungen und Konversionen im literarischen „Renouveau catholique" Frankreichs, aber auch bei deutschsprachigen Dichtern wie Hermann Broch (1909), Karl Kraus (1911), Joseph Roth (1935), Heimito von Doderer (1940) und Franz Werfel (1940). In der religiösen Landschaft der späten Moderne geht die Konversionsneigung weit über Künstler- und Intellektuellenkreise hinaus. Religionssoziologisch greifbar bildet sich der Typ des „Konvertiten" heraus, der aus guten Gründen seine Religion wählt, ob er sie annimmt, sie wechselt oder neu für sich entdeckt[6]. Wie Döblins Konversion der literarischen Moderne eine neue Facette einfügte, so versuchen auch die neuen Konvertiten, sich in der Kultur der späten Moderne zu inkulturieren. Ein neues Verhältnis von Religion und Literatur, eine neue Interkulturalität von Christentum und Moderne ist angesagt. Durch seine Biographie und sein Werk ist Alfred Döblin Avantgardist der neuen Synthese.

### ANMERKUNGEN

[1] G. Grass, Über meinen Lehrer Döblin, in: Akzente 14 (1967) 290–309, 308.

[2] B. Brecht, Arbeitsjournal, Zweiter Band 1942–1955, hg. v. W. Hecht (Frankfurt 1973) 605; das folgende Gedicht in: B. Brecht, Gedichte 5. Gedichte u. Gedichtfragmente 1940–1956, in: Werke, Bd. 15 (Berlin 1993) 91f.; vgl. auch H. Joas, Braucht der Mensch Religion? (Freiburg 2004) 12ff.

[3] A. Döblin, Schicksalsreise. Bericht u. Bekenntnis (Frankfurt 1949) 354f. (abgekürzt: SR).

[4] A. Döblin, Reise in Polen (München 1987) 239 (abgekürzt: RP).

[5] H. Kiesel, Literarische Trauerarbeit: Das Exil- u. Spätwerk Alfred Döblins (Tübingen 1986); Ch. Bartscherer, Das Ich u. die Natur. Alfred Döblins literarischer Weg im Licht seiner Religionsphilosophie (Paderborn 1997); F. Emde, Alfred Döblin. Sein Weg zum Christentum (Tübingen 1999).

[6] Vgl. D. Hervieu-Léger, Pilger u. Konvertiten. Religion in Bewegung (Würzburg 2004).

# UMSCHAU

## Rückschau auf die documenta 12

Am 23. September ist in Kassel die zwölfte documenta, die weltweit größte Ausstellung zeitgenössischer Kunst, zu Ende gegangen: Alle fünf Jahre dauert sie 100 Tage[1]. Das Spektrum reichte von Kunst aus dem 14. Jahrhundert bis zu Werken aus dem Jahr 2007. Alle Sparten der Kunst sind gewürdigt worden. Neben Ausdrucksformen wie Malerei und Film wurden auch klassische Handwerkstechniken wie Stickerei und Porzellanmanufaktur gezeigt. Das Leitungsteam bestand aus dem künstlerischen Leiter Roger M. Buergel und der Kuratorin Ruth Noack. Drei Leitmotive in Frageform führten durch die Komplexität des Kunstnetzwerks: Ist die Moderne unsere Antike? Was ist das bloße Leben? Und in bezug auf Bildung: Was tun?

Wohl weniger vom Leitungsteam als von den Kunstwerken ließen sich Antworten erwarten. Die einzelnen Werke selbst zeigten ihr Anliegen, thematisierten ihre eigene Welt, provozierten aus sich selbst heraus. Ob sie zu einer Antwort bereit waren und sich der Idee der Leistungsschau als Ganzem unterwarfen, war noch einmal eine ganz andere Frage. Die vom Leitungsteam so eindringlich geforderte Offenheit auszuhalten – damit war vor allem gemeint, sich vorurteilsfrei und assoziativ in das sich spinnende Kunstnetzwerk der documenta integrieren zu lassen: mitmachen, um keine Spielverderberinnen und Spielverderber zu sein. Mit Offenheit war wohl auch Ambivalenz gemeint. Nicht jedes Gefühl und jedes Erlebnis wurde zu einem Ereignis gemacht, manches war einfach nur so da. Man begegnete hier nicht der sehr oft im Kunstgeschäft wahrgenommenen Inflation von Gefühlen.

Die Künstlerin Sheela Gowda aus Indien (geb. 1957 in Bhadravati) antwortete auf die Frage, wie sie die documenta als Ganzes einschätzen würde, mit dem kurzem Statement: „No jugdement, ... I'm getting an idea of it – kein Urteil, ... ich bekomme eine Ahnung". In der Neuen Galerie zeigte sie Malerei kleineren Formats und „Collateral", auf Sockeln flach liegende Arbeiten aus Metallnetzen und „agarbathi" (Räuchermaterial), das Gowda auf den Metallnetzen anordnete und dort zu Asche verbrannte. Ein feiner Duft zog sich durch diesen Raum, die ästhetisch angeordnete Asche hinterließ Phantasien ihrer Entstehung. Die Arbeitsweise der Künstlerin ist prozeßorientiert, sie verbindet moderne Ästhetik mit lokalen Traditionen und schafft eine metaphorische Brücke zwischen Frauenarbeit in Indien, natürlichen Ressourcen und modernem Kunstbetrieb.

Das Ausstellungskonzept war bisweilen beengend. Man hatte den Eindruck, mit Kunst solle hier ein spezieller, geschmeidiger Bildungsauftrag verbunden werden, man solle erzogen und geführt werden, aus den Besuchern sollten bessere Menschen gemacht werden. Warum hatte man beispielsweise tönende Kunstwerke nicht auch einmal nebeneinander positioniert, so daß sie miteinander in Konkurrenz hätten treten oder ein gemeinsames Tonwerk hervorbringen können? Es hätte auch einmal zu laut werden dürfen, zu leise, unverständlich, ärgerlich. Wo war der Mut zur Lücke, zur Stille, zum Schweigen? Man möchte nicht mimosenhaft mit Samthandschuhen und Melodien durch die „modernste Kunst" geleitet werden. Man hält schließlich nicht nur

Ambivalenz und Offenheit aus, sondern eben auch die laute, bedrohliche Wirklichkeit, die liebevolle Begierde und unendliche Lust. Diese Facetten eines Ausstellungskonzepts hätten der Betrachterin und dem Betrachter durchaus zugemutet werden dürfen.

In besonderer Erinnerung geblieben ist der indische Dokumentarfilmer Amar Kanwar (geb. 1964 in Neu Delhi) mit seiner Videoinstallation „The Lightning Testimonies". Darin reflektiert er die Gewalt gegen Frauen in Indien, die von unbeschreiblicher seelischer und körperlicher Grausamkeit gekennzeichnet ist. Die Frauen werden von ihren Kindern und Familien weggerissen und verschleppt, in aller Öffentlichkeit mißbraucht und schließlich getötet. Nicht einmal der Ehemann oder die Mutter sind in der Lage einzuschreiten, denn die soziale Ächtung der Hinterbliebenen ist zu groß. Für seine künstlerische Präsentation wählte Kanwar mehrere Bildschirme, auf welchen unterschiedliche Filme zu sehen sind, die jedoch eine innere formale Struktur schaffen. Es geht ihm dabei darum, durch Bilder und Geschichten traumatische Erfahrungen zu verarbeiten. Kanwar möchte „durch das Leid hindurch in einen Raum stiller Kontemplation eintreten, in dem menschliche Erfahrungen und Widerstandskraft das Potential für Veränderung bieten" (documenta-Katalog, 266). In den Filmen wird nicht gesprochen, sie zeigen Menschen, Häuser, Katzen, Straßen, Tücher und Hände. Manche sind mit Musik unterlegt, viele zeigen Textzeilen, die auf die Geschehnisse verweisen. In einem der Filme regnet es, und man hört dem Regen lange schweigend zu.

Besonders eindrücklich war auch eine Arbeit aus Südafrika: die auf zwei Räume verteilte Installation „Status" von Churchill Madikida (geb. 1973 in Butterworth) in der Neuen Galerie. Impuls dafür war die Nachricht von der Aidserkrankung der eigenen Schwester. (Derzeit sind ca. 40 Millionen Menschen mit dem Aidsvirus infiziert, etwa sechs Millionen davon leben in Südafrika.) Das Video „Virus" spiegelte in einer ästhetischen Spielart die Verbreitung der Infektion im Körper. Die anfänglich großflächige visuelle Gestaltung verwandelt sich in immer kleiner werdende Muster und serielle Ornamente. Die traurige Melodie einer Frauenstimme ist zu hören. Der ganze Ausstellungsraum war in tiefes Dunkelrot getaucht.

„Nemesis", das zweite, abwechselnd laufende, kurze Video im Raum, beschäftigte sich mit der Vater-Sohn-Beziehung im Stammesvolk der Xhosa, dem Umgang mit Autorität innerhalb der Familie und dem schmerzhaften Ritual der Beschneidung von Männern. Nemesis zeigt aus der Blickperspektive eines Mannes, wie mit roter Farbe eine Puppe eingecremt wird. Das Video ist so geschnitten, daß die Hände des Mannes und die Puppe ineinander übergehen oder entlang einer Hauptachse gespiegelt werden. Männerstimmen singen und summen die immer gleiche Melodie. Daß man noch in der Wirklichkeit ist und nicht im Traum, daran erinnern die rundherum beharrlich klingelnden Mobiltelefone. Kurzfristig war man der Meinung, dies sei die documenta der Handyklingeltöne. Die Arbeit Madikidas vergegenwärtigte die katastrophale Situation des Landes in einem ästhetisch feinsinnigen und technisch reichlich komplizierten Ausdruck. Der subjektive Blick rutschte auf den glatten Oberflächen der wunderschönen Photographien aus. Die komponierte Erinnerung, auch an den eigenen Tod, löste sich auf wie orange-rote Brause im Wasserglas. Man roch Kerzenwachs, frisch angezündete und erloschene kleine Grablichter, die vom documenta-Personal versorgt wurden.

Angesichts der Installation Madikidas stellte sich die Frage, inwieweit Kunst das geeignete Medium ist, um politische Inhalte in aufbereiteter Form zu vermitteln. Denn

die Informationen, die zur Interpretation dieser Arbeit hergenommen wurden, stammten von den Texten und Statements des documenta-Teams und des Künstlers über sein Werk. Das Werk eines Künstlers muß aber auch immer ein autonomes Kunstwerk bleiben, das sich aus sich selbst heraus erschließt. Damit ist nicht das einzelne Kunstwerk abgewertet. Im Wesen der Kunst bleibt erhalten, was in der Kommunikations- und Konsumgesellschaft des 21. Jahrhunderts verschüttet wurde. Vom Fortschrittsdenken und Innovationsimpuls bleibt auch die sensibelste aller Ausdrucksformen, die Kunst, nicht unberührt. Ist heute die technische Machbarkeit das Maß des Ausdrucks? Kreiert die bessere Technik das präzisere Kunstwerk? Formuliert die Technik hier die Aussage? Man weiß es nicht. Eine Reflexion auf alte Ideen kann mehr Avantgarde sein als ihr Vergessen. Im Verlassen des Ausstellungsraums und der Installation Madikidas wurden die Melodien wieder leiser. Es blieb im langsamen Weitergehen ein schmerzender Gedanke an den Verlust eines geliebten Menschen.

Hätte man einen Wunsch frei gehabt, am Ende der Ausstellung eine Arbeit mitnehmen zu dürfen, wäre es „Betty" (1977) von Gerhard Richter (geb. 1932 in Dresden) gewesen: ein kleines Gemälde in einem Seitenraum des Museums Fridericianum im ersten Stock. Dieses Werk arbeitet in einer malerischen Meisterleistung den Selbstmord Ulrike Meinhofs auf. Der Künstler übermalt ein Photo seiner Tochter mit einer Abbildung Meinhofs, einem „gefundenen Bild" der Toten im Magazin Stern. Von links kommt der Kopf ins Bild, er liegt auf einer gemalten glatten Fläche. Um dem Blick Bettys zu begegnen, kann man nicht widerstehen, den Kopf nach rechts zu beugen, und damit legt man den eigenen Nacken schutzlos frei und wird verletzlich. Ulrike Meinhof ist nicht mehr länger eine Fremde. Der Blick, dem man begegnet, offenbart ihre Lebendigkeit.

Die documenta 12 war zweifelsohne ein Massenereignis. Sie dokumentierte nicht nur ihre 100 Tage, sondern mobilisierte die Idee des globalen Zusammenarbeitens in einem zweisprachigen Katalog (deutsch/englisch), einem Bilderbuch ohne Text und drei Magazinen, die je zu einer Fragestellung erschienen sind: „Modernity?", „Life!" und „Education". Für das Publikationsprojekt „documenta 12 magazines" wurden unter der Leitung Georg Schöllhammers über 100 verschiedene Publikationen zusammengetragen, die alle die Fragestellungen der documenta aufgriffen und inhaltlich voranbrachten. Gemeinsam sollte an einer Kunsttheorie gearbeitet werden. Das Filmprogramm „Zweimal Leben", betreut von Alexander Horwath (Leiter des Österreichischen Filmmuseums), zeigte an unterschiedlichen Tagen Filme der letzten 50 Jahre im Gloria-Kino in Kassel. Auch hierzu ist ein ausführlicher Katalog erschienen.

Ein persönlicher Zugang zur documenta 12 setzte bei den Besuchern Offenheit und Vertrauen voraus. Offenheit hieß, sich von der großen Zahl von Kunstwerken nicht abschrecken zu lassen und eine Auswahl zu treffen. Da Kunstwerke komplex sind, vielschichtig und uneindeutig, war der Rundgang mit Mühe verbunden. Oft war es notwendig, vor Ort noch einmal die Statements aus den Katalogen zu lesen. Dies brauchte Zeit und Geduld. Doch es hat sich gelohnt.

*Monika Gatt – Christof Wolf SJ*

[1] documenta und Museum Fridericianum Veranstaltungs GmbH; documenta Kassel, Katalog (Köln 2007); documenta Magazine 1–3 (Köln 2007); Bilderbuch (Köln 2007).

# Die ökumenische Pilgerreise geht weiter

## Bericht von der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Sibiu/Hermannstadt (4. bis 9. September 2007)

„Hier in Sibiu, in unserer ökumenischen Versammlung, versammelt sich die eine Kirche des Herrn": Diese bemerkenswert klare Aussage stammt von Kardinal Dionigi Tettamanzi, Erzbischof von Mailand, aus seiner Bibelmeditation zur Verklärungsperikope im Rahmen des Morgengebets am 6. September 2007 in Sibiu. Der Erzbischof fuhr fort: „Die Reise dessen, der die Einheit sucht, ist ein Auszug aus sich selbst ... Es erfordert den Mut, sich selbst zu schenken, sich selbst zu verlieren, um sich dann erneut in der einzigen echten Identität eines jeden Christen wiederzufinden (vgl. Mk 8, 35), die Christus selbst ist, der in ihm lebt (vgl. Gal 2, 20). Die innerste Identität des Christen ist weder ethnisch noch kulturell noch konfessionell. Sie ist eschatologisch, denn in Christus sind wir schon und noch nicht Kinder Gottes." Dieser „eschatologische Vorbehalt" („schon und noch nicht") im Blick auf die angestrebte Einheit der Kirchen, war in Sibiu mehrmals deutlich zu spüren.

In einem großen Zelt versammelten sich rund 2100 Delegierte, Theologinnen und Theologen, Kirchenvertreter aus allen christlichen Kirchen Europas, während vier intensiver Tage täglich zu einem Morgengebet und zu anschließenden Grußbotschaften und Vorträgen im Plenum an den Vormittagen. Die Nachmittage und Abende waren geprägt von verschiedenen Foren (Einheit, Spiritualität, Zeugnis; Europa, Religionen, Migration; Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden) und Hearings zu sehr unterschiedlichen Themen, bei denen auch viel miteinander gesprochen und diskutiert wurde. Das Zelt als Symbol für die Pilgerschaft, für das Unterwegs-Sein auf ein gemeinsames, eindeutiges Ziel: die Einheit aller Christen, die vor allem in der Communio, in der Abendmahlsgemeinschaft ihren sichtbaren Ausdruck finden müßte.

Zum Unterschied von Basel (1989) und Graz (1997) war die 3. Europäische Ökumenische Versammlung schon in ihrer Grundkonzeption als Pilgerweg in insgesamt vier Etappen angelegt: Nach dem Start im katholischen Mittelpunkt Rom (Januar 2006) gab es um Pfingsten 2006 und während der Weltgebetswoche zur Einheit der Christen im Januar 2007 verschiedene nationale und regionale Treffen. Dann ging die ökumenische Reise über das protestantische Zentrum Wittenberg (Februar 2007) in das mehrheitlich orthodox geprägte Sibiu/Hermannstadt in Rumänien. Wobei dieser Ort, der in diesem Jahr auch Kulturhauptstadt Europas ist, geradezu prädestiniert für eine ökumenische Versammlung war: In unmittelbarer Nähe der orthodoxen Kathedrale befinden sich die Kirchen der Reformierten, der Lutheraner (vorwiegend deutschstämmig) und der Katholiken, die vorwiegend ungarischstämmig sind. Diese einzigartige Buntheit christlicher Konfessionen auf so engem Raum war und ist in dieser Stadt eine ständige ökumenische Herausforderung und wird es auch in Zukunft bleiben. Das Generalthema lautete: „Das Licht Christi scheint auf alle. Hoffnung auf Erneuerung und Einheit in Europa".

Die Vorträge des ersten Vormittags (Patriarch Bartholomäus I., Kardinal Walter Kasper, Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad, Bischof Wolfgang Huber) mit Blick auf die Kirchen zeigten in ihren Kernaussagen ernüchternd deutlich die un-

terschiedlichen Positionen in der aktuellen Ökumene auf, die derzeit wohl kaum zu versöhnen sind. Während von den beiden deutschen Bischöfen ein gewisser, wenn auch zurückhaltender Schlagabtausch zur jüngsten Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre („Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche") erwartet wurde, war es doch erstaunlich, wenn auch nicht unerwartet, daß auch die beiden orthodoxen Repräsentanten mit sehr unterschiedlicher Stimme sich zu Wort meldeten. Erwartungsgemäß richtete der ökumenische Patriarch an die ökumenische Versammlung einen Appell, aktiv auf allen Ebenen in der gemeinsamen Sorge Europas für einen verantwortungsbewußten Umgang gegenüber Gottes Schöpfung mitzuwirken und mit allen maßgeblichen Organisationen auf ökologischem Gebiet zusammenzuarbeiten. Ebenso betonte er die Werte der anderen monotheistischen Religionen, die den gegenseitigen Respekt vor der Würde der menschlichen Person und die friedliche Koexistenz der Völker gebieten und äußerte eine klare Absage gegen jeden Fanatismus, weil „jedes Verbrechen im Namen der Religion ein Verbrechen gegen die Religion selbst ist" (Deklaration von Bosporus 1994).

Nach einer theologisch-spirituellen Darlegung über die Erfahrung des göttlichen Lichtes im menschlichen Leben, wurde von Metropolit Kyrill im zweiten Teil seines Vortrags der „sittliche Relativismus", der heute in Westeuropa in einem weitverbreiteten moralischem Fehlverhalten seinen Niederschlag findet und nicht nur im Privatbereich mancher Menschen existiert, sondern sich auch in christlichen Kreisen breit macht und durch internationale Organisationen teilweise sogar obligatorisch wird, scharf zurückgewiesen, weil eine solche Grundhaltung mit dem Christentum unvereinbar sei. Er rief zum gemeinsamen Kampf aller Religionen und Gutwilligen für einheitliche ethische Normen auf, der unbeschadet der Differenzen in der Glaubenslehre heute ein Gebot der Stunde sei. Eine deutliche Kluft zwischen Ost und West wurde – was die Einschätzung der Welt von heute betrifft – offenbar. Bei vielen Zuhörern stießen die Worte auf Unverständnis, manche waren sogar verärgert.

Was die bereits erwähnte innerdeutsche Kontroverse anbelangt, so betonte Kardinal Kasper zunächst das gemeinsame Fundament aller christlichen Konfessionen, um als Ziel zu formulieren: „Ökumene will wahr machen mit dem gemeinsamen Bekenntnis zu dem einen Gott, dem einen Herrn Jesus Christus, der einen Taufe und der einen Kirche, zu der wir uns im gemeinsamen Credo bekennen." Durch das schon erwähnte römische Dokument wollte man niemanden verletzen, sondern in einer klaren Analyse (die immer vor der Therapie kommen muß) Zeugnis von der Wahrheit geben. „Eine Kuschel- und eine Schummelökumene, die bloß nett miteinander sein will, helfen nicht weiter; weiter hilft nur der Dialog in der Wahrheit und in der Klarheit." Ob mit dieser Argumentation der aktuelle Konflikt gelöst werden kann, bleibt fraglich. Gab es nicht gerade im Anschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils viele ernsthafte und tiefgehende interkonfessionelle Dialoge, die sich sehr wohl dem Wahrheitsanspruch verpflichtet wußten?

Bischof Huber mahnte in diesem Zusammenhang an, daß keine kirchliche Gemeinschaft über ihr Kirchesein verfüge: „Jede Kirche ist durch beides geprägt: durch Licht und Schatten, Gerechtigkeit und Sünde, Treue und Verrat, Glauben und Unglauben." Und weiter: „Indem unsere Kirchen Gottes Wort hören, gemeinsam seine Barmherzigkeit bezeugen und den Nächsten barmherzig begegnen, sind sie ‚Kirchen im eigentlichen Sinn'." Laut internen Berichten kam es noch

am selben Tag zwischen den beiden Bischöfen zu einer persönlichen Aussprache, die als konstruktiv und positiv bewertet wurde.

Der zweite Vormittag im Blick auf Europa war geprägt von der durchaus bemerkenswerten Rede des Präsidenten der Europäischen Kommission, Manuel Barroso, in der er den fruchtbaren Dialog der Europäischen Kommission mit allen Kirchen herausstellte. „Wenn ich davon ausgehe, daß die Politik untrennbar mit Ethik verbunden ist – was ich glaube –, dann müssen wir mit Interesse auf die Botschaft der Religionen hören innerhalb eines institutionellen Rahmens, der allen Bestandteilen der Gesellschaft Beachtung schenkt." Die tiefergehenden Wurzeln der Europäer sind die europäischen Werte, die vom europäischen Geist kommen, der sich als das Ergebnis eines dreifachen Erbes „Athen, Rom und Jerusalem" zusammenfassen läßt, d.h. der Philosophie, dem Recht und der Religion (Paul Valéry). Zum Abschluß stellte der Präsident nochmals den wertvollen Beitrag der christlichen Kirchen im europäischen Einigungsprozeß heraus, damit die ersehnte Einheit in Vielfalt hergestellt werden könne.

Den Hauptvortrag im Blick auf Gerechtigkeit und Frieden in der Welt hielt Professor Andrea Riccardi von der ökumenischen Gemeinschaft Sant'Egidio. Ausgehend von der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts und den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte, die für viele europäische Länder Frieden und Wohlstand brachte, warnte Riccardi davor, Europa zu einer Festung mit Mauern zu machen, das sich von Afrika und der asiatischen Welt abschottet, sich aus der Geschichte zurückzieht, peinlich besorgt um das eigene Wohlergehen. Europa brauche spirituelle Männer und Frauen, die aus ihrem Glauben heraus Visionen für die Zukunft entwickeln, einen menschlichen Umgang mit allen pflegen und geschwisterlich miteinander leben. Wenn es auch viele Skeptiker bezüglich der Ökumene gebe, die verschiedene Gründe haben, so sei doch „die Einheit der Christen ein Gebot des Herrn ... Wir brauchen einander." Im Blick auf die vielen Krisengebiete dieser Erde und die großen Herausforderungen bezüglich des Klimawandels brauche es geistlich tief im Gebet verwurzelte Frauen und Männer in Europa, die Friedens- und Solidaritätsinitiativen hervorbringen, um deutlich zu machen, daß die Erde unser gemeinsames Haus ist. Er endete mit einem Zitat des weisen Serafim von Sarov: „Erwirb dir den inneren Frieden, und Tausende um dich herum werden das Heil finden."

Die reiche Fülle an guten und ermutigenden Worten aus den Grußbotschaften verschiedener Kirchenführer und bedeutender Vorsteher kirchlicher Organisationen ging im Hinblick auf die gedrängte Zeit und die physischen Grenzen in der Aufnahmefähigkeit leider manchmal völlig unter. So zum Beispiel der Brief von Benedikt XVI., in dem er der Versammlung wünschte, „daß es ihr gelingt, Begegnungsräume der Einheit in legitimer Vielfalt zu schaffen. In einer Atmosphäre des gegenseitigen Vertrauens und des Bewußtseins, daß die gemeinsamen Wurzeln viel tiefer liegen als unsere Spaltungen, wird falsche Selbstgenügsamkeit aufgebrochen, Fremdheit überwunden und das gemeinsame Fundament des Glaubens geistlich erfahren. Europa braucht Orte der Begegnung und geistgeführte Einheitserfahrungen im Glauben." Von einer geistlichen Brücke zwischen Sibiu und Mariazell war nichts zu hören. Allein Bischof Herwig Sturm (Evangelische Kirche Österreich) setzte ein positives Zeichen und erwähnte am Fest Mariä Geburt in seiner Intervention bezüglich der Schlußbotschaft die Verbindung zum gleichzeitig stattfindenden Papstbesuch in Mariazell.

Konnte Sibiu die Wünsche des Papstes (Orte der Begegnung; geistgeführte Einheitserfahrungen im Glauben), erfüllen? Gewiß

gab es viele einzelne persönliche Begegnungen während der Versammlung. Ob im Quartier beim Frühstück, im Bus oder auf der Straße – an allen Ecken Sibius traf man Schwestern und Brüder mit unterschiedlichen christlichen Bekenntnissen aus den verschiedenen Ländern Europas. Schnell entwickelten sich freundschaftliche Gespräche, Adressen wurden ausgetauscht, neue Kontakte geschlossen. Aber auch „alte" Freundschaften aus früheren ökumenischen Begegnungen erhielten wieder neue Nahrung. Durch das sehr dichte Programm bedingt, war kaum Raum für Austausch und Diskussion in den Zusammenkünften. Der Prozeß der Erarbeitung des offiziellen Schlußpapiers machte diesen Mangel deutlich – die Zeit für das Einbringen von Verbessungsvorschlägen von ganzen Gruppen und auch einzelnen Teilnehmern reichte kaum aus. Trotzdem gelang es aufgrund der vielen substantiellen Interventionen dem Redaktionsausschuß nach zweimaliger gründlicher Überarbeitung (die Endfassung hatte mit dem Erstentwurf kaum noch Gemeinsamkeiten) einen durchaus passablen Schlußtext vorzulegen, der als Kompromißpapier doch breite Zustimmung fand. Positiv anzumerken ist in diesem Zusammenhang das Engagement junger Delegierter, die von einer Versammlung in St. Maurice (Schweiz) im Juli 2007 ein eigenes Papier vorlegten, das gemeinsam mit der offiziellen Schlußbotschaft veröffentlicht wurde. Insgesamt muß der Einsatz vieler jugendlicher Freiwilliger als Helfer in „allen Lebenslagen" besonders positiv hervorgehoben werden.

Das gemeinsame geisterfüllte Gebet blieb weitgehend auf der Strecke, weil die Gottesdienste aufgrund der neuen Richtlinien des Ökumenischen Rates der Kirchen fast ausschließlich konfessionell getrennt gefeiert wurden und die gemeinsamen Morgengebete im Plenum nur schwer die große Masse der Teilnehmer begeisternd einbeziehen konnten. Gut besucht und gestaltet war die byzantinische Vesper am Vorabend von Mariä Geburt in der orthodoxen Kathedrale, die durch ihre getragenen Gesänge und mehrsprachigen Gebete eine tiefe religiöse Atmosphäre aufkommen ließ. Positiver gemeinsamer Höhepunkt war das Fest des Lichtes am Samstagabend, wo trotz anfänglichen Regens und eher kühler Temperaturen durch die Verbreitung des Kerzenlichtes, es auch in den Herzen vieler Teilnehmerinnen und Teilnehmer Licht wurde.

Die ökumenische Pilgerreise muß weitergehen, weil es der Auftrag des Herrn ist. Manche werden vorausgehen, andere vielleicht etwas zurückbleiben. Sicher braucht es immer wieder Stationen, um aufeinander zu warten, sich gegenseitig zu bestärken und zu ermutigen. *Rudolf Prokschi*

# BESPRECHUNGEN

## Weltreligionen

MAIER, Johann: *Judentum.* Studium Religionen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 235 S. (UTB. 2886.) Br. 16,80.

Das Judentum ist eine Volks- und Religionsgemeinschaft, die sich von Gott durch die Geschichte geführt weiß. Die vorliegende, kenntnisreiche Einführung wird dieser Auffassung gerecht, indem sie in zwei Hauptteilen die „geglaubte Geschichte" (21–62) und die Religion in der „erlebten Geschichte" (63–185) skizziert. Der erste Hauptteil stellt die Geschichte von der Schöpfung bis zur Zeitwende mit ihren messianischen Erwartungen dar, wie sie in der hebräischen Bibel erzählt ist. Die jüdische Leseweise fließt immer wieder gekonnt in diese Darstellung und Kommentierung ein, wenn zum Beispiel am Schöpfungstext die jüdische Zeitrechnung erklärt (26f.) oder der Name Gottes thematisiert wird (28f.).

Der zweite Hauptteil beginnt mit Ergebnissen aus der historisch-kritischen Erforschung der eben dargestellten Glaubensgeschichte und steckt zunächst die Zeit nach dem babylonischen Exil ab, in der die institutionellen und theologischen Grundlagen des späteren Judentums gelegt wurden: In der Tora wurde das geschichtliche, gesetzliche und literarische Material in einen Gesamtzusammenhang gestellt. Zudem etablierte sich neben der entstehenden Schriftgelehrsamkeit eine priesterliche Hierarchie um den Tempel, die das Politisch-Königliche mehr und mehr beerbte (63–80). Danach schreitet Maier in seiner historischen Darstellung von den Anfängen der hellenistischen Zeit bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels (300 v. bis 70 n. Chr.) weiter und wendet sich darauf der formativen Periode des rabbinischen Judentums zu, in der Talmud und Bibelauslegungen (Midrasche) entstanden sind. Bis zur Aufklärung war dieses rabbinische Paradigma dominierend. Der Abschnitt über das Mittelalter stellt die Juden angesichts der arabischen bzw. muslimischen Mehrheitsgesellschaft dar und skizziert die philosophische und mystische Blüte dieser Zeit.

Es folgen die letzten drei Abschnitte im historischen Durchgang: zunächst die Epoche von der Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) bis zur jüdischen Aufklärung und deren Parallelbewegungen im chassidischen Osteuropa (136–146). Dann wird die Aufsplitterung des Judentums im 19. Jahrhundert in das Reformjudentum sowie in die konservative und orthodoxe Richtung mit den unterschiedlichen Varianten vorgestellt. Gerade dabei ist Maier wohltuend differenziert: Er untersucht die verschiedenen geographischen Räume und benennt auch die unterschiedlichen Formen zionistischer und mystischer Aufbrüche. Bis in den gegenwärtigen jüdischen Extremismus hinein zeigt er Linien auf (146–176). Die letzte Epoche gilt der Schoa, dem politischen Zionismus und der Religion des Judentums, vor allem in Israel. Angesichts der Bedeutung dieser jüngsten Epoche für die Gegenwart ist dieser Abschnitt eher dürftig und blendet das amerikanische Judentum fast ganz aus (176–185).

Die beiden besprochenen Hauptteile werden durch einen kurzen, ersten Teil, der sich mit Definitionen und Zugehörigkeitskriterien zum Judentum befaßt, eingeleitet (18–20). Bedenkt man die komplexe Verschränkung von kulturellen und religiösen

Komponenten im Judentum und die unendliche Frage, wer denn Jude sei, ist dies ein wichtiger Auftakt zum Buch.

Der vierte und letzte gewichtige Teil des Buchs wendet sich schließlich der „praktizierten Religion" zu (186–223), die unter das Motto „Heiligung des Lebens" (189–196) gestellt wird. Neben der Darstellung des Gebetslebens mit den Hauptgebeten des Judentums wird auch das Lernen aus der Tora in seiner religiösen und symbolischen Bedeutung hervorgehoben. Danach schreitet Maier mit dem Leser den jüdischen Jahreskalender ab. Er erklärt nicht nur die großen Festtage, sondern auch viele Gedenktage mit ihrem Brauchtum und den Einzelheiten aus dem liturgischen Jahr (202–217). Auf diesen Überblick folgt die Darstellung des jüdischen Lebenszyklus, von der Geburt über die Beschneidung, dem Eintritt ins Erwachsenenalter durch die Übernahme der Gesetzespflichten bis hin zu Hochzeit und Trauerriten (2217–223).

Gerade in diesem letzten Teil zeigt sich die Zielsetzung des Buchs nochmals deutlich: eine sachliche Einführung und einen ersten Überblick zu geben. Einzelne Abschnitte können wie Lexikonartikel zu einem Thema gelesen werden. Dies ist sicherlich gut gelungen. Mit den Literaturhinweisen in Fußnoten und der Liste am Ende des Buchs sind zudem wertvolle Hinweise auf Einzelstudien zur Vertiefung gegeben. Etwas irritiert bleibt der Leser freilich zurück, wenn er die angekündigten Quellentexte im „Reader" sucht, der anscheinend den Weg in den Druck doch nicht gefunden hat.

*Christian M. Rutishauser SJ*

Aslan, Reza: *Kein Gott außer Gott.* Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart. 2. Aufl. München: Beck 2006. 335 S. Gb. 24,90.

Der in der beachtlichen Reihe „Islamische Geschichte und Kultur" ansprechend produzierte Band, verfaßt von einem im Iran geborenen Islamwissenschaftler an der University of California, Santa Barbara, weckt Interesse. Schon von den ersten Seiten des Werks an wird klar, warum der junge Autor mit seinen Beiträgen zu Islamfragen für große Zeitungen wie die New York Times und Washington Post früh auf sich aufmerksam gemacht hat. Er schreibt lebendig und webt geschickt Erlebnisse und Anekdoten in seine gut gegliederte, umfassende Darstellung ein. Das zeigt sich auch in der Betitelung der zehn Kapitel des Werkes, die die normalen Themenbereiche einer Einführung in den Islam abschreiten. Jedes Kapitel trägt zunächst einen suggestiven, die Einbildung aktivierenden Obertitel, gefolgt im Untertitel von der schlichten Angabe des Inhalts, etwa: 2. Hüter der Schlüssel: Muhammad in Mekka; 4. Kampf nach dem Willen Gottes: der Dschihad usw. Gegen solche stilistischen Optionen ist nichts zu sagen, im Gegenteil. Sie beleben die Darstellung und regen an.

Fragwürdig wird es, wenn nirgendwo in dieser „Einführung in den Glauben der Muslime" (mit dem deutschen Begriff „Glaube" wird etwas mißverständlich das englische „faith" übersetzt, das ja heute nicht selten im Sinn von Religion benützt wird) die unvermeidbaren, nüchternen Fragen nach der Auswahl und Zuverlässigkeit der Quellen zu den jeweils behandelten Themen seriös diskutiert werden. Dabei stellt sich das Werk durchaus als „eine *kritische* (Hervorhebung des Rez.) Bestandsaufnahme von Ursprung und Entwicklung des Islams" vor. Dazu paßt, daß der Autor durchwegs darauf verzichtet, in Fuß- oder Endnoten zu belegen, woher wichtige Aussagen seines Textes stammen und daß er kaum angibt, wo er jeweils Argumente der Sekundärliteratur wiedergibt und verarbei-

tet. Aslan zeigt sich gut informiert was die neue und neueste islamkundliche Sekundärliteratur in englischer Sprache angeht – sei sie nun aus nichtmuslimischer oder muslimischer Feder. Hinweise auf sorgfältig ausgewählte Zitate aus der Primärliteratur kommen dem gegenüber zu kurz.

Aslan qualifiziert sein Werk ausdrücklich als eine „Apologie", denn: „was gibt es Nobleres als seinen Glauben zu verteidigen, insbesondere gegen Ignoranz und Haß" (21). Diese apologetische Ausrichtung paart sich mit dem Hang zu ungenauen oder auch verharmlosenden Aussagen. So schreibt er zum Beispiel über den Anspruch des Koran und damit des Islam, die vorhergehenden Offenbarungsschriften abzulösen (*naskh*): „Freilich glauben die Muslime, daß der Koran die letzte und endgültige Offenbarung der Schriften und daß Muhammad ‚das Siegel der Propheten' ist. Doch der Koran erklärt an keiner Stelle die vorausgehenden Schriften für null und nichtig, er erhebt lediglich den Anspruch, sie abzuschließen" (120). Hier wird elegant, aber für den mit der Materie Vertrauten unübersehbar, darüber hinweggetäuscht, daß der Koran die Heiligen Schriften der Juden und Christen für gefälscht erklärt und nur das von ihren Aussagen aufnimmt und anerkennt, was der eigenen koranischen Lehre entspricht.

Die Leichtfertigkeit mancher Aussagen des Autors zu zentralen Themen vermittelt den Eindruck einer gewissen Geschwätzigkeit, die irritiert. So heißt es zum Beispiel lapidar und allzu glatt, ohne zwischen Aussagen normativer und empirischer Natur zu differenzieren: „Die Gemeinschaft ist die Kirche im Islam ... Die nationale, ethnische, rassische und geschlechtliche Identität des Gläubigen bleibt seiner Zugehörigkeit zur weltweiten Gemeinschaft der Muslime untergeordnet; Sinn und Bedeutung vermittelt ihm einzig die Umma, die nicht an Raum und Zeit gebunden ist" (166f.).

Angesichts der schiitischen Konfession des Autors überrascht seine ausführliche und verständnisvolle Darstellung des Schiitentums nicht. Immer wieder stellt Aslan auch Vergleiche von islamischen und christlichen Phänomenen her. Durchaus anregend ist etwa folgender Gedanke: „Kerbela wurde zum Garten Eden des Schiitentums, dessen Ur- und Erbsünde nicht der Ungehorsam gegen Gott, sondern der Verrat an Gottes moralischen Prinzipien ist. Wie die Christen mit der niederschmetternden Tatsache von Jesu Tod dadurch fertig zu werden suchten, daß sie die Kreuzigung als einen bewußten und heilsgeschichtlichen Akt der Selbstaufopferung interpretierten, so deutet die Schi'a Husains Märtyrertod als eine bewußte und heilsgeschichtliche Entscheidung" (200). An keiner Stelle weist Aslan auf den grundlegenden Unterschied zwischen der Passion Husains und der Jesu hin: Husain erlitt den Tod als Kämpfer um politische Macht auf dem Schlachtfeld, Jesus und die frühchristlichen Martyrer waren allesamt gewaltlose Blutzeugen. Enttäuschend undifferenziert fällt auch seine Darstellung des Sufitums aus (vgl. 239f.). Hier vernachlässigt Aslan vor allem die Tatsache, daß die Geschichte der Sufibewegungen durchaus eine bedeutende, die Jahrhunderte durchziehende politische und sogar militärisch aktive Dimension des Sufitums kennt. Er weist nur ganz beiläufig, und dazu nur im Zusammenhang mit dem südasiatischen Islam, darauf hin, daß ein Traditionsstrang des Sufismus von alters her der des gesetzeskonformen und durchaus auch politisch und militant ausgerichteten Sufismus war. Dieser Traditionsstrang spielt gerade in den zeitgenössischen Bemühungen um eine religiös-politische Renaissance des Islam in verschiedenen Regionen der Welt eine herausragende Rolle.

