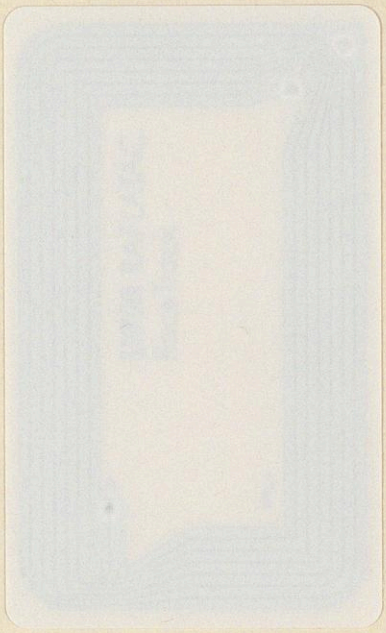


N12<524993226 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

ISSN 0039–1492 6518

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 2008

Norbert Brieskorn
Entgrenzung des Rechts
Wolfgang Frühwald
Joseph von Eichendorff
Konrad Hilpert
Fünf Jahre Stammzellgesetz
Jan-Heiner Tück
Rebellion gegen Gott
Karl-Heinz Grohall
Bürgerengagement
Friedhelm Mennekes
Lichtblicke in Köln
Michael Braun
Walter Kempowski – Literatur als Erinnerung

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Norbert Brieskorn SJ	Entgrenzung des Rechts	1
Wolfgang Frühwald	Der „letzte Romantiker". Zum 150. Todestag Joseph von Eichendorffs	3
Konrad Hilpert	Fünf Jahre deutsches Stammzellgesetz	15
Jan-Heiner Tück	Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können	26
Karl-Heinz Grohall	Bürgerengagement fördern und anerkennen. Ein Gesetz soll zu ehrenamtlichem Handeln motivieren	37
Friedhelm Mennekes SJ	Lichtblicke in Köln. Gerhard Richters Domfenster und das Kunstmuseum Kolumba	48
	UMSCHAU	
Michael Braun	Walter Kempowski – Literatur als Erinnerung	65
	BESPRECHUNGEN	
	Islam	69
	Philosophie	71
	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Norbert Brieskorn, Kaulbachstraße 31a, 80539 München – Prof. Dr. Wolfgang Frühwald, Römerstädter Straße 4k, 86199 Augsburg – Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München – Dr. Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstraße 90 A, 79102 Freiburg – Prof. Dr. Karl-Heinz Grohall, Münzstraße 4, 48143 Münster – Prof. Dr. Friedhelm Mennekes, Jabachstraße 1, 50676 Köln – Prof. Dr. Michael Braun, Rathausallee 12, 53757 St. Augustin.

STIMMEN DER ZEIT · 226. BAND · 133. 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@jesuiten.org – Verlag: Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (0761) 2717-220; Friederike Ward. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 36 vom 1.1.2008 – Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 52,20 €, für Studenten 39,– € (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.

STIMMEN DER ZEIT

12/2008 – www.stimmen-der-zeit.de

STIMMEN DER ZEIT

226. BAND

2008

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

www.stimmen-der-zeit.de

Herausgeber und Chefredakteur: Martin Maier SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Andreas R. Batlogg SJ, Bernhard Grom SJ. Anschrift der Redaktion: Kaulbachstraße 22a, D-80539 München, Telefon (089) 2386-2910, Telefax (089) 2386-2902, E-Mail: martin.maier@hfph.mwn.de – Verlag: Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (0761) 2717-220; 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.

INHALT DES 226. BANDS

Ackermann, Irmgard: Psalmendichtung aus der Außenperspektive ... 185
Baar, Johannes: Festspielzeit ... 505
Baer, Harald: Konfliktfall Scientology ... 795
Bartoszewski, Władysław: Europäische Gedenkkultur ... 651
Batlogg, Andreas R.: Positive Laizität ... 217
– Jerusalemer Nachtgespräche. Kardinal Carlo M. Martini im Gespräch mit Georg Sporschill* ... 420
– Zwischen Heimatverlust und Weltbürgertum. Der Lebensweg von Frido Mann* ... 562
– Friedhelm Mennekes SJ – Grenzgänger zwischen Kirche und Kunst* ... 635
– Bischofssynode und Kollegialität ... 649
– 70 Jahre Reichspogromnacht* ... 781
Beck, Lutwin – Freundl, Günter: In-vitro-Fertilisation. Ärztliche Aspekte und ethische Bedenken* ... 281
Beinert, Wolfgang: Vom Fegefeuer und anderen dunklen Jenseitsorten. Über das Schicksal der Halbguten ... 310
Belafi, Matthias: Präzisierung der Religionsfreiheit? Eine Replik auf Brigitte Zypries' Rede zur Religionspolitik ... 162
Bleyer, Bernhard: Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (1968) ... 734
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Menschenwürde und Lebensrecht am Anfang und Ende des Lebens. Aufriß der Probleme ... 245
Böttigheimer, Christoph: Verfolgte Christenheit* ... 417
Braun, Michael: Walter Kempowski – Literatur als Erinnerung* ... 65
– „Im Land der Allegorien tanzt Salome stets". Salome in der Literatur ... 617
Brieskorn, Norbert: Entgrenzung des Rechts ... 1
– Ach, Deutschland! ... 577
Brüntrup, Godehard: Atheismuswahn versus Gotteswahn* ... 130
Conzemius, Victor: Pius XII. – ein politischer Papst. Zum 50. Todestag von Eugenio Pacelli .. 669
Dahme, Stephan: „Pilger der Kunst". Zum 50. Todestag des Malers Georges Rouault ... 101
Dupuis, Jacques – König, Franz Kardinal: Unterwegs zu einem Dialog der Religionen ... 232
Edenhofer, Ottmar – Flachsland, Christian: Friedensnobelpreis für den Weltklimarat ... 75
Flachsland, Christian – Edenhofer, Ottmar: Friedensnobelpreis für den Weltklimarat ... 75
Freundl, Günter – Beck, Lutwin: In-vitro-Fertilisation. Ärztliche Aspekte und ethische Bedenken* ... 281
Frühwald, Wolfgang: Der „letzte Romantiker". Zum 150. Todestag Joseph von Eichendorffs 3
Garhammer, Erich: „Erzählen: das Band zwischen Himmel und Erde". Zur Poetologie von Thomas Hürlimann* ... 350
Gebhardt, Winfried: Religion als Abenteuer. Das Geheimnis der katholischen Weltjugendtage ... 435
Gellner, Christoph: Kafkas Mondheimat. Zum 125. Geburtstag von Franz Kafka ... 474
– Christsein inmitten der Weltreligionen. Eine biblisch-christliche Sicht auf die Religionen der Anderen ... 603
Grohall, Karl-Heinz: Bürgerengagement fördern und anerkennen. Ein Gesetz soll zu ehrenamtlichem Handeln motivieren ... 37

Grom, Bernhard: Spiritualität im Gesundheitswesen. Zwischen Schamanismus und „Heilender Gemeinde“ ... 117
– Erziehungskompetenz ... 145
– Der Engelboom ... 793
Gutiérrez, Gustavo: Medellín als geistliche Erfahrung. Zum 40. Jahrestag der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz* ... 628
Hainz, Michael: Die religiöse Landschaft in Deutschland. Zwischen schrumpfender Kirchlichkeit und spirituellen Neuaufbrüchen ... 377
Hilpert, Konrad: Fünf Jahre deutsches Stammzellgesetz ... 15
Keller, Albert: Bildungsnotstand ... 361
Knapp, Markus: Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer „postsäkularen“ Gesellschaft ... 270
König, Franz Kardinal – Dupuis, Jacques: Unterwegs zu einem Dialog der Religionen ... 232
Körner, Felix: Reizwort Dialog. Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muß ... 535
Krienke, Markus: Ein Seliger, der zum Umdenken bewegt. Überlegungen zur theologischen Aktualität Antonio Rosminis (1797–1855)* ... 200
Kruip, Gerhard – Neuhoff, Katja: Hauptschüler ohne Zukunftsperspektive? ... 507
Kummer, Christian: Ein neuer Kulturkampf? Evolutionsbiologen in der Auseinandersetzung mit dem „christlichen Schöpfungsmythos“ ... 87
Langenhorst, Georg: Ein „gut getarnter Mystiker“. Religion und Gottesrede bei Michael Krüger ... 831
Lesch, Walter: Lohngerechtigkeit – ein frommer Wunsch? ... 819
Lindorfer, Simone: Befreiungspsychologie. Annäherung an die Realität von Traumatisierung in Ostafrika ... 463
Luber, Markus: Ende der Säkularisierung? Neuere Einsichten vom 29. Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie ... 259
Lüke, Ulrich: Brücken im Unüberbrückbaren. Evolution oder Schöpfung?* ... 134
Maier, Hans: Reinhold Schneiders Leben und Werk ... 450
– Gewalt im Christentum ... 679
Maier, Martin: Kirchlicher Reformstau ... 73
– Weltflüchtlingstag ... 433
Martini, Carlo Maria Kardinal: Die Bischofssynode über das Wort Gottes ... 291
Mennekes, Friedhelm: Lichtblicke in Köln. Gerhard Richters Domfenster und das Kunstmuseum Kolumba ... 48
– Traces du Sacré – Spuren des Geistigen. Zu einer Ausstellung in Paris und München ... 767
Mertes, Klaus: Streitfall G8 ... 289
Müller, Johannes: Klimawandel als ethische Herausforderung. Perspektiven einer gerechten und nachhaltigen Globalisierung ... 391
Müller, Philipp: Die Lebensrelevanz des Glaubens. Warum eine zeitgemäße Form der Moralpredigt unverzichtbar ist ... 173
Neuhoff, Katja – Kruip, Gerhard: Hauptschüler ohne Zukunftsperspektive? ... 507
O'Donovan, Leo J.: Die Seele abstrakter Kunst bei Martin Puryear* ... 491
Pesch, Otto Hermann: Hans Küng und das freie Wort in der Kirche. Zum zweiten Band der Autobiographie ... 547
Quack, Josef: Sigismund von Radecki – ein Meister der kleinen Form ... 755
Reese, Thomas J.: Den Vatikan reformieren. Was die Kirche von anderen Institutionen lernen kann* ... 630
Rutishauser, Christian M.: Theologische Weltdeutung in der Postmoderne* ... 705

Schärtl, Thomas: Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung 147
Schneider, Ursula: Elias Chacour – Israeli, Palästinenser, Christ. Porträt eines Friedensstifters im Heiligen Land* 197
Schockenhoff, Eberhard: Ethische Probleme der Stammzellforschung 323
Schwens-Harrant, Brigitte: Warlam Schalamows „Erzählungen aus Kolyma" 406
– Spiegelsplitter. Romane aus dem Jahr 2008 843
Steinforth, Thomas: Orientierung für die Caritas heute. Aufgaben der verbandlichen Caritas nach Lorenz Werthmann 658
Stüwe, Klaus: Politik und Religion in den USA 723
Sutor, Bernhard: Ökonomisierung des Sozialen? Ordnungspolitische Anmerkungen zu einem irreführenden Begriff 808
Troll, Christian: Gemeinsames Beten von Christen und Muslimen? 363
– Christlich-muslimischer Dialog 721
Tück, Jan-Heiner: Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können 26
– Die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Die Krise des Sündenbewußtseins als Anstoß für die Soteriologie 579
Ullrich, Heiner: Freie Waldorfschulen auf dem Prüfstand 335
Wachinger, Lorenz: Joseph Bernhart – Grenzgänger zwischen Wissen und Glauben* 488
– Der andere Guardini. Autobiographisches, Tagebücher, Briefe 693
Waldenfels, Hans: Theologen unter römischem Verdacht. Anthony de Mello SJ – Jacques Dupuis SJ – Roger Haight SJ – Jon Sobrino SJ 219
Weber, Hermann: Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst. Ein weltkirchliches Engagement der deutschen Katholiken seit 50 Jahren 297
Weibel, Rolf: Der Schweizer Katholizismus im Umbruch 521
Wenz, Gunther: Versöhnte Verschiedenheit. Otto Hermann Peschs „Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung"* 855
Windfuhr, Manfred: Carl Amerys Zukunftsvisionen 590
Zulehner, Paul M.: Entlastung in der Pastoral. Vorschläge angesichts der neuen pastoralen Großräume 747

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Andreas R. Batlogg: Bischofssynode und Kollegialität 649
– Jerusalemer Nachtgespräche. Kardinal Carlo M. Martini im Gespräch mit Georg Sporschill* 420
Michael Hainz: Die religiöse Landschaft in Deutschland. Zwischen schrumpfender Kirchlichkeit und spirituellen Neuaufbrüchen 377
Martin Maier: Kirchlicher Reformstau 73
Kardinal Carlo Maria Martini: Die Bischofssynode über das Wort Gottes 291
Otto Hermann Pesch: Hans Küng und das freie Wort in der Kirche. Zum zweiten Band der Autobiographie 547
Thomas J. Reese: Den Vatikan reformieren. Was die Kirche von anderen Institutionen lernen kann* 630
Paul M. Zulehner: Entlastung in der Pastoral. Vorschläge angesichts der neuen pastoralen Großräume 747