Die Ausführungen über den *dschihad* und die Frage des politischen und militäri-

schen Kampfes des Propheten im Dienst der Durchsetzung des Islam als Gesetzes- und Machtstruktur stellen wohl den fragwürdigsten Teil des Buchs dar. Hier wird klar, was Aslan mit der apologetischen Ausrichtung seines Werks meint: Es geht ihm darum zu zeigen, daß Muhammad nicht die treibende Kraft von politischen und militärischen Aktionen war, sondern daß ihm diese Ausrichtung seiner Karriere sozusagen von den imperialen Mächten und globalen Eroberern seiner Zeit aufgezwungen wurde, auch wenn die Muslime dann bald selbst die beherrschende Macht wurden (vgl. 100). Muhammads Strafaktion gegen den jüdischen Stamm der Quraiza etwa stellte nach Aslan, „so schrecklich sie war", weder einen Völkermord dar, noch war sie die Folge einer grundsätzlich antijüdischen Gesinnung Muhammads und ganz gewiß nicht die Folge eines tief eingewurzelten natürlichen Konflikts zwischen Judentum und Islam. Dies sind seltsam apodiktische Urteile!

Aber eigentlich geht es ja gar nicht primär um diese Fragen, sondern doch wohl eher darum, ob die Option Muhammads, „des Siegels der Propheten", die göttliche Sendung, mit der er sich von Gott beauftragt wußte, mit Waffengewalt und Strafaktionen durchzusetzen, als dem Willen Gottes entsprechend von der gesamten Menschheit als normativ gültig akzeptiert werden kann bzw. sollte. Hier scheiden sich die Geister. Wenn der Islam in unseren Tagen wirklich eine die Demokratie akzeptierende, ja fördernde Kraft werden will, werden die Muslime nicht daran vorbeikommen, die Grundoption Muhammads für Macht und Gewalt im Namen Gottes neu zu reflektieren und zu interpretieren.

Sollte der Beck Verlag nach einer lesenswerten, erhellenden Einführung in das islamische Glauben und Denken aus der Feder eines muslimischen Gläubigen suchen, dann wäre auch heute noch das bisher nicht übersetzte, in englischer Sprache verfaßte Werk des bedeutenden muslimischen Denkers Fazlur Rahman „Islam" (Chicago University Press, 1991) zu empfehlen.

*Christian W. Troll SJ*

*Alter Text – neuer Kontext.* Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt u. kommentiert v. Felix Körner. Freiburg: Herder 2006. 248 S. (Georges Anawati Stiftung. 1.) Br. 13,–.

„Der Koran als Text", so war 1993 ein Symposion der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn überschrieben. Daran nahmen die Professoren Mohammed Arkoun aus Paris, Claude Gilliot aus Aix-en-Provence, Hassan Hanafi und Nasr Abu Zaid aus Kairo und wissenschaftliche Prominenz der Orientalistik aus den großen Universitätszentren Deutschlands daran teil. Hassan Hanafi zählte in seinem Vortrag „Method of Thematic Interpretation of the Quran" insgesamt neun verschiedene Arten von Koranexegese auf und sprach damals Sätze wie: „Man sollte Informationen nicht mit Wissen verwechseln. Manche Kommentare erarbeiten die Informationen, während der Koran Wissen vermitteln will." Diese Souveränität erlauben sich die Redner, so vermutet der Informierte in Europa bis heute, wenn Muslime reformtheologische Ansätze im Ausland präsentieren und sicher nicht im islamischen Herkunftsland. Der Fall Abu Zaid sollte eine Bestätigung für die engen Grenzen wissenschaftlichen Diskurses liefern.

Das Spannende bei der Beobachtung der Entwicklung der sogenannten Schule von Ankara ist, daß die türkischen Koranexegeten im islamischen Heimatland denken, lehren und publizieren. Und dennoch erhalten sie, wie gerade Ömer Özsoy, der in

Frankfurt eine Stiftungsprofessor innehat, die Chance, ihre Meinung in das Umfeld zurückzutragen, aus dem sie die ersten Anregungen erhalten haben, insbesondere das hermeneutische Instrumentarium Hans-Georg Gadamers, und sie dadurch weiterzuentwickeln. Dem Jesuiten Felix Körner verdanken wir in Deutschland die Kenntnis über diese außergewöhnliche Erscheinung in der islamischen Welt.

Wenn die arabischsprachigen Muslime jüngere Reformtheologen zitieren, dann meistens Muhammad Abdu und Rashid Rida, die durch den Korankommentar der Zeitschrift al-Manar unsterblich geworden sind. Der Einfluß dieser muslimischen Denker hat sich zu ihren Lebzeiten in Rechtsgutachten niedergeschlagen. Die Scharia wurde dadurch modernisiert. Die Reformschule von Ankara nutzt dagegen die Exegese des heiligen Buchs des Islam für die theologische Systematik. Das ist neu. Darin liegt eine Errungenschaft, die den Islam aus der tatsächlichen oder auch vielleicht nur unterstellten Schariakratie zur fundamentalen Reform führen kann – wenn sie allgemeine Verbreitung finden wird.

Körner stellt die Koranexegeten Ömer Özsoy, Mehmet Pacaci und Burhanettin Tatar vor. Mit Yasar Nuri Öztürk sinnt er im Nachspann darüber nach, was Re-Form als Rück-Kehr zum Koran für die Reform durch den Koran bedeuten kann. Jedes der sechs Kapitel besteht aus einem ins Deutsche übersetzten Text des Autors, den Körner in seiner persönlichen Kenntnis der Verfasser klug ausgewählt hat, und dessen Zusammenfassung und Würdigung.

Ömer Özsoy eröffnet die Reihe der Beiträge unter der Überschrift „Erneuerungsprobleme zeitgenössischer Muslime". Offenbarung als Aktualisierung charakterisiert Körner seine Würdigung und erzählt dazu das Bild vom „Teebeutel" der koranischen Offenbarung, der eben in jeder Zeit durch deren Wasser neu aufgegossen werden muß. Noch brisanter, jedoch für das Verständnis des Koran unverzichtbar, ist die von Özsoy gebrauchte Unterscheidung von Rede und Text. Wird der Koran als Text verstanden bzw. geglaubt, bleibt er weitgehend unangetastet in seiner Übergeschichtlichkeit und vom Autor gewollten und komponierten Verwobenheit. Rede entsteht durch Aktion und Reaktion im Austausch mit dem Adressaten. Die Auslegungsmethode Ömer Özsoys stellt deshalb die Frage, worauf der Koran reagiert und will (nur) den ursprünglichen Kontext als Gültigkeitsrahmen akzeptieren. Die Sunna erhält deshalb für Özsoy eine besondere Bedeutung, nicht als kopierfähige Vorlage sondern als Verständnishintergrund für die Reaktion des Koran und als normatives Beispiel für die Folgerungen der ersten Gemeinde. Die Anwendung dieser Methode müßte nach Özsoy dazu beitragen, die koranische Rede zu vereindeutigen.

Es lohnt für den westlichen Islaminteressierten, den Ansatz Mehmet Pacacis zu bedenken, gerade weil er sich mit den Schlüssen, die die Orientalisten aus der Kenntnis der islamischen Tradition ziehen, kritisch auseinandersetzt. Wenn die Orientalisten aus der Tatsache, daß die Offenbarung des Wortes Gottes in einer bestimmten historischen Periode geschieht, schließen, daß diese auch nur Geltung für jene Zeit habe, irren sie. Vielmehr liegt das Bemühen der Moderne darin, allein den Koran als Quelle für den Islam zu verstehen. Pacaci prägt dafür den Begriff „solo corano", in Anlehnung an das lutherische „sola scriptura". Anzuerkennen ist in diesem Sinn, daß das in einer Zeit geoffenbarte Wort Gültigkeit für jede Epoche habe. Burhanettin Tatar geht einen Schritt weiter, indem er behauptet: „Koranauslegung ist im Grund ein Geschehen." Körner faßt zusammen: „Sie ist eine Lebensform innerhalb einer bestimmten

Sinnwelt und konkretisiert sich im Handeln" und daher schafft Koranauslegung im Vollzug Bedeutung. Hierin liegt für Körner der Widerspruch zu den beiden ersten Autoren Özsoy und Pacaci, die die Bedeutung hinter der geschichtlichen Verfügung suchen.

Es ist der Georges-Anawati-Stiftung zu danken, die Herausgabe des Bands gefördert zu haben. Jeder, der die Frucht wissenschaftlicher Leistung im Kulturaustausch zu schätzen weiß, jeder, der die Vielfalt des Islam in der Selbstwahrnehmung der Muslime verstehen will, wird diese knappe Hinführung zum Denkprozeß der Ankaraner Exegetenschule als Ausgangspunkt weiterer Wanderungen in den modernen, nichteuropäischen Islam nehmen. Im Sinn der Konzilstexte endet Körner mit dem Ausdruck der Hoffnung, daß der moderne Ansatz den traditionalistischen oder islamistischen Muslim zu mehr Offenheit, den Islamverächter aber zu einer gewissen Hochschätzung des Koran bewegen kann. Das ist den Lesern zu wünschen.

*Barbara Huber-Rudolf*

Schlensog, Stephan: *Der Hinduismus.* Glaube – Geschichte – Ethos. Mit einem Vorwort v. Hans Küng. München: Piper 2006. 540 S. Lw. 24,90.

Dieses Buch schreibt sich in den größeren Zusammenhang der von dem bekannten Theologen Hans Küng initiierten Stiftung „Weltethos" ein und schließt an die drei von ihm verfaßten Bände über das Judentum, das Christentum und den Islam an. Es ist ein umfangreiches Werk, das in einem Band Glaube, Geschichte und Ethos des Hinduismus darlegen möchte; Küng hat dazu das Vorwort geschrieben. Dem Leser ist zu empfehlen, sich nach der kurzen Einführung dem dritten und letzten Teil „Der Hinduismus als ethisch-religiöse Herausforderung" (395–422) zuzuwenden. So wird ihm deutlich, daß der Autor den Hinduismus ganz praktisch auf die Frage nach dessen Ethos ausgerichtet verstehen möchte. Von dieser Frage begleitet, könnte dann aufmerksam verfolgt werden, ob und wie weit es gelungen ist, mit dem Werk diesen besonderen Beitrag zum Verständnis des Hinduismus zu leisten.

Schlensog bettet den Hinduismus in die indische Geschichte ein, wobei er sich durchaus bewußt ist, wie schwierig sich das gerade für diese Religion erweist. Da muß natürlich oft in sehr langen Zeiträumen gedacht werden, so daß die einzelnen Epochen doch nach dem meist üblichen Ablauf der heiligen Schriften der Veda-Samhitas, der Brahmanas, der Upanishaden sowie der Epen und Puranen usw. dargestellt werden. Der geschichtliche Faden ist sicher berechtigt und bringt vor allem Einsichten in die vom Autor betonten „Paradigmenwechsel". Neben dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis wäre daher auch eine Zeittafel der Lektüre entgegengekommen.

Der Autor stützt sich hauptsächlich auf die deutsche Indologie. Die vedische Religion nimmt daher auch einen eher zu umfangreichen Platz ein. Obschon im Hinduismus nichts verlorengeht und zum Verständnis der späteren Entwicklung notwendig bleibt, ist die vedische Religion und das, was man als „Brahmanismus" bezeichnet, selbst bei gebildeten Hindus wenig präsent. Andererseits kommt die Religion der „Bhakti" (Verehrung) zu kurz. Es ist in diesem Zusammenhang sogar die Rede von „Sektenreligionen" (400). Daß „Weltentsager" – Mönche, Yogins, Sadhus, Samnyasins – „höchstes Ansehen genießen", kommt beinahe wie eine Überraschung daher (402). Yoga wird zwar behandelt, allerdings ziemlich isoliert. Klar ist, daß Shiva und Vishnu in ganz Indien hoch verehrt

werden und ihre Tempel haben. Warum dies jedoch für den Schöpfergott Brahma nicht zutrifft, der Begierde hat, also kein Yogin ist und infolgedessen auch kein Gott der Bhakti – eine solche Frage scheint sich der Autor nicht zu stellen. In diesem Sinn fehlen theologische Strukturen.

Auf Seite 138 steht fett gedruckt: „Dharma ist nicht die kosmische Ordnung". Der Autor bezieht sich auf eine Studie von Wilhelm Halbfass, wonach Dharma als kosmische Ordnung im Sinn einer universalen Gesetzlichkeit „eine späte Erfindung des Neohinduismus" sei. Wie immer Halbfass diese Behauptung begründen mag, der Satz kann so sicher nicht stehen bleiben. Denn in den Epen und Puranen gibt es zahlreiche Mythen, in denen „dharma" zerfällt und „adharma" aufkommt, wo immer die „Drei Welten" betroffen sind. Da steht sehr wohl „dharma" als kosmische Ordnung auf dem Spiel. Im Hintergrund geht es um einen Kampf zwischen den Göttern und ihren Gegnern. Dharma hat die Bedeutung vom vedischen Rita übernommen, gewiß nicht erst im Neohinduismus. Der Vegetarismus wird auf das Tötungsverbot (zunächst zur Erhaltung des Viehbestands) zurückgeführt (138). Im Gesetzbuch des Manu (V, 39) steht jedoch, daß „Töten im Opfer gleich Nicht-töten" ist. Der Vegetarismus dürfte also eher theologisch mit der Entdeckung des Weltverzichts zusammenhängen. Wenn der Weltverzichter keine Opfer mehr darbringt, muß er vegetarisch leben. An seinem Ideal haben sich besonders die oberen Kasten ausgerichtet.

Selbstverständlich können beim Studium eines so umfassenden Werks Meinungsverschiedenheiten aufkommen. Das Buch enthält jedenfalls eine Fülle interessanter Details. So erfährt der Leser, daß der bekannte Hymnus „Bande Mataram" (Heil der Mutter) ursprünglich aus dem Roman „Ánandamah" (Tempel der Freude) von Bankimcandra Chatterjee (1838–1894) stammt, wo er im Kampf gegen die muslimischen Herrscher Bengalens verwendet wird. Der spätere Schlachtruf gegen die Briten gilt noch heute vielerorts als zweite Landeshymne. Beim Lesen in dieser Fundgrube sieht man sich bisweilen in ein Lexikon versetzt (vgl. z.B. die Ausführungen zum Vaisheshika 261–266). In großer Fleißarbeit hat der Autor geschickt zahlreiche Quellen aufgearbeitet und erspart so dem Leser, selbst diese Mühe auf sich zu nehmen. Es entstanden 100 Seiten Anmerkungen (423–523), in denen auch die verwendete Literatur zitiert wird. *Hubert Hänggi SJ*

Essler, Wilhelm K. – Mamat, Ulrich: *Die Philosophie des Buddhismus.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. XVI, 224 S. Gb. 29,90.

Der Frankfurter Logiker und Wissenschaftstheoretiker Wilhelm K. Essler, der seit langem tibetischen Buddhismus in der Gelugpa-Tradition studiert, hat zusammen mit seinem Kollegen Ulrich Mamat eine Neu-Interpretation der Lehrreden des Buddha, die im Palikanon gesammelt sind, versucht. Vorauszuschicken ist, daß sich die Text-Kanones der einzelnen buddhistischen Richtungen sowohl in Auswahl als auch Gewichtung der Inhalte unterscheiden. Essler und Mamat geht es um den Nachweis, daß in den buddhistischen Schulen bei aller Differenzierung nichts gelehrt wird, das sich nicht in nuce auch in allen anderen findet – etwa die Betonung des Bodhisattva-Ideals und der systematische Zusammenhang von Geist und Feinstofflichem, der für die „tibetischer Buddhismus" genannten Richtungen charakteristisch ist.

Um das zu belegen, liefern die beiden Autoren eine „rationale Rekonstruktion" jener Textstellen aus dem Theravada-Ka-

non, die sie als philosophisch relevant einschätzen. Dabei arbeiten sie hilfreiche Einsichten heraus. „Leiden" etwa bedeutet „Leidhaftigkeit" als Ausgeliefertsein an das Erleiden von Leidhaftem. Erleiden ist ein Zustand unter anderen in jener Folge von Zuständen, die man gewohnheitsmäßig „Geist" nennt. Die buddhistische Praxis zielt auf das Erlöschen des Erleidens und Getriebenseins ab, also auf Autonomie und Freiheit. Daraus ergibt sich eine positive Interpretation von Nirvana. Dieser Zustand des „Erlöschens" bedeutet, frei zu sein von den „Einströmungen", vom „Getriebensein" durch Gier, Haß und Unwissenheit (mit „Irrung" übersetzen die Autoren den Ausdruck „avidya"). Der Weg dazu ist Wachheit und Achtsamkeit.

Es „verlöscht" aber, darauf weisen Essler und Mamat ausdrücklich hin, nicht die Person, ihr Bewußtsein oder Geist, sondern jenes Getriebensein, das Freiheit und Autonomie behindert. Der Buddha suchte die Erfahrung des Todlosen, des Freiseins vom Getriebenwerden. Nirvana ist also nicht nichts, sondern die Erfahrung von Todlosigkeit, die weder die Gesetze der Kausalität aufhebt noch Sterben und Tod verhindert, die aber autonom macht. Mit ihrer rationalen Rekonstruktion von zentralen Konzepten der Lehre des Buddha rücken die beiden Autoren langgehegte westliche und christliche Vorurteile dem Buddhismus gegenüber zurecht, die aus Mißverständnissen resultieren.

Sehr bedauerlich ist deswegen, daß die Rekonstruktion des geistesgeschichtlichen Umfelds, aus dem Buddha Shakyamuni kommt, zwar die interessante Frage nach den Kenntnissen des Buddha über die Lehren von Zeitgenossen und Vorgängern stellt, aber ziemlich spekulativ beantwortet. Es scheint, daß für die Rekonstruktion der Weltauffassung der Veden und Upanishaden, also der brahmanischen Tradition, die neuere Forschung nicht berücksichtigt wurde. Anders ist nicht erklärbar, daß etwa angenommen wird, die arischen Einwanderer hätten administrative und militärische Kontrolle über die Religion ihrer Untertanen ausgeübt – so wie dies in Europa gelegentlich durch christliche Herrscher geschah.

Die Einwanderung der Arier aus Mittelasien war jedoch, wie neuere, unter anderem sprachgeschichtliche Untersuchungen zeigen, ein jahrhundertelanger Prozeß, in dem es zur wechselseitigen Assimilation zwischen den Einheimischen und den meist nomadisierenden Gruppen von Viehzüchtern kam. Ähnlich spekulativ verfahren die Autoren mit den Upanishaden, wenn sie annehmen, daß es in diesen Texten um die Kultivierung des „eigenen Selbst" gehe. Dies entspricht zwar der buddhistischen Standard-Polemik gegen die brahmanische Tradition, doch es stimmt nicht mit der Auffassung der Upanishaden überein. Die Beispiele ließen sich leider fortsetzen.

Vielfach ziehen die Autoren Erfahrungswissenschaften wie die Physik oder empirische Psychologie heran, um Aspekte der buddhistischen Lehre zu erläutern oder zu verdeutlichen. Der geläufige – und fragwürdige – Topos, daß der Buddhismus kompatibel mit der modernen Wissenschaft sei, wird auf diese Weise unterstützt. Doch im Unterschied zu populären Darstellungen reflektieren die beiden Autoren gelegentlich auch die Differenz zwischen der Heilslehre des Buddha und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen.

Bemerkenswert ist die abschließende Feststellung, daß der Buddha nach den Theravada-Texten mehr als ein Dutzend alternativer Wege zur Befreiung darlege, daß es also von Anfang an den Unterschieden der Personen entsprechende Wege zum Heil gibt, was dem historisch gewachsenen Pluralismus der buddhistischen Tradition entspricht. *Ursula Baatz*

WILLIAMS, Paul: *Mein Weg zu Buddha und zurück.* Warum ich wieder Christ bin. München: Pattloch 2006. 287 S. Gb. 19,90.

Bisweilen haftet Konvertitenliteratur etwas Verdächtiges an: Man merkt die Absicht und man ist verstimmt. Dem schrillen Kontrast zwischen dem finsteren Vergangenen und dem hellen Heute haftet gern der Geruch des Unwahren an, er immunisiert sich jedoch gegen alle Kritik durch den Rückzug ins Subjektive: „Ich habe es aber so erlebt!"

Paul Williams' Buch ist – wie sein deutsches Pendant „Ich war Buddhist" von Martin Kamphuis – eigentlich klassische Konvertitenliteratur. Williams war offenbar einer der führenden Buddhisten Englands, ehe er sich, laut Klappentext, zum „Schock" seiner buddhistischen Freunde dem Katholizismus zuwandte. Wie so oft in der Konvertitenliteratur zu beobachten, versucht das Buch dreierlei: Es erzählt, zumindest ansatzweise, die eigene Lebensgeschichte, übt Kritik am Alten (in diesem Fall am Buddhismus) und betreibt Apologie des Neuen (in diesem Fall des Katholizismus).

Von der üblichen Konvertitenliteratur unterscheidet sich Williams jedoch durch seine messerscharfe Analyse, denn er weiß sowohl im Fall des Buddhismus als auch des Christentums genau, wovon er spricht. Und er bringt die Dinge in wünschenswerter Deutlichkeit auf den Punkt. Zum Beispiel, daß der Buddhismus keinen personalen Schöpfergott kennt, ja nicht einmal als agnostisch zu bezeichnen ist. „Aus christlicher Sicht ist der Buddhismus ganz eindeutig eine Form des Atheismus" (52) – für so klare Aussagen wie diese muß man Paul Williams dankbar sein, insbesondere angesichts des Phänomens, daß selbst katholische Bildungshäuser vielerorts geradezu hemmungslos mit dem Buddhismus flirten. Bei all dem bleibt Williams in britisch-kühler Manier sachlich und fair – er ist meilenweit entfernt vom evangelikalen Gefrömmel eines Martin Kamphuis oder den verschwörungstheoretischen Rundumschlägen gegen den tibetischen Buddhismus, wie sie das Ehepaar Victor und Victoria Trimondi austeilt.

Paul Williams nähert sich mit fast naiver Neugier den Prämissen des Buddhismus und stellt sie im wahrsten Sinn des Wortes in Frage. Dabei kommt er zu dem Schluß, daß der Buddhismus eigentlich in Aporien verfangen ist, die er nicht aufzulösen vermag. Williams stellt beispielsweise die Frage, warum sich aus buddhistischer Sicht das moralische Gesetz des Karmas als Ordnungsprinzip durchsetzt, wenn die Welt gleichzeitig als etwas Kontingentes betrachtet wird. Wäre dann – fragt Williams – das Ordnungsprinzip nicht genauso kontingent, d. h. könnte nicht theoretisch auch ein ganz anderes herrschen? Dies würden Buddhisten jedoch strikt verneinen. Williams glaubt, daß ein moralisches Ordnungsprinzip wie das Karma-Gesetz notwendigerweise einen Schöpfergott voraussetzt – gerade dessen Existenz wird aber von den Buddhisten verneint.

Der Autor setzt sich auch immer wieder mit den wohlfeilen, oft an der Platitüde vorbeischrammenden Weisheiten des Dalai Lama auseinander, wie etwa jener, daß alle Menschen nach Glück strebten und das Leiden vermeiden wollten. Williams zieht diese scheinbar so einleuchtende Aussage aus seiner christlichen Perspektive in Zweifel: „Gottes Wille ist ethisch nicht verhandelbar. Wenn das stimmt, dann wird jede Frage danach, was aus dem Leben nach Gottes Geboten nun für einen selbst, aber auch für die anderen Menschen folgt, nebensächlich und an sich irrelevant. Insofern ist auch die Frage nach dem Glück irrelevant. Wenn das Leben nach Gottes Willen Glück hervorruft, dann ist dieses Glück eine unvorhersehbare und dadurch vollkommen unverdiente Tat der Gnade Gottes" (92). Es ist äußerst ver-

dienstvoll, daß Williams hier die Gnade Gottes erwähnt – denn bei näherer Betrachtung entpuppt sich der Buddhismus gerade hinsichtlich des unerbittlich karmischen Gesetzes von Ursache und Wirkung als eine buchstäblich gnadenlose Religion, aller lächelnden Menschenfreundlichkeit des Dalai Lama zum Trotz.

Wünschenswert wäre, daß all die Verantwortlichen kirchlicher Bildungshäuser sich das Buch von Paul Williams zu Gemüte führen würden, ehe sie den nächsten buddhistisch angehauchten oder sogar ausgerichteten Kurs anbieten. Zur Apologie des Katholizismus, die ein wenig über das eigentliche Thema hinausschießt, mag man stehen wie man will, auf jeden Fall schmälert sie nicht den Wert des Buchs, das den Geist der Unterscheidung auf anspruchsvolle und bisweilen anstrengende, gleichzeitig aber auch sehr anregende und lohnende Weise schärft. Insofern ist das Buch weitaus mehr und wertvoller als die übliche Konvertitenliteratur. *Christian Ruch*

ADLER, Joseph A.: *Chinesische Religion.* Religiöse und ethische Ideale einer großen Kultur. Freiburg: Herder 2007. 208 S. (Herder spektrum. 5863.) Br. 9,90.

Das Werk von Joseph A. Adler, der in Ohio/USA Religionswissenschaft mit Schwerpunkt ostasiatische Religionen lehrt, ist eine Einführung in die chinesische Religionsgeschichte, die zuerst in einer amerikanischen Reihe erschienen ist. Die Veröffentlichung dieses Werks auf Deutsch ist zu begrüßen, denn es ergänzt die nicht sehr umfangreiche deutsche Literatur zu den immer noch zu wenig bekannten religiösen Traditionen Chinas.

Das Buch hat sechs Kapitel, in denen die chinesische Religiosität von der ältesten Zeit bis heute vorgestellt (u.a. auch die Problematik von *falungong* und das aktuelle Interesse am Christentum) und zum Schluß über die Zukunft „chinesischer Religion" nachgedacht wird. Unter „chinesischen Religionen" versteht der Verfasser die drei großen Lehren (Religionen), also Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus und die Volksreligion, die er in den einzelnen historischen Epochen (Dynastien) vorstellt. Adler ist sich bewußt, daß in China die Grenzen zwischen den vier Traditionen nicht sehr scharf verliefen und daß das, was Religion (*jiao*) eigentlich ist, schwer zu definieren sei.

Seine Darstellungsweise ist sehr sachlich; er spekuliert nicht und versucht auch nicht, irgendwelche „esoterischen" Aspekte der chinesischen Religiosität herauszustellen, sondern beschreibt klar die wichtigsten Fakten und Prozesse, Götter und Gottheiten, Personen, Manifestationen und Themen der Religionen Chinas.

Im einzelnen umfaßt diese Einführung zuerst die Besprechung der Religiosität der ältesten Zeit, d.h. der Shang- und Zhou-Zeit (14. Jh. bis 221 v. Chr.) mit ihren Hauptmerkmalen, nämlich der Wahrsagung (Orakelknochen) und den Opfern, die den Ahnen, verschiedenen Göttern und dem Himmel (*Tian*) dargebracht wurden. Die Verehrung des Himmels und die damit zusammenhängende Formulierung der Lehre vom Mandat des Himmels (*tianming*) wurde in der Zhou-Zeit (ca. 1045 bis 221 v. Chr.) weiter entwickelt, bis sie in der „klassischen Periode", in der Zeit zwischen 771 bis 221 v. Chr., in der die wichtigsten Denker Chinas (Konfuzius, Laozi, Mengzi, Xunzi, Zhuangzi) lebten, von Konfuzius und seinen Schülern in den klassischen Schriften fixiert wurde. Auf dieser Grundlage entstand im Lauf der Zeit der sogenannte Konfuzianismus, der in der Han-Zeit (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) zur Staatsorthodoxie wurde und das geistige Leben Chinas bis in das 20. Jahrhundert

hinein prägte. In die Han-Zeit sind allerdings auch die Anfänge der daoistischen Religion sowie die Ankunft des Buddhismus zu datieren – also religiöse Traditionen, die zu verschiedenen Zeiten großen Einfluß auf die Chinesen ausgeübt haben und heutzutage eine Renaissance erleben. Adler skizziert die wichtigsten Inhalte und die Entwicklungslinien dieser Traditionen in der chinesischen Geschichte, so zum Beispiel die Entstehung von buddhistischen und daoistischen Schulen, die Weiterentwicklung des Konfuzianismus (Neokonfuzianismus) bis zu seinem formellen Untergang am Anfang des 20. Jahrhunderts. Schließlich wird auch die Lage der Religionen nach 1949 kurz dargestellt.

Die Inhalte der einzelnen Traditionen werden jeweils nur anhand einiger Schlüsselbegriffe sehr zusammenfassend dargestellt, so zum Beispiel Humanität (*ren*), Riten (*li*), der moralisch einwandfreie Mensch (*junzi*), Tugend (*de*), menschliche Natur (*xing*), *dao*, *yi* (Wandlung), *yin* und yang, *qi* (Atem) und andere. Die im Untertitel des Buchs anvisierten „religiösen und ethischen Ideale einer großen Kultur" kommen also recht knapp zur Sprache.

Zu den „chinesischen Religionen" gehören auch die sogenannten „Fremdreligionen", d.h. außer dem Buddhismus, der von Indien nach China kam, Islam, Judentum und Christentum. Diesen historisch und gegenwärtig wichtigen Religionen widmet der Verfasser nur knapp vier Seiten (160–163), was in einer Einführung in die chinesische Religionsgeschichte zu dürftig ausfällt, zumal hier nicht auf die spezifischen Inhalte dieser Traditionen eingegangen wird; so wird die Problematik der Inkulturation, der Begegnung dieser Religionen mit der chinesischen Kultur überhaupt nicht berührt. Der Leser wird in dieser Hinsicht auf andere Publikationen zurückgreifen müssen, entsprechende Hinweise werden allerdings in der Literatur nicht gegeben.

In bezug auf die Zukunft „chinesischer Religion" (es ist dabei nicht ersichtlich, warum Adler hier über die „chinesische Religion" und nicht über die „Religionen" spricht!) ist dem Autor zuzustimmen, wenn er vor dem Hintergrund des westlichen Interesses an östlichen Religionen und des chinesischen Interesses an westlichen Ideen, insbesondere dem Christentum, konstatiert (189), daß es recht gefährlich sei, „wenn wir der Versuchung erliegen, das Andere für exotisch zu erklären und zu objektivieren und es einfach als Kunstgriff benutzen, um unser eigenes Selbst zu idealisieren". Die chinesischen religiösen Ideen und Praktiken werden wohl, meint der Verfasser, die westlichen Kulturen durchdringen, ebenso wird die westliche Kultur China weiterhin beeinflussen. Somit aber, so seine Überzeugung, „ist die Zukunft chinesischer Religionen auf Dauer vielleicht nicht nur auf China allein beschränkt".

Die Inhalte des Werks werden mit übersichtlichen Tabellen, schwarzweißen Illustrationen und einer Karte ergänzt. Hilfreich für den nicht spezialisierten Leser sind auch die Hinweise auf die Aussprache der chinesischen Umschrift. Ein Glossar, ein Kalender der chinesischen Feste, knappe Literaturhinweise (meist auf das Internet) und ein Register beschließen das Büchlein. Es ist schade, daß man bei dieser Ausgabe nicht dafür gesorgt hat, zumindest die wichtigsten deutschen Werke zur chinesischen Religionsgeschichte aufzulisten (teilweise auch aus der eigenen Produktion des Verlags!). In den Fußnoten werden lediglich die klassischen Werke in deutscher Übersetzung genannt.

Für die Fachleute, die sich mit chinesischer Religiosität beschäftigen (wollen), stellt das Werk von Adler eine gute Zusammenfassung und Wiederholung der heu-

tigen Forschungsergebnisse dar. Zu empfehlen ist es auf jeden Fall allen, die sich erstmalig über die chinesische Religionsgeschichte informieren möchten oder aber die chinesische Religiosität in ihren unterschiedlichen Manifestationen im Unterricht oder sonstwo vorzustellen haben.

*Roman Malek SVD*

# ZU DIESEM HEFT

Im Wissen und Können der Menschen liegt der Reichtum Europas. Annette Schavan, Bundesministerin für Bildung und Forschung, schlägt eine Biographie Europas vor, die in ihrer Vielfalt und Toleranz ein Lebensmodell für die Zukunft unseres Kontinents sein kann.

Am 7. Juli 2007 veröffentlichte Papst Benedikt XVI. das Motuproprio „Summorum pontificum". Andrea Grillo, Professor für Sakramententheologie an der Hochschule S. Anselmo in Rom und für Liturgiewissenschaft am Pastoralliturgischen Institut in Padua, interpretiert das Dokument, seine möglichen Wirkungen und plädiert für ein dynamisches Verständnis der liturgischen Tradition.

Religiöse Indifferenz oder leichtfertige Selbstsicherheit bis hin zu aggressiver Propaganda belasten das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen. Hans Zirker, Professor für systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen, versteht die unterschiedliche religiöse Identität als „achtbare Andersheit" und lädt zu umsichtiger Begründung der Glaubensmotive ein, um gegenseitiges Verständnis und Interesse zu wecken.

Schließen sich Wahrheitsanspruch und Toleranz im interreligiösen Dialog gegenseitig aus? Christoph Böttigheimer, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, entfaltet den christlichen Wahrheitsanspruch und stellt auf dem Hintergrund des Bekenntnisses zu Jesus Christus die Toleranz als notwendige Bedingung für einen fruchtbaren Dialog dar.

Alfred Döblin verstörte durch seine Konversion zum Katholizismus seine zeitgenössischen Kollegen. Michael Sievernich, Professor für Pastoraltheologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, erkennt in Döblins Hinwendung zum Christentum die Konsequenz eines langen reflektierten Ringens um Wahrheit.

Das im Editorial erwähnte Buch von Mutter Teresa „Komm, sei mein Licht" ist bei Pattloch (München 2007) erschienen. Der von Josef Neuner SJ zitierte Artikel erschien in der Zeitschrift „Geist und Leben" 74 (2001) 336–348.

# Neuro-Euphorie

Je unaufhaltsamer die Hirnforschung in den Medien zur Leitwissenschaft avancierte, desto unwiderstehlicher wurde die Verlockung, möglichst vieles mit ihr zu begründen und utopische Hoffnungen zu wecken. Gehirngerechtes Lehren und Lernen, „Neurodidaktik/Neuropädagogik" in Familie, Kindergarten und Schule müßten berücksichtigen, daß frühes Lernen darüber entscheide, wie viel Verarbeitungskapazität („neuronale Hardware") wofür angelegt werde. Vor allem Sprachen seien möglichst früh zu lernen. Indes sei eine betont sachliche Stoffvermittlung im Unterricht völlig verkehrt: Langfristig im Gedächtnis abrufbar seien nur Informationen, die dank ihrer positiven emotionalen Tönung abgespeichert wurden. Da das Belohnungssystem im Gehirn erregt werde, wenn einen eine attraktive Person anblicke, sei – meint Manfred Spitzer – die von ihrem Fach begeisterte Lehrkraft wichtiger als Tafel oder Overheadprojektor. Zu Funktionen wie Selbstdisziplin, Zielsetzung, Empathie und Einsicht seien Kinder wegen der langsamen Entwicklung des Frontalhirns aber weitgehend unfähig und müßten darum durch kurzfristige Anreize motiviert werden.

Eine „Neuropsychotherapie", die beachtet, daß psychische Störungen und psychotherapeutische Prozesse mit strukturellen Hirnveränderungen einhergehen, wollte Klaus Grawe in einem Buch mit diesem programmatischen Titel (2004) ins Leben rufen. Ein „Neuroinhancement", das durch neue Mittel Nichtpatienten zu besserer Stimmung, Gedächtnisleistung und Konzentration verhilft, zielt die Pharmaindustrie im Verbund mit der Hirnforschung an. Indes hofft der Dalai Lama, durch die Zusammenarbeit mit dem Life & Mind Institute in Louisville die buddhistische Meditation neurowissenschaftlich erforschen zu können. Gehirngerecht meditieren dank „Neurospiritualität"?

Die Euphorie, die die neuere Hirnforschung auslöste, hat eine Fülle von Einzelbeobachtungen, praktischen Empfehlungen, philosophischen Deutungen und Neuro-Visionen hervorgebracht, in der Gesichertes und Spekulatives, Neues und Binsenweisheit kaum noch zu trennen sind. Dabei verursacht der Anspruch, fast alles neurowissenschaftlich belegen zu können, zunehmend Unbehagen. Führende Neurowissenschaftler mahnten 2004, die Hirnforschung müsse „klar unterscheiden, was sie sagen kann und was außerhalb ihres Zuständigkeitsbereichs liegt". Psychologen befürchten eine einseitige, auch die Zuteilung von Fördermitteln beeinflussende Ausrichtung auf die Hirnforschung, und Erziehungswissenschaftler bezweifeln deren Ergiebigkeit. Sarkastisch meinte der Neurowissenschaftler Steven Petersen, aus der Hirnforschung lasse sich lediglich folgern: „Ziehen Sie Ihr Kind nicht in einem Schrank auf, lassen Sie es nicht verhungern und schlagen Sie es nicht mit einer Bratpfanne auf den Kopf."

Allerdings sollte man es auch nicht mit dem Bad ausschütten. Denn viele Beobachtungen zur Funktion bestimmter Hirnareale für Sprachverstehen, Emotionserleben, Gedächtnis und anderem sind unbestritten, ebenso zur Arbeitsweise von Nervenzellen und zur Bedeutung von Neurotransmittern, -peptiden und -hormonen. Dies könnte im Verbund mit anderen Forschungen zu Verständnis und Behandlung von Erkrankungen wie Alzheimer oder Parkinson beitragen, wirksamere Psychopharmaka ermöglichen und die Chancen verbessern, durch Neuroimplantate die gestörte Seh-, Hör- oder Bewegungsfähigkeit wiederherzustellen. Wichtig ist auch der Nachweis, daß die Lernfähigkeit des Gehirns mit dem Alter weniger abnimmt als bisher vermutet wurde. Allerdings sagen diese Erkenntnisse nichts darüber, wie das Gehirn als ganzes arbeitet. Dies ist mit den vorhandenen Methoden auch schwerlich zu erforschen.

So können Neurodidaktiker nun zwar manche bekannte, allgemeine Erfahrung neurowissenschaftlich begründen, aber allenfalls durch die Zusammenarbeit von Hirn- und Lernforschung neue konkrete Erkenntnisse gewinnen. Gibt es beispielsweise sensible Phasen für bestimmte Aspekte des Sprachenlernens, und wie individuell sind sie (zu fördern)? Wann wirkt der Rat, Ein- bis Dreijährige mit möglichst vielen Anregungen zu versorgen („Synapsenpflege"), kontraproduktiv? Ein Gutachtergremium des Bundesforschungsministeriums kam 2007 zu dem ernüchternden Schluß, kurzfristig sei nicht zu erwarten, „daß sich schulisches Lernen mit Hilfe der Hirnforschung optimieren läßt", doch könnte zukünftige interdisziplinäre Forschung manche Fragen klären. Auch Grawes Entwurf einer „Neuropsychotherapie" kann man vorwerfen, daß er Angststörungen letztlich nicht anders behandelt als die gute alte Systematische Desensibilisierung und allgemeine psychotherapeutische Leitlinien formuliert – etwa eine positive Beziehung fördern und sich auf Ressourcen konzentrieren –, die bekannt und auch psychologisch zu begründen sind. Wegen der Schwierigkeit, von den hirnphysiologischen Grundlagen aus Wesentliches über höhere kognitive Leistungen zu erfahren, sollte man auch Meditationsweisen vor allem psychologisch erforschen.

Von Neurowissenschaften, die methodisch exakt arbeiten und sich ihrer Grenzen bewußt bleiben, ist also noch Erfreuliches zu erwarten. Indes wäre, wenn es dies gäbe, in unserem Gehirn stets ein Skepsis-Modul zu aktivieren, wenn aus der Grundlagenforschung voreilig Praxisempfehlungen und Menschenbilder abgeleitet werden. Wir brauchen weiterhin auch psychologische und pädagogische Forschung sowie philosophische Reflexion. Denn, wie der Kognitions- und Neurowissenschaftler Wolfgang Prinz bemerkt: „Menschen sind das, was sie sind, nun einmal nicht nur durch ihre Natur, sondern vor allem auch durch ihre Kultur – und das bis in die hintersten Windungen ihrer Gehirne. Als neue Leitdisziplin der Humanwissenschaften, die sie gerne wäre, taugt die Hirnforschung jedenfalls nicht."

*Bernhard Grom SJ*

*Hans Maier*

# Alfred Delps Vermächtnis

## Glauben über Not und Nacht hinaus

Am 15. September 2007 jährte sich zum 100. Mal der Geburtstag von Alfred Delp. Gleichfalls in dieses Jahr, auf den 11. März, fällt der 100. Geburtstag von Helmuth James von Moltke. Beide Männer, der süddeutsche Jesuit und der schlesische Gutsbesitzer, gehörten dem Kreisauer Kreis an – einem informellen Zusammenschluß von Gegnern des Nationalsozialismus, dessen Mitglieder sich in dem niederschlesischen Gut Kreisau und in den Städten Berlin und München trafen, um über eine moralische und politische Neuordnung nach dem Krieg nachzudenken. Beide, Moltke und Delp, starben, von Roland Freislers Volksgerichtshof zum Tod verurteilt, am 23. Januar und am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee am Galgen.

Im Urteil des Volksgerichtshofs wurde Delp als einer „der aktivsten Verratsgehilfen" des Grafen Moltke bezeichnet (D 4, 419)[1]. Für Freisler war die Verbindung Moltkes zu den Münchener Jesuiten – neben Delp der Ordensprovinzial Augustin Rösch und Lothar König, der als Sekretär von Rösch und als Kurier des Kreises fungierte – eine „Schande und Entartung" (D 4, 98). Delp und Molke fühlten sich – bei unterschiedlicher Konfessionszugehörigkeit – im Glauben miteinander verbunden. Sie waren im Kampf gegen den Nationalsozialismus zu Freunden geworden. An Neujahr 1945 schickte Delp seinem Zellennachbarn Moltke im Strafgefängnis Berlin-Tegel einen Gruß und dankte ihm für sein „Beispiel der Unermüdlichkeit trotz der miserablen Lage und trotz der körperlichen Beschwerden" (D 5, 179). Und Moltke schrieb in seinem letzten Brief an Delp kurz vor der eigenen Hinrichtung: „... denn wir wollen, wenn man uns schon umbringt, doch auf alle Fälle reichlich Samen streuen" (D 4, 437).

### Lebensumriß

Friedrich Alfred Delp[2] stammte aus bescheidenen Verhältnissen: der Vater Lohnbuchhalter, die Mutter Köchin in einem Offiziershaushalt. 1907 in Mannheim als voreheliches Kind geboren, wuchs er als ältester Sohn in einer Familie mit später insgesamt sechs Kindern auf. Vater und Mutter arbeiteten zeitweise zu zweit, um den Lebensunterhalt zu bestreiten – ein damals noch nicht allzu häufiger Fall. Im Unterschied zu Moltke, der als Träger eines berühmten Namens über internationale

Verbindungen verfügte, ist Delp in seinem kurzen Leben nicht weit in der Welt herumgekommen: Mannheim, Hüttenfeld, Lampertheim, Dieburg, Feldkirch in Vorarlberg, St. Blasien im Schwarzwald, das holländische Valkenburg, Frankfurt, Wien, München und Berlin neben einigen anderen Städten, die er zu Vorträgen und Kursen bereiste – das war eigentlich schon alles, ein relativ enger, auf den deutschsprachigen Raum beschränkter Kreis.

Während den Juristen Moltke das Völkerrecht und die Sorge für Mandanten und Bekannte im In- und Ausland früh über die nationalen Schranken hinausblicken ließ, mußte sich Delp sein Bild von der Welt – aber auch vom eigenen Vaterland – zu einem guten Teil aus Büchern und Berichten zusammensetzen. Moltke dachte und lebte in internationalen Zusammenhängen. Delps Weg führte in einer lebenslangen Anstrengung des Lernens und Studierens immer mehr nach innen. Die Philosophie war seine Leidenschaft und wurde sein Beruf. Er war ein passionierter Analytiker, ein unermüdlicher Diskutierer, er liebte es, die Dinge zuzuspitzen, sie „auf den Begriff zu bringen". Darauf beruhte seine geistige Überlegenheit im Gespräch. Eine gewisse Neigung zum Rechthaben, zum Konstruieren und Generalisieren blieb „Bullus" – so nannten ihn Freunde – trotz allem Tatsachensinn und aller Nähe zu den Menschen lebenslang zu eigen.

Mit der Entzweiung der Konfessionen in Deutschland war der junge Alfred Delp von Geburt an konfrontiert. Katholisch getauft (auf Wunsch der katholischen Mutter), wurde er doch evangelisch erzogen (auf Wunsch des protestantischen Vaters), ging zur Konfirmation, überwarf sich mit dem evangelischen Pfarrer, optierte für die katholische Kirche, ging zur Kommunion, dann zur Firmung – und das alles in einem einzigen Jahr (1921)! Doch auch über die Wünsche des katholischen Pfarrers Johannes Unger, der ihn in das bischöfliche Konvikt in Dieburg vermittelte – Alfred sollte Priester werden –, setzte er sich hinweg: Statt nach dem glänzend bestandenen Abitur einen Studienplatz im Germanicum in Rom einzunehmen, trat Delp im Alter von 19 Jahren der Gesellschaft Jesu bei.

Er verließ das Elternhaus mit einem Freund wie zu einer Wanderung und trat am 22. April 1926 in Tisis bei Feldkirch/Vorarlberg in das Noviziat der Jesuiten ein. (Dort wirkte auch Karl Rahner als Lateinlehrer.) An seine Mutter schrieb er, es sei besser gewesen, nicht mehr nach Hause zu kommen. Alles sei letztlich nach Gottes Willen geschehen – und der harte Bruch sei am Ende für alle besser gewesen als ein Abschied in Raten. Und kühn zitiert er die Antwort des von den Eltern vermißten und im Tempel wiedergefundenen Jesus: „Wußtest Du nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?"[3]

Für das Noviziatshaus in Tisis war der aus dem Bund Neudeutschland kommende, von der Jugendbewegung geprägte, in Glaubensfragen manchmal fast „protestantisch" argumentierende Alfred Delp mit seinem Temperament, seinem schnellen Verstand, seinem übermütigen Lachen und seiner fast unlesbaren Handschrift kein einfacher Fall. Er war so etwas wie ein Hecht im Karpfenteich. Doch

die formende Kraft des Jesuitenordens, seine Disziplin, sein internationaler Zuschnitt, sein bewegliches Eingehen auf die Individualität des einzelnen sollte sich auch an Delp bewähren, der später freimütig zugab, er sei in seiner Jugend „ein Strick" gewesen.

Delp durchlief die üblichen Stationen des Ordens: das Noviziat in Feldkirch, an dessen Ende die ersten Gelübde standen (1926–28), die philosophischen Studien im Berchmanskolleg in Pullach bei München (1928–31), die mit dem Examen „de universa philosophia" – gleichbedeutend mit dem römischen Doktor in Philosophie – abgeschlossen wurden. Dann folgte die Zeit als Erzieher am Jesuitenkolleg Stella Matutina in Feldkirch und später in St. Blasien im Schwarzwald. An beiden Orten bemühte sich Frater Delp, die bis dahin gültige streng autoritäre Erziehung ins Sportliche, Jugendbewegte, Partnerschaftliche abzuwandeln. Dabei lernte er auch selbst, in einer Gemeinschaft zu leben und sich in sie einzufügen (1931–34). Seinen jugendlichen Schutzbefohlenen erschien er schon damals als der geborene Anführer. Er galt als kritischer Geist, als Stürmer und Dränger, aber auch als Mann mit Weitblick, ausgestattet mit klaren Grundsätzen.

Im Herbst 1934 begann Delp das Studium der Theologie im Ignatiuskolleg in Valkenburg (Holland), das er 1936 in Frankfurt/St. Georgen fortsetzte und 1938 mit dem Lizentiat der Theologie abschloß. Am 24. Juni 1937 wurde er, nach der Weihe zum Subdiakon und zum Diakon in Frankfurt, von Kardinal Michael Faulhaber in der St. Michaelskirche in München zum Priester geweiht. In der Heimatgemeinde St. Andreas in Lampertheim feierte er am 4. Juli seine Primiz. Die Eltern und die Geschwister waren dabei. Es war eine Rückkehr in die Heimat, die Delp auch später wiederholt besucht hat, wenn auch nur zu kurzen Aufenthalten. An die theologischen Studien schlossen sich die letzten zehn Monate in der Ausbildung der Jesuiten an, das sogenannte Terziat. Delp verbrachte es zunächst auf der Rottmannshöhe am Starnberger See. Doch am 16. September 1938 erreichte die jungen Leute ein Alarmruf aus Feldkirch: Als Folge des „Anschlusses" Österreichs an Deutschland drohte der Stella Matutina die Konfiskation. Schnell siedelten die Patres nach Feldkirch um und verhinderten durch „Besetzung" – jeder bezog ein Klassenzimmer – die Beschlagnahmung des Hauses durch die Nationalsozialisten.

Die Letzten Gelübde hat Delp erst während des Kriegs abgelegt. Der übliche Zeitabstand lag damals im Durchschnitt etwa 16 Jahre nach dem Eintritt in den Orden. Vorgesehen war für Delp das Jahr 1943. Der Termin wurde verschoben. Waren Konflikte mit der Ordensleitung vorausgegangen? War es Delps Eigensinn, seine manchmal recht eigenwillige und kritische Haltung, die sich negativ in den bei dieser Gelegenheit einzuholenden „Informationen" der Mitbrüder niederschlug? Wir wissen es nicht. Delp, der unter der Aufschiebung litt, freute sich, als die Ablegung der Gelübde endlich auf den 15. August 1944 festgesetzt wurde. Doch dazu sollte es nicht kommen: Am Morgen des 28. Juli 1944 wurde Delp in München verhaftet.

So konnte er die Letzten Gelübde erst am 8. Dezember 1944 im Gefängnis Ber-

lin-Tegel in die Hände seines Mitbruders Franz von Tattenbach ablegen, wenige Wochen vor seiner Verurteilung und seinem Tod. Tattenbachs Besuch war offiziell beantragt und genehmigt worden. Ausnahmsweise wurden dem Gefangenen die Fesseln abgenommen. Es war eine denkwürdige Szene, wie Alfred Delp mit stockender Stimme die lateinischen Worte sprach, die sein Lebensopfer enthielten, und am Ende Ort und Datum des Gelöbnisses verlas: „Berolini, die octavo decembris anni millesimi nongentesimi quadragesimi quarti, in carcere tegelensi" (Berlin, am 8. Dezember 1944, im Gefängnis Tegel)[4].

## Schriftsteller – Seelsorger – Prediger

Ein Studium bei den Jesuiten dauert ungewöhnlich lang. Nach der Ausbildung ist es nicht immer einfach, den richtigen Berufseinstieg zu finden. So auch bei Delp: Zuerst bewarb sich der junge Jesuitenpater 1939 bei der Universität München um Zulassung zur Doktorprüfung in der philosophischen oder staatswirtschaftlichen Fakultät – sie wurde abgelehnt. Nach Kriegsausbruch im Herbst 1939 wollte er als Kriegspfarrer an die Front – darauf pochend, er habe in jungen Jahren Offizier werden wollen und schäme sich nun, allein zu Hause zu sitzen, während fast alle männlichen Angehörigen der Familie im Feld seien. Auch dieses Ansinnen wurde abgelehnt. So entfaltete Delp von 1939 bis 1941 seine Hauptaktivität bei der Redaktion der Münchener Jesuitenzeitschrift „Stimmen der Zeit" – zuständig für „die Behandlung der sozialen Frage im wirtschaftlichen und politischen Leben", wie es seinen persönlichen Interessen und der Arbeitsteilung in der Redaktion entsprach.

Chefredakteur war damals Theo Hoffmann; unter den zwölf Redakteuren finden sich mehrere heute berühmte Namen: Hans Urs von Balthasar, Engelbert Kirschbaum, Anton Koch, Max Pribilla, Erich Przywara. Delp wohnte im sogenannten Schriftstellerhaus Veterinärstraße 9 (heute Teil der Juristischen Fakultät der Universität München). Universität, Ludwigskirche und Staatsbibliothek lagen in nächster Nähe. Auch Delps Vorgesetzter Augustin Rösch, seit 1935 Provinzial der Oberdeutschen Jesuitenprovinz, hatte seinen Sitz „um die Ecke" in der Kaulbachstraße 31a. Freunde gingen aus und ein. Delp war also „gut eingebettet". Er hatte für sein Talent, so schien es, den idealen Arbeitsplatz gefunden. In den rund zwei Jahren bei den „Stimmen der Zeit" kam er seiner Ordensgemeinschaft in vielen Gesprächen, im gemeinsamen Leben und Planen so nahe wie nie zuvor – dies auch bei der notwendigen Arbeit an der weltanschaulichen Unterscheidung der Geister und bei der Abwehr des seit der zweiten Hälfte der 30er Jahre gegen die Kirchen zunehmend aggressiver auftretenden Nationalsozialismus.

Schon früh hatte sich Delp als Schriftsteller versucht. Für die ihm anvertrauten 17- bis 19jährigen Jugendlichen in St. Blasien hatte er 1933 ein (später gedrucktes) Theaterstück „Der ewige Advent" geschrieben, das in drei Bildern Todesszenen

zeigte: Soldaten, die im Krieg bei einem Handgranatenüberfall ums Leben kommen; Grubenarbeiter, die durch schlagende Wetter den Tod finden; ein Arbeiterpriester, der beim Versuch, einen Arbeitskonflikt zu schlichten, von zornigen Männern erschlagen wird (vgl. D 1, 51–68). Die Botschaft des Stücks, in knapper Sprache und harten Schnitten vermittelt, ist einfach: Auf der Erde regiert der Tod. Der Mensch kann ihn aus eigenen Kräften nicht überwinden. Daher sein immerwährender Schrei aus der Tiefe – ein adventlicher Schrei. Daß der Mensch sich selbst erlösen könne, ist eine anmaßende Illusion. In sein Elend eintreten, um es zu überwinden, kann nur Gott, indem er Mensch wird, also in die Genossenschaft unseres Fleisches, unserer Leiden und Ängste kommt. Daher ist Weihnachten kein Märchen- und Kinderfest, wie viele meinen. Es ist vielmehr „ernst und groß". „Meine Freunde, glaubt es", sagt der sterbende Arbeiterpriester, „wir müssen leiden und hinhalten, dann erst ist Weihnachten." Wer denkt bei diesen Worten nicht an die Weihnachtsbetrachtungen Delps zwölf Jahr später in Tegel, mit ganz ähnlichen Gedanken?

Große Pläne hatte Delp als philosophischer Schriftsteller. Sein erstes Buch „Tragische Existenz" (1935) setzt sich mit Martin Heideggers Daseinsanalytik auseinander – es war eine der ersten Stellungnahmen von katholischer Seite zu „Sein und Zeit". Delp liest Heidegger anthropologisch; er versteht seine Philosophie als Zeitansage, er ist vor allem hellhörig für die Sprache, die weltanschaulichen Nebentöne, die politischen Implikationen. Das mag einseitig sein und der von dem Freiburger Meister in Gang gesetzten „Gigantomachie" um das Sein – der neuen Fundamentalontologie – nicht gerecht werden. Aber beruht nicht auch die politische Wirkung Heideggers in den Anfangsjahren des Dritten Reichs auf solchen Reduktionen in der Wahrnehmung seines Denkens? Von Heideggers späterer „Kehre" konnte Delp noch nichts ahnen. Er analysiert die sichtbaren, die öffentlichen Wirkungen der Philosophie Heideggers in der Gegenwart, weniger die längerfristig wirksamen Absichten und Antriebe.

Im übrigen ist Heidegger für Delp nur der sichtbare Vorposten einer Denkbewegung, die schon im 19. Jahrhundert begonnen hat. Diese Bewegung sucht direkte, unmittelbare Zugänge zur Wirklichkeit zu erschließen – ohne mühselige erkenntnistheoretische Vorklärungen und Filter. Es geht um eine neue Hermeneutik des Realen, Tatsächlichen. Vorläufer sind Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche. Diese moderne Philosophie bringt die heutige Welt, wie Delp meint, authentischer in den Blick, als man es bisher gewohnt war und gelernt hat. Sie ist daher auch für Religion und Kirche wichtig. Der Christ darf sich dieser neuen Bemühung um die Wirklichkeit nicht verschließen. Denn die rettende Mitte muß manchmal auch vom Rand, ja vom Abgrund her angegangen werden. Auf die „Analytik des Daseins" muß daher nach Delp eine „Analytik des gläubigen Menschen" folgen. Ihr gilt künftig ein Gutteil seines literarischen Bemühens, seiner Predigt- und Vortragstätigkeit.

Delps nächstes Buch „Der Mensch und die Geschichte" erschien bereits unter veränderten Umständen. Als es im Jahr 1941 abgeschlossen wurde, hatte die Machtentfaltung des NS-Staats ihren Höhepunkt erreicht. Das Regime schob in dieser Zeit die letzten kriegsbedingten Rücksichten gegenüber den Kirchen beiseite. Die „Stimmen der Zeit" wurden verboten, das Schriftstellerhaus verfiel der Beschlagnahme. Delp verlor seine Stelle als Redakteur. Er wurde Kirchenrektor an der St. Georgskirche in München-Bogenhausen. Neue Aufgaben warteten auf ihn. Aber sein bisheriges soziales Umfeld war verloren, die häusliche Ordensgemeinschaft im Universitätsviertel hatte sich aufgelöst. Kein Wunder, daß Delp 1942 in eine körperliche und seelische Krise stürzte und sich schwertat, seinen Platz in der Gesellschaft Jesu neu zu finden.

Doch als Schriftsteller gab er nicht auf. Überraschend half ihm der Alsatia-Verlag in Colmar, der im Krieg mit konspirativen Methoden katholische Autoren verlegte, die unter Publikationsverbot standen – Reinhold Schneider, Joseph Bernhart, Ludwig Winterswyl –, sein zweites Buch zu publizieren. Es erschien 1943, ohne Jahresangabe, wie bei Alsatia üblich. (Man spiegelte der Nazi-Zensur vor, alte Vorkriegsverträge zu erfüllen!) Ein drittes Buch mit dem Titel „Der Mensch vor sich selbst" erschien erst posthum nach dem Krieg (1955).

Verloren ist leider „Die dritte Idee", wohl das wichtigste Buch Delps, in dem er seine Gedanken zur sozialen Frage und zur sozialen Neuordnung entwickelte und zusammenfaßte. Wahrscheinlich wurde das Manuskript, das er noch kurz vor seiner Verhaftung abschließen konnte, von Ordensangehörigen während seiner Haft in Berlin vernichtet. Es erschien ihnen zu gefährlich: Delp möglicherweise belastend, umriß es einen „dritten Weg" zwischen Kapitalismus und Marxismus, zwischen Amerika und Rußland. Ernst Kessler hat die Grundgedanken 1947 aufgrund von anderen Texten und von Gesprächen Delps mit Freunden rekonstruiert. Für die Beiträge Delps im Kreisauer Kreis – für das, was er dort als „theonomen Humanismus" und als „personalen Sozialismus" bezeichnete – war dieser im Original verlorene Text von größter Bedeutung[5].

Delps Arbeitsstätte, die kleine Barockkirche St. Georg, 1766 erbaut, war eine Filiale der Pfarrei Heilig Blut. Delp hatte dort Gottesdienste zu feiern – die eigentliche Pfarrseelsorge war nicht seine Aufgabe. So blieb ihm Zeit fürs Schreiben, für die Bücher – auch für überdiözesane Aufgaben, von denen die Tätigkeit in der „Hauptarbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit" in Fulda die wichtigste war. Delp lernte dort Arbeiterführer wie Nikolaus Groß und Bernhard Letterhaus kennen, die aus der Kölner Zentrale der Katholischen Arbeiterbewegung kamen – im Dritten Reich ein kleines, aber wichtiges Personenreservoir, oft eine Basis für politischen Widerstand. Auch mit Franz Sperr, dem früheren bayerischen Gesandten beim Reich, der einen Kreis von Nazigegnern um sich sammelte, ergab sich ein intensiver Kontakt.

Aber auch in der Gemeinde – und darüber hinaus in München – engagierte sich Delp. So war er an der Planung der „Kreuzaktion" an Münchener Schulen im Sep-

tember 1941 beteiligt: Mütter und Schüler hängten von den Nazis abgehängte Kreuze wieder in den Klassenzimmern auf. Delp half auch Juden bei der Flucht, dachte Fluchtwege aus und betreute zeitweise mit einer lose organisierten Gruppe zehn bis zwölf der Verfolgten[6].

Seit 1942 nahmen die Bombenangriffe auf München zu. Zeitweise waren bis zu 2000 alliierte Bomber im Einsatz. Regelmäßig machte sich Delp, kaum daß Entwarnung gegeben war, in einem Arbeitsanzug auf den Weg, suchte zerstörte Häuser auf, half bei der Bergung von Verschütteten. Dem ausgebombten Theodor Haecker – er gehörte zu den regelmäßigen Zuhörern des Predigers Delp – vermittelte er eine provisorische Unterkunft in der Nähe von St. Georg. In einem Brief vom 8. Mai 1944 schrieb er:

„Es war schrecklich. So viel Feuer auf einmal: auch in nächster Nähe von uns. ... In der Stadt brennt es immer noch ... die schönsten Kirchen, die schönsten Häuser, alles ist dahin. Ganze Straßen und Quadrate sind einfach abgebrannt. So viele Freunde stehen mit nichts da" (D 5, 169 f.).

Erholungspausen dauerten nur kurz. Delp nutzte, solange er konnte, die Möglichkeit, einige Tage wegzufahren ins bayerische Voralpenland, um auf die Kampenwand zu steigen, auf dem Simssee zu segeln oder sich einfach auszuruhen, zu schlafen „wie ein Bär". Als „Bauernlehrling" – so sein Ausdruck – half er sogar bei der Ernte mit, ungeachtet der Blasen an den Händen und dem Zittern in den, wie er sagte, „städtisch-unnützen Armen". Er liebte das Land:

„So in der Sonne schwimmen und nachher im Segelboot so frei und still und nur den Elementen verpflichtet dahinschweben, ach es ist dann so viel vergessen und vorbei und das Herz atmet wieder" (D 1, 304). – „Da sind die bösen Dinge halb so schlimm und die guten Dinge doppelt so schön" (D 5, 160).

Am 28. Juli 1944 wurde Delp nach der Messe am Morgen im Pfarrhaus verhaftet und zunächst in die Münchener Gestapozentrale im Wittelsbacher Palais in der Brienner Straße verbracht. Am 6. August wurde er nach Berlin überstellt und im Gestapogefängnis Lehrter Straße 3 inhaftiert. Die sechs Anklagepunkte sollte er erst Monate später, am 16. Dezember 1944, durch seinen Anwalt erfahren. Der wichtigste stand an der Spitze der Liste: Teilnahme an den „Kreisauer Besprechungen".

Augustin Rösch suchte seinen Ordensbruder Delp in München überall; er wagte sich sogar bis in die Höhle des Löwen, die Gestapozentrale vor. Später tauchte er selbst unter, wurde aber im Januar 1945 entdeckt und nach Berlin gebracht. Zu einem Prozeß kam es nicht mehr; Rösch überlebte den Krieg und das Dritte Reich. Lothar König entkam der Gestapo, die am 19. August 1944 nach ihm suchte, nur um wenige Minuten. Auch er versteckte sich – teils auf dem Land bei Freunden, teils im Kohlenkeller des Berchmanskollegs in Pullach. In der Zeit des Versteckt-seins konnte ein Tumor zwischen Luftröhre und Herz, an dem er litt, nicht bestrahlt werden; so starb er bereits am 5. Mai 1946.

## Im Kreisauer Kreis

Die Verbindung zwischen den „Kreisauern" und den Münchener Jesuiten begann im Oktober 1941. Augustin Rösch war nach Berlin gereist, um im Oberkommando der Wehrmacht Gespräche zu führen – es ging um die vom NS-Staat verfügte „Wehrunwürdigkeit" der Jesuiten. Rösch sollte eine Liste der zum Kriegsdienst eingezogenen Ordensmitglieder aufstellen. Das lehnte er entschieden ab, weil er die Verhaftung der Jesuiten durch die Gestapo fürchtete[7]. Auf der Straße hörte er eine Hitlerrede aus den Lautsprechern. Der Führer erklärte darin den Krieg als „in der Hauptsache beendet", da die Russen keine Waffen mehr hätten; die Waffenherstellung im Reich werde daher in Zukunft eingeschränkt. Auch Karl Ludwig von Guttenberg, ein Mann des konservativen Widerstands, mit Rösch seit langem bekannt, hörte diese Rede auf der Straße. Er erkannte Rösch, sprach ihn an und nahm ihn dann in eine kleine Wohnung mit, die über einer Garage in der Derfflingerstraße 12 im Tiergartenviertel lag. Dort sah Rösch, nach seinem eigenen Bericht, „einen sehr großen hageren Mann, einen fein geschnittenen Kopf: es war Graf Helmuth von Moltke".

Für Moltke, der im Oberkommando der Wehrmacht als Sachverständiger für Völkerrechtsfragen tätig war und die tatsächliche Lage kannte, waren die Äußerungen Hitlers nichts als Lügen. Hitlers Politik führe ins Verderben; man müsse ihm die Führung aus der Hand nehmen. Auf Röschs Frage nach den Mitteln lehnte Moltke ein Attentat ab – es gebe andere Wege. Vor allem: Protestanten und Katholiken müßten zusammengehen, um das Christentum zu retten, sie müßten gemeinsam über die Zeit nach dem Krieg nachdenken. Die evangelische Kirche sei angeschlagen und gespalten. Man brauche die Katholiken wegen ihrer Einheit und Geschlossenheit. Rösch erbat sich Bedenkzeit. Bei einem erneuten Treffen am 4. Dezember in Berlin sagte er seine Mitarbeit im Kreisauer Kreis zu. Mit den Protestanten Peter Yorck von Wartenburg und Theodor Steltzer und mit Guttenberg bereitete er die erste Tagung in Kreisau vor, die vom 22. bis 25. Mai 1942 stattfand. Rösch, damals im 50. Lebensjahr, war der Älteste im Kreis. „Als noch junge Leute waren wir ganz stolz darauf, daß der Provinzial der Jesuiten, der Oberste der süddeutschen Jesuiten-Provinz, sich die Mühe machte, zu uns zu kommen" – so erinnert sich Freya von Moltke[8].

Im Kreisauer Kreis ging es einmal um die Verständigung zwischen Protestanten und Katholiken, um gemeinsame Grundlagen für ein politisches Handeln nach dem Krieg. Es ging aber auch um den Brückenschlag zwischen den sozialen Gruppen – in diesem Sinn bemühten sich Moltke und Yorck um Gespräche mit Sozialdemokraten, Gewerkschaftern, Arbeiterführern, aber auch mit Unternehmern und Wirtschaftswissenschaftlern. Ganz generell rückte die Wiederherstellung des Rechts, die Überwindung des Klassenkampfs, die Neuordnung des sozialen Lebens in den Blick. Im Frühjahr 1942 erbat Moltke von Rösch „einen Soziologen, mit dem er vor

allem die Arbeiterfrage und die Frage der Wiederverchristlichung der deutschen Arbeiterwelt besprechen könne". Rösch sprach mit Delp, der sowohl durch seine wissenschaftlichen Interessen wie durch die Erfahrungen mit der Männerseelsorge ausgewiesen war, und Delp sagte zu.

Der „Kreisauer Kreis" – das Wort ist späteren Ursprungs und geht auf die Gestapo zurück – war anfangs ein „Berliner Kreis". Er entstand rings um die Freunde Helmuth von Moltke und Peter Yorck von Wartenburg. Man traf sich in Berliner Privatwohnungen. Mit der Zeit erweiterte sich die Gruppe, neue Teilnehmer kamen hinzu, man hatte das Bedürfnis, in einem größeren Kreis zu tagen. Auch sollten gemeinsame Überzeugungen fixiert, Beschlüsse gefaßt und festgehalten werden. Dafür eigneten sich jedoch Landhaushalte besser als Stadtwohnungen. In Berlin wären Zusammenkünfte solcher Art sofort aufgefallen; in Kreisau dagegen war die Bevölkerung an das ständige Kommen und Gehen im Schloß und im Berghaus, das in Moltkes Familie und Verwandtschaft üblich war, gewöhnt. Für Nachfragen gab es die Sprachregelung, die Gäste in Kreisau seien Verwandte und Berliner Mitarbeiter des Grafen.

So wurde in den Jahren 1942 bis 1944 aus dem Kreis ein Dreieck: Kreisau – Berlin – München. Es gab drei größere Wochenendtagungen in Kreisau; darüber hinaus traf man sich nach wie vor in Berlin – und von 1942 an auch in München, meist in St. Michael. Paulus van Husen, katholischer Jurist und Mitglied des Kreises, schildert in seinen Erinnerungen den Ort, „das kleine klösterliche Quartier an dem finsteren alten Turm hinter der Michaelskirche, das den Jesuiten von dem großen barocken Klosterbau verblieben war. Es war mit seinen Winkeln und stillen Zugängen ein passender Platz für lichtscheue Unternehmen."[9] In Berlin vermieden Rösch, Delp und König den Kontakt mit den dortigen Jesuiten, die nicht in die Kreisauer Pläne eingeweiht waren; Anlaufstelle waren dort die Dominikaner in St. Paulus.

Über die Bedeutung der Jesuiten an den Treffen des Kreisauer Kreises schrieb van Husen:

> „Bei der Mitarbeit der Jesuiten repräsentierte Pater Rösch Herz, Seele und Willen zum Handeln. P. Delp das theologische und soziologische Denken ... (Rösch) gehört zu den ganz wenigen Geistlichen, die sich handelnd an Plänen gegen das Dritte Reich beteiligt haben, und ohne ihn und Pater Delp hätten diese Pläne kaum Gestalt gewonnen."[10]

Ähnlich urteilte Steltzer nach dem Krieg: Delp sei seiner Ansicht nach „die geistig bedeutendste Persönlichkeit des Kreises" gewesen[11].

In Kreisau, Berlin und München ging es ganz grundsätzlich um die „Stunde danach", um die Neuordnung nach dem (verlorenen) Krieg. Wie konnte man aus den Deutschen verläßliche Demokraten machen? Wie mußte eine funktionierende Demokratie aussehen? Warum war das Weimarer Experiment mißglückt? Wie sollte Deutschland künftig gegliedert sein? Wie sollten Wirtschaft und Arbeit, wie sollten die Schulen und Hochschulen organisiert werden? Es ging auch um die Bestrafung

der Kriegsverbrecher, die Wiedergutmachung, die Stellung Deutschlands im künftigen Europa, die europäische Zukunft im ganzen – und immer wieder, durch alle Einzelthemen hindurch, um Recht und Gerechtigkeit, um die rechtsstaatliche Ordnung, die Menschenrechte. Der Kreisauer Kreis nahm symbolisch die Brückenschläge der Nachkriegszeit vorweg: zwischen Protestanten und Katholiken, zwischen Unternehmern und Arbeitnehmern, zwischen Konservativen und demokratischen Sozialisten.

Die Handschrift Delps erkennt man an vielen Stellen[12]. Er hat an einer Fülle von Sachfragen mitgearbeitet – von Staat und Verfassung bis zur Wirtschaftsordnung, von der Außen- und Innenpolitik bis zur künftigen Gestalt Europas. Er hat zugleich den evangelischen Mitgliedern, denen der Begriff des Naturrechts fremd war, mit dem von ihm entwickelten Begriff des „ius nativum" – des angeborenen Rechts der Menschen – eine Brücke gebaut. Ähnlich wie Moltke war Delp der Ansicht, daß eine neue Ordnung nach dem Krieg nicht bei den politischen und verfassungsrechtlichen Strukturen stehen bleiben dürfe. Da die Zerstörung vom Menschen ausgegangen sei, müsse die Heilung wiederum vom Menschen ausgehen: in einer individuellen Umkehr, einer „Metanoia des Herzens". Es gelte den Rechtspositivismus zu überwinden, doch sei das nicht genug. Die göttlichen, jeder menschlichen Deutung und Beugung entzogenen Gesetze müßten wieder in den Blick kommen. Auf diesem Fundament könne dann ein neues Gefühl für die Rechte des Menschen wachsen.

In diesem Sinn fordert Delp in einem Beitrag für die spätere Fassung der Kreisauer „Grundsätze für die Neuordnung" vom 9. April 1943 die „Wiederherstellung des Bewußtseins von naturgegebenen, vor jeder staatlichen und politischen Ordnung unabhängigen Menschenrechten, deren Beschneidung oder Vergewaltigung den Menschen zerstört und jedem gemeinschaftlichen Leben Sinn und Berechtigung nimmt"[13]. Noch knapper umschreibt er später in einer Kurzformel aus dem Gefängnis die neue Hierarchie der Werte: „Brot ist wichtig, die Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten aber die ungebrochene Treue und die unverratene Anbetung" (D 4, 236)[14].

Der Moltke-Biograph Günter Brakelmann schreibt über Delps Beitrag im Kreisauer Kreis:

„Von den Quellen her kann der Jesuit Alfred Delp zu denen gerechnet werden, die in der Geltung von unveräußerlichen Grund- und Menschenrechten die Grundlage für ein Deutschland nach der NS-Zeit gesehen haben. Eine von personalen und sozialen Naturrechten bestimmte Gesellschafts- und Staatsordnung waren ihm und seinen Kreisauer Freunden das konkrete politische Ziel. Das hat diese Widerstandsgruppe, die in sich selbst den geistigen und religiösen Pluralismus der deutschen Geistes- und Religionsgeschichte widerspiegelte, den kompromißlosen Kampf gegen den säkularen Unglauben, gegen den völkischen Aberglauben und den materialistisch-biologistischen Wirrglauben aufnehmen lassen. Und deshalb konnten sie als Zukunftsprogramm formulieren: ‚Die Regierung des deutschen Reiches sieht im Christentum die Grundlage für die sittliche und religiöse Erneuerung unseres Volkes, für die Überwindung von Haß und Lüge, für den Neuaufbau der europäischen Völkergemeinschaft.'"[15]

## Gefangenschaft – Tod – Vermächtnis

Am 19. Januar 1944 wurde Moltke in seinem Berliner Amt verhaftet. Der Grund war nicht die Existenz des Kreisauer Kreises, von dem die Gestapo damals noch nichts wußte. Vielmehr hatte Moltke den im Amt Ausland/Abwehr tätigen Otto Carl Kiep über laufende Ermittlungen gegen ihn informiert – und Kiep hatte nach seiner Verhaftung unter der Folter Moltkes Namen preisgegeben.

Zunächst bestand noch Hoffnung – nach einigen Tagen im Reichssicherheitshauptamt in der Prinz-Albrecht-Straße in Berlin kam Moltke als „Schutzhäftling" in das KZ Ravensbrück, wo er einige Freiheiten genoß, lesen und sogar Akten studieren durfte. Doch das Attentat auf Adolf Hitler am 20. Juli 1944 schuf eine veränderte Situation. Yorck und andere Kreisauer waren nach der Verhaftung Moltkes zur Gruppe um Claus Schenk von Stauffenberg gestoßen. Andere hatten sich zurückgezogen. Der Kreis war plötzlich steuerlos. Yorck wurde einen Tag nach dem Attentat verhaftet und im ersten Prozeß vor dem Volksgerichtshof am 8. August 1944 zum Tod verurteilt und hingerichtet. In seinen Unterlagen stießen die Ermittler auf Kreisauer Materialien – sie fanden auch den Namen Delps, der kurz danach verhaftet und nach Berlin gebracht wurde.

Für Delp begann im Gestapogefängnis Lehrterstraße eine Zeit völliger Isolierung und gänzlicher Unsicherheit über sein weiteres Schicksal. Brutale Verhöre lösten einander ab. Am 15. August, an dem er eigentlich seine Letzten Gelübde hätte ablegen sollen, wurde er mit blutigem Rücken in seine Zelle zurückgebracht. Einen Tag zuvor hatten seine Berliner Freunde sein Gefängnis ausfindig gemacht. So wurden die ersten Kontakte mit der Außenwelt möglich. Im Lauf der sieben Monate, die Delp in Fesseln verbrachte – seit dem 8. September im Strafgefängnis Tegel – wurden unzählige Kassiber, getarnt als „Bestellzettel", Briefe und umfangreiche Ausarbeitungen aus der Zelle geschmuggelt. Beteiligt waren neben dem evangelischen Gefängnisgeistlichen Harald Poelchau, einem Mitglied des Kreisauer Kreises, unter anderen die „beiden Mariannen", die Sozialarbeiterin Marianne Hapig und die Dozentin Marianne Pünder, die Delp in den Berliner Haftmonaten mit Wäsche, Lebensmitteln und Informationen versorgten (ohne ihn je sehen zu können) – inmitten der damaligen chaotischen Zustände ein bewegendes Zeugnis des Mutes und der Menschlichkeit[16].

Delp schrieb mit gefesselten Händen im Gefängnis jene Texte, die sein Freund und Ordensbruder Paul Bolkovac 1947 unter dem Titel „Im Angesicht des Todes" herausgab[17] und die seine Botschaft an das Deutschland nach dem Krieg enthalten. Den Höhepunkt bilden Betrachtungen über das „Vaterunser" und (unvollendete) Meditationen über die Pfingstsequenz „Veni sancte spiritus", die Delp in seinen letzten Tagen, nach dem Todesurteil, schrieb. Sie sind nicht nur ein beschwörender Anruf an den Geist „vom Himmel her", der lebendig macht, sie enthalten auch eine scharfe Kritik des bürgerlichen Lebensstils und kritische Anfragen an die Kirchen:

„Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, sind sie abgeschrieben. Wir sollen uns damit abfinden, die Spaltung als geschichtliches Schicksal zu tragen und zugleich als Kreuz. Von den heute Lebenden würde sie keiner noch einmal vollziehen. Und zugleich soll sie unsere dauernde Schmach und Schande sein, da wir nicht imstande waren, das Erbe Christi, seine Liebe, unzerrissen zu hüten" (D 4, 319).

Delp geißelt die Erstarrung und Verhärtung im profanen wie im kirchlichen Leben:

„Alles Lebendige ist Bewegung, Entfaltung, Entwicklung. Der innere Befehl, der allem Lebendigen einwohnt, läßt das Leben nicht zur fixierten Ruhe kommen. ... Die Erstarrung ist die Fixierung des Daseins auf einem beliebigen Punkt der Lebensstraße, ist Abfall vom Gesetz der Wanderschaft, ist vorzeitige und deshalb unzeitige Sehnsucht nach einem endgültigen Ort" (D 4, 294).

Daß das letzte Wort des Theologen und Blutzeugen Delp ein Anruf an den lebendigmachenden Geist ist, darf man in einem doppelten Sinn verstehen: als ein Bekenntnis zu den geistigen Aufbrüchen und Entscheidungen seines eigenen Lebens – aber gewiß auch als eine sehr persönliche Huldigung an seine Heimat, die Societas Jesu – jenen Orden, der sich von allen geistlichen Gemeinschaften am entschiedensten in die Strömungen der Gegenwart hineingewagt hatte.