II. THEOLOGIE

Wolfgang Beinert: Vom Fegefeuer und anderen dunklen Jenseitsorten. Über das Schicksal der Halbguten 310
Philipp Müller: Die Lebensrelevanz des Glaubens. Warum eine zeitgemäße Form der Moralpredigt unverzichtbar ist 173
Jan-Heiner Tück: Die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Die Krise des Sündenbewußtseins als Anstoß für die Soteriologie 579
Lorenz Wachinger: Der andere Guardini. Autobiographisches, Tagebücher, Briefe 693
Hans Waldenfels: Theologen unter römischem Verdacht. Anthony de Mello SJ – Jacques Dupuis SJ – Roger Haight SJ – Jon Sobrino SJ 219
Gunther Wenz: Versöhnte Verschiedenheit. Otto Hermann Peschs „Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung“* 855

III. WELTKIRCHE

Bernhard Bleyer: Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (1968) 734
Christoph Böttigheimer: Verfolgte Christenheit* 417
Winfried Gebhardt: Religion als Abenteuer. Das Geheimnis der katholischen Weltjugendtage 435
Gustavo Gutiérrez: Medellín als geistliche Erfahrung. Zum 40. Jahrestag der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz* 628
Ursula Schneider: Elias Chacour – Israeli, Palästinenser, Christ. Porträt eines Friedensstifters im Heiligen Land* 197
Hermann Weber: Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst. Ein weltkirchliches Engagement der deutschen Katholiken seit 50 Jahren 297
Rolf Weibel: Der Schweizer Katholizismus im Umbruch 521

IV. KIRCHENGESCHICHTE

Victor Conzemius: Pius XII. – ein politischer Papst. Zum 50. Todestag von Eugenio Pacelli 669
Markus Krienke: Ein Seliger, der zum Umdenken bewegt. Überlegungen zur theologischen Aktualität Antonio Rosminis (1797–1855)* 200
Hans Maier: Gewalt im Christentum 679

V. INTERRELIGIÖSER DIALOG

Christoph Gellner: Christsein inmitten der Weltreligionen. Eine biblisch-christliche Sicht auf die Religionen der Anderen 603
Kardinal Franz König – Jacques Dupuis: Unterwegs zu einem Dialog der Religionen 232
Felix Körner: Reizwort Dialog. Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muß 535
Christian W. Troll: Gemeinsames Beten von Christen und Muslimen? 363
– Christlich-muslimischer Dialog 721

VI. BIOETHIK

Lutwin Beck – Günter Freundl: In-vitro-Fertilisation. Ärztliche Aspekte und ethische Bedenken* 281
Ernst-Wolfgang Böckenförde: Menschenwürde und Lebensrecht am Anfang und Ende des Lebens. Aufriß der Probleme 245
Konrad Hilpert: Fünf Jahre deutsches Stammzellgesetz 15
Eberhard Schockenhoff: Ethische Probleme der Stammzellforschung 323

VII. GESELLSCHAFT – STAAT – WIRTSCHAFT

Harald Baer: Konfliktfall Scientology 795
Władysław Bartoszewski: Europäische Gedenkkultur 651
Andreas R. Batlogg: Positive Laizität 217
– 70 Jahre Reichspogromnacht* 781
Matthias Belafi: Präzisierung der Religionsfreiheit? Eine Replik auf Brigitte Zypries' Rede zur Religionspolitik 162
Karl-Heinz Grohall: Bürgerengagement fördern und anerkennen. Ein Gesetz soll zu ehrenamtlichem Handeln motivieren 37
Markus Luber: Ende der Säkularisierung? Neuere Einsichten vom 29. Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie 259
Klaus Mertes: Streitfall G8 289
Katja Neuhoff – Gerhard Kruip: Hauptschüler ohne Zukunftsperspektive? 507
Klaus Stüwe: Politik und Religion in den USA 723

VIII. SOZIALETHIK

Norbert Brieskorn: Ach, Deutschland! 577
Walter Lesch: Lohngerechtigkeit – ein frommer Wunsch? 819
Thomas Steinforth: Orientierung für die Caritas heute. Aufgaben der verbandlichen Caritas nach Lorenz Werthmann 658

Bernhard Sutor: Ökonomisierung des Sozialen? Ordnungspolitische Anmerkungen zu einem irreführenden Begriff 808

IX. GLOBALISIERUNG

Norbert Brieskorn: Entgrenzung des Rechts 1
Ottmar Edenhofer – Christian Flachsland: Friedensnobelpreis für den Weltklimarat 75
Martin Maier: Weltflüchtlingstag 433
Johannes Müller: Klimawandel als ethische Herausforderung. Perspektiven einer gerechten und nachhaltigen Globalisierung 391

X. PHILOSOPHIE

Godehard Brüntrup: Atheismuswahn versus Gotteswahn* 130
Albert Keller: Bildungsnotstand 361
Markus Knapp: Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer „postsäkularen" Gesellschaft 270
Christian Kummer: Ein neuer Kulturkampf? Evolutionsbiologen in der Auseinandersetzung mit dem „christlichen Schöpfungsmythos" 87
Ulrich Lüke: Brücken im Unüberbrückbaren. Evolution oder Schöpfung?* 134
Christian M. Rutishauser: Theologische Weltdeutung in der Postmoderne* 705
Thomas Schärtl: Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung 147
Jan-Heiner Tück: Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können 26

XI. PSYCHOLOGIE – PÄDAGOGIK

Bernhard Grom: Spiritualität im Gesundheitswesen. Zwischen Schamanismus und „Heilender Gemeinde" 117
– Erziehungskompetenz 145
– Der Engelboom 793
Simone Lindorfer: Befreiungspsychologie. Annäherung an die Realität von Traumatisierung in Ostafrika 463
Heiner Ullrich: Freie Waldorfschulen auf dem Prüfstand 335

XII. LITERATUR – LYRIK

Irmgard Ackermann: Psalmendichtung aus der Außenperspektive 185
Andreas R. Batlogg: Zwischen Heimatverlust und Weltbürgertum. Der Lebensweg von Frido Mann* 562
Michael Braun: Walter Kempowski – Literatur als Erinnerung* 65
– „Im Land der Allegorien tanzt Salome stets". Salome in der Literatur 617
Wolfgang Frühwald: Der „letzte Romantiker". Zum 150. Todestag Joseph von Eichendorffs .. 3
Erich Garhammer: „Erzählen: das Band zwischen Himmel und Erde". Zur Poetologie von Thomas Hürlimann* 350
Christoph Gellner: Kafkas Mondheimat. Zum 125. Geburtstag von Franz Kafka 474
Georg Langenhorst: Ein „gut getarnter Mystiker". Religion und Gottesrede bei Michael Krüger 831
Hans Maier: Reinhold Schneiders Leben und Werk 450

Josef Quack: Sigismund von Radecki – ein Meister der kleinen Form 755
Brigitte Schwens-Harrant: Warlam Schalamows „Erzählungen aus Kolyma“ 406
– Spiegelsplitter. Romane aus dem Jahr 2008 843
Lorenz Wachinger: Joseph Bernhart – Grenzgänger zwischen Wissen und Glauben* 488
Manfred Windfuhr: Carl Amerys Zukunftsvisionen 590

XIII. KUNST – MUSIK – FILM

Johannes Baar: Festspielzeit 505
Andreas R. Batlogg: Friedhelm Mennekes SJ – Grenzgänger zwischen Kirche und Kunst* 635
Stephan Dahme: „Pilger der Kunst“. Zum 50. Todestag des Malers Georges Rouault 101
Friedhelm Mennekes: Lichtblicke in Köln. Gerhard Richters Domfenster und das Kunstmuseum Kolumba 48
– Traces du Sacré – Spuren des Geistigen. Zu einer Ausstellung in Paris und München 767
Leo J. O'Donovan: Die Seele abstrakter Kunst bei Martin Puryear* 491

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Bibel 709
China 424
Geschichte 858
Globalisierung 354
Islam 69
Jesuiten 643,788
Kirche 646
Kirche und Gesellschaft 567
Kirchengeschichte 142
Kunst 284
Literatur 574
Medienethik 863
Naturwissenschaften 139
Pastoraltheologie 638
Philosophie 71, 355
Psychologie 571
Sozialethik 205
Soziologie 784
Theologie 495, 565
Zweites Vatikanisches Konzil 211

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Amery, Carl 590
Anthroposophie 337
Armutsbericht 2008 577
Arrupe, Pedro 434
Asyl 434
Atheismus 26,130,147,380
Augustinus von Hippo 311,682
Auschwitz 651

Bayreuther Festspiele 505
Befreiungspsychologie 463
Benedikt XVI. 73,310,434,721
Bernhart, Joseph 488
Bildung 289,361,509
Biowissenschaften 272
Bischofssynode 291,649
Brief der 138 722
Brod, Max 475
Buddhismus 801

Cardenal, Ernesto 193
Caritas 658
CELAM 628,737
Chacour, Elias 197
Chan, Paul 778
Chassidismus 479
Christenverfolgung 417
Christologie 220,554

Dawkins, Richard 26,130,153
De Mello, Anthony 219
Delp, Alfred 577
Dialog, interreligiöser 234,364,535,615,721
Dogmatik 855
Dupuis, Jacques 219,232

Ehrenamt 38
Eichendorff, Joseph von 3
Embryonenforschung 29,153,250
Engel 793
Entwicklungshilfe 300,391
Erziehungskompetenz 145
Eschatologie 316
Evangelikale 729
Evolutionstheorie 94,134
Familienpolitik 145
Fegfeuer 310
Feier, multireligiöse 363
Flor, Olga 846
Forschung, biomedizinische 328
Fortpflanzungsmedizin 283,332
Friedensnobelpreis 2007 75
Fundamentalismus, islamischer 370

G8 289
Gadamer, Hans-Georg 362
Gedenkkultur 651
Gemeindeleitung 749
Genom 272
Gerechtigkeit 398,824
Gesellschaft, postsäkulare 270
Gesellschaftslehre, theologische 540
Glaubenskongregation 219,232,550
Globalisierung 391
Gottesbeweis 131
Gstrein, Norbert 849
Guardini, Romano 693
Gutiérrez, Gustavo 737

Habermas, Jürgen 270
Haight, Roger 219
Häresie 682
Hauptschule 507
Heine, Heinrich 620
Hitchens, Christopher 152
Hölle 310
Holocaust 653,781
Hubbard, Ron L. 796
Hünermann, Peter 229
Hürlimann, Thomas 350

Identität, religiöse 603
Individualisierungstheorie 261
Intelligent Design 93,135
In-vitro-Fertilisation 281,332
Islam 167,365,535,683,721
Israel 197
Jesuiten 219,239
Johannes Paul II. 236
Johannes XXIII. 669,734
Judentum 365,479

KAAD 297
Kafka, Franz 474
Katholische Soziallehre 816,823
Kempowski, Walter 65
Kierkegaard, Søren 696,761
Kirchendiplomatie 671
Kirchenkritik 591
Kirsch, Sarah 624
Klimawandel 75,391
Köhler, Horst 433
Kollegialität 649
Kölner Domfenster 48
Kolonialismus 685
König, Franz 232
Konsumethik 401
Konzentrationslager 651
Koran 538
Krankenseelsorge 124
Kraus, Karl 764
Kreationismus 87
Kreuzzüge 683
Krüger, Michael 831
Küng, Hans 137,547
Kunst, sakrale 101,770

Laien 301,531,748
Laizismus 217,768
Lateinamerika 74,464,628,739
Lebensrecht 245
LePoidevin, Robin 148
Leshem, Ron 845
Liberalismus 727
Limbus 314
Lohngerechtigkeit 819
Lyrik 7,186

Mann, Frido 562
Markt-Ökonomie 813
Martin-Baró, Ignacio 464
Martini, Carlo M. 420,649
McGrath, Alister u. Joanna Collicut 131
Medellín 628,739
Medizin, regenerative 325
Menschenrechte 245,325,552
Mercier, Pascal 27
Metz, Johann Baptist 782
Migration 300
Mindestlohn 818,827
Mission 540,680
Mystik 840

Nationalsozialismus 452,673
Naturalismus 96
Nell-Breuning, Oswald von 827
Neue Geistliche Gemeinschaften 436
Nietzsche, Friedrich 697

Offenbarungskonstitution 293
Ökologie, christliche 591
Ökonomisierung 808

Pädagogik, ignatianische 706
Papsttum 631
Patientenverfügung 252
Paul VI. 249,628,734
Pesch, Otto Hermann 855
PISA 512
Pius XII. 669
Pluralismus, religiöser 226
Poetologie 350,411
Popov, Alek 847
Predigt 181
Preußen 3
Priestermangel 747
Psalmendichtung 185
Puryear, Martin 491

Radecki, Sigismund von 755
Rational Choice Theory 261
Ratzinger, Joseph 233
Recht 1
Reformation 686
Reformpädagogik 335
Regensburger Vorlesung 721
Reich-Gottes-Theologie 613
Reichskonkordat 673
Reichspogromnacht 781
Religionsfreiheit 162,688
Religionsphilosophie 148
Religionspolitik 162
Religionssoziologie 259
Religionsunterricht 87,168
Richter, Gerhard 48
Rosmini, Antonio 200
Rouault, Georges 101

SAID 188
Säkularisierung 259,270
Salome 617
Sarkozy, Nicolas 217
Schalamow, Warlam 406
Schneider, Reinhold 450
Schöpfungslehre 88,134
Schuld 579
Schulsystem 289,508
Schulze, Ingo 850
Schwangerschaftsabbruch 251
Schweizer Katholizismus 521
Scientology 795
Shell-Jugendstudie 507
Sinus-Milieu-Studie 379
Sobrino, Jon 74,219
Sokrates 362
Solschenizyn, Alexander 406
Sorokin, Vladimir 843
Soteriologie 579
Sowjetunion 406
Soziale Marktwirtschaft 808
Sozialpolitik 659
Sozialversicherungen 809
Spiritualität 117,386,471
Sporschill, Georg 420
Staat-Kirche-Verhältnis 162,217
Stammzellforschung 250,323
Stammzellgesetz 15
Steiner, Rudolf 335
Sterbehilfe 253
Stipendienwerk 301

Theologie der Befreiung 465,737
Tocqueville, Alexis de 725
Traces du Sacré 767
Traumaarbeit 463

Uganda 467
Umweltschutz 391
Unfehlbarkeit 551
Universalismus, egalitärer 271
Unterrichtsqualität 289
Urteilsbildung, ethische 324
USA 723
Utopien 590

Vatikan 630
Verantwortung 584
Verkündigung, ethische 175
Viola, Bill 775
Volksfrömmigkeit 596

Wagner, Richard 505
Waldorfschulen 335
Weltjugendtage 435
Weltklimarat 75
Weltreligionen 603
Werteunterricht 168
Werthmann, Lorenz 658
Widerstand 459,489
Wilde, Oscar 623
Wirtschaftsethik 819
Wittgenstein, Ludwig 361
Wohlfahrtsverbände 41

Zaimoglu, Feridun 852
Zivilgesellschaft 37
Zivilreligion 724
Zweiter Weltkrieg 656,669
Zypries, Brigitte 162

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Altern in Freiheit und Würde. Hg. v. Martina Blasberg-Kuhnke u. Andreas Wittrahm. 639
Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. 142
Arens, Edmund: Gottesverständigung. 499
Arnold, Claus: Kleine Geschichte des Modernismus. 498

Baumann, Gerlinde: Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen. 711
Beher, Karin u. a.: Die vergessene Elite. 786
Bredeck, Michael: Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. 211
Buchkulturen. Hg. v. Monika Estermann, Ernst Fischer u. Ute Schneider. 574

Clark, Christopher: Preußen. 859

Dawkins, Richard: Der Gotteswahn. 130
De Simony, Pia – Czernin, Marie: Elias Chacour. 197
Döpfner, Kardinal Julius: Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 213
Dschulnigg, Peter: Das Markusevangelium. 715

Erlach, Thomas: Unterhaltung und Belehrung im Jesuitentheater um 1700. 790

Finkelstein, Israel – Silberman, Neil A.: David und Salomo. 714
Fisch, Andreas: Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität. 210
Flor, Olga: Kollateralschaden. 846
Frick, Eckhard – Lautenschlager, Bruno: Auf Unendliches bezogen. 572
Friedrich Spee. Geistliche Lieder. Hg. v. Theo G. M. van Oorschot. 789
Funiok, Rüdiger: Medienethik. 863
Für eine schwache Vernunft? Hg. v. Peter Hardt u. Klaus von Stosch. 501
Für Friedhelm Mennekes. Hg. v. Guido Schlimbach. 635

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. IV. Hg. v. Giuseppe Alberigo u. Günther Wassilowsky. 214
Gillen, Erny: Wie Ethik Moral voranbringt! 207
Gott im Gedicht. Hg. v. Helmut Zwanger. 575
Griessler, Margareta: China. 425
Grom, Bernhard: Religionspsychologie. 571
Gronemeyer, Reimer: Sterben in Deutschland. 209
Gstrein, Norbert: Die Winter im Süden. 849
Guidi, Chen – Chuntao, Wu: Zur Lage der chinesischen Bauern. 429
Guter, Josef: Das Lexikon der chinesischen Kulturstätten. 427

Höffe, Otfried: Lebenskunst und Moral oder macht Tugend glücklich? 355
Horster, Detlef: Jürgen Habermas und der Papst. 567
Hürlimann, Thomas: Das Einsiedler Welttheater. 350
Hürlimann, Thomas: Vierzig Rosen. 351

Im Anfang war der Urknall!? Hg. v. Hanspeter Heinz, Manfred Negele u. Manfred Riegger. 135

Katholiken in den USA und Deutschland. Hg. v. Wilhelm Damberg u. Antonius Liedhegener. 569
Klueting, Harm: Das Konfessionelle Zeitalter. 858
Krenski, Thomas: Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie. 566
Küng, Hans: Der Anfang aller Dinge. 137
Küng, Hans: Umstrittene Wahrheit. 547

Lawrence, Paul: Der große Atlas zur Welt der Bibel. 710
Leshem, Ron: Wenn es ein Paradies gibt. 845
Lüke, Ulrich: Das Säugetier von Gottes Gnaden. 139

Maier, Johannes – Aymoré, Fernando Amado: Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. 643

Mann, Frido: Achterbahn. 562
Martini, Kardinal Carlo M. – Sporschill, Georg: Jerusalemer Nachtgespräche. 420
McGrath, Alister – McGrath, Joanna Collicutt: Der Atheismus-Wahn. 131
Metz, Johann Baptist: Memoria Passionis. 565
Meyer zu Schlochtern, Josef: Interventionen. 284
Moser, Maria Katharina: Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung. 502
Moser, Maria Katharina: Von Opfern reden. 502
Müller, Klaus: Streit um Gott. 356
Mutschler, Hans-Dieter: Physik und Religion. 141

Nagel-Angermann, Monique: Das alte China. 427
Nass, Elmar: Der humangerechte Sozialstaat. 206

Perler, Dominik: Zweifel und Gewißheit. 358
Popov, Alek: Die Hunde fliegen tief. 847

Das Reichskonkordat 1933. Hg. v. Thomas Brechenmacher. 861
Rémi, Cornelia: Philomela mediatrix. 788
Rundcrantz, Xiao: Rote Staatsanwältin. 430

SAID: Psalmen. 188
Schmied, Gerhard: Das Rätsel Mensch – Antworten der Soziologie. 785
Schmied, Wieland: Bilder zur Bibel. 285
Schmied, Wieland: Von der Schöpfung zur Apokalypse. 286
Schockenhoff, Eberhard: Grundlegung der Ethik. 495
Schockenhoff, Eberhard: Theologie der Freiheit. 496
Schoettli, Urs: China – die neue Weltmacht. 428
Schrader, Christopher: Darwins Werk und Gottes Beitrag. 134
Schrenk, Friedemann – Müller, Stefanie: Die 101 wichtigsten Fragen: Urzeit. 140
Schulen und Kirchen für die Sioux-Indianer. Hg. v. Karl Markus Kreis. 645
Schulze, Ingo: Adam und Evelyn. 850
Schweiggl, Klaus: Schweig nicht zu meinen Tränen! 642
Schweiggl, Klaus: Sterbende spirituell begleiten. 642
Sellmann, Matthias: Religion und soziale Ordnung. 784
Sieren, Frank: Der China-Schock. 424
Söding, Thomas: Jesus und die Kirche. 718
Sorokin, Vladimir: Der Tag des Opritschniks. 843
Spaemann, Robert: Das unsterbliche Gerücht. 71
Stiglitz, Joseph: Die Globalisierung. 354

Theißen, Gerd: Erleben und Verhalten der ersten Christen. 717
Troll, Christian W.: Unterscheiden, um zu klären. 69

Veith, Werner: Intergenerationelle Gerechtigkeit. 205
Vellguth, Klaus: Kirche und Fundraising. 646

Zaimoglu, Feridun: Liebesbrand. 852
Zulehner Paul M.: Gott ist größer als unser Herz (1 Joh 3,20). 641
Zulehner, Paul M. – Renner, Katharina: Ortsuche. 638
Zürcher Bibel. 709
Zwischen Freiheit und Bindung. Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Brigitta Lentz. 635

Entgrenzung des Rechts

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dringt in Europa EWG- bzw. EU-Recht in die bislang eifersüchtig verteidigten nationalstaatlichen Rechtsräume ein und verlangt, befolgt zu werden. Der maßgebliche Gesetzgeber sitzt nicht mehr in Athen, Berlin oder Wilna, sondern in Straßburg (mit Brüssel als Exekutive). Er zwingt in rascher Folge dazu, nationales Recht anzugleichen, etwa die Gleichstellung der Geschlechter herbeizuführen, Bahn, Post und Strommarkt zu privatisieren oder Subventionen abzubauen. Hier sind weder die Inhalte solchen Rechts zu beurteilen noch Vor- wie Nachteile abzuwägen; es gilt wahrzunehmen, daß der Staatenbund der EU der nationalstaatlichen Gesetzgebungshoheit Regelungsbereiche entzieht.

Fundamentalrechte des EU-Vertrags wie die Niederlassungs- und Dienstleistungsfreiheit verändern die rechtliche Landschaft erheblich. Beide Freiheiten zwingen dazu, bislang nationalstaatliche, eigenrechtlich geschlossene Räume Angehörigen anderer EU-Staaten zu öffnen. Darf ein Nichtdeutscher, so ein noch aktueller Streitfall, Notar in der Bundesrepublik Deutschland werden? Oder: Auf Weltebene setzt sich das UN-Kaufrecht vom 11. April 1980 durch: Mehr als 70 Staaten haben dieses Übereinkommen ratifiziert, und die meisten haben es in nationales Recht überführt. UN-Kaufrecht regelt heute fast alle Exportgeschäfte und rund 80 Prozent der Importe. Zwar soll man wegen des „europäischen Gemeinwohls" nicht „borniert" an jeder nationalstaatlichen Gesetzgebungskompetenz festhalten, doch ist gerade auch im Blick auf das Gemeinwohl zu fragen, ob und wann das Subsidiaritätsprinzip nicht einer Entgrenzung Einhalt zu gebieten hat. Und welche Loyalität gegenüber dem Aufenthaltsstaat darf von solchen EU-Bürgern erwartet werden? Welche Teilnahme an nationalen Problemen können sie, sollten sie aufbringen? Oder ist einem solchen Frager bereits vorzuwerfen, engstirnig national zu denken, da fortan die Loyalität nun eben gegenüber der EU oder den Vereinten Nationen bestehe?

Die räumliche Entgrenzung schuf auch neue Akteure: Rechtsanwälte waren bis 1996 für einen Oberlandesgerichtsbezirk zugelassen. In jenem Jahr hob der bundesdeutsche Gesetzgeber diese Zulassungsbeschränkung auf. Ab sofort war es erlaubt, überregionale und -staatliche Sozietäten zu gründen. Zusammenschlüsse zwischen deutschen, britischen und US-amerikanischen Kanzleien kamen zustande, in einem Fall mit etwa 2700 Anwälten, 30 Büros und einem Umsatz von etwa 1,4 Milliarden Euro im Jahr 2000/01. Die zunehmende weltweite Vernetzung und der steigende Handel begünstigen, fordern und rechtfertigen eine solche Entwicklung. Allerdings ist auch zu sehen, daß solche im weltweiten Verbund handelnden Anwaltsfirmen

mittlerweise Recht schaffen und indirekt die nationale wie internationale Rechtsentwicklung steuern. Falls diese Berater für ein Vertragswerk kein günstiges nationales oder internationales Recht finden, „erfinden" sie es zugunsten der Mandanten.

Mit der Entgrenzung ist allerdings auch eine bislang oft verwehrte Freiheit entstanden, zwischen Rechtsordnungen wählen zu können. Als 2006 einem schwäbischen Automobilzuliefererbetrieb ein Insolvenzverfahren drohte, zwangen ihn seine internationalen Gläubiger, dieses Insolvenzverfahren nach englischem Recht durchzuführen – bietet dieses doch den Gläubigern mehr Möglichkeiten als das bundesdeutsche. Der Inhaber des Betriebs ging darauf ein und verlegte deshalb kurzerhand den Sitz seines Unternehmens nach England. Nun ist der Wettbewerb zwischen den Rechtsordnungen so alt wie das Recht, und oft setzt sich der ökonomisch stärkere Wettbewerber durch. Wie könnte man ihm stärkere Grenzen setzen?

Eine Entgrenzung ganz anderer Art macht sich dort schleichend breit, wo einige Richter vertragliche Elemente in das Strafverfahren einführen, das bislang eine hoheitliche Veranstaltung ist. Zeitnot, Überlastung der Gerichte und der Blick auf die ökonomischen Kosten der Beweiserhebung scheinen zu solcher Änderung zu berechtigen. Man spricht vom „Deal vor Gericht": Die Strafe wird vor Gericht ausgehandelt, um ein laufendes Verfahren abzukürzen oder es erst gar nicht stattfinden zu lassen. Wer gesteht, erhält das Urteil schnell und mit niedriger Strafe. Ob der Beschuldigte wirklich der Täter war, wird nicht mehr vom Richter erforscht und aufgeklärt. Wer nicht gesteht, veranlaßt ein langwieriges teures Verfahren, zudem wird die Strafe höher sein. Noch stehen große Teile der Richterschaft einem solchen Verfahren skeptisch bis ablehnend gegenüber. Denn wie frei ist der Beschuldigte in einem solchen Handel, und wie steht es um sein Recht auf Gehör, um nur auf zwei Werte zu verweisen?