Den Prozeß vor dem Volksgericht konnte Delp nur als Farce empfinden. Denn das Ergebnis stand von Anfang an fest. So schrieb er nach der Verurteilung an die beiden Mariannen:

„Unsere Verhandlung war gestellt auf Moltkes und meine Vernichtung. Alles andere waren Kulissen und Statisten. ... Unser eigentliches Vergehen und Verbrechen ist unsere Ketzerei gegen das Dogma: NSDAP – Drittes Reich – Deutsches Volk: leben gleich lang. Die drei sterben miteinander. ... Wer es wagt, diese NS-Dreifaltigkeit oder besser Drei-Einigkeit anzuzweifeln, ist ein Ketzer, und die früheren Ketzergerichte sind Spielereien gegen die Raffinesse und tödliche Akribie dieser jetzigen. ... Mein Verbrechen ist, daß ich an Deutschland glaubte auch über eine mögliche Not- und Nachtstunde hinaus. Daß ich an jene simple und anmaßende Drei-Einigkeit des Stolzes und der Gewalt nicht glaubte. Und daß ich dies tat als katholischer Christ und als Jesuit" (D 4, 105ff., 112).

Im gleichen Brief steht der Satz: „Es sollen einmal andere besser und glücklicher leben dürfen, weil wir gestorben sind" (D 4, 110). Das ist auch im Namen Moltkes und der anderen Verurteilten gesagt – es ist Delps Vermächtnis.

## Widerstand im Geist der Ökumene

Moltke und der Kreisauer Kreis, Delp und die Münchener Jesuiten: daß sie sich fanden, war am Ende doch mehr als eine Laune des Zufalls, obwohl es im Anfang so erscheinen mochte[18]. Moltke wußte, wovon er sprach, als er seiner Frau nach dem Todesurteil halbironisch schrieb, er sterbe eigentlich als Märtyrer für den heiligen

Ignatius von Loyola: „Ich zittere schon vor dem väterlichen Zorn von Papi, der doch so antikatholisch war." Moltkes Worte sind eine Anspielung darauf, daß Freisler die Causa Moltke mit der Sache der Jesuiten verbunden hatte. „Letzten Endes", meinte Moltke, „entspricht diese Zuspitzung auf das kirchliche Gebiet dem inneren Sachverhalt."[19] Das muß man ganz wörtlich nehmen: Das bekennende und widerständige Christentum, so empfanden es Delp wie Moltke, war tatsächlich die letzte verbliebene Alternative zum Nationalsozialismus.

Im Gefängnis entwickelte sich zwischen Delp, Moltke, Eugen Gerstenmaier und Joseph-Ernst Fugger von Glött, die Zellennachbarn waren, eine enge persönliche und geistliche Gemeinschaft:

„Die kleine Gefängnisgemeinde verständigte sich untereinander auch über Tagestexte aus der Bibel und über gemeinsame ‚geistliche Übungen'. Delp schrieb vor Weihnachten an Tattenbach: ‚Auf Weihnachten haben wir vier wieder eine gemeinsame Novene angefangen. Diese betende Una Sancta in vinculis. Für Moltke wird in der Krypta von St. Gereon in Köln jeden Tag Messe gelesen.'"[20]

Günter Brakelmann urteilt:

„Die späteren Kreisauer Entwürfe zur Neuordnung Deutschlands sind in engster Partnerschaft zu Vertretern des politischen und sozialen Katholizismus entstanden. Während die offiziellen Kirchenrepräsentanten trotz der Bedrängung ihrer Kirchen durch Staat und Partei über gelegentliche Kontakte nicht hinauskamen, entwickelte sich im Kreisauer Kreis eine lebendige ökumenische Gesprächskultur, die die geistigen und ordnungspolitischen Voraussetzungen für ein ‚anderes Deutschland' schafften. Es ist einmalig in der deutschen Geschichte, daß evangelische und katholische Christen in engster Gesinnungsgemeinschaft zu Sozialisten, die aus dem Umfeld des religiösen Sozialismus in der Weimarer Zeit kamen, gestanden und gelitten haben."[21]

Äußerlich betrachtet blieb der Widerstand vergeblich – viele, die ihn wagten, bezahlten ihn mit ihrem Leben. Doch der Aufstand des Gewissens wirkte weiter, er reichte bis in die Nachkriegszeit hinein, er führte zu einer Überprüfung des überlieferten Denkens bezüglich Staat, Individuum, öffentlicher Ordnung, Menschenrechten – ein Prozeß, der noch nicht abgeschlossen ist.

## ANMERKUNGEN

[1] Alfred Delp, Gesammelte Schriften, hg. v. R. Bleistein, 5 Bde. (Frankfurt 1982–88) im Text zitiert mit D.
[2] Grundlegend: R. Bleistein, Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen (Frankfurt 1989); eine knappe biographische Einführung gibt R. Haub, Alfred Delp. Beten u. Glauben (Kevelaer 2007); wichtig für die Verbindung zu Moltke: G. Brakelmann, Helmuth James von Moltke 1907–1945. Eine Biographie (München 2007); vgl. auch E. Endraß, Gemeinsam gegen Hitler. Pater Alfred Delp u. Helmuth James Graf von Moltke (Stuttgart 2007); bei DDMedien sind 2006 erschienen: Alfred Delp. Im Angesicht des Todes (2 CDs) und Alfred Delp. Jesuit im Widerstand (DVD). Weitere Literatur: Alfred Delp. Im Angesicht des

Todes, hg. v. A. R. Batlogg u. R. Müller (Würzburg 2007), allerdings sind hier nur die auf den CDs vorgetragenen Texte wiedergegeben; für den Gesamttext dieses spirituellen Klassikers vgl. A. 1, Bd. 4: Aus dem Gefängnis; sowie Alfred Delp, Mit gefesselten Händen. Aufzeichnungen aus dem Gefängnis. Neuaufl. der von P. Bolkovac herausgegebenen Erstausgabe (Freiburg 2007).

[3] Brief an Maria Delp (November 1926) D 5, 20–23, 22.

[4] Bleistein, Delp (A. 2) 333.

[5] Ernst Kessler. Jenseits von Kapitalismus u. Marxismus, in: Entscheidungen. Neue Ordnung u. innere Wandlung, hg. v. P. Bolkovac (Frankfurt 1947) 39–89; Neudruck im Anhang von R. Bleistein, Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen (Frankfurt 1989) 463–504; vgl. P. Müller, Sozialethik für ein neues Deutschland. Die „Dritte Idee" Alfred Delps – ethische Impulse zur Reform der Gesellschaft (Berlin [2]2007).

[6] Bleistein (A. 2) 203 f.

[7] Ebd. 257 (auch zum folgenden).

[8] F. von Moltke, Erinnerungen an Kreisau 1930–1945 (München 1997) 53.

[9] P. van Husen, Erinnerungen (Paderborn, im Erscheinen) hier zitiert nach dem Ms. 327.

[10] Ebd. 328.

[11] Bleistein (A. 2) 259.

[12] Grundlegend: M. Pope, Alfred Delp S. J. im Kreisauer Kreis. Die rechts- u. sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Deutschlands (Paderborn 1994).

[13] G. Brakelmann, Widerstand im Glauben. Alfred Delp zum 100. Geburtstag, in: Die politische Meinung (2007) Nr. 454, 57–59, 58.

[14] Vgl. Pope (A. 12) 91.

[15] Brakelmann (A. 13) 59.

[16] Vgl. Marianne Hapig. Tagebuch u. Erinnerung, hg. v. E. Prégardier (Annweiler 2007).

[17] Vgl. A. 2.

[18] Kein Zufall ist es auch, daß sich das einzige vollständige Dossier der Kreisauer Texte dank Lothar König SJ in München erhalten hat (zuerst in St. Michael, später in Pullach).

[19] H. J. von Moltke, Briefe an Freya 1930–1945 (München 1988) 602.

[20] Brakelmann (A. 2) 344; D 4, 60.

[21] Brakelmann (A. 13) 58.

*Gottfried Leder*

# Gemeindezusammenlegung

## Anmerkungen zum Diskussionsstand und zu ihrer Praxis

Mit gutem Grund ist der Terminus „Gemeindezusammenlegung" in der Überschrift eines Beitrags von Medard Kehl SJ in dieser Zeitschrift als „Reizwort" bezeichnet worden[1]. Nicht wenige Mitglieder unserer Gemeinden sind in der Tat gereizt, weil sie – zu Recht oder zu Unrecht – das Gefühl haben, in die mit diesem Begriff bezeichneten Vorgänge und Maßnahmen nicht genügend einbezogen zu sein. Andere wiederum reagieren vielleicht gereizt, wenn sie bei der Erfüllung ihres amtlichen Auftrags in einer Gemeinde auf Widerstand stoßen. Und offensichtlich hat es auch Medard Kehl als reizvoll empfunden, insbesondere den theologischen Dimensionen der in Frage stehenden Vorgänge intensiv nachzuspüren.

Mehr noch als der Terminus, der ja mehrfach variierbar bleibt, reizt aber auch die Sache selbst dazu, einmal mehr den Ursachen, dem Beginn und dem bisherigen Verlauf dieses bedeutsamen innerkirchlichen Veränderungsprozesses nachzugehen und nach den Vorbedingungen und Chancen für das Erreichen des vorgestellten Ziels zu fragen. Um der Gemeinden willen sollte die Diskussion über all diese Fragen jedenfalls nicht zu schnell als beendet angesehen werden.

Der genannte Beitrag von Kehl ist offenbar ursprünglich als Vortrag vor einer Zuhörerschaft von Priestern konzipiert worden. Was darin insbesondere zum Selbstverständnis der im Pfarrdienst tätigen Priester und den Schwerpunkten ihrer künftigen Aufgaben gesagt ist, wird deshalb hier nur insoweit aufgegriffen, als es für die Beurteilung der Gemeindezusammenlegungen wichtig sein könnte. Der Beitrag reizt aber unabhängig von Stand und Berufenheit zu manchen Nachfragen. Diese richten sich auch an die ausdrücklich als theologisch bezeichneten Überlegungen des Autors, ergeben sich aber insgesamt aus einem relativ engen persönlichen Mit-Erleben jener neueren Veränderungsprozesse und der Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland seit der Würzburger Synode überhaupt – im ehrenamtlichen Engagement auf verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens oder auch einfach als interessierter und betroffener Beobachter.

Zunächst betreffen die nachfolgenden Fragen, Anmerkungen und Gedanken eines Laien jedoch die bereits in Gang befindlichen Maßnahmen zur Reform der Pastoralstrukturen: die bisherige Wahrnehmung des Problems, den Stand seiner theoretischen Durchdringung und ihren praktischen Vollzug. Was, zunächst vorab und vielleicht auch schon zu direkt gefragt, ist denn nun eigentlich die zentrale Substanz

einer „Gemeinde"? Was macht, wie Kehl formuliert, ihren „theologischen Charakter" aus? Was ist ihre Mitte, was ist ihr Kern, was ist die Funktion von Gemeinde innerhalb des Ganzen der Kirche und für ihre Glieder, wenn man sie offenbar auch einfach mit anderen Gemeinden „zusammenlegen" kann? Was bleibt dann von ihr, und was wird aus ihr? Und wenn sich das Bild der Gemeinde wandelt und nun wohl auch wandeln muß: Wandelt sich das des Priesters auch? Oder könnte Gemeinde etwa doch zunächst auch einmal ohne Priester gedacht werden – oder sogar faktisch auch ohne die Leitung eines Trägers des Weiheamtes existieren? Und wenn wir das verneinen wollen[2]: In welcher Weise gilt, wenn die Gemeinden nun selbst ein neues Verständnis ihrer selbst finden müssen, das für unsere Priester und ihr eigenes Verständnis ihrer Rolle in den Gemeinden ebenso?

Und weiter: Was darf, wie Kehl eindrücklich fragt, heute „Kirche" heißen? Welche Bedeutung haben seine Überlegungen, was Kirche genannt werden darf, für die pastorale Frage, wo und wie Kirche lebendig bleiben kann? In welchem Sinn ist es zwingend und unter welchen Bedingungen ist es nützlich, die neuen Strukturmodelle für die Kirche vor Ort wie in der Vergangenheit ausschließlich oder doch ausschlaggebend von hierarchischen Prinzipien her zu entwerfen, und unter welchen Bedingungen könnte das kontraproduktiv sein? Und schließlich: Was ist die Aufgabe der Laien in diesem Prozeß der Veränderungen, und was darf und muß im Verlauf und am Ende ihr Beitrag sein?

Seit längerem sind das Ehrenamt und seine Bedeutung Gegenstand gewichtiger offizieller Ankündigungen. Die Laien sollen mehr Verantworung übernehmen, und ihre Kompetenz müsse – „im doppelten Wortsinn von Zuständigkeit und von Befähigung"[3] – gestärkt werden. Aber Zusammenhang und Differenz dieser beiden Dimensionen und damit die sachgesetzlichen Zusammenhänge zwischen Kompetenz, Verantwortung, Entscheidungsbefugnis und Leitungsfunktion werden in unserer Kirche bisher doch eher zögerlich erörtert, weil die Tradition und manchmal auch eine unscharfe Begrifflichkeit dem entgegenstehen. Was also könnte insgesamt zu einem zielführenden Ansatz und zu einem erfolgversprechenden Gesamtkonzept für dieses große Projekt der Strukturreform unserer Pastoral und in deren Rahmen der Gemeindezusammenlegungen führen? Und was ist dafür eher hinderlich?

## Begrifflichkeit als Indiz

Manchmal genügt ein Blick auf die Begrifflichkeit, mit der ein bestimmtes Problem aktuell benannt, beschrieben und diskutiert wird, um zu erkennen, in welchem Entwicklungsstadium es sich derzeit befindet: Die Begrifflichkeit, mit der das hochkomplexe Problem der Neustrukturierung der Pastoral gegenwärtig bei uns traktiert wird, legt die Vermutung nahe, daß wir noch ganz am Anfang der erforderlichen Prozesse stehen und daß es bis zu einer nachhaltig tragfähigen Lösung noch ein wei-

ter Weg sein wird. Das gilt für das Bemühen um eine angemessene theoretische Durchdringung ebenso wie für die Begründung erster praktischer Schritte. Wenn nicht alles täuscht, ist die bereits zurückgelegte Wegstrecke zu einer nachhaltigen Neustrukturierung der Pastoral noch nicht allzu groß, und möglicherweise ist noch nicht einmal sicher, daß wir überhaupt die richtige Richtung eingeschlagen haben und uns nicht auf einem Holzweg befinden. Allein mit dem schönen Spruch: „Der Weg ist das Ziel" läßt sich hier jedenfalls noch keine Gewißheit gewinnen.

Eine „Neustrukturierung der Pastoral", eine „Strukturreform der Pastoral"[4], aber auch eine „pastorale Strukturreform" sollten auch „pastoral", d.h. auf eine bestimmte, um das Glaubenkönnen der Menschen besorgte Weise durchgeführt werden. Es stellt sich also die Frage, ob die bisher gültigen Kriterien für gute Pastoral, die im übrigen längst nicht mehr einfach nur „Seelsorge" heißt, dabei helfen können, ein neues, besseres Konzept zu entwickeln für eine alte Sache, die ihrerseits aber für nicht mehr hinreichend wirksam gehalten wird. In dieser Umbruchphase bringen Umstrukturierungsprozesse größere pastorale Räume hervor. Diese werden manchmal fast euphorisch als Quelle und Ort neuer pastoraler Chancen begrüßt[5]. Weshalb unsere pastoralen Potentiale aber schon den bisherigen kleineren pastoralen Räumen und den in ihnen lebenden Menschen oft nicht mehr gerecht werden konnten, wird dann meist weniger thematisiert.

Als die eigentlich zugrundeliegenden Probleme längst nicht mehr zu übersehen, zu verdrängen oder gar abzustreiten waren, wurden mancherorts mehrere Pfarreien zu Seelsorgeeinheiten zusammengebunden. Aber auch Pfarrverbünde, „Pfarreiverbände oder wie immer die neuen Konstruktionen heißen"[6], entstanden und entstehen in bunter Vielfalt. Die Halbwertszeit aller dieser Veränderungen scheint sich allerdings immer wieder als sehr kurz zu erweisen. Seelsorgeeinheiten werden nun wieder aufgelöst, Pfarrgemeinden aufgehoben und da und dort Kirchen – die Rede ist natürlich hier von Gotteshäusern – „entwidmet". Aus bisherigen Gemeinden werden durch „Zusammenlegungen" oder „Zusammenführungen" oder auch durch „Gemeindefusionen" neue *Pfarr*gemeinden als rechtlich institutionalisierte Größen gebildet, und man wird fragen dürfen, ob die terminologischen Variationen etwa auf unterschiedliche Intentionen und Methoden hinweisen[7]. Die Gemeinden, die bisher in der Regel selbst zugleich auch Pfarrgemeinden waren, sollen dabei jedoch, wenn sie „gewachsene Orte des Glaubens" darstellen, nach Möglichkeit erhalten bleiben, auch wenn sie jetzt nur noch Teilgemeinden der einen neuen Pfarrgemeinde sind und eigentlich auch nur noch so genannt werden dürfen.

Das alles ist hier nicht so gesagt, um zu karikieren. Die oft beklagte Neigung in den deutschen Diözesen, die terminologischen Wildwüchse ungehindert wuchern zu lassen, schlägt eben auch hier durch. Unscharfe Begrifflichkeiten sind aber nie hilfreich. Daß die Sache selbst – die Aufgabe, für das pastorale Wirken in unserer Kirche neue, zukunftsorientierte Konzepte und die dafür dienlichen Strukturen zu entwickeln – dringlich, ja unaufschiebbar ist, steht außer Zweifel.

Freilich sollten dabei, auch wenn „gut Ding Weile haben will", allein schon der Zeitfaktor und seine Tücken nicht unterschätzt werden. Manches spricht dafür, daß die zugrundeliegenden Probleme schneller wachsen als die Reichweite der ersten Schritte, die bisher schon zu ihrer Lösung unternommen worden sind. Dieser Hinweis sollte nicht als Panikmache diffamiert werden. Der genannte Aspekt tritt immer deutlicher zutage und ist auch durch vorgegebene Sprachregulierungen nicht zu bremsen.

Als vor ungefähr eineinhalb Jahrzehnten das Konzept der Seelsorgeeinheiten in die ersten Gemeinden hineingetragen wurde und es dort gelegentlich zu lebhaften Diskussionen kam, habe ich einmal – bei einer Wortmeldung, die den anwesenden Vertreter der Bistumsleitung unterstützen sollte – ohne besonderes Bedenken die Redewendung von den „priesterlosen Gemeinden" gebraucht. Ich wurde jedoch sofort dahingehend belehrt, daß es „keine priesterlosen Gemeinden, sondern nur Gemeinden ohne ortsansässigen Pfarrer" gebe. Ich habe diesen Hinweis damals stillschweigend akzeptiert. Wenige Jahre später hat mir freilich manchmal die ironische Frage auf der Zunge gelegen, ob wir denn wenigstens dieses sprachliche Problem erfolgreich gelöst haben werden, wenn es in meiner Heimatdiözese Hildesheim demnächst – statt der früheren 335 – durch Zusammenlegungen nur noch 120 Pfarrgemeinden geben wird. Das bereits genannte Dokument „Eckpunkte 2020"[8] ging ja damals ausdrücklich davon aus, daß zu diesem Zeitpunkt noch 120 Priester für den aktiven pfarrlichen Dienst zur Verfügung stehen werden. Also würde ja dann in jeder dieser 120 Pfarrgemeinden auch wieder ein Pfarrer ortsansässig sein können? Heute wäre mir diese ironische Frage nicht nur des angemessenen Wohlverhaltens wegen endgültig verwehrt: Der neu in sein Amt berufene Personalreferent des Bistums hat vor kurzem eindeutig erklärt, daß sich jene Ausgangserwartung des Dokuments Eckpunkte 2020 aus dem Jahr 2002 (120 Pfarrer für 120 Pfarrgemeinden) nicht mehr erfüllen werde.

Um so notwendiger erscheint es, sich immer wieder der *ganzen* Komplexität des in Frage stehenden Problemkreises zu vergewissern. Mit den formalen Strukturen, die für die Zukunft für notwendig gehalten werden, sind die Vorstellungen von Gemeinde, die das Denken und Verhalten der meisten Katholikinnen und Katholiken weithin bis heute bestimmen, jedenfalls nicht ohne weiteres kompatibel. Zugleich hat es den Anschein, als seien die vorgesehenen Veränderungen mancherorts zügiger auf den Weg gebracht worden, als in den Gemeinden das Verständnis für die Notwendigkeit dieser Neuerungen schon hat wachsen können. Auch das ist ohne Vorwurf gesagt, weil ja in der Tat angesichts der Problembeschleunigung Eile durchaus geboten schien. Aber das Dilemma ist unübersehbar. Zwar ist von der Leitungsebene her überall beteuert worden, daß man alles tun wolle, um die Ge-

meinden direkt und von Anbeginn an in die Überlegungen miteinzubeziehen, und manchmal ist wohl auch versichert worden, daß man die Veränderungen nicht gegen den erklärten Willen der Gemeinden durchsetzen wolle. Fraglos ist in diesen Hinsichten auch vieles mit großem Einsatz versucht und geleistet worden. Aber ich erinnere mich auch sehr genau an eine Sitzung, in der ein Gemeindepfarrer dem anwesenden Vertreter der bischöflichen Behörde zurief: „Nein: Mit uns Priestern habt Ihr geredet – aber nicht mit den Gemeinden!"

So sind gewiß da und dort Frustrationen und Verärgerungen entstanden. Manches davon mag unter den gegebenen Umständen unvermeidbar gewesen sein. Dennoch sollten die Folgewirkungen nicht unterschätzt werden. An meinem Wohnort nehmen unter denen, die noch regelmäßig an der sonntäglichen Eucharistiefeier teilnehmen, die Wanderungsbewegungen zwischen Gemeinden in ihren bisherigen Grenzen unübersehbar zu. Und man bekommt – nicht nur von Älteren – immer wieder resignative, traurige und manchmal sogar verbitterte Äußerungen zu hören[9]. Die Mobilität insbesonders der Älteren hält mit dem Tempo der Veränderungen oft nicht mehr Schritt. Die Chance, in der Gemeinde auch beheimatet zu sein, wird offenbar für viele geringer. Je größer die territorialen Umfänge der neuen Strukturgebilde sind, desto deutlicher wird das spürbar werden. Alle Lobgesänge auf die neuen Möglichkeiten, in größeren pastoralen Räumen missionarisch Kirche zu sein, werden daran zunächst wenig ändern.

Das alles ist hier weder mit dem Anspruch gesagt, daß diese Beobachtungen generalisierbar seien, noch geht es darum, ein möglichst düsteres Bild der Lage zu zeichnen. Es mag ja sein, daß auch die eigenen Wahrnehmungen durch den Filter traditioneller Erwartungen zu sehr getrübt sind. Gewiß ist die Wirklichkeit komplexer und auch bunter, als es manchmal scheinen mag. Im übrigen bleibt unbestritten, daß die Gesamtsituation Entscheidungen und Maßnahmen auch einschneidender Art notwendig macht, die in mancher Hinsicht eigentlich schon seit längerem überfällig gewesen wären.

## Das herkömmliche Zuordnungsprinzip stößt an Grenzen.

Kehl sieht die nachkonziliaren Bestrebungen, „Pfarrei und Gemeinden in Theologie und Pastoral weitgehend miteinander zu identifizieren", nun deutlich „an Grenzen gestoßen", wenngleich sie in Deutschland die letzten Jahrzehnte „pastoral recht erfolgreich geprägt" haben (318ff.). Jenes Konzept „der Zuordnung *einer* Gemeinde zu *einem* priesterlichen Gemeindeleiter als ihrer geistlichen und strukturellen Integrationsfigur" sei nun, so Kehl, „immer weniger realistisch" geworden. So ist es wohl in der Tat. Zu fragen ist jedoch, ob sich durch die jetzt in Gang gesetzten Zusammenlegungen mehrerer Gemeinden zu einer neuen Pfarrei an diesen realen Gegebenheiten etwas ändern wird.

Kehl sagt selbst, daß das eigentlich nicht der Fall sein könne: „Wenn mehrere Gemeinden einem Priester zugeordnet werden, kann er nicht mehr in dem Maß Integrationsfigur sein wie für *eine* Gemeinde." Wer diese priesterliche Integrationsfunktion aber für die Gemeinden auch weiterhin für existentiell wichtig hält, bleibt also auf die Hoffnung verwiesen, daß bei den Zusammenlegungen nicht nur eine neue organisatorische Einheit „Pfarrgemeinde" errichtet wird, sondern daß die betroffenen Gemeinden auch unter theologischen und pastoralen Aspekten immer mehr zu *einer neuen Gemeinde* zusammenwachsen und als solche dann nicht nur vor Ort „auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche" (SC 42) repräsentieren, sondern eben auch jenen Integrationszusammenhang von neuem lebendig werden lassen können.

Aber ist eine solche Hoffnung realistisch? Weshalb das beschriebene Konzept der Identifikation von Pfarrei und Gemeinde problematisch geworden und die Zuordnung einer Gemeinde zu einem Priester in der Realität immer weniger gegeben ist, wird ja von Kehl selbst in einer Hinsicht präzise beschrieben: Die meisten Pfarrgemeinden seien längst für eine „freundschaftlich geprägte Nahgemeinschaft" viel zu groß geworden, was die Verlebendigung jener Integrationsfunktion allein schon fast unmöglich machen dürfte. Zudem erkennten und anerkennten viele Kirchenmitglieder die Gemeinde nicht mehr „als Basiswirklichkeit von Kirche" und verweigerten „auch die damit verbundene aktive Integration in sie".

Indirekt verweist Kehl jedoch als Ursache dafür, daß die Zuordnung einer Gemeinde zu einem priesterlichen Gemeindeleiter als ihrer Integrationsfigur immer seltener Realität ist, auch auf den Priestermangel und das Festhalten der Kirche an den „sehr hoch angesetzten Zulassungbedingungen" für die Priesterweihe (319, 328). Aber er läßt diesen Aspekt ohne nähere Erläuterung und ohne Gewichtung. Hätte hier ein etwas deutlicheres Wort nicht vielleicht doch Gewicht gehabt?

Zugleich beharrt Kehl jedoch auch darauf, daß die Übertragung der Integrationsaufgabe an Laien nur eine Notlösung bleibe, weil sie im Ergebnis zu „ungeweihten Quasi-Priestern" führe. Das aber stünde im Widerspruch „zu der vom Konzil gelehrten sakramentalen Grundstruktur der Kirche und ihres Amtes" (319). Daß Quasi-Priester zur Lehre der Kirche im Widerspruch stehen würden, ist gewiß zutreffend. Aber kann es mit dieser Feststellung schon sein Bewenden haben? Gilt denn die – vielleicht da oder dort nicht völlig unbegründete – Furcht vor einer solchen Entwicklung auch im Hinblick auf all diejenigen, die irgendwo auf der Welt Männer, Frauen und Kinder als Gemeinden zusammenhalten, zu denen wochen- oder monatelang kein Priester mehr kommen kann? Sind diese Laien unfähig zu integrieren, weil sie ungeweiht sind? Stößt nicht inzwischen, so wird man doch hier wohl einmal mehr fragen müssen, auch jenes Festhalten der Kirche an den überkommenen Zulassungsbedingungen für ihr Weiheamt längst deutlich an seine Grenzen? Würde denn die sakramentale Grundstruktur der Kirche und ihres Amtes wirklich beeinträchtigt, wenn die Kirche diese Zulassungsbedingungen änderte?

Die Gelegenheit, an die Folgerichtigkeit all dieser Fragen zu erinnern, bleibt bei Kehl jedenfalls in diesem Beitrag ungenutzt, und es wäre angesichts mancher gegenwärtigen Tendenzen vielleicht auch ungerecht, ihm das zum Vorwurf zu machen. So bleibt aber auch eine andere bedeutsame gemeindetheologische Frage im Grund unerörtert: Wie zwingend ist es eigentlich, daß Gemeinde – wenn stets nur von der Zuordnung der Gemeinde zu einem Priester die Rede ist – letztlich immer wieder zuerst von dieser Bezugsperson her und durch diese definiert wird, während der komplementäre Zuordnungszusammenhang zwischen Gemeinde und Priester meist als weniger bedeutsam angesehen wird?

Als vor einigen Jahren für eine Diasporagemeinde die schon länger währende Vakanz durch die Entsendung eines neuen Pfarrers beendet werden sollte, erinnerte einer im Entscheidungsgremium daran, daß zuvor der betroffene Pfarrgemeinderat anzuhören sei. Ein anderer aber erwiderte, daß „wir uns diese Anhörung sparen können, da wir ja ohnehin keinen haben, den wir guten Gewissens dort hinschicken könnten". Für den Wahrheitsgehalt dieser kleinen Geschichte kann und will ich mich nicht verbürgen. Sie ist mir von einem Priester erzählt worden, der viele Jahre an entsprechenden Entscheidungen beteiligt gewesen ist. Aber auch erfunden weist sie auf ein fundamentales Problem der Gemeindetheologie hin, das in unserem Zusammenhang nicht länger übergangen bleiben sollte.

## Zwischen Resignation und einer Quadratur des Kreises?

Kehl kommt schließlich zu dem zunächst etwas resigniert klingenden Zwischenergebnis, daß „uns auf die Dauer wohl nichts anderes übrigbleibt", als auf dem jetzt eingeschlagenen Weg der Zusammenlegung von Gemeinden fortzuschreiten, „wenn man die herkömmliche Pfarrseelsorge auch in der Fläche noch einigermaßen sicherstellen will (was als pastorales Strukturprinzip allerdings strittig ist)" (320). Die damit angedeutete Option ist also deutlich an eine Bedingung geknüpft, die selbst wieder relativiert ist. Wann aber ist die Fortführung einer bisherigen Praxis auch in der Fläche einigermaßen sichergestellt, und für wie lange wäre sie es dann nach den bisherigen Erfahrungen? Soll man aber überhaupt die Fortführung der bisherigen Praxis sicherstellen wollen, wenn diese doch als pastorales Strukturprinzip umstritten ist? Und schließlich: Hat es denn Sinn, etwas weiterhin anzustreben, was man selbst schon gerade eben als eigentlich nicht mehr realisierbar beschrieben hat? Ist hier also letztlich eine Quadratur des Kreises erhofft, wenn Kehl schreibt, bei den einerseits für unvermeidlich gehaltenen Zusammenlegungen von Gemeinden werde es zugleich um „die Kunst" gehen, „den gemeindlichen Nahraum nicht aus dem Auge zu verlieren; also nicht das wieder aufzugeben, was die Identifizierung von Pfarrei und Gemeinde in den letzten Jahrzehnten an gemeindlichem Leben gebracht hat" (320)?

## Die Diözese Poitiers

Wie in der letzten Zeit mehrfach andere Autoren[10], verweist auch Kehl in diesem Zusammenhang auf das Beispiel der französischen Diözese Poitiers, von deren Konzept zur Neustrukturierung der Pastoral nach seiner Meinung auch wir in Deutschland „einiges lernen können". Dort setzt man offenbar mit großer Entschiedenheit auf ein neues Bild der Gemeinde, in dem auf die traditionellen Strukturen des Zuordnens weitgehend verzichtet wird. Es gehe dabei, wie Kehl schreibt, vor allem um den „Aufbau von strukturellen Basisgemeinden vor Ort", die „mit Hilfe der vom Bischof aus der Gemeinde heraus für eine bestimmte Zeit beauftragten (und dafür in etwa auch vorbereiteten) Gläubigen ... das an Gemeindeleben weiterführen, was ihnen mit eigenen Kräften möglich ist" (320).

Die gegebenen Umstände – die Existenz der Kirche im laizistischen Staat und der in Frankreich wohl noch gravierendere Priestermangel – machen diese fast minimalistische Formulierung Kehls einerseits verständlich: Mehr mag ja oft in der Tat zunächst kaum möglich sein. Was bedeutet es aber konkret, daß diese „lokalen Gemeinschaften"[11] mit Hilfe von Gläubigen aus ihrer Mitte das Bisherige weiterführen sollen? Faktisch steht in Poitiers einer solchen Gemeinschaft ein Basisteam (équipe de base) von – im Regelfall fünf – Laien vor, die vom Bischof in formell-öffentlicher Weise mit der Wahrnehmung dieser Leitungsfunktion beauftragt werden. Drei von ihnen werden direkt vom Bischof ausgewählt und in die besondere Verantwortung für jeweils einen der drei pastoralen Grunddienste berufen. Sein Ruf ergeht aber in gleicher Weise an die beiden anderen Laien, die von den Mitgliedern der jeweiligen Gemeinschaft selbst aus ihrer Mitte gewählt und für die Finanzen der Gemeinde bzw. für deren Vertretung in den vorgeordneten kirchlichen Strukturen und gegenüber den staatlichen Stellen verantwortlich sind.

Die Priester sind in diesem Konzept neuer Pastoralstrukturen deutlich auf den besonderen, durch ihre Weihe ermöglichten, von den Sakramenten her bestimmten Dienst an den örtlichen Gemeinschaften konzentriert und zugleich von manchem entlastet, was die Weihe nicht zwingend zur Voraussetzung hat. Die Zuordnung zwischen ihnen und den Gemeinschaften ist so eindeutig im Wandel, und es kann nicht übersehen werden, daß sich dadurch auch schwierige Fragen an ihr Selbstverständnis und im Blick auf die Rolle ihres Standes stellen. Aber es ist doch andererseits bemerkenswert, wie stark diese Gemeinschaften hier nun plötzlich als *Subjekte* der Pastoral erscheinen, wie sehr ihnen auch aus eigener Kraft Integration zugetraut und in welchem Maß den Laien vor Ort – warum nennt Kehl sie in diesem Zusammenhang eigentlich Gläubige? – offenbar Leitungskompetenz zugetraut wird.

Vor etwa drei Jahren schien das Beispiel Poitiers in der Diskussion um die Strukturprobleme auch in unserer Diözese plötzlich sehr aktuell zu werden, und mehrere auch von Kehl zitierte Autoren waren daran beteiligt[12]. Aber dann ebbte das doch schnell wieder ab. Könnte es daran liegen, daß in Poitiers offensichtlich die Frage

gestellt und unvoreingenommen erörtert worden ist, ob die grundsätzlich dem Weiheamt vorbehaltene Leitungsgewalt nicht verschiedene und unterscheidbare Dimensionen in sich umgreift, die nicht alle gleichermaßen zwingend undelegierbar dem Träger des Weiheamtes vorbehalten bleiben müssen – und daß eben diese Frage an manchen anderen Orten noch immer unwillkommen ist? Ich meine selbst sehr wohl um die zentrale Bedeutung des Leitungsamtes für unsere Kirche zu wissen und stelle sie überhaupt nicht in Frage. Aber als ich vor drei Jahren in einem Statement vor unserem Diözesanrat die Ansicht vertreten und begründet habe, es müsse, wenn man das Ehrenamt wirklich stärken wolle, auch darüber gesprochen werden können, was wirklich „aus der Natur dieses Leitungsamtes, aus seinem Wesen und aus seiner Sinnrichtung zwingend folgt, was also unverkürzt in der alleinigen Zuständigkeit des geweihten Amtsträgers verbleiben muß und was vielleicht doch nicht, was zu diesem Problem geoffenbarte Wahrheit ist und was sich historisch gewachsener, menschlicher Rechtssetzung verdankt", habe ich mir den öffentlichen Vorwurf eingehandelt, daß meine Aussagen „mit der Lehre der Kirche unvereinbar" seien. Und es hat lange gedauert, bis mir versichert worden ist, daß dieser Vorwurf nicht mehr aufrechterhalten werde.

In Poitiers hat Erzbischof Albert Rouet auf die für die Zukunft unserer Kirche sehr wichtige Frage nach angemessenen Strukturen der Pastoral auch in der Praxis eine recht entschiedene Antwort gegeben. Dennoch bedarf das zugrundliegende Problem auch weiterhin einer unvoreingenommenen Diskussion. So hat Kehl etwa darauf hingewiesen, daß jene nichtgeweihten Gläubigen möglicherweise der hinreichenden theologischen Zurüstung für die ihnen übertragenen partiellen Leitungsaufgaben entbehren könnten. Dieses Problem sollte gewiß nicht übersehen werden, auch wenn es sich wohl in Einzelfällen trotz erfolgter Weihe genauso stellen kann.

In der Substanz aber liegt in Poitiers offenbar ein wirklich neues Konzept für die Gestaltung der formalen Strukturen der Pastoral in einer sich verstärkenden Diaspora-Situation vor. Die eigentlich entscheidenden Fragen sind gestellt, und die Antworten, die man zu wagen bereit ist, gehen die bestehenden Probleme offen und ohne ängstliches Zaudern an. Deswegen ist Kehl durchaus zuzustimmen, wenn er sich vom „Modell Poitiers" auch für die deutsche Situation immerhin Anregungen verspricht und vielleicht Hilfe erhofft.

## Eine Kombination verschiedener Ansatzpunkte?

Kehl geht nun aber genauer davon aus, daß es in Deutschland zu einer Kombination zwischen dem – immerhin schon deutlich in der Umsetzungsphase befindlichen – Ansatz der Zusammenführung von Gemeinden zu größeren Pfarreien einerseits und andererseits dem Ansatz kommen werde, wie er in Poitiers gewählt worden ist. Der Gesamtduktus seiner Argumentation legt nahe, daß er eine derar-

tige Entwicklung nicht nur als wahrscheinlich vermutet, sondern auch für wünschenswert hält. Aber man wird doch fragen müssen, ob die angezielte Kombination bei realistischer Betrachtung überhaupt möglich ist, sofern wirklich die Absicht besteht, dabei keinen der beiden Ansätze um seine zentralen Elemente zu verkürzen. Ich halte gerade diese Frage für völlig offen, und der Beitrag von Kehl hat meine Zweifel an der Möglichkeit einer wirklich substanzbewahrenden Kombination eher noch verstärkt.

Für den bisherigen Ansatz flächendeckender Sakramentenpastoral, wie sie ja durch die Zusammenlegungen im Grund möglichst fortgeführt werden soll, hat Kehl das Prinzip der Zuordnung *einer* Gemeinde zu *einem* Pfarrer als zentrales Element aufgezeigt. Dieser Ansatz orientiert sich also zwangsläufig an der Zahl der zur Verfügung stehenden Priester. Er schlösse auch in der Zukunft die – dem überkommenen Denken gemäß nicht teilbare – alleinige Leitungskompetenz des Pfarrers ein und soll eigentlich zugleich auch weiterhin die Erfüllung seiner Integrationsfunktion ermöglichen. Freilich würde allein schon jede deutliche Veränderung der Zahl der für den Pfarrerdienst noch zur Verfügung stehenden Priester erneut breitflächige Revisionen der territorialen Strukturen erforderlich machen.

Der Poitiers-Ansatz geht dagegen nicht mehr von diesem Zuordnungsprinzip aus. Dort ist vielmehr, verkürzt gesagt, zuerst nach den Überlebenschancen der noch existierenden Gemeinden gefragt und dann von den gefundenen Antworten her über die erforderlich erscheinenden strukturellen Maßnahmen entschieden worden. Dabei ist das Grundgerüst der hierarchischen Struktur unserer Kirche offenbar strikt gewahrt geblieben: Es ist der Bischof, der in freiem Entscheid Laien in ihrer Gemeinde auf Zeit mit der eigenverantwortlichen Wahrnehmung bestimmter Aufgaben und so mit der kollektiven Leitung der Gemeinschaft beauftragt. Aber seine oberste Leitungsvollmacht soll offenbar nicht ausschließen, daß nicht nur geweihten Priestern, die ja auch immer im Auftrag des Bischofs eine Gemeinde leiten, sondern auch dafür geeigneten – und ausreichend zugerüsteten – Laien diese Funktionen der Leitung und damit Verantwortung für die Gemeinde anzuvertrauen ist.

Trügt nun der Anschein, daß im ersten der beiden Ansätze die Frage nach den Möglichkeiten eines zeitgerechteren, der gegebenen Lage angemessenen Umgangs mit dem Prinzip der bischöflichen Leitungsgewalt eigentlich keinen Platz hat oder doch jedenfalls faktisch nicht gestellt wird, während sie im zweiten Ansatz als eine der zentralen Fragen anerkannt und behutsam, aber doch auch entschieden beantwortet ist?

Wenn das richtig gesehen ist, wird es aber zu einer wirklichen, beide Ansätze einigermaßen gleich gewichtenden Kombination vermutlich gar nicht dauerhaft kommen können, weil die unverkürzte Bejahung des einen zentralen Elements die gleichzeitige volle Anwendung des anderen im Grund ausschließt. Einem solchen, beide Ansätze mit gleichem Gewicht aufgreifenden Kombinationsmodell würde vermutlich von Anbeginn an eine Art von Instabilität eigen sein. Mit hoher Wahr-

scheinlichkeit würde das zentrale Element eines der beiden Ansätze nach kurzer Zeit immer mehr das Übergewicht erlangen, während die zentralen Merkmale des anderen Ansatzes ständig an realer Bedeutung verlieren und am Ende nur noch als schmückendes Beiwerk oder zu apologetischen Zwecken dienen können. Angesichts der bei uns gegebenen Situation ist aber schon in der Theorie nicht besonders zweifelhaft, auf welche Seite und damit zugunsten welchen Ansatzes sich die Waagschale dann neigen würde. Das Beharrungsvermögen des Überkommenen behält, bei der Mehrzahl der Menschen wie bei den Institutionen, fast immer die Oberhand.

## Fazit: neuer Wein in alte Schläuche?

Auch Medard Kehl geht anscheinend letztlich selbst davon aus, daß es zu einer echten, vollinhaltlichen Kombination der beiden Ansätze nicht kommen wird. Dem Ansatz von Poitiers geht er jedenfalls in seinem Beitrag nicht näher nach, und man gewinnt den Eindruck, daß er angesichts der verschiedensten Schwierigkeiten, die der Realisierung anderer Möglichkeiten im Weg stehen, am Ende doch für die Weiterführung der Zusammenlegung von Gemeinden optieren möchte. Er legt im weiteren Verlauf Erwartungen und Hoffnungen dar, die er an diese Option knüpft, und erörtert erneut Bedingungen der Möglichkeit, mit dieser Option erfolgreich zum Ziel zu kommen. Aber auch dabei bleibt manches nach meiner Wahrnehmung doch recht unbestimmt und in den Begründungen unscharf, so daß nur wieder neue Fragen entstehen.

Im Rahmen seiner Überlegungen zur Notwendigkeit einer „Pfarrei-Entwicklung" erwähnt Kehl fast en passant, daß dafür auch „der Aufbau neuer kollegialer Leitungsstrukturen ... hilfreich sein kann" (322). Aber er geht auch hier auf dieses, wie mir eben scheinen will, zentrale Teilproblem des ganzen Reformprozesses nicht intensiver ein. Weder wird der komplexe Begriff der Leitung im Kontext von Verantwortlichkeit und Entscheidungsbefugnis näher thematisiert, noch wird deutlich, wie weit der Kreis der zu Beteiligenden gezogen werden sollte[13].

Besonders ratlos machen mich die Anmerkungen Kehls zu der Frage, wie oft und mit welcher Regelmäßigkeit in Zukunft in den Teilgemeinden die Eucharistie gefeiert werden sollte. Für die neuen Pfarreien werde „die sonntägliche Meßfeier in Zukunft wohl noch stärker als bisher die am breitesten ausgreifende Integrationskraft" haben. Deshalb hänge hier „in Zukunft viel" von „einer liebevollen Gestaltung der Liturgie" ab[14]. In den Gemeinden, die nun Teile einer neuen Pfarrei sind, sollte man die Eucharistie dagegen „so oft feiern, wie es zur Stärkung der Rolle der Gemeinde als Familie Gottes im Nahbereich nötig ist, zugleich aber nicht so oft, daß es das tiefere Zusammenwachsen ... zu einer Pfarrei behindert" (323). Der „Illusion" einer „dauerhaft weitergehenden Eigenständigkeit" der Teilgemeinden müsse jedenfalls gewehrt werden. Wer entscheidet aber, wann und wo eine Eucharistiefeier nach die-

sem Kriterium notwendig ist und wann nicht? Ist hier nicht die Gefahr einer sublimen Instrumentarisierung der sonntäglichen Eucharistiefeier gegeben, von der es doch immer heißt, sie sei Quelle und Zentrum des gemeindlichen Lebens – und deren Not-wendende Kraft und Qualität uns doch zugesagt ist?

Schließlich begegnen wir aber in den späteren Abschnitten des Beitrags von Kehl immer wieder Formulierungen, die eigentlich auch wieder eine fortdauernde Skepsis gegenüber dem Konzept der Zusammenlegungen signalisieren. So wird „eine größere Pfarrei noch am ehesten die Chance" haben, den „theologischen Charakter von Kirche relativ ortsnah darzustellen". Denn: „In dieser Sozialform von Kirche kann gut erkennbar sein", was „das Konzil mit dem Begriff ‚Universales Heilssakrament' bezeichnet" hat. „Die meisten jetzt existierenden Gemeinden" sind dazu „inzwischen wohl schon zu klein geworden" (321). Deren „theologischer Sinngehalt", die ja nun „strukturelle Untergliederungen der Pfarrei bilden, aber nicht einfachhin ganz in ihr aufgehen sollen", sei jedoch eben darin zu sehen, daß „auf dieser untersten strukturellen Ebene die Kirche wohl noch am ehesten als ‚Familie Gottes' dargestellt werden kann", damit in diesen Gemeinden vor Ort „Kirche als persönlich erfahrbare Gemeinschaft im Glauben, so weit es geht, erhalten bleibt".

Das alles klingt nicht so, als werde die Kirche hier zuversichtlich schon auf dem Weg zu den ganz neuen missionarischen Möglichkeiten gesehen, die sich doch nach manchen optimistischen Prophezeiungen in den größeren pastoralen Räumen eröffnen sollen[15]. Eher scheint mir daraus eine deutliche Zurückhaltung zu sprechen. So bleibt die Frage, ob hinter dieser Zurückhaltung nicht doch die Ansicht steht, daß das Konzept der Gemeindezusammenlegung den eigentlichen Ursachen unserer Probleme nicht nahe genug kommt, daß es nicht nachhaltig genug wirksam bleiben kann, weil es wichtige Aspekte der Strukturproblematik ausspart, und daß es für die Kirche in Deutschland deshalb unter allen denkbaren Lösungen doch nur die immer noch relativ beste unter den derzeit für machbar gehaltenen darstellt. Übrigens wird auch im weltlichen Bereich eine Gesetzesänderung gern für „nicht machbar" erklärt, wenn man sie angesichts der bestehenden Machtstrukturen für nicht durchsetzbar und somit für „politisch unmöglich" hält, obwohl es vernünftig und der Problemlage angemessen wäre, sie dennoch in Angriff zu nehmen.

## ANMERKUNGEN

[1] M. Kehl, Reizwort Gemeindezusammenlegung, in dieser Zs. 225 (2007) 316–329; Seitenangaben im Text in Klammern.

[2] Die Bedingungen einer Kirche im Untergrund bleiben hier außer Betracht.

[3] So wörtlich in „Eckpunkte 2020". Kurz- u. mittelfristige Strukturplanung für die Diözese Hildesheim, in Kraft gesetzt von Bischof Josef Homeyer am 15.12.2003.

[4] Der Reformbegriff schließt ja doch eigentlich ein, daß ein bisher Bestehendes, das „außer Form" gekommen ist, „wieder in Form" gebracht werden soll.

[5] Sehr kritische Nachfragen dazu bei J. Werbick, Auslaufmodell Ortsgemeinde? Rückfragen eines systematischen Theologen, in: Diakonia 37 (2006) 168ff.

[6] Vgl. die bezeichnende, leicht resignativ wirkende Bemerkung des Osnabrücker Generalvikars Theo Paul im Interview in HerKorr 61 (2007) 286ff., das sich im übrigen durch große Nüchternheit auszeichnet und viele weiterführende Hinweise und Anregungen zur Problematik enthält.

[7] Die Termini „Zusammenlegung" oder „Zusammenführung" mehrerer bisher selbständiger Gebilde zu einer neuen Einheit weisen eigentlich auf einen von außen gesteuerten Vorgang hin; eine „Fusion" beruht dagegen eher auf der freien Entscheidung der Beteiligten und setzt deutlicher deren aktives Handeln voraus.

[8] Vgl. A. 3.

[9] Die just in diese Umbruchssituation hinein erfolgte Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Ab- und Ausgrenzung des Vereins Donum vitae e.V. haben sich mit diesen problematischen Seiten der Umstrukturierungsprozesse aufs trefflichste und verstärkend verbunden.

[10] Vgl. insbesondere den zusammenfassenden Bericht von K. Nientiedt, Frankreich. Strukturmodelle für die Seelsorge, in: HerKorr 60 (2006) 61–63, und den facettenreichen Beitrag von H. Müller, Netze des Evangeliums knüpfen, in: Lebendige Seelsorge 58 (2007) 162ff.

[11] Dies die kirchenamtliche Bezeichnung: „communautés locales".

[12] So vor allem Ch. Hennecke und B. Galluschke mit diversen Beiträgen.

[13] Hier harren unser im übrigen vielleicht demnächst sogar noch Schwierigkeiten, überhaupt noch unbefangen von Pfarreileitung oder Gemeindeleitung zu sprechen. Vor kurzem wurde in einer Sitzung der Terminus „Bistumsleitung" zurückgewiesen, weil es eine solche nicht gebe: „Es gibt nur einen Leiter des Bistums, und das ist der Bischof!"

[14] Das war doch aber bisher schon nicht anders, und die auflagenreiche Instruktion „Redemptionis sacramentum" wird auch in Zukunft daran nichts ändern.

[15] So nehme ich z.B. ein Referat „Pastorale Nähe und geistliche Vernetzung in fusionierten Gemeinden" wahr, das m. W. 2004 vom jetzigen Weihbischof F.-P. Tebartz-van Elst vor dem Priesterrat der Diözese Hildesheim gehalten worden ist und danach als Umdruck zur Verfügung stand. Ich verweise aber auch auf einen umfangreichen Bericht über die sehr positiv bewerteten Ergebnisse des auch von Kehl angesprochenen Pilotprojekts, das vor fünf Jahren mit intensiver Unterstützung aus der Bistumsebene in der Oststadt Hannovers angefangen hat und jetzt vorläufig abgeschlossen wurde: vgl. Beilage „Engagiert" zur Kirchenzeitung für das Bistum Hildesheim vom 5. August 2007. Das andere damals gleichzeitig begonnene Pilotprojekt in Lüneburg scheint noch nicht beendet zu sein.

*Clauß Peter Sajak*

# Kindertheologie

## Erläuterungen zu einem aktuellen Ansatz in der Religionspädagogik

„Das Himmelreich ist ohne mürrische Arbeiter oder kennst Du einen mürrischen Arbeiter im Himmel?", fragt Max in einem Gespräch über das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–16). Er fährt fort: „Es gibt keine mürrischen Arbeiter im Himmel, weil dort niemand sauer ist auf einen anderen! Im Himmelreich ist keiner sauer, weil es dort Engel gibt und keiner braucht neidisch auf andere zu sein, weil es allen gut geht." Und auf die Frage, warum Jesus Geschichten vom Himmelreich erzähle, antwortet er spontan: „Damit wir nicht immer darüber nachdenken müssen, wie es wohl im Himmel ist."[1] – Das Gespräch zwischen dem Neutestamentler Stefan Alkier und dem neunjährigen Max über das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg nimmt eine zentrale Position im zweiten Band des „Jahrbuchs für Kindertheologie" ein und hat diesem auch seinen Titel gegeben.

Ohne Frage wird hier im Dialog von Kind und Erwachsenem eine ernstzunehmende Interpretation des berühmten Gleichnisses entwickelt, die durchaus Relevanz und Originalität besitzt und die für Max offensichtlich von hoher Bedeutung ist. Aber kann man deshalb hier und im weiteren von einer Kindertheologie sprechen? Hat nicht schon Anton Bucher vor nunmehr 20 Jahren ausführliche empirische Untersuchungen zum Gleichnisverständnis von Kindern und Jugendlichen durchgeführt[2], ohne deshalb einen neuen Ansatz in der Theologie zu proklamieren? Was also hat es mit der inzwischen etablierten Rede von der Kindertheologie auf sich?

Die Entwicklung einer religionspädagogischen Disziplin namens Kindertheologie ist untrennbar mit dem verstärkten Interesse der Philosophiedidaktik an der Reflexionsfreudigkeit von Kindern und Jugendlichen sowie mit der (Wieder-)Entdeckung des Kindes als Konstrukteur seiner eigenen Wirklichkeit in der Erziehungs- bzw. Bildungswissenschaft verbunden[3]. Will man erläutern, was in der Religionspädagogik unter Kindertheologie verstanden wird, muß man zuerst an diese beiden Diskurse anknüpfen, um dann zu prüfen, inwieweit der Theologiebegriff für ein so gewachsenes Unterfangen zutreffend und angemessen ist. Da sich die bisherigen Forschungserträge im deutschsprachigen Raum nicht auf die religiöse Erziehung in der Familie[4], sondern vornehmlich auf die religiöse Bildung im Kindergarten, vor allem aber in der (Grund-)Schule konzentrieren, stellt sich auch die Frage, welche Möglichkeiten und Chancen für den schulischen Religionsunter-

richt mit diesem Ansatz verbunden sind. Soll sich dieser wiederum tragend und nachhaltig im Programm schulischer Bildung erweisen, wird dies Konsequenzen für die Religionsdidaktik haben müssen.

## Wie unterscheiden sich Kinderphilosophie und Kindertheologie?

Daß man inzwischen von einem „Paradigma" der Kinder*theologie* sprechen kann, verdankt die Religionspädagogik vor allem ihrer philosophischen Nachbardisziplin, in deren Rahmen seit gut zehn Jahren explizit der Ansatz einer Kinder*philosophie* entwickelt worden ist: Philosophieren mit Kindern erfreut sich großer Beliebtheit, nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch in der medialen und kommerziellen Öffentlichkeit, wie Jostein Gaarders Bestseller „Sofies Welt" oder Vittorio Hösles „Café der toten Philosophen" zeigen[5]. Der evangelische Religionspädagoge Friedrich Schweitzer hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß sich Grundthemen einer Philosophie mit Kindern durchaus mit den Anliegen einer Theologie mit Kindern decken können. So nennt er elementare Fragen von Kindern, die philosophische Perspektiven mit theologischen Fragestellungen verbinden, weil sie „zumindest potentiell religiöse" Antworten verlangen[6]. Solche Fragen können lauten: „Wer bin ich?" „Warum mußt du sterben?" „Wo finde ich Geborgenheit?" „Warum soll ich gut handeln?" „Warum glauben andere Kinder an Allah?"

Für Schweitzer gibt es keine „an den herkömmlichen Definitionen der beiden wissenschaftlichen Disziplinen abgelesene Unterscheidung"[7], sondern lediglich eine Distinktion, die sich aus den Implikationen kindlichen Nachdenkens über solche Fragen ergeben – zum einen für die Theologie, zum andern für die Gesellschaft, in der das „Recht auf Religion" (so der Titel einer zusammenfassenden Publikation von Schweitzer) des Kindes eben nicht mehr selbstverständlich ist. In diesem Sinn ist Kindertheologie im Unterschied zur Kinderphilosophie ein Denken, das nicht nur über Denken, sondern über religiöses Denken reflektiert.

Von philosophischer Seite hat der Hamburger Philosophiedidaktiker Ekkehard Martens die „Familienähnlichkeiten" zwischen Kinderphilosophie und Kindertheologie beschrieben. Er begrüßt es ausdrücklich, „daß man endlich auch den Kindern zutraut, sich eigenständig mit theologischen wie philosophischen Fragen zu beschäftigen, und daß dadurch beide Disziplinen an Lebendigkeit gewinnen"[8]. Die wichtigste Kongruenz sieht Martens dabei im gemeinsamen Anliegen eines Nachdenkens über Grundfragen unseres endlichen Daseins. Dabei bleibt für ihn als Philosoph aber eine wichtige Differenz:

> „Während das philosophische Nachdenken in der Philosophie zu keiner inhaltlichen Sicherheit führt, beruht es in der christlichen Religion auf einer Hoffnung im Glauben, die nicht infragegestellt wird. Beide Formen des Nachdenkens vollziehen sich aus einer unterschiedlichen säkularen und religiösen Perspektive."[9]

Aus beiden Definitionen ergibt sich aber, daß die Begriffsanalyse des Terminus „Kindertheologie" nicht etwa in einem Sinn als Theologie *für* Kinder – also etwa als Abbilddidaktik für die religiöse Erziehung im Kindergarten, für die Grundschule oder auch später für die Sekundarstufe I – verstanden werden darf, sondern primär als Theologie *von* Kindern, die durch das Theologisieren von Erziehenden (Eltern, Geschwister, Erzieherinnen, Lehrerinnen und Lehrern) *mit* Kindern ihre konkrete Gestalt gewinnt[10]. Denn es bedarf immer der pädagogischen wie didaktisch-methodischen Bemühung um angemessene Lernarrangements, um Kindern die Möglichkeit zu geben, ihre Fragen und Gedanken weiterzuentwickeln. Der englische Religionspädagoge John Hull zeigt dies in detaillierten Protokollen von Gesprächen mit den eigenen Kindern sehr anschaulich:

| | |
|---|---|
| Erstes Kind: | Ist Gott die Luft? |
| Mutter: | Nein, Gott ist nicht die Luft, aber er ist ein bißchen wie Luft. |
| Zweites Kind: | Ist Gott die Zimmerdecke? |
| Mutter: | Nein, Gott ist nicht die Zimmerdecke, aber er ist ein bißchen wie die Zimmerdecke. |
| Erstes Kind: | Ist er ein dickes, rundes Baby? |
| Mutter: | Nein, er ist kein rundes Baby, aber er ist ein bißchen wie ein kleines Kind, weil er ganz frisch und neu ist. |
| Zweites Kind: | Ist er unsichtbar? |
| Mutter: | Ja, das ist er. |
| Erstes Kind: | Ist er wie ein dickes, rundes Baby mit Flügeln, das durch die Luft fliegt? (allgemeines Gelächter) |
| Mutter: | Gott ist ein bißchen wie viele Dinge, aber er ist nicht genau wie irgend etwas. |
| Zweites Kind: | Warum nicht? |
| Mutter: | Weil Gott einzigartig ist. Gott hat überhaupt keine feste, bestimmte Gestalt. |
| Erstes Kind: | Warum hat er keine Gestalt? |
| Mutter: | Weil Gott eine Art Idee ist. Haben Vorstellungen eine Gestalt? |
| Erstes Kind: | (lachend) Nein. |
| Mutter: | Siehst du, Gott ist ein bißchen wie eine ganz mächtige Idee[11]. |

Das religiöse Denken der fünfjährigen Kinder in diesem Beispiel ist noch in den kindlichen Vorstellungen eines magisch-numinosen Gottesbildes verwurzelt – nach James Fowler die Stufe 1 des intuitiven-projektiven Glaubens. Dadurch, daß die Mutter die Vorstellungen der Kinder (Luft, Zimmerdecke, Baby) nicht etwa verwirft oder durch die einer höheren strukturgenetischen Stufe ersetzt, sondern diese gerade *auf*-nimmt, *ernst*-nimmt und sanft korrigiert – man achte auf den vielfachen Gebrauch der Formel „ein bißchen" – wird dem Kind eine schrittweise Bearbeitung der „Unsichtbarkeitsproblematik" (Lothar Kuld) möglich gemacht. Indem Mutter wie Kinder ihr religiöses Denken durchdenken und weiterentwickeln, entsteht eine Kindertheologie im Sinn des Theologisierens *von und mit* Kindern.

Es liegt aber auf der Hand, daß für eine solche Gesprächsführung die profunde Kenntnis der strukturgenetischen Ansätze aus dem Bereich der Entwicklungspsychologie unabdingbar ist. Dies gilt für das Philosophieren wie für das Theologisieren mit Kindern: Im ersten Bereich wird man nicht um eine Auseinandersetzung mit Jean Piaget und Lawrence Kohlberg herumkommen; im zweiten nicht um die religionspsychologischen Theorien von Christoph Goldmann, J. W. Fowler und Fritz Oser/Paul Gmünder[12]. Dabei geht es aber nicht nur um eine Einordnung von individuellen Reifestufen im Sinn von Diagnostik und Zielbeschreibung, sondern auch um die Analyse, Anwendung und Fortführung der Konstruktionsregeln und Urteilsstrukturen, mit denen der kindliche Gesprächspartner operiert[13].

## Was sind die großen Fragen?

Wie sich mit Kindern über religiöse Themen trefflich reflektieren läßt, hat vor allem der Aachener Religionspädagoge Rainer Oberthür in zahlreichen Publikationen aufgezeigt. In seinem Handbuch „Kinder und die großen Fragen" hat er mit Kindern gemeinsam jene Fragen gesammelt und geordnet, die das Zentrum einer Kindertheologie im eben beschriebenen Sinn ausmachen. Es sind die Fragen, die für Kinder aus ihrer Perspektive, mit ihrem Weltwissen und im Kontext ihrer kognitiven Strukturen und Regeln Relevanz haben. An den Anfang des gemeinsamen Nachdenkens über die Natur solcher Fragen stellte Oberthür das Gedicht „Kleine Frage" von Erich Fried[14]:

Kleine Frage

Glaubst du
du bist noch zu klein
um große Fragen zu stellen?

Dann kriegen
die Großen
dich klein
noch bevor du
groß genug bist.

Oberthür schrieb die erste Strophe – also die erste Frage – an die Tafel und ließ dann die Kinder sammeln, was denn „große Fragen" seien. Den Fragenkatalog seiner zweiten Klasse hat er später durch eine Reihe empirischer Untersuchungen verifizieren lassen. Folgende Fragekategorien inhaltlicher Art weist er als typisch für das Theologisieren von Kindern aus: 1. Fragen nach der *Identität*, zum Beispiel: „Wieso bin ich so, wie ich bin?"; 2. Fragen nach der *Welt*, zum Beispiel: „Kommt

man im All an ein Ende?"; 3. Fragen nach dem *Zusammenleben,* zum Beispiel: „Warum gibt es immer Streit?"; 4. Fragen nach dem *Leid*, zum Beispiel: „Warum schafft Gott den Tod nicht ab?"; 5. Fragen nach einem Leben nach dem *Tod,* zum Beispiel: „Was mache ich, wenn ich tot bin?"; 6. Fragen nach der Wirklichkeit von *Sprache*, zum Beispiel: „Wieso heißt Gott Gott und nicht Mensch?"; 7. Fragen nach der Wirklichkeit *Gottes*, zum Beispiel: „Gibt es überhaupt Gott?"

John Hull unternimmt in dem oben erwähnten Buch über religiöse Gespräche mit Kindern eine wichtige, ergänzende Kategorisierung, die nicht die theologischen Inhalte zum Gegenstand hat, sondern welche die Genese der Fragen aus den Strukturen kindlichen Denkens zu erklären versucht. Er unterscheidet zwischen drei Kategorien, aus denen die Fragen der Kinder in ihrem direkten Zugang auf Wirklichkeit ursächlich entstehen. Diese sind: 1. das kindliche Denken in Bildern (z.B. „Wo wohnt Gott?"); 2. die Formen moralischen Urteilens (z.B. „Liebt Gott auch Einbrecher?"); 3. das Nachdenken über die Wirksamkeit von Gebet und Gottesrede (z.B. „Warum würfele ich nie eine Sechs, obwohl ich vorher immer bete?").

Diese unterschiedlichen Kategorisierungen können zu einer stärkeren Systematisierung von Reflexion und Gespräch beitragen. Nicht nur *wie* Kinder denken kann im Kontext didaktischer Prozesse bedacht und berücksichtigt werden, sondern auch *was* sie in eben diesen Strukturen als Fragen und Anliegen vorbringen.

## Warum kann man von einer Kindertheologie sprechen?

Spricht man nun unter Theologen von der „Kindertheologie" oder „einem Theologisieren mit Kindern", darf man sich rasch des Widerspruchs, ja manchmal auch der Empörung gewiß sein. Denn: Auch wenn Jesus in Mk 10, 13–16 Kinder segnet und sie als unmittelbar zum Reich Gottes bezeichnet oder wenn er ein Kind in die Mitte stellt und es zum Maßstab für die neue Ordnung im Himmelreich (Mt 18, 2) macht, so fühlt sich doch mancher Theologe von der Anwendung des Theologiebegriffs auf das Nachdenken von Kindern gestört – steht doch die hochkomplexe Wissenschaft der Glaubensreflexion mit ihren unterschiedlichen Feldern und Disziplinen in offensichtlichem Gegensatz zu kindlichen Denkoperationen auf frühen entwicklungspsychologischen Niveaustufen. Hier ist eine Begriffsklärung und -differenzierung hilfreich, wie sie jüngst Ulrich Kropac unternommen hat[15]. Er unterscheidet in Anlehnung an Max Seckler zwischen drei Grundgestalten von Theologie: 1. Theologie als religiöse Rede von Gott; 2. Theologie als vernunftgeleitete Erkenntnisbemühung um Gott; 3. Theologie als Glaubenswissenschaft.

Wenn die religiöse Rede von Gott *nicht* als nur eine vortheologische, der Vernunft Reflexionsmaterial liefernde Leistung verstanden wird, sondern in der Tradition von Seckler als „der Anfang, das Fundament und die Substanz aller anderen Formen von Theologie"[16] zu würdigen ist, dann darf sicher auch das Fragen, das Ant-

worten-Suchen und das damit verknüpfte Nachdenken von Kindern über das Verhältnis von Gott und Welt als „Theologie", bezeichnet werden. Schließlich enthalten die in den Beispielen von Alkier und Hull zitierten Aussagen durchaus wichtige theologische Erkenntnismomente.

Damit scheint bereits die zweite Definition von Theologie auf: Im Nachdenken und in der Artikulation der Denkwege von Kindern zeigt sich oftmals ein ernsthaftes und sehr kreatives Bemühen um theologische Erkenntnis, die bisweilen vielleicht sogar unmittelbarer zur Botschaft des christlichen Glaubens ist als manche komplexe wissenschaftliche Interpretation.

Wenn man natürlich von der Theologie als Glaubenswissenschaft, also von der dritten Definition sprechen will, entsteht ohne Frage eine kaum überbrückbare Differenz zwischen jenem direkten kindlichen Zugriff auf die Wirklichkeit auf der einen und der hochkomplexen, vielfältigen Glaubensreflexion der theologischen Wissenschaft mit ihren verschiedenen Disziplinen und Methoden auf der anderen Seite. Dennoch kann die Wahrnehmung kindlicher Erkenntnissuche und Reflexionsbemühung sicherlich auch den professionellen Theologen wichtige Impulse geben – und sei es etwa als besonderer Beitrag des „sensus fidelium", dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckten Glaubenssinn der Gläubigen. Um es mit den Worten Karl Rahners zu sagen:

> „Die Kindheit selbst hat eine Unmittelbarkeit zu Gott, sie grenzt an Gottes Absolutheit nicht nur mit der Grenze des Alters, der Reife des Späteren, sondern durch sich selbst ... Die Gnade der Kindheit ist nicht bloß das Angeld der Gnade des Alters."[17]

## Kindertheologie und zeitgemäßer Religionsunterricht

Für die wissenschaftliche Religionspädagogik aber ist die Theologie von und mit Kindern noch weit mehr: Wenn die Religionspädagogik die Reflexion religiöser Bildungs- und Lernprozesse mit Hilfe wissenschaftlicher Instrumente und Methoden ist, dann muß sie mit großer Ernsthaftigkeit die theologische Erkenntnissuche von Kindern und Jugendlichen *wahr*-nehmen, *auf*-nehmen und *mit*-nehmen. Was ist eine theologische Disziplin, die sich den Bedingungen der Möglichkeit einer religiösen Bildung von Subjekten widmen will, nicht aber die je vorhandene Eigentätig- und Eigenbildsamkeit der Subjekte erkennt und aufgreift?

Auf dem Höhepunkt der Diskussion um das von Rudolf Englert prophezeite Ende der Korrelationsdidaktik[18] war oft der spöttische Satz zu lesen: „Der Religionsunterricht gibt Antwort auf Fragen, die Kinder gar nicht haben!" In der Tat ist es eine Gefahr des korrelativen Verfahrens, aus biblischen Texten und theologischen Modellen Erfahrungen zu kondensieren, die übergriffig und deshalb überhaupt nicht in Beziehung zu den Erfahrungen von Kindern und Jugendlichen heute zu setzen sind. Thomas Rusters einschlägig bekannter Versuch, dem mit einer Kon-

frontationsdidaktik zu begegnen, ist eine Möglichkeit, auf dieses systemimmanente Problem der Korrelation zu reagieren[19]. Aufmerksam auf die philosophischen und theologischen Fragen von Schülern zu hören und achtsam mit ihnen ins Gespräch zu kommen, scheint mit Blick auf den Lernort Schule allerdings der bessere Weg, dieses Problem zu bearbeiten. Rainer Oberthür hat kürzlich ein Gruppeninterview mit drei Abiturientinnen publiziert, in dem er mit diesen den Religionsunterricht ihrer Schulzeit reflektierte. Dabei zeigte sich sehr deutlich, daß Schüler besonders den Religionsunterricht in der Grundschule und in der Oberstufe in positiver Erinnerung behalten, weil es dort nämlich wirklich um ihre philosophisch-theologischen Fragen geht. Oberthür resümiert:

„Ich habe den Eindruck, daß sich im Oberstufenunterricht der Jugendlichen sowohl von den Inhalten wie auch von der Haltung her nach einer stagnierenden Phase das fortsetzt, was wir im Grundschulunterricht angefangen und grundgelegt haben." [20]

Wer das Kind, wer Schüler mit ihren schon je theologischen Fragen in das Zentrum seiner pädagogischen Bemühungen stellt, braucht keine künstlichen Konstruktionen und keine integralistische Konfrontation.

Verträgt sich ein solcher subjektorientierter Ansatz aber auch mit den normativen Vorgaben der kirchlichen Seite zum katholischen Religionsunterricht? Im Kontext der aktuellen bildungspolitischen Entwicklungen haben die deutschen Bischöfe erst jüngst eine ganze Reihe von Schriften zur Konzeption des Religionsunterrichts herausgegeben[21], die einen stärker an Schülerkompetenzen ausgerichteten Religionsunterricht avisieren. Dieser hat mit Blick auf seine Zukunftsfähigkeit drei Grundaufgaben zu erfüllen: Grundwissen über den Glauben der Kirche zu vermitteln, mit Formen gelebten Glaubens vertraut zu machen und die Dialog- und Urteilsfähigkeit zu fördern[22]. Auch wenn die grundsätzlich positive Aufnahme dieser Papiere in der fachwissenschaftlichen Diskussion immer wieder mit der Kritik an der stark inhaltslastigen Ausrichtung der Kompetenzmodelle verbunden ist[23], so zeigen sich doch für einen an den theologischen Fragen von Kindern ausgerichteten Unterricht verschiedene Anknüpfungspunkte: So nennt das Kompetenzmodell für Bildungsstandards in der Grundschule die Fähigkeit, Fragen zu stellen und zu bedenken als eine der zentralen allgemeinen Kompetenzen, auf die sämtliche inhaltsbezogenen Kompetenzkataloge ausgerichtet sind[24]. Wenn die Förderung von Dialog und Urteilsfähigkeit als eine der drei Grundaufgaben eines zeit- und zukunftsgemäßen Religionsunterricht bezeichnet wird, verlangt dies zweifellos eine stärkere Ausrichtung auf die Praxis philosophischer und theologischer Reflexion als bisher. In diesem Sinn fügt sich ein schülerorientiertes Theologisieren mit Kindern durchaus auch in die aktuelle kirchliche Konzeption des Religionsunterrichts.

Damit das Theologisieren mit Kindern in angemessener Weise im Unterricht praktiziert werden kann, bedarf es aber spezifischer Kompetenzen, die Lehrerinnen und Lehrer entwickeln müssen: Wer Kompetenzen fördern will, sollte auch seine

eigenen Kompetenzen im Bereich von Bildung, Erziehung und Unterricht ständig weiterentwickeln. Hartmut Rupp spricht von vier Grundkompetenzen, die unabdingbar für die Arbeit mit dem kindertheologischen Ansatz im Religionsunterricht sind[25]: Man könnte diese als *diagnostische Kompetenz*, mit welcher der religionspsychologische Stand von Schülerinnen und Schülern eingeordnet werden kann, als *sachfachliche Kompetenz* in den theologischen Inhalten, als *maieutische Kompetenz* in Gesprächsaufbau und -führung und schließlich als *personale Kompetenz* bezeichnen. Letztere bedeutet, daß (angehende) Lehrer sich selbst in zureichender Weise mit den elementaren theologischen Fragen von Kindern auseinandergesetzt haben sollten – in dem Sinn, daß sie im Horizont ihrer eigenen Glaubensbiographie diese kritisch reflektiert und bearbeitet haben. Solange dies in der Lehreraus- und fortbildung nicht systematisch geschieht, besteht die Gefahr, daß Kinder zwar ihre Fragen im Unterricht äußern, diese aber nicht unbedingt zu einer Kindertheologie weitergeführt werden können.

## ANMERKUNGEN

[1] F. M. Karweick u. S. Alkier, Die Arbeiter im Weinberg – ein Bibelgespräch zwischen einem Grundschüler u. einem Neutestamentler, in: „Im Himmelreich ist keiner sauer". Kinder als Exegeten. Jahrbuch für Kindertheologie 2 (2003), hg. v. A. Bucher u. a. (Stuttgart 2003) 54–59, 58f.

[2] A. Bucher, Gleichnisse – schon in der Grundschule? Ein kognitiv-entwicklungspsychologischer Beitrag zur Frage der altersgerechten Behandlung biblischer Gleichnisse, in: KatBl 112 (1987) 194–203; ders., Entwicklungstheorien der Religiosität als Determinanten des Religionsunterrichts. Exemplifiziert an der Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–16), in: Archiv für Religionspsychologie (1992) 36–58.

[3] G. Büttner spricht in seinem jüngsten Beitrag zur Debatte von zwei „unterstützenden Trends", nämlich der „Orientierung am Kinde" und dem „Interesse für philosophische Fragen im Kontext von Kindheit und Jugend": Kinder-Theologie, in: EvTh 67 (2007) 216–229, 219f.

[4] In der angelsächsischen Forschung verhält es sich interessanterweise anders: So liegt der Fokus von John M. Hull in seinem auch in Deutschland einflußreichen Büchlein zur religiösen Gesprächsführung auf dem Gespräch in der Familie; vgl. J. Hull, Wie Kinder über Gott reden. Ein Ratgeber für Eltern u. Erzieher (Gütersloh 1997).

[5] Vgl. als exemplarischen wissenschaftlichen Entwurf E. Martens, Philosophieren mit Kindern. Eine Einführung in die Philosophie (Stuttgart 1999).

[6] F. Schweitzer, Was ist u. wozu Kindertheologie?, in: „Im Himmelreich ist keiner sauer" (A. 2) 9–27, 12.

[7] Ebd. 10.

[8] E. Martens, Kinderphilosophie u. Kindertheologie. Familienähnlichkeiten, in: „Kirchen sind ziemlich christlich", Erlebnisse u. Deutungen von Kindern. Jahrbuch für Kindertheologie 4 (2005) 12–28, 13.

[9] Ebd. 27.

[10] Vgl. Schweitzer (A. 6) 11–16.

[11] Hull (A. 4) 40f.

[12] Vgl. die Zusammenstellung, Zusammenfassung und kritische Würdigung der verschiedenen strukturgenetischen Modelle aus religionspädagogischer Sicht bei F. Schweitzer, Lebensgeschichte u. Religion. Religiöse Entwicklung u. Erziehung im Jugendalter (Gütersloh $^{5}$2004).

[13] Vgl. G. Büttner, Strukturen theologischer Argumentation – Versuch einer Kartographie der Kindertheologie, in: „Vielleicht hat Gott uns Kindern den Verstand gegeben". Ergebnisse u. Perspektiven der Kindertheologie. Jahrbuch für Kindertheologie 5 (2006) 56–68.
[14] Vgl. R. Oberthür, Kinder u. die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht (München 1995) 13.
[15] Vgl. U. Kropac, „Kindertheologie": eine neue Formel auf dem Prüfstand, in: KatBl 131 (2006) 86–92.
[16] M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: HFTh, Bd. 4, 179–241, 184.
[17] K. Rahner, Gedanken zu einer Theologie der Kindheit, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7 (Einsiedeln 1966) 313–329, 319.
[18] Vgl. R. Englert, Die Korrelationsdidaktik am Ausgang der Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang, in: Religionsunterricht im Abseits?, hg. v. G. Hilger u. G. Reilly (München 1993) 97–110.
[19] Vgl. Th. Ruster, Die Welt verstehen „gemäß den Schriften". Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: RHS 43 (2000) 189–203.
[20] R. Oberthür, Wo ist das Kind, das ich gewesen? , in: KatBl 131 (2006) 82–85, 83.
[21] Vgl. Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in den Jahrgangsstufen 5–10 / Sekundarstufe I (Mittlerer Schulabschluß), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 78, Bonn 2004); Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 80, Bonn 2005); Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule / Primarstufe, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 85, Bonn 2006).
[22] Vgl. Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen (A. 21) 18.
[23] Vgl. z.B. jüngst B. Grümme, Entzauberung einer Zauberformel, in: KatBl 132 (2007) 279–283; die wichtigsten Beiträge der Debatte finden sich dokumentiert in: Bildungsstandards für den Religionsunterricht – und nun? Perspektiven für ein neues Instrument im Religionsunterricht, hg. v. C. P. Sajak (Münster 2007).
[24] Kirchliche Richtlinien zu Bildungsstandards für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule (A. 21) 18.
[25] Vgl. H. Rupp, Bildungsstandards u. Kindertheologie, in: „Vielleicht hat Gott uns Kindern den Verstand gegeben" (A. 13) 86–94, 90f. – Zu den Bezeichnungen der hier verwendeten Begrifflichkeit vgl. C. P. Sajak, „Warum läßt Gott zu, daß Menschen an andere Götter glauben?" Fragen der Kindertheologie u. ihre religionsdidaktische Relevanz, in: cpb 120 (2007) 145–149.

*Brigitte Schwens-Harrant*

# Kriege, Erinnerungen, Väter und Tod

## Romane aus dem Jahr 2007

„Schluß mit dem Krieg!" schrieb ein Soldat im Juli 1917. „Diese Erklärung gebe ich ab in einem Akt bewußter Mißachtung der militärischen Autorität, da ich glaube, daß der Krieg von denjenigen, die ihn beenden könnten, absichtlich verlängert wird."[1] Jener Soldat, der diese Zeilen veröffentlichte und damit riskierte, vor das Kriegsgericht zu kommen, war der Poet Siegfried Sassoon. Pat Barker erzählte 1991 in ihrem ausgezeichneten Roman „Regeneration" (deutscher Titel: „Niemandsland"), wie Sassoon für verrückt erklärt wurde, um nicht vor das Kriegsgericht zu kommen. Im Sanatorium Craiglockhart sollte der Arzt William Halse Rivers die auf den Schlachtfeldern psychisch zerstörten Männer wieder kriegsdienstfähig machen. Die Autorin blickte in ihrem Roman in die Seelen der Verwundeten: Dort spielte der Krieg nämlich seine Manöver weiter.