Eine letzte Entgrenzung betrifft die Aufhebung von Strafrahmen; sie signalisieren mit ihrer jeweiligen Höhe die Wertvorstellungen einer politischen Gemeinschaft. Wer in Zeiten des Umbruchs, in dem wir uns befinden, eine immer höhere Strafe für ein Delikt fordert, kommt in die Nähe des „lebenslang", das für Mord verhängt wird. Als im Jahr 2007 Jugendliche einen anderen sexuell mißhandelt hatten, mußten sie sich eingestehen, daß die Strafe, die sie sich bereits zugezogen hatten, nicht viel unter „lebenslang" lag. Sie rechneten damit, daß das Opfer die Täter bei der Polizei anzeigen würde. Warum also sollten sie dies nicht durch Mord verhindern, wo doch die Strafrahmen beider Delikte nicht mehr weit auseinanderlagen? Der Mord geschah. Wer immer höhere Strafen fordert, baut Hemmschwellen ab und riskiert die Tötung, die er verhindern wollte.

Diese Entgrenzungen sind eine Tatsache. Sie zeigen, daß sich das Recht, das man im Vergleich zu den sittlichen Ansichten für stabiler hielt, vielfach ändert. Auch deswegen ist eine sittlich verantwortete Rechtspolitik weiterhin unerläßlich. Sorgfältig wird sie die Höhe der Strafen abstimmen, Effizienz nicht der Gerechtigkeit vorziehen, Rechtssetzung den dazu legitimierten Institutionen vorbehalten und auf Subsidiarität achten. *Norbert Brieskorn SJ*

Wolfgang Frühwald

Der „letzte Romantiker“

Zum 150. Todestag Joseph von Eichendorffs

Joseph Freiherr von Eichendorff (1788–1857) war von Beruf Jurist. Er arbeitete nach anstrengenden, nicht bezahlten Referendarjahren als Regierungs- und Oberpräsidialrat beim Oberpräsidium in West- und Ostpreußen, an der Schneelinie, wie er die Lage von Königsberg nannte, dann als Regierungsrat und schließlich als Geheimer Regierungsrat im preußischen Kultusministerium in Berlin. Bezieht man die Studentenzeit (seit 1804) mit ein, ist der Kernbestand seines poetischen Werkes gleichsam nebenher entstanden: neben einer Ausbildung, bei der studiert wurde, als ob alle Tage Karfreitag wäre, neben dem öden und anstrengenden Kriegsdienst in den Befreiungskriegen (1813 bis 1815), neben der Tätigkeit in den preußischen Verwaltungen (1816 bis 1844).

Ein Poet im Staatsdienst

Eichendorff war ein Poet im Staatsdienst. Noch Bismarck hat sich darüber mokiert, weil ihm der Verfasser erinnerungsseliger Lieder, der Postkutschenromantik und der studentischen Freiheitsliebe einer längst vergangenen Zeit anzugehören schien, als er 1851 dessen Gedichte entdeckte. Aber nicht die Poesie hat Eichendorff die Karriere verdorben. Diese galt in den ersten Jahren seines Berufslebens sogar als förderlich, weil sie auf Ideenreichtum und Phantasie des Beamten zu verweisen schien, sondern eher das Faktum, daß er in den Umkreis der provinzial-ständischen Opposition gegen die preußische Zentralverwaltung gehörte und zudem in einem dezidiert protestantischen Staat Katholik war.

Die Eichendorffs aus dem schlesischen Lubowitz, in der Nähe von Ratibor, kamen sich immer vor wie eine Beute der Schlesischen Kriege, da Friedrich II. von Preußen (1742) der österreichischen Kaiserin Maria Theresia den größten Teil Schlesiens entrissen und damit auch das zu etwa 90 Prozent katholische Oberschlesien zu einem Teil seines Staatsverbandes gemacht hatte. Die Großeltern Eichendorffs waren noch österreichische Edelleute und konnten (mit Ausnahme des früh gestorbenen Großvaters auf väterlicher Seite) dem Enkel von den Zeiten „ihrer“ Kaiserin erzählen. Auch war Eichendorff, zusammen mit seinem Bruder Wilhelm, der 1849 kinderlos starb, Erbe des Gutes Sedlnitz im österreichisch gebliebenen

Mähren, das wegen seiner besonderen Rechtsform aus dem Totalverlust der Eichendorffschen Güter (1823) gerettet werden konnte. Dietmar Stutzer hat belegt, daß „der gesamte Reinertrag von Sedlnitz bis in die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts ... dem Beamtengehalt des Dichters im preußischen Staatsdienst entsprach".

Auch wenn nach Walter Schlesingers Ansicht „der schlesische Katholizismus vom protestantischen Staate der Hohenzollern in keiner Weise benachteiligt wurde", hielt sich doch im 19. Jahrhundert hartnäckig das Gerücht, daß Katholiken bei den schlesischen Regierungen und Kammern nur in minderrangigen Stellungen (mit bis zu 300 Talern Gehalt) beschäftigt wurden. In dieser Form läßt sich das Gerücht aus den Akten zwar nicht belegen, doch ist die viel gerühmte „schlesische Toleranz", ebenso wie die preußische Parität (der Konfessionen), in der Praxis nicht so angekommen, wie sie in der Theorie entworfen war. In den östlichen Provinzen Preußens wurden die Polen, die Juden und die Katholiken gemeinsam einer Gruppe von Bürgern zugeordnet, die von leitenden Staatsstellen möglichst fern zu halten war.

Nicht erst für den Zentrumsabgeordneten Karl Trimborn roch es (1913) zum Erstaunen des zuständigen Ministers im preußischen Innenministerium nach „Konsistorium". Die Parität stand, auch als sie in einer Verfassung festgeschrieben war, nur auf dem Papier. So empfanden dies jedenfalls die Katholiken in den preußischen Provinzen. Helmut Neubach hat belegt, daß Preußen nach 1815 zwar fünf Provinzen mit überwiegend katholischer Bevölkerung besaß, doch im ganzen 19. Jahrhundert lediglich drei katholische Oberpräsidenten zählte, davon zwei in Westfalen und einen in Posen. Noch 1910 befanden sich „unter den 61 Landräten (in der Provinz Schlesien) lediglich drei katholische und diese drei amtierten im Regierungsbezirk Oppeln", wo Protestanten kaum zu finden waren. In der preußischen Verwaltung herrschte bis 1918 „konfessionelle Imparität".

Joseph von Eichendorff, der von seinem Chef in der Provinz Preußen, dem Oberpräsidenten Heinrich Theodor von Schön, in jeder Weise protegiert wurde, galt als ein liberaler Katholik, der dem politischen Ultramontanismus und dem fideistischen Traditionalismus des 19. Jahrhunderts fern stand. Trotzdem wurden seine Amtsgeschäfte in der Provinzialverwaltung ebenso wie später in der Berliner Zentralverwaltung auf die katholischen Kultusangelegenheiten beschränkt, oder er wurde gar nur als „Mädchen für alles" verwendet. Nur den Zeitumständen hatte er es zu verdanken, daß zu seinem Geschäftsbereich (1823) immerhin die Betreuung der (bis zu ihrer Konversion) katholischen Frau des preußischen Kronprinzen, der Prinzessin Elisabeth von Bayern, und (1842) der Weiterbau des Kölner Doms gehörten. Erst als man ihn ins Zensurwesen abschieben wollte, ist Eichendorff mit 56 Jahren auf eigenen Wunsch vorzeitig aus dem Dienst ausgeschieden.

Es kam viel zusammen, um ihm den preußischen Staatsdienst zu verleiden: die Eingrenzung auf die wenig angesehenen katholischen Kultusangelegenheiten; die stets widerrufbare Beschäftigung in Berlin auf Diätenbasis, weil er (seiner Familie

wegen) ohne Versetzungsbescheid, nur mit Wissen und Willen seines Oberpräsidenten, doch gegen den Willen der zuständigen Ministerien, mit der Familie nach Berlin umgezogen war; seine Konfession, die vor allem wegen der mächtigen, in Österreich, Bayern und in den preußischen Westprovinzen kämpferisch auftretenden Katholischen Bewegung in Preußen mit Mißtrauen gesehen wurde. Seine Bewerbungen in die (mehrheitlich katholische) Rheinprovinz nach Koblenz (1827) und in das Bayern König Ludwigs I. (1828) scheiterten.

Seine Vorstellung eines Reformbeamtentums, das in der Gesamtheit der Beamten des preußischen Staates ein Organ der Bindung des Volkes an den Monarchen, eine Art von Beamtenparlament, sehen wollte und deshalb eine geschriebene Verfassung als ein Zeichen mangelnder Treue ablehnte, wurde von beiden Antipoden, der revolutionären Partei der Demokraten wie von der reaktionären Hofpartei, entschieden abgelehnt. Seine aus den Freiheitskriegen herrührende Begeisterung für einen deutschen Gesamtstaat, der deutlich großdeutsch orientiert war, geriet mit der kleindeutschen Realpolitik in Preußen in Konflikt. Schließlich hatten die Brüder Eichendorff in Wien studiert, von wo aus Joseph 1813 nach Breslau aufgebrochen war, um sich bei den Lützower Jägern zum Kriegsdienst zu melden, während sein Bruder Wilhelm in den österreichischen Staatsdienst eingetreten ist. Trotz all dieser Hindernisse und Schwierigkeiten ist Joseph von Eichendorff, nachdem er 1844 in Ehren mit einem für das sparsame Preußen ansehnlichen Ruhestandsgehalt in Pension entlassen wurde, längere Zeit orientierungslos gewesen und hat seine Freunde gebeten, ihm eine Arbeit zu erfinden.

Der Dichter im Weltanschauungskampf

Von nun an ist Eichendorff immer stärker ins Fahrwasser der Katholischen Bewegung geraten, hat zunächst versucht, mit einer Übersetzung von geistlichen Spielen Calderons der literarisch-freigeistigen und realistischen Tendenz zeitgenössischer Literatur zu widerstreiten, und ist schließlich (als Mitarbeiter der „Historisch-politischen Blätter") zu einem Mitglied jener „katholischen Propaganda" geworden, die von Metternich als ein wirksames Instrument gegen das Vormachtsstreben Preußens ebenso wie gegen die demokratische Revolutionspartei verwendet wurde. In den literaturpolemischen Schriften, die Eichendorff nun, unter dem Einfluß von Metternichs Berater Carl Ernst Jarcke, verfaßte, trat er als Gegenspieler der protestantischen Literaturgeschichtsschreibung (Johann Heinrich Gelzer, Georg Gottfried Gervinus und August Vilmar) auf, aber auch als Gegner des hegelianischen Manifestes „Der Protestantismus und die Romantik", das Ernst Theodor Echtermeyer und Arnold Ruge 1839/40 in den „Hallischen Jahrbüchern" veröffentlicht hatten.

Er mischte sich, von Amtsrücksichten befreit, zum Erstaunen der Zeitgenossen mit kräftigem und parteilichem Tonfall in die Weltanschauungskämpfe des Tages

ein und wurde entsprechend kritisiert. Insbesondere Friedrich Theodor Vischer, der hegelianisch gesinnte Professor für Ästhetik und Literaturgeschichte an der Universität Tübingen, machte in Eichendorff wegen seines Buchs „Ueber die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland" (1847) einen „literarischen Sonderbündler" aus und wies ihn auf das Schlachtfeld bei Gislikon. Dort hatte (im letzten Krieg der modernen Schweiz) am 23. November 1847 das Heer der Mehrheitskantone die Truppen des katholischen „Sonderbundes" besiegt.

So endete die poetisch-literarische Laufbahn eines Lyrikers, der mit leisen Tönen und mit Bildern innerer Landschaften, mit kunstvoll montierten Stereotypen der Volksliteratur und mit autopoetischen Erzählungen die großen Komponisten seiner Zeit und von Theodor Fontane bis Thomas Mann auch die Epiker des 19. und 20. Jahrhunderts verzauberte, kämpferisch und waffenklirrend. „Eine gründliche Kritik der Romantik ist in diesen letzten Tagen geschrieben worden, geschrieben mit Bajonetten und wohlgezielten Kugeln wackerer Schützen", heißt es in Vischers Rezension, „belegt mit den schlagenden Gründen des Kanonendonners. Sie hatte es nicht anders gewollt, sie selbst hatte sie herausgefordert, diese ultima ratio, die für sie freilich die unica war."

Ausgerechnet Eichendorff, dessen Glaube den skeptischen Unterton nie verloren, der die Sehnsucht nach einer ewigen Heimat des Menschen mit jenem lyrischen „als ob" umschrieben hat, das den Konjunktiv gebrauchte und vor dem sicheren Indikativ oder gar dem dogmatischen Imperativ zurückscheute, geriet am Ende seines Lebens in die Auseinandersetzung um eine ausschließlich politisch verstandene Romantik, die in seiner Poesie keine Basis hat. Er hat sich dieser Auseinandersetzung gestellt und im Entwurf seiner Erinnerungen im Rückblick sogar sein ganzes Leben jenem großen Konflikt der Zeit unterstellt, in dem die Revolution nicht als Ereignis, sondern als ein politisches Prinzip zu erkennen war, in dem Bewahrung und Zerstörung gegeneinander angetreten waren: „Ich bin mit der Revolution geboren, der politischen wie der geistigen, literarischen und die letztere habe ich mitgemacht."