Der Krieg und sein Danach stehen auch 2007 im Interesse angloamerikanischer Autoren. A. L. Kennedy widmet sich in ihrem jüngsten Roman „Day" der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, Andrew Miller rückte mit seinem Roman „Die Optimisten" näher an die Gegenwart heran, wechselte dafür aber den Kontinent. Das einleitende Zitat von Fergal Keane: „Was ich dort an Ungeheuerlichem erlebte, traf mich völlig unvorbereitet."[2] Die beschriebenen Ereignisse lassen an die Greuel in Ruanda denken, doch es wird kein Land genannt. Die vom Autor gekonnt geschürte Hoffnung der Leser, die Kriegsverbrecher könnten ihrer gerechten Strafe zugeführt werden, erfüllt sich in diesem unspektakulären Roman nicht. „Nach dem Massaker bei der Kirche von N. flog Clem Glass heim nach London."[3] So schlicht beginnt der Roman, als ob Heimfliegen so einfach wäre, nach all dem, was der Photoreporter Clement Glass zu sehen bekommen hat. Er muß versuchen, wieder Boden unter den Füßen zu bekommen, und das gelingt ihm unter anderem, indem er sich um seine Schwester kümmert.

### E. L. Doctorow: Der Marsch

Die dieser Tage auffällig häufige Thematisierung von Kriegen in der angloamerikanischen Literatur kommt wohl nicht von ungefähr. Selbst wenn die Kriege, über die „erzählt" wird, in der Vergangenheit liegen und Aktualisierungen bewußt vermieden werden – beim Lesen sind sie präsent.

Der 1931 geborene bekannte amerikanische Schriftsteller E. L. Doctorow wirft in seinem jüngsten Roman „Der Marsch" seinen Blick auf den Sezessionskrieg[4]. Von 1861 bis 1865 marschierte der amerikanische Norden im Namen der Menschenrechte und für die Abschaffung der Sklaverei, vor allem aber, um die Union zu erhalten, gegen den Süden, der mit Sklaverei und Baumwolle reich geworden war. Doctorow folgt General William Tecumseh Sherman bei den letzten großen Offensiven gegen die Konföderierten. „Als Befehlshaber betrachte ich den Tod eines meiner Soldaten zunächst und vornehmlich als einen numerischen Nachteil, als Passivposten in der Bilanz. Damit ist er für mich ausreichend definiert" (D, 107). So läßt der Autor jenen General räsonieren, der als Vater um seinen Sohn trauert, aber weiß, daß er als Befehlshaber keine vollständige Sicht auf den Tod haben kann – und auf den einzelnen Menschen, der für ihn bloß eine Waffe darstellt. Beim Präsidenten verhält es sich nicht anders: „Als wir in den ersten Kriegsjahren so viele Männer verloren haben, rief der Präsident schlicht dazu auf, dreihunderttausend weitere zu rekrutieren. Wie kann er, der Präsident, da wirklich verstanden haben, was der Tod ist?" (D, ebd.)

Die drei Abschnitte des Romans entsprechen der Marschrichtung des Generals: Sie führen von Georgia über South Carolina nach North Carolina. Der Autor versucht mit seiner Erzählweise, die mit Lew N. Tolstojs „Krieg und Frieden" verglichen wurde, dem Chaos, dem Durcheinander und der Verwüstung die entsprechende Form zu geben. Es begegnen von den Plantagen verjagte Gutsbesitzerinnen ebenso wie plündernde Soldaten oder herrenlos gewordene Sklaven, die noch nicht recht wissen, wohin – mit sich und ihrer Freiheit. Manche begegnen wieder und einander, andere verliert man aus dem Blick oder sie verlieren ihr Leben. Währenddessen donnern die Kanonen, werden Städte geplündert und Häuser niedergebrannt, unbewaffnete Männer reihenweise erschossen – nicht im Kampf –, Kriegsgefangene mißhandelt und schwarze Frauen von ihren Befreiern vergewaltigt.

„Wenn diese Akte von Vandalismus aus Rache begangen werden, dachte Teack, nun, dann sind sie von einer Wirksamkeit, auf die eine Armee stolz sein sollte" (D, 214). Wie also sieht die Moral der Befreiungstruppen aus? „Die besten Offiziere wussten, wann sie wegzusehen hatten" (D, 21). Kil Kilpatrick, dessen Kavallerie Kill-Kavallerie genannt wird, holt sich stets junge Schwarze ins Bett. General Sherman wiederum weiß nicht, was tun mit dem Ballast, d.h. den vielen freigelassenen Sklaven, die seine Truppen begleiten und stören – er weist ihnen Land an der Küste zu: „Sollen sie meinetwegen ihren Exodus fortsetzen, brummte Sherman, aber nicht in die Richtung, in die ich ziehe" (D, 285).

Obwohl der Marsch ein Ziel hat, gibt es vielleicht gar keine Richtung in diesem mit dem PEN/Faulkner Award ausgezeichneten Roman. Doctorow beschreibt die Welt als eine dahintreibende. Moralisierende Verallgemeinerungen oder Anspielungen etwa auf die aktuelle Situation im Irak braucht dieses Buch nicht. Beschrieben wird nichts anderes „als ein Krieg nach einem Krieg, ein Krieg vor einem Krieg" (D,

408). Es wird nicht gewertet, es wird einfach nur erzählt. Und an seinem Ende begreift sogar der Korrespondent der Londoner Times, der es aufregend fand, „wie diese sechzigtausend Provinzler eine dreißig Meilen lange Sense der Zerstörung über einen einst fruchtbaren Landstrich schwangen" (D, 246):

„Hier holte ihn nicht der Krieg als Abenteuer ein, nicht der Krieg um einer ernsten Sache willen, sondern Krieg in seiner reinsten Form, ein sinnloser, von jeder Sache, jedem Ideal oder moralischen Prinzip abgelöster Massenwahn. Es war, als habe Gott diesen eigenschaftslosen Wirrwarr geistloser Kräfte verfügt, als Antwort auf die menschliche Anmaßung" (D, 340).

## Mohsin Hamid: Der Fundamentalist, der keiner sein wollte

Doctorow schrieb seinen vorletzten Roman „City of God", als das World Trade Center noch stand. Augustinus' „De Civitate Dei" lieh diesem New York-Roman Titel und Vorlage. Religiöse, naturwissenschaftliche, erkenntnistheoretische, philosophische Weltanschauungen und mit ihnen die Geschichte der sogenannten Zivilisation werden darin diskutiert – schön postmodern in unterschiedlichsten literarischen Formen: in Vorträgen, E-Mails, theoretischen Abhandlungen, Essays, Erzähltem, Poetischem, Liedern und Drehbuchentwürfen. Die Liebesgeschichte zwischen der Rabbinerin Sarah und dem anglikanischen Priester Tom Pemberton ermöglicht die Thematisierung der Begegnung und Konfrontation von Religionen. Ein wesentliches Motiv des Romans ist der Zweifel. Feste Überzeugungen und das Töten gehen oft Hand in Hand; das wußten auch die Literaten schon lange vor den Anschlägen auf das World Trade Center.

Seit dem 11. September 2001 hat diese Thematik, auch in Zusammenhang mit einer Auseinandersetzung mit dem Islam, verstärkt Eingang in die angloamerikanische Literatur gefunden[5]. Gefehlt haben in deutscher Übersetzung bisher noch die Stimmen der anderen. Mit Mohsin Hamid meldet sich ein englischsprachiger gebürtiger Pakistani zu Wort. Sein Roman „Der Fundamentalist, der keiner sein wollte" („The Reluctant Fundamentalist")[6] ist ein schmales, spannendes Werk, das im September 2007 auf die Shortlist des renommierten Man Booker Prize for Fiction gesetzt wurde. Es umreißt die gesellschaftlichen Veränderungen seit dem 11. September 2001 in den USA ebenso wie jene viel zu wenig bekannten in Pakistan.

In diesem Roman wird ein Gespräch geführt, allerdings bekommt man kein Wort des Gegenübers zu lesen. Ein redseliger, gastfreundlicher Pakistani ist von den USA in seine Heimatstadt Lahore zurückgekehrt. In einem Café in der Altstadt spricht er einen Fremden an, vermutlich einen Amerikaner: „Entschuldigen Sie, Sir, kann ich Ihnen behilflich sein? Oh, jetzt habe ich Sie erschreckt. Sie brauchen keine Angst vor meinem Bart zu haben: Ich liebe Amerika" (H, 7). Changez redet und redet, während sich die Altstadt belebt, während er mit dem unbekannten Gegenüber

ißt und trinkt, während sich die Altstadt leert, während die Nacht hereinbricht. Schließlich begleitet er sein Gegenüber zum Hotel.

Was erzählt Changez aus seinem Leben? Er arbeitete als Princeton-Abgänger in einer Unternehmensberatungsfirma in New York, also in der Kathedrale der neuen Religion des Professionalismus und der Effizienz, deren Hauptgebot lautete: „Und immer an die *Fundamentals* denken" (H, 104). Seine Aufgabe bestand darin, Firmen zu analysieren, um festzustellen, wie viele Menschen entlassen werden können. Das Credo lautete: maximale Produktivität. Nicht um islamistischen Fundamentalismus geht es also, sondern um die Fundamente des amerikanischen Kapitalismus und um den Glauben ans Meßbare, der beruhigend wirkt in Zeiten, in denen alles andere sich beunruhigend wandelt. Denn der vermeintliche amerikanische Fortschritt entpuppte sich als Rückschritt, wie Changez nach dem 11. September 2001 erschreckt feststellen mußte:

„Ich hatte Amerika immer als eine Nation gesehen, die nach vorne schaute; zum ersten Mal fiel mir nun seine Entschlossenheit auf, *zurück*zuschauen. Das Leben in New York war auf einmal wie in einem Film über den Zweiten Weltkrieg; ich als Ausländer blickte nun auf ein Set, das nicht in Technicolor, sondern in einem grobkörnigen Schwarzweiß betrachtet werden sollte. Wonach sich Ihre Landsleute sehnten, war mir nicht ganz klar – nach einer Zeit unbestrittener Herrschaft? Der Sicherheit? Moralischer Gewissheit? " (H, 121)

Changez wollte dazugehören, ein Amerikaner sein. Er arbeitete viel und hart – bis ihm eines Tages die Frage gestellt wurde, ob es ihn nicht bekümmere, seinen Lebensunterhalt damit zu verdienen, das Leben anderer zu zerrütten.

Der Autor beläßt es aber nicht dabei, die „fundamentalistische Religion" des Kapitalismus in der westlichen Gesellschaft aufzuspüren, er webt noch eine andere Form des „Fundamentalismus" in die Geschichte seines Erzählers. Changez mußte nämlich nicht nur mit der Demontage seines Traums von Amerika zurechtkommen, sondern auch mit seinem persönlichen Scheitern in Sachen Liebe. Er liebte Erica, doch sie liebte einen Toten, dessen Rolle Changez, seine Identität verleugnend, vergeblich anzunehmen versuchte. Erica entschied sich für ihre Wahrheit und den Tod, statt für den Lebenden, der sie lieben wollte. So wurde sie religiösen Eiferern täuschend ähnlich.

Mohsin Hamid, Jahrgang 1971, wuchs in Lahore auf, studierte in Princeton und Harvard und arbeitete in New York. Zur Zeit lebt er in London. Er verknüpft das Individuelle mit dem Gesellschaftlichen und strapaziert auch gängige Klischees. Geschickt spielt er mit möglichen Vorurteilen des Lesers und nutzt sie für den stringenten Aufbau der Spannung, die anhält bis zum letzten Satz.

## Angelika Reitzer: Taghelle Gegend

Die Literatur des Jahres 2007 bietet nicht nur gesellschaftspolitisch brisante Themen, sondern hält auch interessante neue poetische Stimmen bereit. Als Beispiel einer deutschsprachigen Prosaüberraschung ist das Romandebüt von Angelika Reitzer zu nennen: „Taghelle Gegend" ist poetisch von der ersten Zeile an[7]. Die Interpunktion fällt auf und unterbricht. Schlichte und stille Sprachbilder entwickelt diese Prosa, die Beobachtungen sind dem gewöhnlichen Leben abgelauscht, sie beginnen im Innenhof, im Hinterhaus. Dort gibt es Linden, die sich verausgabt haben, sie werden „aber weiterhin spärlich Blätter tragen/können nicht anders" (R, 7), und einen Lichtstrahl, der leuchtet, als „hätte er es gar nicht eilig und: würde keine einzige Wolke ihn je hindern an diesem Weg, niemals wieder die Sonne untergehen; als würde die Sonne für sich ganz alleine/einfach so und immer wieder (ohne auf etwas zu warten) scheinen" (R, 8).

Die 1971 geborene Autorin versteht ihr Handwerk. Sie kann genau beobachten, aber auch phantasieren, beherrscht im Stil die Zartheit ebenso wie die Nüchternheit. Ihre Prosasplitter erzählen nie zuviel. Der Text changiert zwischen Zeiten und Orten ebenso wie zwischen Ich und Maria. Zu Beginn betrachtet Maria eine Wolke, die sich zerstreut: „Ich bemühe mich, einmal den Moment, in dem aus vielem eins wird, nicht zu verpassen" (R, ebd.).

Einer der zarten roten Fäden in diesem Buch ist die berührend gestaltete Beziehung von Maria zu ihrem meist abwesenden älteren Bruder. Einmal ist das Internat der Grund für sein Nichtdasein, ein anderes Mal der Entzug. Maria wird älter, verläßt das Elternhaus und damit ihre bekannte kleine Welt, in der schon einiges passiert ist. Sie fährt per Autostopp nach W., und damit „zum ersten Mal in ihrem Leben in eine *wirkliche Großstadt*" (R, 54). Sie lebt in einer Wohngemeinschaft, lernt das Kiffen kennen und Männer: eine völlig andere Welt.

„Taghelle Gegend" ist einer von vielen Romanen über das Erwachsenwerden einer jungen Frau, die ihr Leben (an)probiert wie Kleider. Solche näht sie fürs Theater: „So wurden aus den Geschichten, den Figuren in den Büchern Körper, die man anziehen konnte, für die ein bestimmter Stoff notwendig war" (R, 91). Maria hat mehrere Namen: Die Eltern nennen sie Ria nach der Großmutter, die Freundinnen sagen Mia zu ihr; Flammer, der verheiratete Geliebte, der ihre Traurigkeit nicht ergründen kann, wird später eine Felicitas aus ihr machen.

Zart und fein sind die Andeutungen, nichts wird gänzlich ausgeleuchtet, vieles bleibt der Vorstellung der Leser überlassen. Maria kann mit ihrer Vorstellung auch den kleinen Bruder – das Du – zum Leben erwecken: „Ich mache die Augen zu und stelle mir vor, dass mein kleiner Bruder zwischen mir und der Mutter sitzt. Im Keller hängen seine Kleider, steifgefroren. Wir spielen Stille Post, die Oma fängt an: es ist noch einmal gut gegangen, und Mutter streicht ihm über den Kopf" (R, 78).

Am Ende taucht ein Bild vom Anfang des „Romans" wieder auf, allerdings verändert. Ein Photo hat festgehalten, was sich nicht festhalten läßt, oder wenn, dann eben nur als Photo oder in der Erinnerung oder in der Erzählung: den schlafenden Bruder. „Die Sonne in ihrem Rücken lässt mich blinzeln, muss die Augen schließen. ... ich denke: lautlos langsam/ich denke, es ist ein Filter über das Wohnzimmer von Dagmar und Rudi gelegt, damit du immer weiter schlafen kannst" (R, 11).

Wie sieht nun dieses Photo Jahre später aus? „Vor einer grünstichigen Schrankwand ein kleiner, schlafender Bub in einem riesigen Sessel. Dahinter ein Mädchen, die Augen fest geschlossen, als würde es sich lieber alles selber vorstellen, bevor das Bild auf einen Farbfilm transportiert wird. Und verblasst" (R, 170).

Das läßt sich gut auch auf das Erzählen von Reitzer umlegen: Ihre Prosa ist eine Prosa des Traumes, des Nebels, des Schlafes, „mehr ein Neuerfinden, die Geschichte kennt sie" (R, 85).

## Wojciech Kuczok: Dreckskerl

Romane über das Erwachsenwerden können in derselben Generation auch ganz anders aussehen. In Polen ist seit etwa einem Jahrzehnt ein neues Erblühen erzählender Literatur wahrzunehmen, die sich auch kritisch und aufmüpfig der Wirklichkeit des Landes widmet. Die Debatten, die Bildungsminister Roman Giertych (bis August 2007 im Amt) auslöste, als er vorschlug, unter anderem die Bücher von Witold Gombrowicz aus dem Lehrplan zu streichen, werden nicht gerade zu einer Beruhigung der Kulturszene führen. Die Tradition der Literatur über Väter bekam jedenfalls eine interessante neue Form mit Wojciech Kuczoks Roman „Dreckskerl"[8], der sowohl auf große Ablehnung wie auf große Zustimmung stieß.

Der 1972 im oberschlesischen Chorzów geborene Autor siedelt seinen Roman in einer namenlosen Stadt im schlesischen Bergbaugebiet an. „Damals war es anders" (K, 46). Denn der Vater des „alten K." hat seine Kinder nie geschlagen. Beim Ich-Erzähler, der nächsten Generation, wird das anders sein. „Damals" – so der Titel des ersten Romanabschnitts – hat der Krieg die Familie des Vaters des „alten K." dezimiert, seine Brüder sind gestorben:

> „Scharlach, ein Topf mit kochendem Wasser, dann requirierte zweimal die Wehrmacht die jüngeren K.s für die Dauernutzung durch den Knochenmann, daß also nur der Vater des alten K. und ein Bruder – genannt Lolek – diesen Ast des Stammbaums bis in die Volksrepublik fortsetzten" (K, 24).

Das Haus der Familie bleibt vom Krieg verschont, die Judenverfolgungen finden nur in der Fiktion, einem unveröffentlichtem Manuskript Onkel Loleks, Eingang in die Familiengeschichte. Außer der Synagoge, die gesprengt wurde, zerstörte der Krieg kein Haus, „alle Einwohner der Stadt erwiesen sich als glückliche Bewohner

eines sofort als angestammt deutsch betrachteten Gebiets" (K, 42). Der Krieg „hatte nur die Betten etwas verknautscht, zerwühlt, die Sessel durchlöchert, die Pantoffeln zerfetzt" (K, 43); kurz, das Elend bestand darin, daß nach dem Krieg in das Parterre dieses Hauses kein Personal einzog, sondern daß es verkauft werden mußte – die klare Klassentrennung nach Straßenzügen beginnt zu verschwimmen. Grotesk, bissig und phantasievoll kommt dieser erste Teil des Romans daher. Dann ändert sich der Ton.

Erst im zweiten Teil, „Dann", taucht der Ich-Erzähler auf, doch zuvor noch: die Peitsche. Der Autor bietet keinerlei psychologische Begründungen, warum der Vater, genannt „der alte K.", den Sohn schlägt. Das verleiht dem Roman zusätzliche Schärfe. Im Land herrscht nun Frieden, nicht aber in dieser Familie. Der Sohn wünscht sich, ein Krieg möge kommen, „dann könnte ich mit allem Recht nach Hause kommen und den alten K. erschießen, und dann könnte der Krieg zu Ende sein" (K, 56). Der Roman über drei Generationen dieser Familie erzählt zugleich Polens Geschichte des 20. Jahrhunderts, von der Zwischenkriegszeit bis zur Gegenwart, ohne daß die Politik direkt thematisiert wird. Die Friedenszeit wird zur Zeit des Kriegs im Inneren.

Das Ende dieser zornigen Prosa, die von Gabriele Leupold und Dorota Stroińska großartig ins Deutsche übersetzt wurde? Im dritten Abschnitt landen wir im „Danach", Jahre später, der Ich-Erzähler wohnt außer Haus. „*Dieses* Haus war gealtert" (K, 155). Ist es Polens Gegenwart? Der Bruder des alten K. schläft während der Erotikprogramme mit Bier vorm Fernseher ein, seine Schwester hört das „EINZIGE RADIO DER WAHREN POLEN" (K, 157) und betet, der alte K. spielt Lotto und schreibt streitsüchtige Elaborate an Firmen, von denen er Gewinne einfordert, und die Mutter gibt sich „lateinamerikanischen Telebandwürmern hin" (K, 158). Und der Sohn? Er träumt einen Traum, in dem das gesamte Haus in einer Jauchesintflut untergeht. „Gnój", wie der polnische Titel des Romans lautet, heißt auch „Jauche", und hier bringt Jauche das Jüngste Gericht. Eine „Antibiographie" nennt der Autor seinen Roman im Untertitel. Dem entsprechend schließt er mit folgendem Satz: „Ich war, doch ich bin nicht mehr" (K, 174).

## Cormac McCarthy: Die Straße

Cormac McCarthys Roman „Die Straße"[9], für den der Autor den renommierten Pulitzer-Preis erhalten hat, erzählt auch eine Vater-Sohn-Geschichte. Ein Vater schleppt sich mit seinem Kind durch eine unheimliche Aschelandschaft Richtung Meer. Die beiden, „jeder die ganze Welt des anderen" (McC, 9), versuchen zu überleben, indem sie Essen, Wasser und Öl suchen und sich vor den Bösen verstecken. Die Angst erlaubt nicht, irgendwo länger zu bleiben – nicht einmal ein Bunker bietet genug Sicherheit. Wer aber eigentlich gut und wer böse ist, kann der Vater sei-

nem Sohn nicht erklären. Nach Jahren gelangen sie ans Meer. Es wird, anders als erhofft, nicht blau, der Süden nicht warm und freundlich sein.

Tote Bäume, leere Straßen, aschenes Tageslicht: McCarthy zeichnet die Landschaft als Kohleskizze. Vielleicht aber ist das postapokalyptische Szenario nur die bekannte Welt, konsequent zu Ende gedacht: zersplittert in Gute und Böse, beherrscht von Mißtrauen, Angst und Gewalt. Er nennt weder Ort, noch Zeit, noch Namen. Weder über die Feinde, noch über die schrecklichen Geschehnisse, die zur Zerstörung der Welt geführt haben, wird etwas erzählt. Nur soviel ist zu erfahren: Städte haben gebrannt, Menschen wurden ermordet, Häuser geplündert, die Erde verwüstet. Die Mutter des Kindes hat sich umgebracht, um dieser Welt zu entfliehen.

McCarthy schreibt poetisch, er inszeniert keine apokalyptischen Filmeffekte und läßt keine Nuklearbomben zünden. Das mindert die unheimliche Atmosphäre nicht, im Gegenteil. Doch es gibt einen Hoffnungsschimmer in dieser dunklen Welt. Er strahlt schon im ersten Satz, es ist das Kind: „Wenn er im Dunkel und in der Kälte der Nacht im Wald erwachte, streckte er den Arm aus, um das Kind zu berühren, das neben ihm schlief" (McC, 7). Das Kind findet Buntstifte in der Aschewelt und zieht eine Lichtspur durch die dunkle Landschaft. Seine Fragen treffen meist ins Schwarze: „Wenn man die ganze Zeit aufpasst, heißt das dann, dass man die ganze Zeit Angst hat?" (McC, 135)

Berührend sind die knappen Dialoge, in denen sich das Vater-Kind-Verhältnis oft umkehrt:

„Ich muss dich ständig im Auge behalten, sagte der Junge.
Ich weiß.
Wenn man kleine Versprechen bricht, bricht man auch große.
Das hast du selber gesagt" (McC, 34).

Einmal begegnet ihnen ein alter Mann, der sich Ely nennt: „Es gibt keinen Gott, und wir sind seine Propheten" (McC, 151). Nicht nur hier leuchtet auf, worum es in diesem Roman auch geht: um Gott. Und um Gottverlassenheit: „Mit dem letzten Gott unterwegs zu sein, wäre schrecklich" (McC, 154). Viele Bilder weisen darauf hin, etwa die graue Flocke, die „wie die letzte Hostie der Christenheit" (McC, 18) auf der Hand zergeht. Auch biblische Topoi durchziehen den Text:

„Dann kniete er einfach in der Asche. Er hob das Gesicht dem erblassenden Tag entgegen. Bist du da?, flüsterte er. Werde ich dich endlich sehen? Hast du einen Hals, damit ich dich erwürgen kann? Hast du ein Herz? Hol dich der Teufel, hast du eine Seele? O Gott, flüsterte er. O Gott" (McC, 14).

Dieses Kind wurde geboren, als die Welt schon in Flammen stand. Es hat also keine Erinnerung an ein heiles Davor. Dem Vater ist es mehr als ein Kind: „Wenn er nicht das Wort Gottes ist, hat Gott nie gesprochen" (McC, 8). Der Vater hört aber trotzdem kaum auf seinen Sohn, der nicht vorbeigehen will an Hungernden und

Leidenden. Zu Beginn will das Kind noch Geschichten hören, am Ende nicht mehr. Denn: „In den Geschichten helfen wir andauernd jemandem, dabei tun wir das in Wirklichkeit gar nicht" (McC, 237).

Im Unterschied zu Autoren wie Paulo Coelho oder Eric-Emmanuel Schmitt kommt der 1933 geborene Autor trotz der religiösen Thematik ganz ohne Kitsch aus. „Die Straße" ist auch ein gelungenes Beispiel dafür, daß in den USA Literatur mit religiösen Inhalten nicht ausschließlich aus der Feder frömmelnder, missionarisch ambitionierter Literaten entstehen muß. Menschenleben wird auf das Elementarste zurückgeführt – überleben, essen, trinken, schlafen, nicht erfrieren: „Mach eine Liste. Sprich eine Litanei. Vergiss nicht" (McC, 32). Der Roman stellt auf beeindruckende Weise die Frage nach Mitmenschlichkeit: „Du bist nicht derjenige, der sich um alles Gedanken machen muss" (McC, 229), sagt der Vater zu seinem Kind. „Doch, das bin ich", antwortet dieses: „Ich bin derjenige" (McC, ebd.).

## Josef Winkler: Roppongi

Das Schreiben des 1953 in Kärnten geborenen Schriftstellers Josef Winkler begann mit einem wütenden Abarbeiten seiner Kindheitserfahrungen. In seinem zweiten Roman „Der Ackermann aus Kärnten" (1980) konnte man im Titel unschwer den Tod erkennen, angesprochen ist aber auch der Vater, der „Gott der Kindheit". Folgende Worte schrieb Winkler vor 27 Jahren dem Vater in den Mund:

> „Ich sage dir, du wirst zu uns zurückkehren, nicht ins selbe Dorf, aber du wirst die einfachen Menschen bis an dein Lebensende suchen, und nirgendwo wirst du mehr einen Vater finden, mein Sohn. Du wirst über deinen toten Vater ein anderes Buch schreiben als über deinen lebenden. Du wirst verstehen, mein Sohn, und dafür schenke ich dir mein Leben: bring mich um. In deinem Vater hast du dich geirrt, wie ich mich in dir geirrt habe. Ich stehe in deiner, du stehst in meiner Schuld. Keiner von uns beiden ist besser oder schlechter. Du hattest immer jemanden, mit dem du im Kampf standest, das erhielt dich am Leben. … Der Tod, das ist dein Thema. Mein Thema ist das Leben, das Brot, die Milch und die Butter, der Kukuruz und das Getreide. In dem Augenblick, wo ich tot sein werde, wirst du das Thema wechseln."[10]

In den Romanen der Trilogie „Das wilde Kärnten" schrieb sich die Sehnsucht des Kindes nach kaum erlebter Zärtlichkeit ebenso ein wie die Erinnerung an Schläge; die Schwierigkeiten eines nutzlosen Fressers, sein Interesse an Literatur in der Welt des Bauern zu behaupten; die Erfahrung dörflicher Sprachlosigkeit einerseits und der Allgegenwärtigkeit des Gebets andererseits, das sich auch formal auf die von der katholischen Liturgie und Bilderwelt geprägte Schreibweise auswirkte.

All das und mehr war als erschütternde Anklage zu lesen, das Schreiben als ein Losschreibenmüssen überdeutlich, obgleich sich auch schon (leise) zärtliche Töne

finden ließen. Als „nekrophile(n) Hymniker und Blasphemiker aus katholisch-barocker Tradition, besessen autobiographisch, schwankend zwischen Sakrament und Sakrileg“ [11] hat ihn Sigrid Löffler einmal bezeichnet. In den folgenden Jahren wurden die Texte versöhnlicher. Thema ist der Vater aber geblieben, er hat in vielen Büchern Spuren hinterlassen, die Winkler in seiner Novelle „Roppongi“ aufgreift und neu belebt, als „Requiem für einen Vater“ .

Denn nun ist dieser Vater, längst (auch) eine literarische Gestalt, fast 100jährig gestorben. Der Sohn erinnert sich, wie ihn die Nachricht von dessen Tod in Roppongi, einem Stadtteil von Tokio, erreichte. Ein Jahr zuvor hatte der Vater angerufen: „Wenn ich einmal nicht mehr bin, dann möchte ich nicht, daß du zu meinem Begräbnis kommst!“ (W, 55). Warum, das erklärte die Schwester damals in einem Anruf am nächsten Tag: er habe Angst, der Sohn würde bei seinem Begräbnis erschlagen. Winkler weist damit auf den Umstand hin, daß er sich im Lauf der Jahre in der Heimat keine Freunde erschrieben hat. Auch in dieser Novelle teilt er wieder kräftig aus. Die Frage, ob er zum Begräbnis kommen solle oder nicht, stellt sich allerdings nicht: er käme ohnehin zu spät. Gerade ihm, der so viele Bestattungen als Ministrant begleitet, genauestens beobachtet und später ebenso genau beschrieben hat, bleibt nun nichts anderes übrig, als das Begräbnis und die Blumen, die er dem Vater gern in den Sarg gelegt hätte, zu phantasieren. Zur Stunde der Beerdigung des Vaters erzählt er in Japan den Kindern „Schönheiten und Grausamkeiten aus meiner Kindheit“ (W, 99).

„Roppongi“ ist eine Prosawanderung zwischen Orten und Zeiten; sie führt einmal mehr das Charakteristische und das Bezaubernde an Winklers Schreiben vor Augen: die Bilder. Sie sind bekannt, ziehen sie doch seit Jahrzehnten wie Litaneien beschwörend durch seine Prosa. Der Gekreuzigte ohne Arme aus „Wenn es soweit ist“, das Julius Meinl-Sackerl aus „Leichnam, seine Familie belauernd“, die beiden jugendlichen Selbstmörder, die aufgebahrte Großmutter – bekannte Bilder, vertraute Sprache: „Ihr erinnert euch, die Flut meiner Erinnerungsbilder beginnt mit meinem dritten Lebensjahr“ (W, 143).

Im Lauf der Jahre ist Winklers Prosa leichter geworden, weniger Zorn und Eifer fließen aus ihr. Mit der Heimat versöhnt etwa am Schluß die Erinnerung an die von ihm verehrte alte Frau, der er als Ministrant, Trauergast und kleiner Witwer zum Abschied einst Weihwasser ins Gesicht spritzte. Ein ebenso zärtliches Bild wie das vorangestellte Motto aus einem der Narayama-Lieder, die sich im folgenden in den Text hineinsingen: „Komm, Väterchen, und sieh: / Die kahlen Bäume mehren sich. / Komm nur heraus und nimm dein Brett. / Jetzt wird es Zeit zu gehen“ (W, 8). Längst nämlich hat sich Winkler wegbewegt von Kärnten – auch in seinen Büchern: zunächst nach Italien, dann nach Indien.

Beim ersten Aufbruch des Sohnes nach Indien stand der 85jährige Vater im Hof, „zwischen Haus und Heustadel, und schaute auf den vorbeifahrenden Omnibus, suchte uns hinter den spiegelnden Fensterscheiben, den speckigen Hut in der

Hand" (W, 29). Besonders schön: die Erinnerung an eine der wenigen gemeinsamen Aktionen, als Sohn und Vater auf dem Dachboden nach „Tausend und eine Nacht" gesucht haben, dem einzigen Buch, das der Vater in seiner Jugend gelesen hat und wieder haben wollte:

„Aber wir haben es nicht mehr gefunden, das eine und andere habe ich dir von den Flohmärkten, von der Caritas, von den Antiquariaten gebracht, aber nie mit dem richtigen Buchumschlag. Es war ein anderes Bild drauf! sagtest du abweisend, auch ein wenig verzweifelt und traurig, fast hundert Jahre lang hast du dieses Bild, das ich immer noch nicht gefunden habe, nicht aus den Augen verloren" (W, 104f.).

Heimat und Indien, Gegenwart und Vergangenheit – Winkler wechselt in diesem Requiem hin und her; und dieser Wechsel bleibt nicht ohne Auswirkung: auf die Bilder ebenso wie auf das Schreiben über den Tod, der in Indien vom Leben nicht derart getrennt wird wie in der Heimat. Wie in „Domra. Am Ufer des Ganges" schildert Winkler hinduistische Bestattungsrituale. Sein genauer Blick und die nicht weniger genaue Beschreibungskraft sind längst legendär und auch hier wieder nachzulesen. Gegen Ende werden Indien und Heimat in einem Bild eins. In Varanasi wird ein toter Sadhu auf einer Sänfte getragen, sein Gesicht erinnert an den Vater:

„Als der Körper des Toten auf dem Bug des Bootes noch zurechtgerückt wurde, da sein Kopf zu tief über den Bootsrand hinunterhing, verrutschten die Augenlider, und er öffnete tatsächlich noch einmal seine Augen und schaute mit leerem und, wie ich es in diesem Moment verstand, väterlichem Blick das allererste und allerletzte Mal in den Sternenhimmel hinauf, denn es war nun sein Himmel und kein anderer" (W, 157).

## José Saramago: Eine Zeit ohne Tod

José Saramagos 2006 auf Deutsch erschienener Roman „Die Stadt der Sehenden" beginnt mit dieser Szene: Wahlhelfer sitzen im Wahllokal – und warten. Der Himmel hat seine Schleusen geöffnet und Regen und Wahlbeteiligung verhalten sich umgekehrt proportional. Die Wähler der Hauptstadt bleiben aus:

„Sosehr der Wahlvorsteher und die Wahlhelfer auch die einzelnen Schritte der Wahl in die Länge zogen, es wollte sich einfach keine Schlange bilden, es waren höchstens drei bis vier Personen, die anstehen mussten, und aus drei bis vier Personen lässt sich, sosehr diese sich auch anstrengen, nie im Leben eine Schlange bilden, die diesen Namen auch verdient." [13]

Auch in seinem 2007 auf Deutsch erschienenen Roman „Eine Zeit ohne Tod" kommentiert der Erzähler ironisch das Sprechen und Handeln seiner Figuren, die er wie ein Marionettenspieler in der Hand hält. Was allerdings dieses Mal auf der ersten Seite ausbleibt, sind nicht die Wähler: Es ist der Tod.

Dieser Zustand löst zunächst Verwirrung aus, dann große Freude, die sich

schließlich zur Qual auswächst, weil die Zahl der Sterbenden (die nicht sterben) ständig zunimmt, und Krankenhäuser und Altenheime aus allen Nähten platzen – zumindest bis ein findiger Geist bemerkt, daß in den Nachbarländern weiterhin gestorben wird. Man braucht also nur ein bißchen nachzuhelfen und die Sterbenden über die Grenze und so in den Tod zu führen. Was in einem Fall sehr human scheint, wird im anderen Fall ethisch problematisch. Die Geschäfte mit der Überführung in den Tod bleiben nicht aus. Auch nicht die Diskussionen der Philosophen, die die Regierung zum Krisengespräch lädt, und das Entsetzen der Kirche, für die der Tod unerläßlich für die Verwirklichung des Reiches Gottes ist.

Der Literaturnobelpreisträger erzählt, wie man es von seinen anderen Romanen kennt, wieder mit viel Augenzwinkern, politischem Engagement und auffälliger Liebe zu Mensch und Hund. (Der Hund taucht auch hier wieder als verständiger Freund und Begleiter des Menschen auf.) Den ersten Teil des Romans prägt der für den Autor so typische spöttische Ton. Mit viel liebenswürdiger Ironie schaut Saramago Politikern und Kirchenvertretern aufs Maul, pointiert wirtschaftliche Vorgänge und entlarvt in einer bewundernswerten Scharfsicht Sprache und Denken seiner Zeit. „Hoffentlich kommen wir noch rechtzeitig, um die Großväter zu retten.“ [14]

Sobald „tod“ (eine weibliche Figur) ins Spiel kommt, ändert sich der Fokus. Ab nun wird wieder gestorben, aber mit Vorwarnung per Brief, damit der Betroffene eine Woche Zeit hat, sich vorzubereiten. Nun wird das Auge nicht mehr auf die gesellschaftlichen Vorgänge geworfen, sondern auf einzelne: auf tod und auf jenen Cellisten, der längst hätte sterben sollen, dessen violetter Brief aber immer wieder zu tod zurückkehrt. Um diesen Cellisten muß tod sich nun höchstpersönlich kümmern. „Eine Zeit ohne Tod“ ist eine ironische Parabel, ein wundersames Märchen, ein zeitgenössischer Totentanz des mittlerweile 85jährigen Schriftstellers.

## ANMERKUNGEN

[1] P. Barker, Niemandsland (München 1997) 9.
[2] A. Miller, Die Optimisten (Wien 2007) 7. [3] Ebd. 9.
[4] E. L. Doctorow, Der Marsch (Köln 2007) zitiert im Text mit D.
[5] Vgl. B. Schwens-Harrant, Erzählen nach dem Entsetzen. Literatur über den 11. September 2001 u. seine Folgen, in dieser Zs. 224 (2006) 125–137.
[6] M. Hamid, Der Fundamentalist, der keiner sein wollte (Hamburg 2007) zitiert im Text mit H.
[7] A. Reitzer, Taghelle Gegend (Innsbruck 2007) zitiert im Text mit R.
[8] W. Kuczok, Dreckskerl. Eine Antibiographie (Frankfurt 2007) zitiert im Text mit K.
[9] C. McCarthy, Die Straße (Reinbek 2007) zitiert im Text mit McC.
[10] J. Winkler, Der Ackermann aus Kärnten (Frankfurt 1980) 198f.
[11] S. Löffler, Fremder Zuschauer vor Scheiterhaufen. Josef Winkler als Buchführer am Ganges, in: Josef Winkler, hg. v. G. A. Höfler u. G. Melzer (Graz 1998) 170–173, 173.
[12] J. Winkler, Roppongi. Requiem für einen Vater (Frankfurt 2007) zitiert im Text mit W.
[13] J. Saramago, Die Stadt der Sehenden (Reinbek 2006) 20.
[14] Ders., Eine Zeit ohne Tod (Reinbek 2007) 100.

*Georg Langenhorst*

# Christine Bustas leiderfahrene Menschlichkeit

Vor 20 Jahren, am 3. Dezember 1987, starb in Wien die österreichische Lyrikerin Christine Busta. Ihre Person stand nie im Mittelpunkt des Kulturbetriebs oder der Feuilletons. Ihr literarisches Werk zählt nicht zu den immer wieder neu diskutierten literarischen Innovationen des 20. Jahrhunderts. Zu sehr standen Person und Werk im Schatten anderer großer österreichischer Lyrikerinnen: Da war die immer geheimnisumwitterte, in aufsehenerregende Beziehungen verwickelte, sprachlich neue Aufbrüche wagende *Ingeborg Bachmann* (1926–1973); da war die durch ihre – „Lästergebete" genannten – Klagetexte eindrucksvolle *Christine Lavant* (1915–1973); da ist die experimentelle literarische Wege wagende, Extravaganz ausstrahlende *Friederike Mayröcker* (geb. 1924). Im Strahlengeflecht dieser Dichterinnen und ihrer Werke verblassen Christine Busta und ihre Gedichte. Dennoch haben sich viele Texte einen eigenen Platz in der Tradition deutschsprachiger Lyrik bewahrt. Nicht zufällig schrieb der österreichische Schriftstellerverband für das Jahr 2006 einen erstmals verliehenen Christine-Busta-Lyrikpreis aus – Gründe genug für einen Rückblick, der die bleibenden Perspektiven der Gedichte dieser Schriftstellerin auszuloten versucht.