„Mondnacht"

Das berühmteste seiner „Als-ob-Lieder" ist wohl jenes „Mondnacht" überschriebene Gedicht, in dem zwei Konjunktivstrophen die eine scheinbar landschaftlich-realistische Indikativstrophe umarmen. Ein alter Mythos, die Hochzeit des Himmels mit der Erde, wird darin besungen. Der Himmel (Uranos) küßt seine Braut (Gaia), die der Umarmung in einer zarten Bewegung der Luft, im nächtlichen Wind entgegenkommt, der über Felder und Baumwipfel zum sternklaren Himmel steigt. So bildet das ganze Gedicht in seiner künstlerischen Gestalt ab, wovon es spricht,

und dem in der Brautnacht von Himmel und Erde erweckten Herzen ist es, als würde es von der nunmehr erlösten Natur in diese Vereinigung aufgenommen, als bekäme die Seele Flügel, um in eine ewige Heimat zu fliegen. Mit einem mächtigen epischen „und" beginnt die dritte Strophe, die Eichendorff schon im ersten Entwurf ohne Korrekturen in einem Federzug niedergeschrieben hat:

Es war, als hätt' der Himmel
Die Erde still geküßt,
Daß sie im Blütenschimmer
Von ihm nun träumen müßt'.

Die Luft ging durch die Felder,
Die Ähren wogten sacht,
Es rauschten leis die Wälder,
So sternklar war die Nacht.

Und meine Seele spannte
Weit ihre Flügel aus,
Flog durch die stillen Lande,
Als flöge sie nach Haus.

Auch ohne Robert Schumanns kongeniale Vertonung im Ohr klingt dieses Lied (wie Theodor W. Adorno gesagt hat), „als wäre es mit dem Bogenstrich gespielt". In kaum einem Gedicht der Romantik ist deren Grundgefühl eindringlicher und sinnenhafter zum Ausdruck gebracht als in diesen wenigen Versen: das nicht zu stillende Heimweh nach einem Zustand ohne den Schmerz der Trennung und der immerwährenden Abschiede. Eichendorff dringt mit solchen Sprachmelodien, montiert aus wenigen alten Bildern, tief in das Geheimnis des Lebens ein und erkennt Trennung als den Zustand der Moderne. Sie wird aufgehoben im Augenblick der Illusion, im ästhetischen Moment des Gedichts, das in diesem Moment weit über sich hinausweist in einen Raum der Hoffnung.

Erinnerungsbilder und neue Zeit

Als Joseph von Eichendorff am 10. März 1788 am Ufer der Oder geboren wurde, sah man in Schlesien die Blitze der Revolution, die in Frankreich schon zündeten, erst wie ein fernes Wetterleuchten am Horizont. In Lubowitz, der von Eichendorff zeitlebens betrauerten Heimat, soll man am Ende des 18. Jahrhunderts gelebt haben „wie im ewigen Leben". Die Güter des schlesischen Adels lagen inselartig abgeschieden inmitten großer und unwegsamer Wälder. Die jährliche Oderüberschwemmung hat die Erfahrung des Inseldaseins noch verstärkt. „Die fernen

blauen Berge über den Waldesgipfeln", schrieb Eichendorff in seinen Memoirenfragmenten, „waren damals wirklich noch ein unerreichbarer Gegenstand der Sehnsucht und Neugier, das Leben der großen Welt, von der wohl zuweilen die Zeitungen Nachricht brachten, erschien wie ein wunderbares Märchen."

Als Eichendorff später den Romantikern Joseph Görres, Achim von Arnim und Clemens Brentano, Friedrich und Dorothea Schlegel begegnete, die soeben mit Genie die Vergangenheit (tief zurück bis in das prähistorische Dunkel der Sagen und Mythen) als einen erinnerten Teil der Gegenwart wieder entdeckten, gelang es ihm, die Erfahrung der verlorenen Heimat mit dieser intellektuell wie emotional eingreifenden Bewegung zu verbinden und somit poetisch zu erschließen, was unter dem Andrang eines rationalen Zeitalters lange verschüttet lag: Erinnerung und Gedächtnis. Adorno hat diese (nahezu unbewußt vollbrachte) Leistung des Dichters in seinem großen Essay zu Eichendorffs 100. Todestag mit einem Wort Kierkegaards charakterisiert. Demnach hat die Romantik „an jedem Erlebnis die Taufe der Vergessenheit vollzogen und es der Ewigkeit der Erinnerung geweiht. ... Erst die abgeschiedenen Worte sind, von Eichendorffs Munde gesprochen, zur Natur zurückgekehrt, erst die Trauer um den verlorenen Augenblick hat errettet, was der lebendige bis heute stets wieder versäumte."

Erinnerung und Gedächtnis schenken der stark bildhaft und chiffrenartig angelegten Lyrik Eichendorffs ein realistisches Element. In all den über sich hinausweisenden Erinnerungen ist auch Lubowitz gegenwärtig, das abgebrannte Schloß Tost, die Konviktszeit in Breslau, die „poetisch rohe" Studentenzeit in Halle und Heidelberg, die Begegnung mit Johann Wolfgang von Goethe und Christiane Vulpius in dem von Studenten bevölkerten neuen Theater in Bad Lauchstädt, die nur scheinbar poetische Freiheitsbegeisterung im Lützower Freikorps und in der preußischen Landwehr. Dort diente Eichendorff zwar als Leutnant, aber nur bei der Infanterie, weil dem verarmten schlesischen Baron das Geld fehlte, um sich ein Pferd, Waffen und die Uniform der Kavallerie zu beschaffen.

Als Joseph von Eichendorff in enger und naher Freundschaft mit seinem zwei Jahre älteren Bruder Wilhelm in Lubowitz heranwuchs, waren die Ufer der Oder noch von dichten Eichenwäldern gesäumt, verloren sich die Grenzen zwischen Germania und Slawia in der Einsamkeit der grenzsetzenden Wälder. In die agrarisch strukturierte Welt der schlesischen Gutsbesitzer aber brach in der letzten Dekade des 18. Jahrhunderts die moderne Zeit mit Industriespekulation und der Erschließung großer Steinkohlelager ein, so daß die Wälder – die Eichenwälder zuerst – dem vermehrten Energiebedarf zum Opfer fielen. Joseph von Eichendorff ist aufgewachsen in einer Zeit gewaltiger Rodungen, vergleichbar denen des 12. Jahrhunderts, die Walther von der Vogelweide besungen hat.

Die Wälder, in Eichendorffs Poesie Sinnbild für Freiheit und Wanderschaft, für Sehnsucht nach der Ferne, für Einsamkeit und Irrung, sind Erinnerungsbilder, nichts sonst. Sie waren längst gerodet und devastiert, als die Menschen in Eichen-

dorffs Gedichten von ihnen lasen und noch einmal jener „alten schönen Zeit" begegneten, die vor dem revolutionären Epochenbruch lag und zugleich so viel mehr erinnerte als das „Ancien régime", nämlich eine Ahnung von Ewigkeit:

Was wisset ihr, dunkele Wipfel,
Von der alten schönen Zeit?
Ach, die Heimat hinter den Gipfeln,
Wie liegt sie von hier so weit!

Der familiäre Hintergrund

Adolf von Eichendorff, der Vater Josephs, hat mit Gütern und den zugehörigen Forsten tatsächlich wie mit Pferden gehandelt, er hat gekauft und verkauft, riesige Spekulationsgewinne erzielt und letztlich alles verloren. 1801 berichtet Eichendorffs Tagebuch von einer für die Kinder erschreckenden Ohnmacht der Mutter. Das war, als sie einen Brief des Vaters erhalten hatte, der vor seinen Gläubigern auf die Flucht gegangen war: „Ich habe niemandem was getan, nur bezahlen kann ich nicht. Gott, meine Kinderle, wenn ich daran gedenke, so blutet mir das Herze."

Karoline von Eichendorff hat sich rasch von ihrer Ohnmacht erholt. Mit der ihr eigenen Entschlossenheit hat sie die Zukunft der Kinder gesichert und ihre Söhne schon im Oktober dieses Jahres nach Breslau ins Internat gebracht, wo ihre Ausbildung begann. Diese endete sieben Jahre später, in Wien (1812), mit dem Bestehen der ersten juristischen Examina, für Joseph von Eichendorff erst 1819 mit dem Assessorexamen.

In dieser Zeit hatte er schon (protegiert von Dorothea Schlegel und Friedrich de la Motte Fouqué) seinen ersten Roman „Ahnung und Gegenwart" (1812/1815) fertiggestellt. Er hatte frühe Erzählungen und Gedichte geschrieben, ohne sich der Illusion hinzugeben, vom Schreiben leben zu können. Er wollte von Anfang an das poetische Talent, das er nicht nur als befreiend, sondern auch als bedrohlich empfand, in einem bürgerlichen Beruf befestigen und hat deshalb beide Talente, das des sorgfältigen und ideenreichen Administrators und das des Dichters nebeneinander gefördert. An Graf Otto von Loeben schrieb er 1814, er könne sein „poetisches Talent nicht als so entschieden und (sich) und der Welt genügend betrachten, um (sich) zu einer Ausschließung von aller anderen tüchtigen Arbeit zu berechtigen".

Die Mutter Joseph von Eichendorffs hat verzweifelt versucht, den riesigen Schuldenberg, den ihr Mann aufgehäuft hatte, durch eine reiche Heirat der Söhne abzutragen. Diese aber haben sich den Plänen der Mutter verweigert – Joseph offenkundig mit stürmischem Temperament. Am 7. April 1815 heiratete er in Berlin die wenig begüterte Tochter eines schlesischen Nachbarn, Luise von Larisch. Fünf Monate später kam sein erster Sohn, Hermann, in Berlin zur Welt. Karoline von Ei-

chendorff aber hat – auch dies wurde von Dietmar Stutzer belegt – eine Lücke im Gesetz ausgenutzt, wonach der Schuldner seinen Gläubigern nur mit Grund und Boden, nicht jedoch mit dem haftete, was darauf wuchs, und den Summiner Forst abholzen lassen, um ihre Privatschulden zu bezahlen. 1823 kam das Gut Lubowitz unter den Hammer, die Heimat war für Eichendorff auf immer verloren:

Gedenkst Du noch des Gartens
Und Schlosses über'm Wald.
Des träumenden Erwartens:
Ob's denn nicht Frühling bald?

Eichendorffs Gedichte der Erinnerung, die von einem idealisierten Bild des Gutes Lubowitz ausgehen, vom Leben in den Wäldern der schlesischen Heimat, richten sich in einem solchen „Gedenkst Du noch" oftmals an den Bruder Wilhelm, mit dem er bis zum Aufbruch in den Krieg (1813) alle Freuden und Entbehrungen geteilt hat. Wilhelm hat sein poetisches Talent im österreichischen Staatsdienst verloren, Joseph hat es im preußischen Staatsdienst erst entfaltet.

Poesie in prosaischer Zeit

Doch weil „Brüderlichkeit" eines der Hauptthemen dieser Lyrik und dieser Prosa ist, geschah mit der Entdeckung von Erinnerung nicht nur die Herstellung von „Zeittiefe", sondern zugleich die Verwandlung (und Bewahrung) von Gesten und Lebensformen der vorrevolutionären Zeit in Poesie.

Zu diesen nun entschwindenden, von Eichendorff poetisch bewahrten Lebensformen gehört zum Beispiel die Gemeinschaft, welche durch die Reise um der Reise willen, durch den langen gemeinsamen Wanderweg geschaffen wurde, durch eine „Sozietät", die noch zu Lebzeiten Eichendorffs durch den „fliegenden Salon", wie er die Eisenbahn nannte, aufgehoben wurde; dazu gehörte ein geradezu zum Kunstwerk gestalteter Freundschaftskult, der sich im „herzbrüderlichen" Verhältnis dokumentierte; dazu gehörte auch das Eigenleben der Studenten, ihre Sitten, Gebräuche und ihre Sprache, das in den absolutistischen Kleinstaaten des alten Reichs als eine Insel der Freiheit, als eine einzige lange „Vakanz" zwischen der autoritären Schule und den Zwängen des Berufslebens erlebt und gelebt wurde; dazu gehörten die künstlichen und die natürlichen Landschaften der Kindheit, die aussterbenden Wirtschaftsformen des „ganzen Hauses", die gelebte „Poesie" der Freikorps im Kampf gegen Napoleon.

Die Zeit (und mit ihr Eichendorff) suchte den poetischen Menschen, nicht nur dessen Abglanz, die geschriebene Poesie. Seinem phantasielosen König hat damals August Neithardt von Gneisenau in einem Aktenvermerk ins Stammbuch geschrieben, daß „Religion, Gebet, Liebe zum Regenten, zum Vaterland, zur Tugend …

nichts anderes (seien) als Poesie. Keine Herzenserhebung ohne poetische Stimmung." Auf diese Art der Poesie sei „die Sicherheit der Throne gegründet".

Die romantischen Dichter wollten mit ihrer Poesie unerkannt eingehen in das Liedgut des Volkes. Eichendorff ist dies zumindest mit einem seiner Lieder gelungen, „dem man (nach seinen eigenen Worten) vielfach die Ehre angetan, es für ein Volkslied zu halten". Es imitierte den von Arnim und Brentano konstruierten Volksliedton so perfekt, daß es von einem der alten oder einem der restaurierten Lieder in „Des Knaben Wunderhorn" nicht zu unterscheiden war. Mit einer einfachen Melodie, die in Friedrich Silchers Fassung für Männerchor weit verbreitet war, wird es bis heute gesungen:

In einem kühlen Grunde,
Da geht ein Mühlenrad.
Mein' Liebste ist verschwunden,
Die dort gewohnet hat.
...
Hör' ich das Mühlrad gehen:
Ich weiß nicht, was ich will –
Ich möcht' am liebsten sterben,
Da wär's auf einmal still.