## Eine durch das Christentum gebrochene Heidin

Ein aphoristisches Gedicht aus dem Nachlaß Christine Bustas lautet: „Ich bin eine durch / das Christentum / gebrochene Heidin. // Aber ich bin für diese / Brechung dankbar."[1] Christentum als Brechung – dieser Aspekt von Leben und Werk der Schriftstellerin ist immer wieder an den Rand gedrängt worden. Der Literaturbetrieb arbeitet gern mit der Zuordnung zu klar definierten Schubladen. Einmal geprägte Etiketten lassen sich dabei schwer ablegen. Christine Busta hat man früh als christliche, als katholische, als harmonisierend-tröstende Dichterin bezeichnet. Kirchlich vorschnell vereinnahmt, ihr Werk in verharmlosender Hermeneutik gelesen – diese Rezeption erklärt, warum Christine Busta eher ein Randdasein in der Literaturgeschichtsschreibung führte und führt.

Immer wieder wurde dabei eine poetologische Selbstaussage der Lyrikerin zitiert, freilich meistens um die Hälfte verkürzt[2]: „Mein Grundthema ist die Verwandlung der Furcht, des Schreckens und der Schuld in Freude, Liebe und Erlösung." Das klingt in der Tat nach harmonisierender affirmativ-christlicher Verkündigungslite-

ratur. Die 1959 veröffentliche Selbstaussage geht jedoch in Anspielung auf den Jakobskampf am Jabbok (Gen 32) weiter:

„Freilich hat die Schönheit dabei oft unbarmherzige Farben und die Tröstung kostet zumindest eine Hüfte. Es geht immer wieder um das ‚Korn der Gnade, das harte'. Auch der Glaube ist kein gesicherter Besitz, sondern etwas, das mühsam aus dem Schutt herausgegraben werden muß."[3]

Keine „Heile-Welt-Literatur" findet sich hier, sondern der Versuch, das Leben in all seiner Härte, Schuldverstricktheit, Drastik und Dramaturgie wahrzunehmen, es in Sprachbilder zu bannen und in den Strahl der Möglichkeit von Hoffnung zu rücken. Schon die Grundlagen ihres eigenen Lebens verboten ihr jegliche Versuchung der Schönfärberei von Wirklichkeit. Im Gegenteil, sie erweist sich in ihren Texten als Anwältin der Ausgegrenzten und Verachteten, der Übersehenen und Schuldiggewordenen. Der langjährige Lebensgefährte *Franz Peter Künzel* schlägt so zur Charakterisierung von Person und Werk den Begriff der „leiderfahrenen Menschlichkeit"[4] vor.

1915 wurde Christine Busta als uneheliche Tochter eines Wiener Dienstmädchens geboren. Ausgrenzung, Enge und Armut waren ihr so von Kindheit an vertraut und werden sich in einem herben, harten Grundton vieler Gedichte niederschlagen. Da die Mutter 1929 arbeitslos wurde, mußte die 14jährige schon früh zum Lebensunterhalt beitragen. Nach ihrem Abitur nahm Christine Busta ein Studium der Germanistik und Anglistik auf, das sie jedoch nicht zu Ende führte. 1940 heiratete sie den Musiker Maximilian Dimt, der 1942 zur Wehrmacht einberufen und als Frontsoldat nach Rußland geschickt wurde, dort seit 1944 als vermißt gilt. Nach einigen Übergangstätigkeiten arbeitete die Lyrikerin von 1950 bis zu ihrer Pensionierung 1976 als Bibliothekarin in Wien, wo sie 72jährig starb und begraben liegt.

Christine Bustas erster und wie stets schmaler Gedichtband „Der Regenbaum" erschien 1951, in unregelmäßigem Abstand gefolgt von weiteren, vor allem von *Rainer Maria Rilke* und *Georg Trakl* beeinflußten Lyrikbänden sowie von wenigen Kinderbüchern und Legendensammlungen. Die im Salzburger Verlag Otto Müller erschienenen Bände sind in einer Sammelausgabe nach wie vor erhältlich[5]. Obwohl vielfach preisgekrönt (u.a. Georg-Trakl-Preis 1954, Droste-Preis 1963, Großer Österreichischer Staatspreis für Literatur 1969), halten sich wissenschaftliche Untersuchungen zu Bustas Werk in engen Grenzen[6]. Eine aktuelle und eigenständig publizierte Monographie liegt bis heute ebensowenig vor wie eine systematische Verortung ihres Werks im Kontext der deutschsprachigen Lyrik nach 1945.

Eine Dimension der poetischen Eigenwelt Christine Bustas fällt selbst bei zunächst oberflächlicher Kenntnisnahme ihres Werks sofort in den Blick: die intensive, äußerst form- und facettenreiche Rezeption biblischer Sprachformen, Motive, Figuren und Stoffe. Vom ersten bis zum letzten Gedichtband lassen sich zahllose Anspielungen und Ausgestaltungen aus der intensiv studierten Bibel nachweisen[7]. Der Bogen

spannt sich dabei weit aus: von zahllosen Sprachformen (vor allem der Psalmen) und Motiven des Alten Testaments bis hin zu neutestamentlichen Stoffen, konzentriert vor allem auf „die Randgestalten, auf die Verlorenen" sowie auf die „heilsgeschichtlichen Höhepunkte wie Geburt und Passion Jesu"[8]. Als Veranschaulichung der Art und Weise, warum und wie Christine Busta die Bibel rezipiert, werden im folgenden exemplarische Gedichte aus verschiedenen Schaffensperioden betrachtet.

## Noah und Kain: alttestamentliche Motive

Blicken wir zunächst auf ein Gedicht mit alttestamentlicher Motivik[9] aus dem zweiten eigenständig veröffentlichen Gedichtband „Lampe und Delphin" (1955):

Noah zur dritten Taube

Die erste kam wieder mit feuchten Flügeln,
die zweite brachte den nassen Ölzweig,
du aber sollst nicht wiederkehren.

Die jüngste bist du, die weißeste, liebste,
ohne das Wissen der alten Schuld noch,
dir ist die Erde die allererste,
du bist der Vogel der Neugebornen,
denen die Stille des Herrn im Ohr wohnt.

Wir aber sind nur Wiedergeborne,
aus dem hölzernen Ei seines Zornes,
stickig gewordene Brut der Verschonten.

Nicht mehr den Weibern, nicht mehr den Söhnen –
sie überleben so leicht und vergeßlich –
kann ich mein mühsames Herz vertrauen.
Taub geworden im Nachhall des Tosens
stürzender Wasser, ertrinkender Schreie
ist es ihren geschwätzigen Stimmen.

Flieg für die Enkel, die sprachlosen, nackten!
Brechen will ich die schützenden Balken,
die Geborgnen sind Rettungslose
und sie haben mein Werk nicht verstanden.

Nichts mehr hab ich gemein mit ihnen:
denn gesammelt in mich hat seine
Fluten der Herr und seine Toten.

Furchtbar ist es, gerecht zu sein.

Das freirhythmische Gedicht stellt die Lesenden mitten hinein in die innere Gedankenwelt Noahs. In fiktiver Verkleidung schildert es die Abschiedsworte Noahs an die „dritte Taube" nach der Landung der Arche auf dem Berg Ararat (Gen 8). In der biblischen Überlieferung ist von drei Flügen ein und derselben Taube die Rede. Busta aber benötigt die Fiktion von drei verschiedenen Tieren. Nur so kann die Dritte eine neue Generation repräsentieren, auf die Noah all seine verbleibende Hoffnung setzt. Die eigene Generation („Weiber") und die Folgegeneration („Söhne") haben seine Hoffnungen auf einen sinnvollen, chancenreichen Neuanfang nach der Urflut radikal enttäuscht. Von ihnen, den „Verschonten", die noch um die „alte Schuld" wissen, ohne davon etwas wissen zu wollen, erwartet Noah nichts mehr. Sie sind zwar geborgen, aber ohne Rettung. Ihre „Wiedergeburt" aus der Arche, dem „hölzernen Ei", wird keine wirklich neue Form von Gemeinschaft ermöglichen. Ihr Überleben ist so leicht, sie vergessen all die Opfer so schnell, all das todbringende Chaos. Sie halten Noahs Herz für „taub", weil er sich an all dies erinnert. Noah, gleichermaßen ohnmächtiges Werkzeug der furchtbaren göttlichen Vernichtungsgerechtigkeit wie Gefäß der unauslöschbaren Erinnerung an die Toten, verbindet „nichts mehr" mit ihnen. So bleibt ihm allein die Hoffnung auf jene neue Generation, welche die alte Erde nicht mehr kannte, sondern nun erstmals Boden betritt und gestaltet. Diese Generation, frei von Schuld und Verdrängen von Erinnerung, kann der „Stille des Herrn" lauschen und aus ihr heraus Leben neu gestalten.

Dieses im Rückblick bittere, im Vorausblick hoffnungsvolle Gedicht ist einerseits eine psychologisierende Ausmalung der biblische Erzählung. Gleichzeitig werden jedoch anderseits entscheidende Umdeutungen vorgenommen. Sie stehen vor allem im Dienst einer parabolischen Aktualisierung. Christine Busta will mit diesem Gedicht keine biblische Paraphrase vorlegen, sondern sie nutzt die Noah-Geschichte zur Spiegelung von Erscheinungen der Nachkriegsgesellschaft. Die Überlebenden der Arche stehen – zumindest auch – für die Kriegs- und Nachkriegsgenerationen, die allzu schnell vergessen und verdrängen, allzu leicht neu anfangen, allzu schnell die die Erinnerung Wachhaltenden als „taub" brandmarken. In vielen Texten der Dichterin aus den 50er Jahren geht es darum, ein „Einbekenntnis von Schuld und Mitverantwortung"[10] anzumahnen. Hinter der vermeintlich traditionellen Beerbung biblischer Motivik steckt so eindrückliche Gesellschaftskritik. Daß Busta diese nicht mit allzu großem Optimismus verbindet, läßt sich aus dem Gedicht gleichfalls herauslesen. Zwar setzt Noah dort seine ganze Hoffnung auf die neue, die unverbrauchte, die unverdorbene Generation. Aber aus der im Text nicht mehr weitererzählten Folgegeschichte wissen wir, daß sich Noahs Hoffnungen nicht erfüllen sollten. Die neue Generation der Bibelerzählung wird sich von den vorhergehenden kaum unterscheiden. Ob dieses Wissen auch die Übertragung in die Gegenwart prägt?

Alttestamentliche Motive ziehen sich durch Bustas Gesamtwerk – sei es in Anspielungen auf die Schöpfungserzählungen, Adam und Eva, Abraham, Babel/Baby-

lon, Daniel oder Habakuk – sei es in Anknüpfung an Ruth, Kohelet oder in zahlreichen zeitgenössischen Psalm-Texten. Schlagen wir den Bogen hin zu einem 30 Jahre später veröffentlichten Beispielgedicht, dessen Entstehungsdatum die Dichterin selbst festgehalten und dem Gedichttext beigestellt hat: „Abel verteidigt Kain“ [11] entstand am 7. Mai 1986, ein Jahr vor Christine Bustas Tod.

Abel verteidigt Kain

Ein Rauchzeichen hat ihn verwirrt.
Jagt ihn nicht! Er jagt sich selber.
Er hat nicht verstanden, daß ich nichts
als sein Bruder sein wollte, nicht sein Rivale.

Helft ihm lieber, bis Gott
es ihm selber erklärt,
warum er sein Opfer nur schwelen ließ.

Tut es mir zuliebe! Laßt mich
weiterleben für ihn in euch.
Sagt ihm, er hat in mir
nur sein Böses getötet.

Ich erwarte ihn heil als Geheilten
an einem rauchlosen Ort.

Typisch für die stilistische Entwicklung Christine Bustas: Im Lauf der Zeit neigt sie immer mehr zu zunehmend verknappter, karger, assoziativer Verssprache. Inhaltlich greift sie zu einem ähnlichen Verfahren wie in dem Noah-Gedicht. Die als bekannt vorausgesetzte biblische Erzählung wird „gegen den Strich gebürstet“, aus neuer Perspektive betrachtet, um so zu neuen Erkenntnissen hinzuführen. Solche perspektivische Verfremdung ist dabei nicht ungewöhnlich, wird auch von vielen anderen Schriftstellerinnen im Blick auf die Bibel verwendet. In modernen literarischen Texten zu Kain und Abel [12] etwa tauchen verschiedene Sprecher auf: In *Erika Mitterers* Gedicht „Entsühnung des Kain“ (1974) spricht Eva ihren Sohn von der Schuld des Brudermordes los; *Dagmar Nick* läßt in „An Abel“ (1969) Kain zu Wort kommen, der Abel vorwirft, das leichtere Schicksal gewählt zu haben; in *Hilde Domins* bekanntem Gedicht „Abel steh auf“ (1953/1970) spricht die Dichterin selbst aus heutiger Perspektive als „Kind Abels“ in der Hoffnung auf eine Wiederholung der Brudergeschichte mit diesmal besserem Ausgang. Anders bei Busta: Dem Mordopfer Abel wird eine Verteidigungsrede seines Mörders und Bruders in den Mund gelegt. Sie richtet sich an uns, jene Menschen, die Kain verurteilen und „jagen“.

Die Ent-Schuldigung Kains durch die Stimme des Opfers wird hier verbunden mit einer Verlagerung der Schuldfrage auf Gott hin. Tatsächlich läßt die biblische Erzählung völlig offen, warum Gott das Opfer Abels annahm, das von Kain aber

zurückwies. Diese rätselhaft bleibende Zurückweisung wird als unmittelbares Motiv der Mordtat präsentiert. In der Sprache der Lyrikerin: Diese Zurückweisung, dieses „Rauchzeichen", hat Kain „verwirrt". Für Christine Busta liegt sein Tatmotiv in einer mißverstandenen Deutung von Brüderlichkeit als Rivalität. In diese Ent-Schuldigung wird aber nicht nur die Bitte um Vergebung eingeschlossen (um Abels, um des Opfers willen), sondern eine Hoffnungsperspektive. Die Lyrikerin greift hier ein Motiv der tiefenpsychologischen Deutung dieser Urgeschichte auf: Wenn Kain mit der Mordtat nur das Böse in sich selbst getötet hat, dann gibt es Hoffnung auf eine Zukunft. An einem Ort, wo es keine Rauchopfer und Rauchzeichen mehr geben wird, wo diese Formen des Opferkultes endgültig überwunden sein werden, wartet Abel auf Kain, um sich mit ihm zu versöhnen. Erneut typisch für das Aufgreifen biblischer Motive bei Christine Busta: Sie bestärken den Appellcharakter ihrer Gedichte, die „den christlichen Leser zu geschichtlicher und sozialer Verantwortung" aufrufen im Sinn eines „Widerspruchs zu einem kultbezogenen und wohlstandsorientierten Christentum"[13]: In dieser Vision wird Vergebung an die Stelle von Verurteilung gesetzt.

## Weihnachten und der verlorene Sohn: neutestamentliche Motive

Sozialkritische Gegentexte finden sich auch in Christine Bustas Rezeption neutestamentlicher Motive. Erneut sind die poetischen Anknüpfungspunkte breit gestreut: Stationen aus dem Leben Jesu, vor allem um Weihnachten und Passion; Gleichnisvariationen; Blick auf Nebenfiguren (Simon von Zyrene, Josef von Arimathäa, Maria Magdalena); assoziative Meditationen zu einzelnen Perikopen und vieles mehr. Ein erstes Beispiel: Gegen alle verkitschte Weihnachtstradition, gegen jegliche legendarisch-literarische Ausschmückung der lukanisch-matthäischen Weihnachtserzählungen steht etwa ein Gedicht[14] aus der 1975 erschienenen Sammlung „Salzgärten":

Krippensermon für unsere Zeit

Behängt nur die Ställe mit Flitter!
Die Wahrheit ist glanzlos:
fauliges Stroh, ein Brettertrog, tränendurchfeuchtet,
Ochs und Esel würden ihr Futter
daraus verschmähn.

Wachsam sitzen die Hirten am Grill,
es brutzelt die Nacht vom Geflügel.
Herodes kaut einen Zimtstern,
die Weisen sehn fern und schicken
Whisky nach Bethlehem.

Schon der Titel des Gedichts macht die ironische Brechung der Tradition deutlich: Die bewußt veraltete Bezeichnung „Sermon" für Predigt ruft traditionelle Weihnachtsdeutungen auf, stellt sie aber Perspektiven „für unsere Zeit" entgegen. Das vermeintliche Krippenidyll wird gleich zweifach zurückgewiesen. In der ersten Versgruppe wird die historische Wahrscheinlichkeit der lukanischen Szenerie bezweifelt: Tatsächlich, daß wir unsere Wohnzimmerkrippen mit „Flitter" behängen, ist ganz konsequent. Nur so läßt sich die so ganz andere historische „Wahrheit", das armselige Elend einer Geburt unter den geschilderten Umständen, übertünchen. Die zweite Versgruppe bricht das historische Bild durch eine Übertragung in unsere lau-behagliche Gegenwart: Hirten – sie säßen an ihrem Feuer, brieten sich erbeutetes Fleisch; Herodes – er kaute gut weihnachtlich und unbeteiligt am Geschehen einen Zimtstern; die Weisen – sähen fern statt in die Ferne zu reisen, schickten statt Gold, Weihrauch und Myrrhe Whisky für den gestreßten Kindsvater. Ziel dieser „absurden Szenerie"[15], dieser Kontrafaktur der biblischen Geburtsgeschichten ist die Durchbrechung einer harmonisierend-entschärfenden Lesart der Bibel auf der einen, einer Kontrastierung von biblischer Erzählung und heutiger Realität auf der anderen Seite.

Gleich zweimal hat sich Christine Busta mit dem „Gleichnis vom barmherzigen Vater" (Lk 15, 11–32) dichterisch auseinandergesetzt. Im Gedichtband „Salzgärten" (1975) findet sich der hier nicht abgedruckte Text „Der verlorene Sohn", in dem der in die Rolle des Sohnes versetzte Gedichtsprecher vor allem als müd-verzweifelter Heimatloser erscheint, der „keine Antwort, kein Erbteil" braucht, sondern einzig „für immer" „Schlaf"[16]. Anders in dem sechs Jahre später erschienenen Band „Wenn du das Wappen der Liebe malst", der grundsätzlich gegen den eher resignativen Ton der Werke aus der mittleren Schaffensperiode der Dichterin die eher optimistischen, lebenszugewandten Stimmungen des Spätwerks vorbereitet. Nun weitet sich auch im Blick auf den verlorenen Sohn[17] die Konzentration von der Innenschau hin zur Wahrnehmung anderer, hier des anderen, des daheim gebliebenen Bruders:

Die andere Heimkehr

Er wird mir kein Mahl bereiten.
Das Kalb wird ein anderer fressen.
Mein Bruder hat es verkauft.

Sie sagen, er war kein guter Verwalter.
Er taglöhnert jetzt von Hof zu Hof.
Der Vater muß warten, was er ihm heimbringt.

Ich mach ihnen keinen Vorwurf.
Ich versteh mich schon längst
nur noch aufs Betteln und Stehlen.

Ich werde zuerst meinen Bruder suchen
und bitten, daß er mich heimbegleitet.
Dann erst will ich vorm Vater stehen.

Und sagen: „Vergib! Ich wollte dich nur noch
ein einziges Mal wiedersehn. Ich habe dir
nichts als den Bruder mitgebracht.

Segne ihn! Ich verdien es nicht.
Vergiß mich, verstoß mich! Sonst ist es zu spät,
daß ich noch einmal fortgeh – für immer."

Die sechs Dreizeiler benennen in einer den nüchtern-harten erzählerischen Vorgaben angepaßten kargen Sprache die Gedanken des heimkehrwilligen Sohnes. Doch schon in der Überschrift des Gedichtes wird deutlich, daß es hier nicht um eine phantasievoll-psychologische Ausmalung der neutestamentlichen Vorlage geht, sondern um einen anders erzählten Ausgang der Geschichte. Dem Vater und daheim gebliebenen Bruder erging es – anders als in der Vorlage – nicht gut. Auch sie sind in Armut und Abhängigkeit geraten. Der Weg zurück ist so von vornherein kein Weg zurück in das alte, von materieller Sorgenlosigkeit bestimmte Leben. Hier geht es allein um die Beziehungen Vater zu Sohn und Bruder zu Bruder. Blieb dem verlorenen Sohn der biblischen Erzählung allein die Bitte um grundlos-unverdiente Vergebung, so kann dieser Heimkehrende darüber hinaus eines tun: Vater und Bruder versöhnen, den Vater um den Segen für den Bruder bitten. Als zarte Vision mag dahinter die Hoffnung aufscheinen, daß der auch ihm vergebende Vater eine neue Zukunft der gemeinsamen Beziehung öffnen könnte, daß der eigentlich geplante Abschied „für immer" doch nicht nötig werden müßte. Durch die absolute Konzentration auf die Beziehung der drei Beteiligten tritt das Motiv der Vergebung hier noch deutlicher in den Mittelpunkt.

## Gebet, Jahreskreis, Kirche

Nicht nur biblische Themen bestimmen die religiöse Motivwelt in den Gedichten Christine Bustas. Zahlreiche Texte sind darüber hinaus als Gebet formuliert, häufig unter Verwendung und Weiterschreibung der Psalmen. Andere Gedichte reflektieren den Fortgang des Kirchenjahres von Fest zu Fest, von Schriftlesung zu Schriftlesung. Wieder andere Texte enthalten Anspielungen und Motive aus Liturgie und kirchlichem Brauchtum oder Verweise auf Heilige (z. B. Franziskus). Selbst ein Text über Johannes XXIII. findet sich[18]. Ein Beispiel muß genügen, um sowohl die spirituelle Dimension dieser Gedichte als auch die poetische Weise ihrer Umsetzung zu verdeutlichen. „Schneepsalm"[19] stammt ebenfalls aus dem 1981 veröffentlichten Gedichtband „Wenn du das Wappen der Liebe malst":

Schneepsalm

Heute nenn ich Dich Schnee,
Du unerschöpflicher Schöpfer
vergänglicher Sternkristalle,
der die nackten Äcker bekleidet,
den Wanderer weglos macht
und die ärmlichsten Hütten
füllt mit Geborgenheit und Einkehr.

Schwebender Du, der den Bäumen Last wird,
der die tapferen Krähen auswirft
in die Stille und die Tiere
aus den Wäldern den Menschen nahbringt,
der die Hilflosen hilfloser macht
und die Hilfsbereiten bereiter.
Lautloser, der das Vertrauen entfremdet,
wird uns Deine Fülle begraben,
werden Flüche das Lob ersticken?
Morgen vielleicht schon wird uns Dein Weiß
blenden und Du beginnst zu tauen.
Herrlicher! Dann nenn ich Dich Sonne.

Der Titel „Schneepsalm" knüpft bewußt den Bogen zur biblischen Psalmtradition. Wie dort wird Gott als personales Du angeredet. Ehrfurcht vor dem Ungreifbaren wird deutlich, Ehrfurcht, die zum Gotteslob als Schöpfungslob ausgestaltet wird. Die erste Versgruppe läßt das Bild einer schneeüberzogenen Winterlandschaft entstehen. Die Bildszenerie ruft dabei entgegengesetzte Assoziationen auf: einerseits die Kälte und Härte („nackte Äcker", „weglos", „ärmlichste Hütten"), anderseits und stärker betont die Überwindung von Kälte und Härte („bekleidet", „Geborgenheit", „Einkehr"). Gott im Bild des Schnees – als Schöpfer ist er gleichzeitig Erschaffer von lebensfeindlichen Bedingungen wie auch schützender Bewahrer in diesen Bedingungen. Das wird in der zweiten Versgruppe erneut betont. Gott im Bild von Schnee ist beides: schwebend leicht, aber auch „Last" der Bäume; er ist der, welcher Tiere („Krähen") in die Schutzlosigkeit „auswirft" und gleichzeitig andere Tiere („Waldtiere") „den Menschen nahebringt"; er ist der, welcher verantwortlich ist dafür, daß einerseits Hilflose noch hilfloser werden, der das anderseits dadurch auffängt, daß Hilfsbereite noch hilfsbereiter werden.

In der dritten Versgruppe werden die Gegensatzassoziationen überwunden und weitergeführt. Der „Schwebende" ist zugleich auch der „Lautlose", dessen Stille erdrückend wirken kann, indem sie die Menschen vom „Vertrauten entfremdet". Deshalb die bange Frage: Wird das Lob, das in den ehrfürchtigen Schilderungen ausgesprochen wurde, durch diese Gefahr übertönt? Führt die aufgerissene Ambi-

valenz zur Ablehnung Gottes? Die Autorin läßt das Gedicht nicht in dieser Frage enden. Am Ende steht eine neue Lobvision. In der Vergänglichkeit des Schnees zeigt sich die Vergänglichkeit und Begrenztheit des am Prüfstein Sprache gemessenen Bildes – das Weiß wird blenden, getauter Schnee stellt ein neues Bild vor Augen: Gott als Sonne. Beide Bilder sind Versuche, Gott in neuer Sprache auszusprechen. Gerade so wird die Größe Gottes deutlich, der als „Herrlicher!" gepriesen werden kann.

Solche Texte lassen – isoliert betrachtet – den Eindruck aufkommen, es handle sich bei Christine Busta eben doch um eine „angepaßt-christliche Autorin", eine „katholische Dichterin", eine „Heile-Welt-Literatin": Solche als Abqualifizierung intendierte Etiketten sind ihr von jeher angeklebt worden. Derartig einseitige Wahrnehmungen übersehen den grundlegend kritisch-menschlichen Zug, in dem ihre Texte verfaßt sind. Diese kritische Weltsicht kann affirmative Aspekte mit aufnehmen, ohne dabei gefügig und angepaßt zu werden. Lob steht neben Zweifel, Sehnsucht neben Ermüdung. „Herr, ich kann nicht mehr beten!", heißt es etwa in dem Gedicht „Nachts" aus „Salzgärten" (1975). Und warum? „Ich bin müde vom Elend des Menschen, / vom Leiden der Kreatur."[20] Jede vereinheitlichende Deutung wird so dem differenzierten Textbefund nicht gerecht. Vor allem der – Christine Busta zum Teil vorschnell vereinnahmenden – Institution katholische Kirche stand sie skeptisch gegenüber: „Ich bemühe mich, ein guter Christ zu sein", sagte sie einmal in einem Interview, um fortzufahren: „Ein guter Katholik war ich nie."[21] Diese sich in ihrem anfänglich zitierten Nachlaßgedicht als „durch das Christentum gebrochene Heidin" bezeichnende Dichterin behielt sich eine eigene Sicht auf die Welt.

## Ausblick: Christliche Lyrik?

Ist Christine Busta eine Dichterin „christlicher Lyrik"? Wenn man mit dieser Bezeichnung unkritisch-affirmative kirchliche Bestätigungsliteratur meint, dann gewiß nicht. Wenn man einen zukunftsfähigen und differenzierteren Begriff von „christlicher Literatur" zugrundelegt, dann jedoch gewiß. Ich habe eine dreifach gestaffelte Definition vorgeschlagen[22]. Christliche Literatur: Damit lassen sich Texte bezeichnen, die aus einem zumindest christlich mitgeprägten Kontext stammen – diese Hintergründe lassen sich sowohl im Blick auf das Leben der Dichterin als auch direkt aus ihren Werken eindeutig erschließen; die erkennbar anknüpfende Inhalts-, Motiv- und Sprachimpulse aus dem christlichen Kontext schöpfen – Hinweise dazu sind in dem Aufsatz exemplarisch nachgewiesen; die vom christlichen Kontext her verstanden und interpretiert werden sollten – auch diese rezeptionsästhetischen Dimensionen bestimmen die oben auffindbaren Deutungen.

In dieser Perspektive erscheinen viele der Texte Christine Bustas geradezu als Paradebeispiel gelungener deutschsprachiger christlicher Lyrik der zweiten Hälfte des

20. Jahrhunderts. Als solche werden sie ihre Bedeutung behalten. Wie ein lyrisches Testament wirkt das Gedicht „Nicht nur mir selber gesagt“ [23] aus dem Nachlaßband „Der Himmel im Kastanienbaum“. Es kreist um eines ihrer Hauptthemen: die Möglichkeiten und Grenzen, die Enttäuschungen und Chancen von Liebe:

Nicht nur mir selber gesagt

Wenn du Vögel und Bäume liebst
mußt du dir darüber klar sein,
daß du ihnen gleichgültig bist.
Sie brauchen dich nicht,
du brauchst sie.

Deine Liebe erwidern kann nur der Mensch.
Aber acht es auch nicht für gering,
wenn er sie nur zu dulden vermag
und ihre Entfaltung gewährt.
Alle Liebe, die du gibst und empfängst,
ist der Vergebung bedürftig,
weil du sie anderen schuldig bleibst.

Eines Tages wirst du vielleicht
die große Gleichgültigkeit Gottes
als unendliche Toleranz verstehen
und dich ihr anvertraun.

Ich weiß keinen anderen Trost.

Die Liebe zur Natur wird in diesem Gedicht als Selbsttäuschung des Menschen entlarvt. Nicht um Kommunikation handelt es sich dabei, sondern um Projektion: Die Elemente der Natur „brauchen dich nicht“. Liebender Austausch ist nur zwischen Menschen möglich, doch auch hier schränkt die Dichterin ein: Schon das Gewähren der „Entfaltung“ von Liebe ist viel; und immer bleibt Liebe mit Schuld und der Notwendigkeit von Vergebung behaftet, weil die Hinwendung zum einen die Abwendung von anderen notwendig mit einschließt. So weitet sich der Blick in der dritten Versgruppe weg von den Naturelementen, weg vom menschlichen Partner hin zu Gott. Der einzige Trost, den die Dichterin kennt und sich selbst wie uns Lesenden zusagt, ist der, daß man sich diesem Gott anvertraut, indem man seine „große Gleichgültigkeit“ als „unendliche Toleranz“ versteht.

## ANMERKUNGEN

[1] Ch. Busta, Der Atem des Wortes. Gedichte, aus dem Nachlaß hg. v. A. Gruber (Salzburg 1995) 60.
[2] Darauf macht nachdrücklich aufmerksam: W. Wiesmüller, Das Gedicht als Predigt. Produktions- u. rezeptionsästhetische Aspekte biblischer Motivik in Gedichten von Christine Busta, in: Sprachkunst. Beiträge zur Literaturwissenschaft 20 (1989) 199–226; ders., Christine Busta, in: Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 74 Nlg. 6/03.
[3] Ch. Busta, Das andere Schaf, hg. v. V. Suchy (Graz 1959) 31.
[4] F. P. Künzel, Nachwort, in: Ch. Busta, Inmitten aller Vergänglichkeit. Gedichte (Salzburg 1985) 88–93, 89.
[5] Ch. Busta, Gedichte, 9 Bde. (Salzburg 1997).
[6] Neben einigen Diplom- und Zulassungsarbeiten vgl.: I. Hatzenbichler, Motive u. Themen in der Lyrik Christine Bustas (Graz 1979); Y.-S. Chae, Untersuchungen zur Lyrik Christine Bustas (Wien 1991).
[7] Vgl. S. Gillmayr-Bucher, Zur Rezeption biblischer Texte in der Lyrik Christine Bustas, in: Religion – Literatur – Künste. Aspekte eines Vergleichs, hg. v. P. Tschuggnall (Anif/Salzburg 1998) 302–315.
[8] Wiesmüller, Das Gedicht als Predigt (A. 2) 204.
[9] Ch. Busta, Lampe u. Delphin. Gedichte (Salzburg 1955) 62f.
[10] Wiesmüller, Das Gedicht als Predigt (A. 2) 212.
[11] Ch. Busta, Der Himmel im Kastanienbaum. Gedichte, hg. v. F. P. Künzel (Salzburg 1989) 46; vgl. G. Langenhorst, Gedichte zur Bibel. Texte – Interpretationen – Methoden (München 2001) 54–58.
[12] Vgl. Ch. Gellner, Wer machte dem Menschen das böse Blut? Kain u. Abel in der Gegenwartsliteratur, in dieser Zs. 224 (2006) 407–422.
[13] Wiesmüller, Das Gedicht als Predigt (A. 2) 205.
[14] Busta, Lampe u. Delphin (A. 9) 32.
[15] B. Lermen, „Ich begann die Geschichten der Bibel zu lesen: Ein Riß; und der Abgrund Mensch klaffte auf". Rezeptionsformen der Bibel, in: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Bd. 1, hg. v. H. Schmidinger (Mainz 1999) 48–88, 66.
[16] Ch. Busta, Salzgärten. Gedichte (Salzburg) 28.
[17] Ch. Busta, Wenn du das Wappen der Liebe malst. Gedichte (Salzburg 1981) 94. – Zum Motiv des „Verlorenen Sohns" vgl. W. Brettschneider, Die Parabel vom verlorenen Sohn. Das biblische Gleichnis in der Entwicklung der europäischen Literatur (Berlin 1978).
[18] Ch. Busta, Zum Tode Johannes' XXIII., in: dies.: Unterwegs zu älteren Feuern. Gedichte (Salzburg 1965) 42.
[19] Busta, Wenn du das Wappen der Liebe malst (A. 17) 41; vgl. G. Langenhorst, Gedichte zur Gottesfrage. Texte – Interpretationen – Methoden (München 2003) 206–211.
[20] Busta, Salzgärten (A. 16) 26.
[21] Zit. nach: Hatzenbichler (A. 6) 68.
[22] In: G. Langenhorst, Christliche Literatur für unsere Zeit? 50 Leseempfehlungen (München 2007) 30–35.
[23] Busta, Der Himmel im Kastanienbaum (A. 11) 11.

# UMSCHAU

## Verlag der Weltreligionen

Die Gründung des „Verlags der Weltreligionen" im Frankfurter Suhrkamp Verlag ist zweifellos ein zeitgeschichtliches Ereignis, das zu begrüßen ist. Es signalisiert, daß die Wirklichkeit einer religiösen Pluralität auch in unserer Gesellschaft ankommt und wahrgenommen wird. In einem 415 Seiten starken Almanach stellt der neue Leiter des Verlags Hans-Joachim Simm, der zugleich Leiter des Insel Verlags ist, in Verbindung mit einer Gruppe von Wissenschaftlern das Projekt vor[1]: „Der *Verlag der Weltreligionen* versteht sich als Verlag für die Edition der grundlegenden Schriften der Religionen der Welt und als Publikationsforum für die Darstellung und Diskussion religiöser Phänomene und Entwicklungen in Gesellschaft und Gegenwart. Sein Gegenstand sind die heutigen Religionen, Konfessionen und religiösen Gruppierungen in ihrer gesamten Vielfalt ebenso wie die historischen Religionen. ... Die Pluralität der Weltreligionen ist zum integralen Bestand des Alltags aller Menschen geworden. ... Wenn diese neue universelle Nachbarschaft aller Religionen ein Ergebnis haben soll, das mehr verspricht als einen gewaltigen Zuwachs an Fremdheit, Verletzung, ja Haß, dann muß ein Prozeß des gegenseitigen Verstehens und der fortschreitenden Selbsterklärung einsetzen. Dazu will und wird der *Verlag der Weltreligionen* Wesentliches beitragen, indem er Grundlagen bereitstellt und ein Gesprächsforum bildet" (7).

Das Programm ist zweifellos überzeugend formuliert. Erläuternd wird auch gleich zu Beginn festgehalten, daß der Begriff „Weltreligionen" eher weit zu fassen ist und sich nicht auf Religionen beschränkt, die einen universalen Anspruch erheben; es gehe vielmehr um die ganze Breite der Religionen, wie sie sich heute, aber auch schon in der Geschichte gezeigt haben. Da der Suhrkamp Verlag inzwischen aus einer Verlagsgruppe besteht, die auch den Insel Verlag, den Deutschen Klassiker Verlag und den Jüdischen Verlag einschließt und seit seiner Gründung eine große Zahl religionsrelevanter Titel vorweisen kann, braucht der neue Verlag nicht ganz von vorn anzufangen. Er kann vielmehr von Anfang an auf bewährte frühere Publikationen zurückgreifen. Tatsächlich sollen auch früher schon erschienene Bücher sukzessive in die Taschenbuchreihe des neuen Verlags überführt werden. Dort werden dann im Lauf der Zeit zum Beispiel so grundlegende Werke wie Edward Conzes Einführung in den Buddhismus, Mircea Eliades Schriften, William James' Religionspsychologie und Hans Jonas' Gnosis-Studie wiederzufinden sein (vgl. 14f.).

Den Hauptteil des Almanachs bildet die Übersicht über eine weit gefächerte Fülle von Quellenwerken der Religionen der Welt, wobei man die Reihung nicht unbedingt problematisieren muß. Die Aufreihung beginnt mit dem vedischen Brahmanismus, Hinduismus, Jainismus und Buddhismus, führt (unter Auslassung Koreas) über Japan (Shinto) und China (Konfuzianismus und Daoismus) zu Judentum, Christentum und Islam und schiebt dann Sikhismus und die Baha'i Religion nach. Abgesetzt folgen einmal Zoroastrismus/Parsismus, dann die ägyptische Religion, Gnostizismus und Manichäismus. Die Gruppe neureligiöser Gruppierungen

fehlt leider völlig als eigener Bereich. Als Themen werden noch genannt: interreligiöse Dispute aus Antike und Mittelalter, schließlich die geplanten Serien mit ihren ersten Titeln: Einführungsbände, Essaybände und Monographien, Taschenbücher.

Bei genauer Betrachtung ergeben sich schnell Desiderate. Da ja eine „fortschreitende Selbsterklärung" angekündigt ist, nenne ich einige aus dem Bereich des Christentums. So erscheint die Auswahl mittelalterlich-christlicher Texte im Hinblick auf eine interreligiöse Begegnung eher dürftig. Die einschlägigen Texte bei den klassischen Theologen entdeckt man ebensowenig wie die frühen Auseinandersetzungen mit dem Islam (Ramon Llull, später Nikolaus von Kues u. a.). Auch das jüdisch-christliche Verhältnis verdiente angesichts der neueren Bemühungen eine Vertiefung. Die heutige Gestalt der interreligiösen Dialogik im Christentum und in der christlichen Theologie liegt offensichtlich weithin außerhalb des hier vorherrschenden Interesses.

In der Einleitung des Almanachs ist die Rede von einem wissenschaftlichen Beirat, „bestehend aus namhaften Religionswissenschaftlern, Philologen und Soziologen" (15); er soll den Verlag beraten bei der Programmgestaltung und der Herausgeber- und Autorenakquisition. Auch hier stellen sich Fragen: Warum werden Theologen als solche ausgeschlossen? Und haben wir nicht ganz allgemein den Zeitpunkt erreicht, wo man sich nach repräsentativen Vertretern der in der Gegenwart lebendigen Religionen umschauen müßte, nach Vertretern des Judentums und des Islams, des Hinduismus und des Buddhismus, vielleicht sogar schon nach Chinesen? Interessiert uns am Ende nur die Forschung im eigenen Kulturkreis? Und wer steht denn wirklich für die „Selbsterklärung" ein, wenn nicht lebendige Vertreter und Anhänger der unter uns lebendigen Religionen?

Wo in dem breit angelegten Schlußteil des Almanachs „Aspekte der Religionen" thematisiert werden, stößt man auf die Namen ausgewiesener Fachwissenschaftler aus unserem Land: auf die Indologin Adelheid Mette, den Sinologen Helwig Schmidt Glinzer, den Ägyptologen Jan Assmann, den Judaisten Peter Schäfer, die Orientalistin Angelika Neuwirth. Doch man findet keinen Juden, keinen Moslem, keinen Hindu und keinen Buddhisten. Die Auswahl des Beirats ist ein Spiegelbild der mitteleuropäischen Situation. Wir sind anscheinend noch nicht in der Zeit angekommen, in der sich andere Religionen, wie es etwa in den USA schon weithin geschieht, selbst vorstellen dürfen und erst dann vorsichtig Urteile abgegeben werden. Ist es nicht bezeichnend, daß der Vertreter der Missions- und Religionswissenschaft einer evangelisch-theologischen Fakultät im Almanach für den Hinduismus und den Buddhismus spricht und dann gar fragt, ob die Grundlagen des Buddhismus diesen als Religion oder als psychologische Philosophie ausweisen?

Bei allem Respekt vor dem begrüßenswerten Projekt sind die Schwachpunkte im Hinblick auf seine Verwirklichung nicht zu verschweigen. Die Thematik ist zu wichtig, als daß es gleichgültig wäre, wie wir in Zukunft nicht nur mit anderen Religionen, sondern mit den unter uns lebenden Vertretern dieser Religionen umgehen. Die anzustrebende Begegnung sollte niemanden ausschließen und muß sich in Zukunft auch im intellektuellen Raum um die gleiche Augenhöhe bemühen. An dieser Stelle sollten die weiteren Überlegungen des wissenschaftlichen Beirats ansetzen. *Hans Waldenfels SJ*

[1] Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen. In Verbindung mit Jan Assmann, Ulrich Beck, Klaus Berger, Michael von Brück, Wolfgang Frühwald, Christoph Levin, Martin Mulsow, Angelika Neuwirth, Peter Schäfer und Helwig Schmidt Glintzer. Hg. v. Hans-Joachim Simm. Verlag der Weltreligionen im Insel-Verlag: Frankfurt 2007, 415 S. 10,–.

# BESPRECHUNGEN

## Befreiungstheologie

*Stationen eines Exodus.* 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche. Hg. v. Thomas SCHREIJÄCK. Ostfildern: Grünewald 2007. 256 S. Br. 24,90.

Die Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (Kolumbien, 1968) hatte die Aufgabe, drei Jahre nach Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils die verschiedenen Aspekte der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse für den lateinamerikanischen Kontinent zu beraten und zu beschließen. Von der Konferenz in Medellín gingen entscheidende Impulse für eine befreiende und die lateinamerikanischen Gesellschaften transformierende Haltung von Kirche und Theologie aus. Sie wird heute gemeinhin als Beginn der Theologie der Befreiung und der Kirche der Befreiung betrachtet. 35 Jahre später, also 2003, fand in Frankfurt ein Forschungssymposium zu dem Thema „35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika" statt, dessen Beiträge (erst jetzt!) mit dem Titel „Stationen eines Exodus" veröffentlicht sind.

Am Ende des Sammelbandes sortiert Paulo Suess die Wirkungsgeschichte von Medellín in drei Kategorien: „Mythos" (Unzulänglichkeiten in den Beschlüssen und Fehleinschätzungen in der Folgezeit), „Metapher" (bleibende Errungenschaften wie mündige lateinamerikanische Ortskirche und Arbeitsmethode „sehen – urteilen – handeln") und „Memoria". Unter diesem Stichwort entwirft Suess die Skizze einer „Agenda für Medellín II", in der er einige unerledigte, aber aktuell gebliebenen Aufgaben wie demokratische Strukturen der Kirche und eine prophetischere Nachfolgepraxis skizziert. Die vorherigen Beiträge des Buchs spiegeln dieses breite Spektrum.

Zeitzeugen wie Kardinal Aloísio Lorscheider, François Houtart und Gustavo Gutiérrez berichten über die Vorgeschichte von Medellín, leuchten den Kontext der Konferenz aus und zeigen auf diesem Hintergrund die wesentlichen Aussagen und Folgewirkungen Medellíns auf. Es wird deutlich, daß Medellín ohne das Zweite Vatikanum nicht zu denken ist, gleichzeitig aber einen Höhepunkt im Bewußtwerden der Eigenständigkeit der lateinamerikanischen Kirche darstellt.

In weiteren Beiträgen, wie zum Beispiel dem von Victor Codina, finden sich die (theologischen) Zweifel und die Ratlosigkeit darüber wieder, daß sich zwar an der sozialen Situation der Armen und am Ausschluß weiter Teile der Bevölkerung gegenüber den 60er bis 80er Jahren kaum etwas verändert hat, daß die früheren Analysen und politischen Aussagen trotzdem nicht mehr plausibel erscheinen: „In Medellín und dem Jahrzehnt zwischen 1970 und 1980 war von einer Veränderung der Strukturen die Rede. Heute erscheint alles komplizierter" (84). Codina kommt zu dem Ergebnis, daß „unsere Situation 35 Jahre nach Medellín mehr dem Exil als dem Exodus ähnelt", der Situation eines Volkes, „das von großen heidnischen und Götzen verehrenden Ländern umgeben ist, ohne Priester, ohne Könige, ohne Tempel, fern von der Heimat und das glaubt, vielleicht von Gott verlassen worden zu sein" (86).

Anders eine dritte Gruppe von Texten, die eher aktuelle Arbeitsfelder (Armuts-, Freiheits- und Entwicklungsbegriff, zur Indigena-Theologie, zu den Basisgemeinden) einer befreienden Theologie bearbeiten. Unter diesen wiederum fallen einige Beiträge auf, die aus unterschiedlichen Perspektiven an die zentralen Begriffe Medellíns (Frieden und Gerechtigkeit, strukturelle Sünde, Option für die Armen) anknüpfen.

José Oscar Beozzo analysiert die Aussagen zum Frieden in Medellín und die damit verbundene Unterscheidung der verschiedenen Formen der Gewalt: Medellín „beleuchtet das Thema Gewalt unter einem neuen Aspekt, indem es die Aufmerksamkeit auf die strukturelle Gewalt des Hungers, der Krankheit, der fehlenden Arbeit und Erziehung lenkt, unter der die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung in der Dritten Welt permanent leidet. Medellín verhindert, daß nur der Aufstand der Armen als ‚Gewalt' betrachtet wurde, der so oft ein verzweifelter Schrei ist angesichts der Unsensibilität oder gar Repression von Regierungen, die geschaffen wurden, um Privilegien zu erhalten" (37f.).

Ähnlich Ricardo Salas Astrain: „Wir denken, daß dieser komplexe Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Frieden, den die lateinamerikanischen Bischöfe Ende der 1960er Jahre thematisierten, entscheidend für die Auseinandersetzung mit den neuen ethischen und juristischen Anforderungen einer sich fast grenzenlos ausbreitenden faktischen Globalisierung ist" (184). Der Autor fragt nach einem Programm einer interkulturellen Ethik, mit der die Folgen der kapitalistischen Globalisierung in den Griff zu bekommen sind. Er hält dabei am zentralen Ungerechtigkeitsbegriff Medellíns fest: der strukturellen Gewalt.

Orlando O. Espin untersucht das Verständnis der Begriffe Volkskatholizismus, Volksreligiosität, Volksreligion und Volksfrömmigkeit. Obwohl diese Begriffe offensichtlich unterschiedliche Bedeutungen haben, werden sie, so Espin, faktisch bis heute synonym verwendet. „Ein sehr wichtiges Projekt, das im Schlußdokument von Medellín angeregt wurde, bleibt unabgeschlossen: die dogmatische, die Glaubenslehre betreffende, lehramtliche, theologische Reflexion über den Volkskatholizismus" (125). Damit sei der reale, inkulturierte Glaube der überwältigenden Mehrheit der Katholiken als „locus theologicus" bisher nicht ernst genommen worden.

Espin sieht hierin einen Grund für den Relevanzverlust von katholischer Kirche in Lateinamerika: Die beiden Dokumente von Puebla und Santo Domingo, „(zumindest wichtige Teile von ihnen) wären anders geschrieben worden, wenn die Bischöfe und ihre theologischen Berater die Herausforderungen Medellíns angenommen und sich tatsächlich auf eine systematische, lehramtliche Reflexion über den Volkskatholizismus eingelassen hätten" (126).

Mit solchen Überlegungen formulieren die meisten Beiträge in diesem Band aktuelle befreiungstheologische Herausforderungen. Was diesem Buch (leider) fehlt, ist ein Blick über den lateinamerikanischen Tellerrand hinaus, ein befreiungstheologischer Nord-Süd-Dialog. *Ludger Weckel*

*Der unterbrochene Frühling.* Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse. Hg. v. Alberto da Silva Moreira, Michael Ramminger u. Afonso M. Ligorio Soares. Münster: Edition ITP-Kompass 2006. 252 S. (Edition ITP-Kompass. 6.) Br. 16,80.

Der 40. Jahrestag des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils war nicht nur in Europa Anlaß für Rückbesinnung

und Standortbestimmung in der katholischen Kirche. Vom 31. Oktober bis zum 3. November 2005 fand an der Päpstlichen Universität in São Paulo eine internationale Tagung mit etwa 200 Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus dem Umfeld der Theologie der Befreiung statt. Es ging darum, nicht nur auf das Konzil zurückzublicken, sondern vor allem seine Aktualität für die Kirche von heute zu untersuchen. Die Beiträge zu diesem Symposium wurden zunächst in den Originalsprachen in digitaler Form im Internet publiziert und liegen nun dank dem Münsteraner Institut für Theologie und Politik gleichzeitig erstmals in deutscher Übersetzung und in gedruckter Form vor.

Ein historischer Teil über den Kontext des Konzils (Riolando Azzi) und seine Rezeption in Europa (François Houtart) und Lateinamerika (José M. Vigil) eröffnet den Band. Es schließen sich Reflexionen über die Zeichen der Zeit in der Gegenwart (Edenio Valle, José Comblín), aus der Sicht lateinamerikanischer Frauen (Maria Cecília Domezi) und des Ökumenismus (Edin Sued Abumanssur) an. Der dritte Teil widmet sich aktuellen Herausforderungen der postkonziliaren Zeit (Alberto Da Silva Moreira, Paulo Suess, Marcelo Barros, Afonso Maria Ligorio Soares). Michael Ramminger schließt mit einem Originalbeitrag über die Würzburger Synode als „verpaßte Chance" einer Kontextualisierung des Konzils in Deutschland den Band ab.

Den Beiträgen ist gemeinsam, daß sie das Konzil durchweg positiv bewerten. Die Theologie der Befreiung wird von den Autoren und der Autorin als eine kontextualisierte und konsequente Umsetzung der Lehre des Konzils gedeutet; die gegenwärtige Kritik an der Theologie der Befreiung stellt sich so als Kritik am Konzil selbst heraus. Die kirchliche und theologische Gegenwart wird daher in den Beiträgen meist negativ bewertet; die Zukunftsaussichten werden als eher düster charakterisiert.

Dies mag damit zusammenhängen, daß die Autoren – mit Ausnahme der einzigen Autorin – zur älteren Generation der Befreiungstheologen gehören. Die aktuellen Entwicklungen in dieser theologischen Strömung und die konstruktiven Ansätze zu einer kirchlichen, theologischen und pastoralen Neuorientierung in Lateinamerika werden vielleicht deswegen nicht wirklich gewürdigt. So ist viel von Utopien und nur wenig von konkreten Alternativen die Rede. Die konstruktive Aufarbeitung der Postmoderne in der gegenwärtigen Theologie der Befreiung wird von den Autoren kaum reflektiert.

Trotz dieser Einschränkungen liegt hier ein wertvolles Buch vor, das die Diskussion um die Rezeption des Konzils in Deutschland entscheidend bereichern kann. Denn es weist eine alternative Sicht des Konzils auf, die Sicht des Südens, die Perspektive der Weltkirche. Gerade das Konzil leistete ja zum ersten Mal in der Kirchengeschichte diese notwendige Öffnung der eurozentrischen Theologie auf die weltkirchliche Perspektive. Hier liegen nun aus der Sicht der lateinamerikanischen Theologie kritische Töne zur Rezeption des Konzils vor, die provozieren und aufrühren, zumindest aber nachdenklich machen können. Das zeigt schon der herausfordernde Titel des Buchs: Der „unterbrochene" Frühling spielt auf den Klimawandel in der Kirche an, der in der Innenperspektive zu einer stärkeren Beteiligung aller Gläubigen führte und in der Außenperspektive nach den Zeichen der Zeit und der Zusammenarbeit mit der gesamten Menschheit suchte. Dieser Frühling scheint nun zu Ende zu sein; die Alternativen zum Konzil führen aber nach Meinung der Autorin und der Autoren in die „Sackgasse".

Man mag dieser doch recht pessimistischen Argumentation möglicherweise nicht in allen Details zustimmen, dennoch lohnt sich die Auseinandersetzung mit dieser weltkirchlichen Perspektive auf ein weltkirchliches Ereignis. Denn sie zeigt auch auf, daß die Diskussion um das Konzil nicht nur auf akademische oder doch innerkirchliche Fragen beschränkt ist, sondern weitreichende politische und soziale Konsequenzen für eine Kirche nach sich zieht, die sich der Auseinandersetzung mit den Zeichen der Zeit verpflichtet weiß.

*Stefan Silber*

*Gesichter einer fremden Theologie.* Sprechen von Gott jenseits von Europa. Hg. v. Norbert Kössmeier u. Richard Brosse. Freiburg: Herder 2006. 253 S. (Theologie der Dritten Welt. 34.) Br. 19,90.

Europa ist keine Insel. Was sich „jenseits von Europa" in den Theologien Afrikas, Lateinamerikas und Asiens entwickelt hat, wurde meist von Theologinnen und Theologen angestoßen, die in Europa studiert haben und aufgrund der konkreten Lebensverhältnisse der Menschen ihres Kontextes neue Theologien erarbeitet haben, die nun wiederum auch Europa vor neue Herausforderungen stellen. Die 32 Porträts wichtiger Theologinnen und Theologen aus den Kontinenten des Südens, die in diesem Buch zusammengestellt wurden, illustrieren diese Tatsache.

Was vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch als undenkbar galt: Die europäische Theologie ist nicht die einzig mögliche. Die Freiheit, nichtwestlich geprägte theologische Methoden zu entwickeln, stößt aber seit etwa 20 Jahren an die Grenzen, die ihr die vatikanische Glaubenskongregation zu setzen sucht. Nicht wenige der porträtierten Theologinnen und Theologen mußten Maßregelungen der kirchlichen Hierarchien bis hin zur Exkommunikation erdulden. Dennoch haben sie konkrete, von den politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Konstellationen ihrer Lebensumstände her geprägte Theologien entwickelt, in denen nicht nur andere Antworten auf neue Fragestellungen gegeben werden, sondern sich neue theologische Methoden und verschiedene hermeneutische Wege herausgebildet haben, die der Bedeutung von Kultur und Sprache für die Theologie Rechnung tragen.

Gemeinsam ist diesen Theologien der Ansatz bei den konkreten Lebens- und Gotteserfahrungen der Menschen, mit denen sie leben. Daher werden nicht nur Armut, Ausbeutung, Sexismus und Rassismus zu Herausforderungen für die Theologie, sondern auch die Lebensfreude, Alltagskompetenz und Weisheit der Armen. Die aktive Auseinandersetzung der Armen mit verschiedenen kulturellen und religiösen Systemen, denen sie in unterschiedlicher Weise angehören, öffnet den Blick nicht nur für eine positive Wahrnehmung pluraler kultureller und religiöser Lebensweisen, für Synkretismen und fremde Religionen, sondern auch für die Kritik an religiösen und kulturellen Traditionen, nicht zuletzt der christlichen und europäischen, aufgrund ihrer Verantwortung für Armut und Marginalisierung.

Auf diese Weise entstehen plurale und differenzierte Theologien. Wer dieses Buch mit Wohlwollen liest, kann diese Pluralität und den Pluralismus in Theologie und Kirche überhaupt positiv wahrnehmen. Die traditionelle europäische Theologie wird dadurch nicht obsolet, muß sich aber mit diesem Pluralismus auseinandersetzen und ihre eigene Stimme in diesem Konzert vielfältiger Theologien finden. Auch wenn es viele Gemeinsamkeiten dieser neuen theologischen Stimmen gibt, können sie nach Konti-

nenten differenziert werden. Deswegen ist das Buch auch in drei Kapitel gegliedert, und den Porträts aus Afrika, Asien und Lateinamerika sind jeweils Einführungsartikel vorangestellt, in denen die theologische Entwicklung in den drei Kontinenten seit dem Zweiten Vatikanum kurz beschrieben wird.

So setzte sich die Theologie in Afrika zunächst mit kulturellen Fragen, dann auch mit den traditionellen Religionen, mit Fragen von Sexismus und Rassismus, mit Migration, Aids, Krieg und Frieden auseinander. Es mutet sonderbar an, daß in dem Band die wichtige aktuelle Herausforderung des Dialogs mit dem Islam in Afrika nicht thematisiert wird.

Asien ist geprägt von der Suche nach einer eigenen Sprache in der Theologie, die sich vom westlichen Rationalismus, aber auch vom Dualismus distanziert. Statt die Wahrheit offensiv zu behaupten, setzen asiatische Theologinnen auf Lösungen, die mehreren Alternativen gerecht werden. Eine doppelte Religionszugehörigkeit ist daher für viele asiatische Theologen kein Problem. In Indien geben die Dalits, die Kastenlosen, den Anstoß zu einer eigenen Theologie der Befreiung

Im Abschnitt über Lateinamerika werden nicht die bereits bekannten Befreiungstheologen vorgestellt, sondern Theologen und Theologinnen der zweiten Generation, die die Option für die Armen um Genderfragen, kulturelle, religiöse und ethnische Aspekte erweitert haben. Sie zeigen, daß alle diese Aspekte sich gegenseitig bedingen.

Es fällt auf, daß in dem Band fast ausschließlich katholische Theologen vertreten sind. Diese Auswahl engt den Blick auf weltweite theologische Entwicklungen, die vielfach ökumenisch geprägt sind, stark ein. Es ist auch bemerkenswert, daß keine der Biographien ein nachkonziliares Geburtsdatum aufweist. Die meisten der vorgestellten Theologen sind noch vor Ende des Zweiten Weltkriegs geboren. Es wäre spannend, auch die Gesichter der jüngeren Theologien darzustellen. Positiv ist zu vermerken, daß auch einige Laien sowie relativ viele Frauen porträtiert werden. Alle Porträts sind komplett mit Kurzbiographie und Auswahlbibliographie.

Auch wenn manche Darstellungen inhaltlich zu blaß bleiben, ist der Versuch gelungen, den Theologien der Welt Gesichter zu geben. Wer einen Überblick über aktuelle theologische Entwicklungen in der katholischen Welt gewinnen möchte, ist mit diesem Buch gut bedient. *Stefan Silber*

## Psychologie

MATHAR, Helmut: *Wie wir finden, was wir wollen.* Historische und aktuelle Beiträge zur Zielfindung im Persönlichkeitscoaching. Tübingen: dgvt-Verlag 2007. 274 S. Kart. 22.–.

Dieses Buch unterscheidet sich von der übrigen reichlich vorhandene Ratgeber- und Coachingliteratur. Helmut Mathar, der früher als Führungskraft in der Wirtschaft tätig war und dann Erfahrung im Einzelcoaching sammelte, fragt nicht, wie Ziele möglichst effizient erreicht, sondern wie sie so gefunden werden können, daß sie persönlich angemessen sind. Damit will er Coachs, Berater, Psychotherapeuten und andere Leser für Möglichkeiten persönlicher Orientierung im Privat- oder Berufsleben, in der Wirtschaft oder in helfenden Berufen und auch junge Menschen vor der

Berufswahl oder Personen auf der Suche nach einem ehrenamtlichen Engagement sensibilisieren.

Was man heute als Herausfinden von individuellen Entwicklungszielen und Aufgaben bezeichnet, war nach Mathar seit Aristoteles ein Anliegen westlicher Philosophie und Spiritualität und läßt sich durch modifizierte Elemente der modernen Psychotherapie wirksam unterstützen. Der Coach muß dem Klienten, der in unserer Multioptionsgesellschaft nicht mehr von allgemein anerkannten Idealen geleitet wird, bei der Klärung dessen, was er für sinnerfüllend und identitätsstiftend halten will, begleiten, ohne ihm seine eigenen Wertvorstellungen aufzudrängen. Wie aktuell dabei die aristotelische Ethik mit ihrer Frage nach dem „guten Leben" für die Analyse der persönlichen Ziel- und Wertehierarchie sein kann, wird in einem ersten Kapitel ausgeführt.

Mit der gleichen Sorgfalt arbeitet Mathar heraus, wie die Exerzitien des Ignatius von Loyola mit ihrer „Unterscheidung der Geister" dazu anleiten, persönliche Werte zu erkunden und unter Einbeziehung der Gefühle alternative Möglichkeiten durchzuspielen. „Läßt sich für die authentische Zielfindung ein besserer Mentor finden als der in den Exerzitien angenommene Gott?" (110).

Einen auf Wachstum ausgerichteten persönlichkeitstheoretischen Rahmen für die zu sichtenden psychologischen Ansätze bietet Mathar mit der Beschreibung des Individuationsprozesses nach Carl Gustav Jung an. Im Anschluß daran legt er dar, wie die klientenzentrierte Gesprächsführung nach Carl Rogers sowie Viktor E. Frankls logotherapeutisches Fragen nach einem persönlichen Sinn dem Coaching Wege zum fruchtbaren Gespräch über Werte und Ziele weisen und wie die Rational-Emotive Verhaltenstherapie nach Albert Ellis zur Aufdeckung destruktiver Überzeugungen und ideomotorische Signale sowie die Energetische Psychologie nach Fred Gallo die Einsicht in unbewußte Wirkfaktoren fördern können.

In einem weiteren Schritt werden vom Enneagramm bis zum Allgemeinen Interessen-Struktur-Test diagnostische Verfahren beschrieben, die als Ergänzung in Frage kommen. Ebenso werden Wertimaginationen nach Uwe Böschemeyer, die Visualisierung des zukünftigen Selbst und andere Hilfen vorgestellt. Abschließend erörtert der Autor wichtige Themen des Buchs in einem Interview mit dem Göttinger Neurobiologen Gerald Hüther.

Mathars Werk enthält ein breites Spektrum von Informationen. Nicht alle sind wissenschaftlich gleich gesichert, doch bietet das Buch in einer durchgehend ermutigenden Grundhaltung, in verständlicher Sprache und mit hilfreichen Beispielen eine Fülle von Anregungen für die Praxis.

*Bernhard Grom SJ*

Mattioli, Maria: *Mediation und Kirche.* Konfliktumgang in der Gemeinde: Bestandsaufnahme und Perspektive. Stuttgart: ibidem-Verlag 2007. 128 S. Br. 19,90.

In diesem sehr schlicht aufgemachten Bändchen erörtert die katholische Rechtsanwältin und ausgebildete Mediatorin Maria Mattioli Sinn und Chancen außergerichtlicher Vermittlung im kirchlichen Bereich. Zunächst zeigt sie durch einen Blick auf Konfliktlösungen und das Versöhnungsideal der Bibel, wie die Mediationsidee christlichen Werten entspricht und schildert, wie sie in der Friedensarbeit der Quäker praktisch umgesetzt wird.

Nach knappen Informationen über die katholische und evangelische Kirche und ihre Strukturunterschiede fragt sie, wie es in

deren Praxis mit der Mediation steht. Dies versuchte sie durch einen Fragebogen zu erheben, in dem die Angeschriebenen – hauptsächlich Pfarrer und Pfarrerinnen in 60 Gemeinden des nördlichen Rheinlands sowie einige Gemeindeberater und Mediatoren mit Erfahrungen im kirchlichen Raum – ihre Antworten frei formulieren konnten.

Die Befragung ist alles andere als repräsentativ (vor allem fehlen Angehörige von Pastoralteams und Gemeindegremien), doch kann die Verfasserin in der qualitativen Auswertung ohne Anspruch auf statistische Gewichtung aufschlußreiche Hinweise auf die grundsätzliche Offenheit für Mediation, auf Hemmnisse (Harmoniebedürfnis, hierarchisches Denken), häufige Konfliktgegenstände (Kirche als Arbeitgeber; Rollenkonflikte zwischen Pfarrern, Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen; Traditionalismus-Progressivität; Umstrukturierungen von Gemeinden wegen Sparzwängen oder Priestermangel), bisherige Lösungswege und zur Frage gewinnen, unter welchen Bedingungen man eine Mediation für aussichtsreich hält.

In einem weiteren Schritt beschreibt und bewertet Mattioli eine Auswahl von bisherigen Mediationsangeboten im kirchlichen Umfeld: als Modell mit einer Vorreiterrolle für ganz Deutschland das Konzept der Diözese Rottenburg-Stuttgart (2004) mit seiner Vermittlungsstelle von Mediatoren im Referat Gemeinde- und Organisationsberatung sowie der Koordinationsstelle des Arbeitsbereichs Mediation im Referat Katechese und Mediation; ferner das Unterstützungssystem und die Arbeitsgemeinschaft Mediation der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern; die Gemeindeberatung/Organisationsentwicklung der Evangelischen Kirche im Rheinland; die (wenig entwickelte) Konfliktberatungskomponente im Referat Praxisbegleitung des Erzbistums Köln und die überkonfessionelle Arbeitsgemeinschaft Rhein-Main „Mediation und Kirche". Dieser Abschnitt liest sich wie eine Zwischenbilanz bisheriger Bemühungen und ist besonders lehrreich. Zur weiteren Illustration werden einige typische Konfliktfelder angeführt, die von Mediatoren behandelt wurden, besonders – als Paradebeispiel – die Vermittlung in der einst stark zerstrittenen evangelischen Pfarrgemeinde Starnberg (2003/04).

In ihrem Fazit wendet sich Mattioli mit Berufung auf die Pastoraltheologen Michael Klessmann, Gerhard Domann und Peter Lippert gegen eine Tabuisierung von Konflikten in der Kirche und rühmt deren partnerschaftliche Lösung als „Motor der Veränderung", muß aber doch auch eingestehen, daß die für Mediation erforderliche Ergebnisoffenheit der Etablierung dieses Verfahrens in der Kirche auch Grenzen setzt.

Abschließend formuliert sie mögliche Schritte dazu, unter anderem die Klärung der Beziehung zu ähnlichen Hilfsangeboten (Supervision, Coaching, Gemeinde- und Organisationsberatung), die Berücksichtigung wirtschaftlicher Kriterien bei kaufmännischen Entscheidungen in Caritas/Diakonie, eine bessere Bekanntmachung von Mediationsangeboten und anderes mehr. Der Ausblick auf Chancen, die den Kirchen durch Mediationsangebote in privaten, ethnischen und ökumenischen Konflikten zuwachsen könnten, überschätzt diese wohl als Allheilmittel, doch bietet ihre Arbeit insgesamt eine anregende Außensicht, die die Kirchen in ihren Aufgaben und Problemen unterstützen will und allen, die für die pastorale Aus-, Weiterbildung und Planung verantwortlich sind, empfohlen werden kann.

*Bernhard Grom SJ*

# ZU DIESEM HEFT

Am 15. September 2007 jährte sich zum 100. Mal der Geburtstag von Alfred Delp. Hans Maier, zuletzt Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung an der Universität München, befaßt sich mit dem Vermächtnis des Jesuiten und Mitglieds des Kreisauer Kreises im Widerstand gegen den Nationalsozialismus.

Gottfried Leder, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Hildesheim, setzt sich mit einem Beitrag von Medard Kehl im Maiheft 2007 dieser Zeitschrift zum Thema Gemeindezusammenlegung auseinander. Dabei richtet er kritische Nachfragen an die pastorale Umsetzung dieser Strukturreform und das dabei leitende Priesterbild.

Seit gut zehn Jahren hat sich neben einer Kinderphilosophie in der Religionspädagogik auch eine Kindertheologie entwickelt. Clauß Peter Sajak, Referent für Hochschulen und pädagogische Grundsatzfragen am Bischöflichen Ordinariat Mainz, fragt nach den Chancen dieses neuen Ansatzes für den schulischen Religionsunterricht.

Brigitte Schwens-Harrant, Ressortleiterin „Literatur" der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche", gibt einen Überblick über die literarische Saison 2007. Sie bespricht Romane von E. L. Doctorow, Mohsin Hamid, Angelika Reitzer, Wojciech Kuczok, Cormac McCarthy, Josef Winkler und José Saramago.

Vor 20 Jahren starb am 3. Dezember 1987 die österreichische Lyrikern Christine Busta. Georg Langenhorst, Professor für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Universität Augsburg, lotet in einem Rückblick die bleibenden Perspektiven ihrer Gedichte aus.

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

Dezember 2007

*Alfred Delp: Programm und Leitbild für heute.* Mit einem Geleitwort v. Jozef Simoncic u. Beiträgen von Roman Bleistein u.a. Hg. v. Franz B. Schulte. Berlin: LIT 2007. 290 S. (Beiträge zu Theologie, Kirche u. Gesellschaft im 20. Jahrhundert. 11.) Br. 19.90.

*Alfred-Delp-Jahrbuch.* Hg. v. Reiner Albert, Roland Hartung u. Günther Saltin. Berlin: LIT 2007. 115 S. (Alfred-Delp-Jahrbuch. 1.) Br. 14,90.

*Arens, Herbert:* Drei-Minuten Werktagspredigten mit Fürbitten. Advent und Weihnachten. Freiburg: Herder 2007. 96 S. Gb. 12,90.

*Bauer, Thomas Johann:* Who is who in der Welt Jesu? Freiburg: Herder 2007. 271 S. Gb. 22,–.

*Biesinger, Albert – Mayer-Klaus, Ulrike:* Was feiern wir an Weihnachten? Freiburg: Herder 2007. 95 S. Br. 9,90.

*Bosmans, Phil:* Vergiß nicht zu leben. Gespräche zum Menschsein mit Katarzyna Szymanska-Borginon. Freiburg: Herder 2007. 173 S. Gb. 16,90.

*Brüstle, Karin:* Seelenspiegel. Geschichten über Gott, die Welt und die Suche nach dem eigenen Ich. Freiburg: Herder 2007. 142 S. Gb. 12,90.

*Cochrane, John:* Memoria et Promissio. Über die anamnetische Verfaßtheit des christlichen Glaubens nach J. B. Metz und die kulturelle Amnesie in Samuel Becketts „Warten auf Godot" und „Endspiel". Berlin: LIT 2007. IV, 277 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien. 42.) Br. 34,90.

*Contribuciones filosóficas para una mayor justicia.* Hg. v. Vicente Durán, Juan Carlos Scannone u. Eduardo Silva. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores 2006. 235 S. Br.

*De Simony, Pia – Czernin, Marie:* Elias Chacour – Israeli, Palästinenser, Christ. Freiburg: Herder 2007. 223 S. Gb. 19,90.

*Delp, Alfred:* Mit gefesselten Händen. Aufzeichnungen aus dem Gefängnis. Freiburg: Knecht 2007. 234 S. Br. 14,90.

*Demas, Jan:* 60 Minuten deutsche Geschichte. Große Ereignisse – bewegende Augenblicke. Freiburg: Herder 2007. 320 S. Gb. 19,90.

*Ein Weg zu Jesus.* Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches. Hg. v. Thomas Söding. Freiburg: Herder 2007. 110 S. Br. 7,90.

*Finkelde, Dominik:* Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Zizek – Santner. Wien: Turia + Kant 2007. 140 S. Br. 15,–.

*Follath, Erich:* Das Vermächtnis des Dalai Lama. Ein Gott zum Anfassen. 2. Aufl. München: Collection Rolf Heyne 2007. 319 S. Gb. 19,90.

*Frühchristentum und Kultur.* Hg. v. Ferdinand R. Prostmeier. Freiburg: Herder 2007. 325 S. (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten. Ergänzungsbd. 2.) Gb. 65,–.

*Geist im Buchstaben?* Neue Ansätze in der Exegese. Hg. v. Thomas Söding. Freiburg: Herder 2007. 149 S. (Quaestiones Disputatae. 225.) Br. 19,90.

*Gesegnete Weihnacht.* Hg. v. Gundula Kühneweg. Freiburg: Herder 2007. 16 S. Br. 2,90.

*Grün, Anselm:* Aus den Quellen leben. Freiburg: Herder 2007. 16 S. Br. 2,90.

*Gute Besserung.* Hg. v. Gundula Kühneweg. Freiburg: Herder 2007. 16 S. Br. 2,90.

*Hälbig, Klaus W.:* Die Hochzeit am Kreuz. Eine Hinführung zur Mitte. München: Don Bosco 2007. 816 S. (Beiträge zu einer ökumenischen Spiritualität. 2.) Gb. 39,–.

*Hartmann, Gerhard:* Kirche und Nationalsozialismus. Kevelaer: Topos plus 2007. 96 S. (Topos plus Taschenbücher. 624.) Br. 7,90.

*Das Habdichlieb.* Fünf-Minuten-Geschichten von kleinen und großen Freunden. Mit Illustrationen v. Rolf Bunse. Freiburg: Herder 2007. 44 S. Gb. 11,90.

*Hapig, Marianne:* Tagebuch und Erinnerung. Hg. v. Elisabeth Prégardier. Annweiler: Plöger 2007. 138 S. (Edition Mooshausen. 6.) Br. 14,80.

*Hauke, Manfred:* Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die griechische Theologie. Freiburg: Herder 2007. 174 S. (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. II, Faszikel 3a. 2. Teil.) Br. 30,–.

*Hoffsümmer, Willi:* Das große Buch der Schulgottesdienste. Mit Kindern von sechs bis zwölf Jahren durch das Kirchenjahr. Mit CD-ROM. Freiburg: Herder 2007. 240 S. Gb. 19,90.

*Horster, Detlef:* Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. Bielefeld: transcript 2006. 125 S. Br. 13,80.

*Kern, Renate:* Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners. Innsbruck: Tyrolia 2007. 351 S. (Innsbrucker theologische Studien. 76.) Br. 34,–.

*Klinger, Bernhard:* Im und durch Leiden lernen. Das Buch Ijob als Drama. Hamburg: EVA 2007. 374 S. (Bonner Biblische Beiträge. 155.) Br. 54,–.

*Knop, Julia:* Rund um den Glauben. 99 Fragen und Antworten. Mit Illustrationen v. Rolf Bunse. Freiburg: Herder 2007. 124 S. Gb. 14,90.

*Kramer, Kurt:* Die Glocke. Eine Kulturgeschichte. Kevelaer: Topos plus 2007. 143 S. (Topos plus Taschenbücher. 597.) Br. 8,90.

*Kuchar, Werner:* Und ihr werdet ein Kind finden. Anregungen für die Gottesdienste in der Advents- und Weihnachtszeit. Freiburg: Herder 2007. 173 S. Br. 14,90.

*Kunzler, Michael:* Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi. Paderborn: Bonifatius 2007. XII, 747 S. Gb. 44,90.

*Langen, Annette – Becker, Steffie:* Flunkertag bei Familie Ehrlich. Freiburg: Herder 2007. 32 S. Gb. 12,90.

*Laß die Freude klingen.* Ein Dank an die Musik. Hg. v. Gundula Kühneweg. Freiburg: Herder 2007. 16 S. Br. 2,90.

*Leonardi, Giovanni:* Per saper fare esegesi nella chiesa. Guida per Animatori biblici e „Ministri della Parola". 2. Aufl. Mit CD-ROM. Torino: Elledici 2007. 360 S. Br. 25,–.

*Lohmann, Gerlinde:* Krippenspiele in Kindergarten, Schule und Gemeinde. Freiburg: Herder 2007. 80 S. Br. 9,90.

*Maier, Martin:* Pedro Arrupe – Zeuge und Prophet. Würzburg: Echter 2007. 95 S. (Ignatianische Impulse. 24.) Gb. 8,90.

*Mattioli, Maria:* Mediation und Kirche. Konfliktumgang in der Gemeinde: Bestandsaufnahme und Perspektive. Stuttgart: ibidem-Verlag 2007. 128 S. Br. 19,90.

*Maureder, Josef:* Mensch werden – erfüllt leben. Würzburg: Echter 2007. 95 S. (Ignatianische Impulse. 23.) Gb. 8,90.

*Minnerath, Roland:* Gegen den Verfall des Sozialen. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Freiburg: Herder 2007. 159 S. Gb. 16,90.

*Modler, Peter:* Die wunderbare Welt der Katholiken. Eine Art Liebeserklärung. Freiburg: Herder 2007. 191 S. Gb. 16,90.

*Mögen deine Wünsche den Himmel erreichen.* Irische Segensworte für alle Anlässe. Hg. v. Peter Neysters. Freiburg: Herder 2007. 125 S. Gb. 12,90.

*Müller, Petro:* Sozialethik für ein neues Deutschland. Die „Dritte Idee" Alfred Delps – ethische Impulse zur Reform der Gesellschaft. 2. Aufl. Berlin: LIT 2007. 199 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften. 32.) Br. 24,90.

*Mutter Teresa.* Komm, sei mein Licht. Hg. u. kommentiert v. Brian Kolodiejchuk. München: Pattloch 2007. 443 S. Gb. 19,95.

*Neusner, Jacob:* Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog. Freiburg: Herder 2007. 173 S. Gb. 16,90.

*Nikolaus feiern in Kindergarten, Schule und Gemeinde.* Hg. v. Burkhard Knipping. Freiburg: Herder 2007. 77 S. Br. 9,90.

*Nouwen, Henri – Dyckhoff, Peter:* Bilder göttlichen Lebens. Ikonen schauen und beten. Freiburg: Herder 2007. 157 S. Gb. 19,90.

*Roos, Michael:* Wasser des Lebens. Predigten zu allen Lesungen der Taufliturgie. Mit CD-ROM. Freiburg: Herder 2007. 183 S. Gb. 16,90.

*Salmen-Legler, Anna:* Der Herr ist mein Hirte. Psalmen für Kinder. Mit Illustrationen v. Marina Krämer. Freiburg: Herder 2007. 36 S. Gb. 6,90.

*Schnitzler, Theodor:* Kirchenjahr und Brauchtum neu entdeckt. In Stichworten und Übersichten. Überarbeitet u. hg. v. Christian Renken. Freiburg: Herder 2007. 48 S. Br. 9,90.

*Schockenhoff, Eberhard:* Theologie der Freiheit. Freiburg: Herder 2007. 339 S. Gb. 28,–.

*Schopf, Sylvia:* Wie der Tod in die Welt kam. Mythen und Legenden der Völker. Mit Illustrationen v. Kirsten Reinhold. Freiburg: Herder 2007. 191 S. Gb. 16,90.

*Schramm, Christian:* Ruhe – ein Geschenk aus Gottes Schatzkammer. Kevelaer: Topos plus 2005. 159 S. (Topos plus Taschenbücher. 572.) Br. 8,90.

*Schwan, Gesine – Gaschke, Susanne:* Allein ist nicht genug. Für eine neue Kultur der Gemeinsamkeit. Freiburg: Herder 2007. 220 S. Gb. 19,90.

*Schwarz, Andrea:* Eigentlich ist Weihnachten ganz anders. Hoffnungstexte. Freiburg: Herder 2007. 155 S. Gb. 12,90.

*Sobrino, Jon:* Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund. Würzburg: Echter 2007. 111 S. (Ignatianische Impulse. 25.) Gb. 8,90.

*Stadtfeld, Sabine – Chen, Nina:* Seht den hellen Weihnachtsstern. 24 Adventskalendergeschichten. Freiburg: Herder 2007. 56 S. Br. 9,90.

*Stadtfeld, Sabine – Thönissen, Ute:* Sankt Martin. Die schönsten Geschichten für Kinder erzählt. Freiburg: Herder 2007. 32 S. Gb. 11,90.

*Terwitte, Paulus – Leitschuh, Marcus C.:* Trau dich, 24 Tage anders zu warten. Der Adventskalender. Freiburg: Herder 2007. 30 S. Br. 9,90.

*Uebe, Ingrid – Bohnstedt, Antje:* Ohne Licht schlaf ich nicht. Freiburg: Herder 2007. 32 S. Gb. 12,90.

*Weber, Judith:* Heute feiern wir ein Fest. Meßbuch für Kinder. Mit Illustrationen v. Anke Dammann. Freiburg: Herder 2007. 40 S. Gb. 6,90.

*Weihnachten in den Worten der Dichter.* Hg. v. Beate Vogt. Freiburg: Herder 2007. 317 S. Gb. 19,90.

*Zeidler, Michael:* Wie Lukas Charles Darwin aus der Klemme half. Eine etwas andere Geschichte der modernen Biologie. Freiburg: Herder 2007. 349 S. Gb. 19,90.