Die romantische Sehnsucht, anonym in das Liedgut des Volkes aufgenommen zu werden, war ein verspäteter Wunsch, denn die Spinnstubenlieder starben um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert aus, die Lieder der Handwerker, der Bauern, die Wanderlieder der Gesellen veränderten sich im Zeitalter von Technik und Industrie mit dem Wandel der Arbeitsformen und des Reisens. Eichendorffs Lieder zogen sich gleichsam in das Liedgut der Studenten und unterschiedlicher Jugendbewegungen zurück, wurden aber vor allem durch das deutsche Konzertlied, das nun die gebildete Welt faszinierte, in alle Welt verbreitet. Es falle nicht schwer, meinte Eckart Busse, „für die beiden letzten Drittel des 19. Jahrhunderts weit über 5000 Eichendorff-Vertonungen nachzuweisen, wenn alle Vokalgattungen einbezogen werden".

Mit Robert Schumann, der schon 1840 zwölf Eichendorff-Lieder vertont hatte, und mit dessen Frau Clara Wieck ist Eichendorff in Wien 1847 mehrfach zusammengetroffen. Clara Wieck notierte in ihr Tagebuch, daß Eichendorff ihr gesagt habe, „Robert habe seinen Liedern erst Leben gegeben, ich erwiderte aber, daß seine Lieder erst der Komposition das Leben gegeben". Felix Mendelssohn-Bartholdy hat sich sogar für seinen Grabstein einen Spruch Eichendorffs ausgesucht; er, Franz Schubert, Johannes Brahms, Hugo Wolf und Hans Pfitzner gehören zu den bekanntesten Komponisten, durch deren Musik die Lieder dieses letzten und verspäteten Romantikers in allen Gattungen der Vokalmusik, vom einstimmigen Klavierlied bis zum vierstimmigen Männerchor, abgewandelt und populär wurden.

Eichendorff – ein verspäteter Romantiker

Daß er ein Mensch später Zeiten war, überall um ein Haar zu spät gekommen ist, hat Eichendorff selbstironisch als das Schicksal seines Lebens beschrieben. Er hat den Beginn seiner (Fragment gebliebenen) Erzählung „Unstern" als ein Gegenbild zu dem glücksstolzen Beginn von Goethes Autobiographie „Dichtung und Wahrheit" gestaltet. Doch vielleicht ist ihm gerade wegen dieses „zu spät" eine ganze Reihe jener Glücksfiguren gelungen, die in der deutschen Literatur selten sind, die auch Goethe nur in der Selbstbeschreibung, nicht in seinem poetischen Œuvre gelungen sind.

Eichendorffs Unstern, sein Taugenichts, Klarinett aus der Novelle „Die Glücksritter" (1841) gehören zum Orden derer, denen das Leben gelingt, eben weil es im bürgerlichen Sinn zu mißlingen scheint, welche die Liebe finden und in ihr das bescheidene Glück. Die glückliche Konstellation der Sterne „am 28. August 1749, mittags mit dem Glockenschlage zwölf" hat Goethe zu Beginn von „Dichtung und Wahrheit" beschrieben. Sie hat über seinem Leben geleuchtet und sich der Kraft von des Mondes Gegenschein widersetzt. Unsterns Geburt scheint sich zunächst ähnlich zu vollziehen. Dann aber wirft die Hebamme in der Hitze der Arbeit eine weiße Windel aus dem Fenster und die drunten wartenden Bediensteten halten dies für das verabredete Zeichen der glücklich vollendeten Geburt:

„Daniel (löste) unverzüglich den ersten Böller, der Organist mit dem Tusch gleich hinterdrein, darüber aber erschrak meine Mutter dergestalt, daß sie plötzlich in eine Ohnmacht fiel. Nun donnerte draußen unaufhaltsam Böller auf Böller, die Trompeten schmetterten, die Schloßuhr schlug ganz verwirrt Zwölfe dazwischen – alles umsonst: die Riechfläschchen für meine Mutter waren nicht so schnell herbeigeschafft, die Konstellation trotz der vortrefflichen Aspekten, war verpaßt, ich wurde grade um anderthalb Minuten zu spät geboren."

Es sei dies eine lumpige Spanne Zeit, meint der Erzähler, „und doch holt sie keiner wieder ein, das Glück ist einmal im Vorsprung, er im Nachtrab". So macht er die brillantesten Partien nicht, bekommt keinen Lorbeerkranz im „Morgenblatt für gebildete Stände", keine „Orden mit Eichenlaub, Bändern und Schleifen wie ein Festochs", aber er begegnet der Heimat noch einmal und in ihr der verlorenen Geliebten und geht getröstet nach Ostindien, um friedlich und einsam mit Büchern auf einer wüsten Insel zu leben.

Eine Robinsonade also hat Eichendorff (um 1836/38) geplant, die Geschichte eines „Versagers", dem „Fortunas Haarzopf im letzten Moment wieder entwischt" und der doch sein Lachen darüber nicht verliert. Der Erfolg seiner Erzählung „Aus dem Leben eines Taugenichts" (1826) hat ihn wohl dazu verleitet, im gleichen Genre, der erzählerischen Idylle oder des komischen Romans, sich noch einmal zu versuchen und die Heiterkeit des poetischen Menschen zu beschreiben, dem es gelingt, sich vor den Wirren der Welt auf die Insel der Phantasie zu retten, auf der es ist, als sei das verlorene Paradies wieder geöffnet. Dabei ist bemerkenswert, daß Eichendorff den Taugenichts

zunächst als eine tragische Figur, als einen Troubadour angelegt hat, zu dessen Charakterisierung es gehört, daß sich die von ihm gesungene „Minne" *nicht* erfüllt. Erst im Lauf der Textarbeit wird aus dem unbeschwerten Sohn des Müllers ein Glückskind, die Figuration der Poesie, in deren erträumter Welt alles möglich ist, das Wahrscheinliche und das Unwahrscheinliche, der Schmerz und die Lust, die Trauer und die Freude.

In der Druckfassung des „Taugenichts" ist also die „schöne gnädige Frau" nicht die Gräfin, sondern deren Kammerzofe, so daß der Hochzeit des unglücklich-glücklichen Taugenichts nichts mehr im Weg steht. Nun aber, da er die Liebe gefunden hat, fügen sich ihm alle Dinge des Lebens, der bürgerliche Beruf und das freie Studentenleben zu einem glückhaften Dasein zusammen:

„‚O', rief ich voller Freuden, ‚englischen Frack, Strohhut und Pumphosen und Sporen! Und gleich nach der Trauung reisen wir fort nach Italien, nach Rom, da gehen die schönen Wasserkünste, und nehmen die Prager Studenten mit und den Portier.' – Sie lächelte still und sah mich recht vergnügt und freundlich an, und von fern schallte immerfort die Musik herüber, und Leuchtkugeln flogen vom Schloß durch die stille Nacht über die Gärten, und die Donau rauschte dazwischen herauf – und es war alles, alles gut!"

Vermutlich hat Theodor Fontane recht: „Kein andres Volk hat solch Buch." Doch ob der Taugenichts tatsächlich, wie er meinte und wie Thomas Mann (1916/1918) mit nationalistischem Anhauch wiederholte, „nicht mehr und nicht weniger als eine Verkörperung des deutschen Gemüts (ist), die liebenswürdige Type nicht eines Standes bloß, sondern einer ganzen Nation", ist fraglich. Der Typus des freien Poeten ist eher getroffen als der des „deutschen Gemüts", das seit Fontanes und Manns Zeiten denn doch in Verruf geraten ist. Eichendorff hat den tragischen Ton der Liebe in deutscher Poesie mutig durchbrochen, hat sich zum Liebesglück statt zum Liebesschmerz bekannt, den Gesang der Lerche gepriesen statt den der Nachtigall.

Er hat gleichwohl den tragischen Grundton deutscher Literatur respektiert und sich in der Revolutionserzählung „Das Schloß Dürande" (1836) selbst darin geübt. Doch der Grundton seines Dichtens ist anders: dankbar für alles, was er in einem zurückgezogenen und stillen Leben erfahren hat, dankbar auch für den Schmerz, der unweigerlich zum Leben gehört. Mit schlesischem Reim hat er 1839 deshalb Dank gesagt, daß ihn der vom Herzen unbewachte Glanz der Welt nicht blenden konnte:

Mein Gott, dir sag' ich Dank,
Daß du die Jugend mir bis über alle Wipfel
In Morgenrot getaucht und Klang,
Und auf des Lebens Gipfel,
Bevor der Tag geendet,
Vom Herzen unbewacht
Den falschen Glanz gewendet,
Daß ich nicht taumle ruhmgeblendet,
Da nun herein die Nacht
Dunkelt in ernster Pracht.

Einen bescheidenen Dichter hat Hermann Hesse Joseph von Eichendorff genannt und vermutlich recht, wenn er meinte, dieser Dichter sei „ganz ohne Lärm zu jener Unsterblichkeit eingegangen, an welcher keine Kritik mehr rütteln kann".

LITERATUR

Die Texte Joseph von Eichendorffs werden zitiert nach der folgenden (seit 2007 auch im Taschenbuch verfügbaren) Ausgabe: J. von Eichendorff, Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Frühwald, B. Schillbach u. H. Schultz (Frankfurt 1985–1993). – Zitiert werden folgende Studien: Th. W. Adorno, Zum Gedächtnis Eichendorffs, in: Noten zur Literatur I. (Frankfurt 1956) 105–142; E. Busse, Die Eichendorff-Rezeption im Kunstlied. Versuch einer Typologie anhand von Kompositionen Schumanns, Wolfs und Pfitzners (Würzburg 1975); J. von Eichendorff, Aus dem Leben eines Taugenichts. Mit einem Kommentar von P. Höfle (Frankfurt 2007); W. Frühwald, Eichendorff-Chronik. Daten zu Leben und Werk (München 1977); W. Frühwald u. F. Heiduk, Joseph von Eichendorff. Leben und Werk in Texten und Bildern (Frankfurt 1988); C. ter Haar, Joseph von Eichendorff „Aus dem Leben eines Taugenichts". Text, Materialien, Kommentar (München 1977); H. Neubach, Schlesischer katholischer Adel in der Verwaltung – zugleich ein Beitrag zur Parität in Preußen, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 64 (2006) 155–190; W. Schlesinger, Die deutschen Territorien. Der Osten, in: B. Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte. Bd. 2: Von der Reformation bis zum Ende des Absolutismus 16. bis 18. Jahrhundert, hg. v. H. Grundmann (Stuttgart 1955) 587; D. Stutzer, Die Güter der Herren von Eichendorff in Oberschlesien und Mähren (Würzburg 1974). – Für freundliche Hinweise auf die Probleme der preußischen Parität danke ich Franz Heiduk (Würzburg).

Konrad Hilpert

Fünf Jahre deutsches Stammzellgesetz

Am 1. Juli 2007 waren es fünf Jahre, daß das deutsche Stammzellgesetz (StZG) in Kraft getreten ist. Es war das Ergebnis einer jahrelangen und kontroversen, mit großer Heftigkeit geführten Debatte, in der schließlich ein mehrheitsfähiger Korridor zwischen dem hohen Lebensschutz, wie er im Embryonenschutzgesetz geregelt ist, und dem Nicht-Verbotensein von Forschung an menschlichen Zellen, die ihre Totipotenz verloren haben, gefunden wurde, um auch in Deutschland Forschungen mit embryonalen Stammzellen zu ermöglichen, die – zumindest auf lange Sicht – im Interesse kranker Menschen liegt.

Dieser Korridor ist mit dem ausführlichen Namen des Stammzellgesetzes, nämlich „Gesetz zur Sicherstellung des Embryonenschutzes im Zusammenhang mit der Einfuhr und Verwendung menschlicher embryonaler Stammzellen", treffend beschrieben: Grundsätzlich ist die Einfuhr und Verwendung solcher Zellen verboten, aber es werden Ausnahmen geduldet. Für diese stellt das Gesetz eine Reihe von Bedingungen auf. Sie betreffen teilweise die Herkunft und die Umstände der Herstellung der zum Import vorgesehenen Zell-Linien, teilweise die Zielsetzung der Forschungsprojekte, teilweise das Genehmigungsverfahren. Die substantiell wichtigsten Bedingungen sind die Hochrangigkeit der beabsichtigten Forschung (§ 5 Abs. 1 StZG), deren Vorklärung in tierischen Zellen oder im Tiermodell („so weit wie möglich", § 5 Abs. 2a) und der Nachweis, daß sich der angestrebte Erkenntnisgewinn „voraussichtlich nur mit embryonalen Stammzellen erreichen läßt" (§ 5 Abs. 2b), also nicht mit anderem Zell-Material wie etwa mit adulten Stammzellen.

Das Vorliegen dieser Kriterien zu überprüfen, ist die Aufgabe einer eigenen, unabhängigen Zentralen Ethikkommission, die sich aus Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen (Naturwissenschaften, Medizin, philosophische Ethik und Medizinethik sowie Theologie) zusammensetzt. Ihr Auftrag besteht nach dem Willen des Gesetzgebers nicht darin, einen bestimmten ethischen Ansatz einzufordern und in Gestalt von Entscheidungen durchzusetzen, sondern durch interdisziplinären Austausch anhand der drei genannten, relativ unbestimmten Kriterien zu klären, ob ein Projekt „in diesem Sinne ethisch vertretbar" ist (§ 6 Abs. 4 Nr. 2). Als Kommission ist sie die Instanz, der der Gesetzgeber aufgetragen hat, ein Votum darüber abzugeben, ob ein bestimmtes Forschungsvorhaben in letzter Konsequenz der Intention des Stammzellgesetzes entspricht, einerseits das hohe Niveau des Embryonenschutzes in Deutschland und andererseits die grundgesetzlich verbriefte Forschungsfreiheit zu gewährleisten.

Erfolg und Kritik

Das Gesetz war das Ergebnis eines Kompromisses, der eine sehr konfliktreiche öffentliche Diskussion beendet hat, die sich nicht einmal der Logik der politischen Lager fügen wollte. Wenn man den Erfolg eines Gesetzes nicht allein an der inneren Konsistenz mißt, sondern auch daran, ob trotz extremer Gegensätze eine verbindliche Regelung gefunden werden konnte, in der alle wenigstens einen Teil ihrer Anliegen berücksichtigt sahen, dann kann man den gefundenen Kompromiß und seine Bilanz nach fünf Jahren als Erfolg beurteilen. Denn ganz offensichtlich hat er trotz weiter schwelender Gegensätze befriedend gewirkt. Weder ist es in Deutschland zu einer „Antragsflut" gekommen, noch wurde die Forschung an embryonalen Stammzellen des Menschen gänzlich verhindert. Laut Register des Robert Koch-Instituts, das für die Erteilung der Genehmigungen zuständig ist, wurden bis heute 23 Anträge auf Forschungsvorhaben, in denen humane embryonale Stammzellen (hES-Zellen) benutzt werden, positiv beschieden.

Trotzdem ist in jüngerer Zeit neue Bewegung in den Disput um das Stammzellgesetz gekommen. Sie geht jedoch nicht von der Politik aus, wo man eine Neuauflage der Diskussion von 2001 und 2002 eher fürchtet und deshalb am liebsten vermeiden möchte, sondern hat ihren Ausgangspunkt in den Reihen der Forscher selbst und jener Organisationen, die für die Forschungspolitik in Deutschland zuständig sind (Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG) oder die um eine Einschätzung aus Expertensicht gebeten wurden (Nationaler Ethikrat). Kritik am Stammzellgesetz zielt vor allem auf den sogenannten Stichtag, auf die Rechtsunsicherheit für deutsche Forscher bei Mitarbeit an Projekten im Ausland, die nach dem Gesetz in Deutschland selbst nicht zulässig wären, und auf die Beschränkung der erlaubten Verwendung menschlicher embryonaler Stammzellen auf reine Forschung. Es gibt – und es wäre unredlich, dies zu bestreiten – sachliche Gründe von einigem Gewicht, diese Punkte, die ausdrücklich im Gesetz stehen oder sich unmittelbar aus ihm ergeben, jetzt, d.h. nach fünf Jahren Erfahrung, wieder zum Gegenstand einer Überprüfung zu machen.

Der Stichtag – Dreh- und Angelpunkt der Diskussion

Die bisherige Stichtagsregelung schreibt vor, daß nur humane embryonale Stammzellen importiert und genutzt werden dürfen, die im Herkunftsland vor dem 1. Januar 2002 gewonnen wurden. Dieser Termin erscheint als eine willkürliche Festlegung; dem Gesetzgeber schien er offenbar geeignet, weil er zeitnah und doch zugleich vor dem grundsätzlichen Beschluß des Bundestags über die gesetzliche Regelung der Forschung an diesen Zellen lag.

Allerdings sind sämtliche Stammzell-Linien, die dieses Kriterium erfüllen, auf tie-

rischen „Helferzellen" und unter Nutzung von Wachstumsmedien kultiviert worden, die tierische Bestandteile enthalten. Beides birgt die Gefahr einer Verunreinigung der Stammzellen. Infolgedessen können sie nur eingeschränkt benutzt werden; insbesondere sind wegen möglicher Risiken keine Forschungen sinnvoll und in der Konsequenz verantwortbar, die direkt auf eine klinisch-therapeutische Anwendung gerichtet sind. Erschwerend kommt der Umstand hinzu, daß zum Zeitpunkt, als das Gesetz verabschiedet wurde, 78 derartige Zell-Linien registriert und als für die deutsche Forschung nutzbar eingeschätzt worden waren. Im Lauf der vergangenen Jahre aber hat sich herausgestellt, daß tatsächlich nur 21 von ihnen verfügbar sind. Diesen 21 stehen heute weltweit insgesamt mehr als 500 Stammzell-Linien gegenüber, von denen einige bereits unter standardisierten Bedingungen gewonnen wurden und nicht auf tierischen Medien kultiviert wurden. Auf diese Stammzell-Linien aber dürfen deutsche Forscher nicht zurückgreifen, so daß es vermutlich nur eine Frage der Zeit ist, bis die Aussagekraft der in Deutschland gewinnbaren Erkenntnisse in einen strukturellen Nachteil gegenüber dem gerät, was Forscher im Ausland an neueren Erkenntnissen in diesem Bereich auf der Grundlage potentiell verbesserter Stammzell-Linien gewinnen können.

Das erklärte Ziel der Stichtagsregelung war es, zu verhindern, daß von Deutschland aus die Zerstörung von Embryonen zum Zweck der Gewinnung von embryonalen Stammzellen veranlaßt wird. Die Problematisierung des Stichtags in der jetzigen Diskussion muß aber keineswegs als Attacke auf dieses Ziel gesehen werden. Sie kann vielmehr ebenso als Anfrage verstanden werden, ob das genannte Ziel nicht auch anders erreicht werden könne. Vorgeschlagen wird bekanntlich eine Verschiebung auf ein neues festes Datum. Das könnte zwar der Forschung helfen und scheint deshalb politisch derzeit der wahrscheinlichste Weg, auch weil er vermutlich den geringsten Anlaß zu Streit und Aufregung geben würde. Aber der Vorwurf, eine Verschiebung des Stichtags auf einen neuen fixen Termin sei reine Willkür und könne mit gleicher Argumentation dann noch mehrmals wiederholt werden, ist kaum zu widerlegen.

Deshalb macht sich ein anderer Vorschlag für die Einführung eines sogenannten nachlaufenden Stichtags stark, also für die Einführung einer Verpflichtung, jeweils nachzuweisen, daß zwischen der Gewinnung der Stammzellen und ihrer Verwendung zur Forschung in Deutschland ein zeitlicher Mindestabstand (z.B. ein Jahr) liegt. Auf diese Weise könnte, so die Befürworter dieser Regelung, ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Herstellung von embryonalen Stammzellen bzw. der dazu notwendigen Zerstörung des Embryos und einem bestimmten Forschungsprojekt weitestgehend ausgeschlossen werden. Ein dritter Vorschlag beinhaltet den gänzlichen Verzicht auf einen Stichtag. Denn jeder Stichtagsregelung liege ja ein Generalverdacht zugrunde, nämlich der, daß die Herstellung von nach dem Stichtag erzeugten Stammzellen von Deutschland aus veranlaßt worden sei – und dies sei ebenso wenig beweisbar wie wahrscheinlich.

Wer sämtliche dieser derzeit diskutierten Vorschläge ablehnt und stattdessen nur fordert, „es beim alten Stichtag zu belassen", tritt letztlich für die Verhinderung jeder Forschung mit embryonalen Stammzellen ein. Denn die Beschränkung auf die derzeit erlaubten Zellkulturen führt unter den veränderten Bedingungen über kurz oder lang zwangsläufig dazu, daß die damit mögliche Forschung die internationalen Qualitätsstandards unterbieten muß. Dann aber wäre die Forderung nach einem ausdrücklichen Verbot jeglicher Forschung mit humanen embryonalen Stammzellen ehrlicher.

Strafbarkeitsrisiken und neue Anwendungsaussichten

Naturwissenschaftliche und medizinische Forschung kann heute kaum noch als Ein-Mann-Forschung betrieben werden. Sie findet vielmehr im Regelfall in Arbeitsgruppen und immer häufiger im Netzwerk großer internationaler Verbünde statt. Dazu nötigen die aufwendigen technischen Ausstattungen und Anlagen; und so sind auch die Förderprogramme und die Strukturen der Kommunikation der Spitzenergebnisse angelegt. Deutsche Wissenschaftler, die auf dem Gebiet der Forschung an humanen embryonalen Stammzellen im Rahmen von EU-Programmen oder von bilateralen internationalen Programmen mit Forschungsgruppen in England, Frankreich oder Israel kooperieren, setzen sich nach Interpretation durch verschiedene Juristen einem Risiko aus, wegen Anstiftung, Beihilfe oder Mittäterschaft bestraft zu werden, wenn beispielsweise in diesen Projekten mit Zellen gearbeitet wird, die nach dem Stichtag hergestellt wurden. Ein solches Risiko wollen die meisten Forscher wohl nicht eingehen, erst recht nicht die jungen. Die Folgen für den einzelnen sind, unabhängig von tatsächlichen rechtlichen Konsequenzen, zumindest Verunsicherung und das Gefühl, der Staat sehe in jedem von ihnen vor allem einen potentiellen Angreifer auf den Lebensschutz. Die Folge einer Forschung auf diesem Feld ist letztlich eine Sonderstellung der deutschen Wissenschaftler, die mit der Gefahr einer Isolierung verbunden ist.

Der dritte Punkt, der in der neueren Diskussion über eine mögliche Novellierung des Stammzell-Gesetzes erörtert wird, ist die Beschränkung erlaubter Forschungen in der Grundlagenforschung und der Forschung zur Erweiterung medizinischer Kenntnisse, die bei der Entwicklung neuer diagnostischer, präventiver oder therapeutischer Verfahren eine Rolle spielen kann; nicht erlaubt ist hingegen die Verwendung von humanen embryonalen Stammzellen mit dem Ziel ihrer Anwendung in diesen Feldern. Ohnehin warnen die meisten Experten vor Versprechungen hinsichtlich großer und schneller Erfolge der embryonalen Stammzellforschung bei der Bekämpfung von Krankheiten und bestehen auf dem „Schritt für Schritt" als einzig verantwortbarem Vorgehen. Trotzdem gibt es Indizien, daß die eine oder andere Anwendung etwa im Bereich der Toxizitätsprüfung schon bald erreichbar sein

könnte. Um diese Möglichkeit zu realisieren, wäre allerdings die Aufhebung der Forschungsbeschränkung des Gesetzes notwendig.

Alternativen?

Ohne Frage sind humane embryonale Stammzellen „ethisch brisante" Zellen – brisant hauptsächlich wegen ihrer Herkunft aus dem frühen Embryo. Infolgedessen ist es nur konsequent und naheliegend, nach Alternativen für sie zu suchen. Die am häufigsten genannte und teilweise auch politisch stark unterstützte Alternative ist die Forschung mit Stammzellen aus dem Gewebe von Geborenen bzw. Erwachsenen, sogenannten somatischen (oder adulten) Stammzellen. Diese Alternative, die mit reflexartiger Schnelligkeit von nicht-naturwissenschaftlicher Seite als ethisch unbedenklicher Königsweg empfohlen wird, hat durch die intensiven Forschungen der letzten Jahre auf diesem Gebiet aber viel an Überzeugungskraft verloren. Denn abgesehen von dem Problem, adulte Stammzellen in ausreichenden Mengen gewinnen und vermehren zu können, hat sich das ihnen anfangs zugeschriebene Entwicklungspotential zumindest bei vielen Typen dieser Zellen nicht bestätigt. Ihre Qualität nimmt vielmehr mit steigendem Alter ab, und auch die adulten Zellen könnten, was ja als wesentlicher Einwand gegen die Verwendung der embryonalen genannt wird, bei Übertragung auf den Menschen offensichtlich zur Bildung von Tumoren führen.

Experten halten den vermeintlichen Gegensatz zwischen (ethisch bedenklicher) embryonaler und (ethisch unbedenklicher) adulter Stammzellenforschung ohnehin für konstruiert und adulte Stammzellen in vielen Bereichen lediglich für eine Scheinalternative, die ab und zu aber auch geeignet ist, medizinischen Erfolgen die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit zu sichern oder aber die finanziellen Ressourcen für diese Forschung zu akquirieren bzw. zu vermehren. Zum Beispiel halten Fachleute die erfolgreiche Behandlung eines Herzinfarktpatienten mit Knochenmarkstammzellen in Düsseldorf (2007) für einen Einzelfall, die erst durch fundierte Studien Aussagekraft erhalten könne. Aber auch innerhalb von Forschern, die selbst intensiv an humanen embryonalen Stammzellen arbeiten, wird nach Alternativen gesucht, wie man in der Zukunft pluripotente humane Stammzellen gewinnen könnte, ohne dafür auf Embryonen (und gegebenenfalls auf Eizellen) zurückgreifen zu müssen. Eine besonders erfolgversprechende Möglichkeit scheinen dabei die jüngsten Forschungen zur Reprogrammierung von primären somatischen Zellen zu sein, also die Herstellung von pluripotenten aus adulten Zellen, die direkt und ohne Embryonenverbrauch zu Ausgangszellen für Stammzell-Linien würden. Diese Forschungen müssen allerdings noch von der Maus auf den Menschen übertragen werden.

Ein Problem ethischer Konsistenz

„Import ja – Herstellung nein", so könnte man die Grundaussage des deutschen Stammzell-Gesetzes zusammenfassen – sicher etwas plakativ und verkürzt (denn der Import ist ja an hohe Vorbedingungen geknüpft und wird vom Gesetz als Ausnahme behandelt), aber im Grundduktus durchaus treffend. Man kann sowohl diese Beschränkung auf importierte Zellen von bereits im Ausland vorhandenen Zell-Linien als auch die Beschränkung ihrer Verwendung auf hochrangige Forschungsprojekte als Konsequenz des Willens verstehen, daß mit Stammzellen, die aus menschlichen frühen Embryonen gewonnen wurden, möglichst sparsam umgegangen wird. Dann wäre diese Restriktion die Umsetzung einer Sparsamkeitsregel, die sich etwa folgendermaßen formulieren ließe: „So wenig Embryonenverbrauch wie möglich; und wenn schon Stammzellen aus Embryonen vorhanden sind, dann soll möglichst nur mit diesen geforscht werden."

Die gefundene Regelung kann allerdings auch dahingehend gedeutet werden, daß der deutsche Gesetzgeber mit ihr eine Art moralische Arbeitsteilung geschaffen hat: Das, was an der Stammzell-Forschung ethisch besonders brisant ist, nämlich die Gewinnung der Stammzellen aus Embryonen, will er dem Ausland überlassen, während er das, was ethisch weniger bedenklich ist, nämlich die Forschung mit importierten Zellen, im Inland erlaubt. Da der Gesetzgeber aber von vornherein wußte, daß die im Inland erlaubte Forschung nur möglich ist aufgrund der im Ausland verbotenen Herstellung, ist die von ihm geschaffene Regelung nicht besonders ehrlich. Manche sprechen deutlicher von einer Form von Doppelmoral.

In der aktuellen Diskussion um das Stammzellgesetz ist keine politische Formation zu sehen, die diesen Vorwurf ernsthaft aufgreift und daraus politische Forderungen für eine Novellierung oder ein ganz neues Gesetz ableitet. Das liegt aber eher an der Einschätzung dessen, was derzeit politisch durchsetzbar ist, als an der tiefen Überzeugung, daß diese Form der Arbeitsteilung eine dauerhafte Lösung darstellen könnte. Zudem würde die Überwindung dieser Arbeitsteilung in der Konsequenz entweder zu einem Totalverbot der hES-Zell-Forschung in Deutschland führen oder aber eine Änderung des Embryonenschutzgesetzes erfordern.

Kirchliches Sprechen in einem komplexen Feld

Zu den Akteuren, die in der Debatte um Fragen des Lebensschutzes ihre Stimme in der Öffentlichkeit vernehmlich erheben, gehören auch und mit besonderem Nachdruck die Kirchen. Sie verstehen sich als Anwälte des (menschlichen) Lebens, als dessen Ursprung sie Gottes Schöpfungs- und Heilswillen bekennen und mit dem sie glauben, sich überall dort solidarisieren zu müssen, wo das Leben bzw. Lebewesen im Konflikt mit mächtigen Interessen bedroht sind. Dieses Engage-

ment ist wichtig und unverzichtbar, vor allem in Gesellschaften, in denen Lebensansprüche zwar einen hohen rechtlichen Schutz genießen, aber gleichzeitig die Möglichkeiten zunehmen, daß das Leben dort, wo es schwach, abhängig oder hilfsbedürftig bis ins Extrem ist, mit Gesichtspunkten der Effizienz und mit organisierten Interessen in strukturelle Asymmetrien geraten kann – dies aber vielfach nur verdeckt geschieht.

Auch im Blick auf Embryonen und die durch die Reproduktionsmedizin eröffneten Möglichkeiten, sie außerhalb des Mutterleibs „zu erzeugen", ist es wichtig und richtig, dazu beizutragen, daß in der Öffentlichkeit, in den Szenerien der Wissenschaft und auch bei möglichst vielen Bürgern das Bewußtsein erhalten bleibt, daß Embryonen nicht einfach ein Rohstoff sind, keine bloße Sache und infolgedessen auch nicht als Ware behandelt werden dürfen, sondern in einem engen Zusammenhang mit der Existenz als Mensch und als sittliche Person stehen. Im Vorgriff auf diese Chance, Mensch werden zu können und wie wir selbst zur Gemeinschaft der moralisch urteilenden und handelnden Wesen zu gehören, verdienen Embryonen respektvollen Umgang und eine nicht nur sachhafte Behandlung. Denn: „Wie wir mit menschlichem Leben vor der Geburt ... umgehen, berührt unser Selbstverständnis als Gattungswesen."[1]

Die Glaubwürdigkeit dieses Einsatzes der Kirchen für den Lebensschutz hängt in den Augen vieler Menschen an der Konsistenz und Kompetenz in der Sache, über die gesprochen wird. Dazu kommt als weiteres Kriterium der Glaubwürdigkeit wohl auch der Verzicht auf sprachliche Suggestionen: Das Arbeiten mit bereits etablierten humanen embryonalen Stammzell-Linien ist nicht dasselbe wie verbrauchende Embryonenforschung, weil für diese Arbeiten keine Embryonen verbraucht werden, sondern zuvor gewonnene Zellen genutzt werden, die über lange Zeit unbegrenzt vermehrt werden können; die undifferenzierte Bezeichnung von Embryonen im Blastozystenstadium als ungeborene Kinder, die als Ersatzteillager benutzt würden, ist irreführend – und anderes mehr.

Gerade in bezug auf den eingeforderten strikten embryonalen Lebensschutz haben bislang nicht alle Fragen, die gestellt werden, schon ausreichende und überzeugende Antworten gefunden, wie etwa die folgenden: Was darf mit den sogenannten überzähligen bzw. verwaisten Embryonen gemacht werden? Ist es wirklich überzeugend, sie für schlechthin unantastbar für medizinische Forschung, die anderen einmal zugute kommen wird, zu erklären, wenn sie andernfalls nach Erreichen des „Verfallsdatum" zu Tausenden vernichtet werden (in den USA werden solche Embryonen im allgemeinen als „Klinikabfall" entsorgt)?

Wie verhält sich die strikt eingeforderte Position „Menschsein ab der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle" zu der Tatsache, daß die eigene Tradition auf große Strecken die Menschwerdung als einen zeitlich gestuften Prozeß verstanden hat und dies innerhalb dieser Tradition auch erhebliche Konsequenzen für die moralische und rechtliche Bewertung von Verstößen hatte[2]? Und war die Verabschiedung die-

ser Sicht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirklich die Konsequenz erweiterter naturwissenschaftlicher Kenntnis oder war sie vielleicht – wofür immerhin einige Indizien sprechen, was aber meines Wissens noch nie untersucht wurde – ein Konsistenzpostulat im Gefolge der Dogmatisierung der Erbsündefreiheit Mariens?

Die kirchliche Tradition des Lebensschutzes ist lang und imponierend, auch und gerade was den Schutz des vorgeburtlichen Lebens betrifft. Reicht diese Tradition, die ausnahmslos die Möglichkeit der provozierten Abtreibung im Blick hatte, aber wirklich hin, Verbindliches über den Status des menschlichen Embryos in den ersten fünf bis sieben Tagen zu sagen?

Wie tragfähig wäre das Argument der Potentialität, auf das sich die kirchliche und theologische Argumentation bislang so stark gestützt hat, eigentlich noch, wenn eines Tages die Reprogrammierung von somatischen Zellen zu pluripotenten, quasi embryonalen Stammzellen auch beim Menschen möglich wäre[3]?

Besteht wirklich keinerlei Statusunterschied zwischen einem „Embryo in vitro" und einem „Embryo in utero", dessen Chance, sich weiterzuentwickeln, eben nicht nur von den äußeren Umgebungsbedingungen, sondern vom informationellen und aktivierenden Beitrag der Mutter derart abhängig ist, daß er ohne diesen binnen kurzer Zeit abstirbt? Die bisherige Meinung von einer sich selbst steuernden Entwicklung des Keimlings nur aufgrund seines individuellen Genoms läßt sich nach den Erkenntnissen der neueren Embryologie so nicht halten.

Das Gewicht und gleichzeitig die Stärke des kirchlichen Eintretens in Angelegenheiten der öffentlichen Moral liegt einerseits im Einschärfen des Prinzipiellen, andererseits im Haltgeben und Stärken der einzelnen Menschen dort, wo sie in ihren grundlegenden Bedürfnissen eingeschränkt oder durch Strukturen, die sie selbst nicht ändern können, bedroht werden. Die fast hektische Eile, mit der manche Interviewpartner aus dem Umfeld der Kurie bis hin zu Pressesprechern und zu Erklärungen von Verbänden und Laienorganisationen aus dem Stand heraus glauben sagen zu können, was *die* katholische Position in ganz speziellen kasuistischen Fragen ist, hat bei den Sachkundigen manches Kopfschütteln hervorgerufen – nicht nur hinsichtlich des Ansehens der Kirche und ihres unbezweifelbaren Einsatzes für das Leben. Die Zwänge der Mediengesellschaft könnten hier auch eine Falle sein.

Die Rolle des Vertrauens

Die öffentliche Diskussion um die Stammzellforschung an sich und in jüngerer Zeit um den Stichtag verläuft stark kontrovers. Das ist nicht weiter schlimm und dient der besseren Wahrheitsfindung oder wenigstens der Vergewisserung über Schnittmengen der verantwortbaren und tatsächlichen Differenzen. Bedenklich wird es erst, wenn an Stelle von Argumenten Emotionen ins Spiel kommen. Ähnlich fatale

Folgen für das öffentliche Klima, in dem nach gangbaren Wegen gesucht werden muß, hat es, wenn die Ressource Vertrauen zerstört oder beschädigt wird. Denn auch in einer modernen Demokratie leben öffentliche Diskurse von dem Grundvertrauen, daß die Partner bei aller Perspektivgebundenheit von Standpunkten und der Verbundenheit der eigenen Klientel gegenüber es nicht darauf anlegen, die anderen einfach zu täuschen. Das gilt für Regelungsmaterien wie die embryonale Stammzell-Forschung erst recht, bei der nicht nur der Mehrzahl der Bürger, sondern auch vielen politischen Entscheidungsträgern das Spezialwissen fehlt.

Nichts aber schadet diesem Vertrauen mehr als vollmundige Ankündigungen und heilsähnliche Versprechungen, bisher unheilbare Krankheiten wie Krebs, Alzheimer, Diabetes, Parkinson usw. seien binnen Kürze zu besiegen und neue Organe ohne Immunreaktionen demnächst in ausreichender Zahl verfügbar. Solche Ankündigungen erzeugen, wenn sich eines Tages herausstellt, daß sie doch nicht erfüllt werden können, Enttäuschung und das schale Gefühl, bloß benutzt worden zu sein, um moralische Bedenken beiseite zu schieben oder den Geltungsdrang der Forschenden bzw. die Aussicht auf schnelle Gewinne und ähnliches zu bemänteln. Aus dieser Enttäuschung kann tiefes und generalisiertes Mißtrauen erwachsen.

Vertrauen wird ebenso zerstört, wenn sich herausstellt, daß Ergebnisse wissenschaftlicher Experimente gefälscht wurden. Der Fall des südkoreanischen Forschers Hwang Woo Suk im Jahr 2006 zeigt nicht nur die stets gegebene Möglichkeit eines persönlichen Fehlverhaltens, sondern auch, wie wichtig es für die Schadensbegrenzung in der Öffentlichkeit ist, daß die Wissenschaft selbst institutionalisierte Mechanismen der Selbstkontrolle zur Verfügung hat und kultiviert, mit denen auf solche Verfehlungen reagiert werden kann.

Jeder einzelne Wissenschaftler und auch die Wissenschaft insgesamt haben hier eine hohe Bringschuld. Ähnlich wie jeder Patient trotz Selbstinformation auf das Vertrauen gegenüber seinem Arzt angewiesen ist, ist es die Öffentlichkeit gegenüber der Information durch die Wissenschaftler. Wenn dieses Vertrauenmüssen, das ja auch ein Stück Abhängigkeit von der Information impliziert, mißbraucht oder gar für überflüssig gehalten wird, können Wissenschaftsfeindlichkeit und eine grundsätzlich verdächtigende Wahrnehmung aller wissenschaftlichen und technischen Innovationen die Folge sein.

Gemeinsamkeiten nicht übersehen

Wer die Diskussion über das Für und Wider einer Gesetzesnovellierung und erst recht über das Für und Wider der Forschung mit embryonalen Stammzellen insgesamt verfolgt, bekommt unweigerlich den Eindruck, daß hier alles kontrovers ist und zwischen den „Lagern" nichts als abgrundtiefe Gräben und Barrieren verlaufen, aber keine Brücken und Übergänge. Jüngst war in einem Feuilletonbeitrag

sogar der Vorwurf zu lesen, die Debatte habe längst den Boden der Verfassung verlassen. Das ist scharfe Munition, geeignet zu attackieren und zu verletzen und auch fundamentale Gemeinsamkeiten zu vernebeln:

Zum Beispiel den Grundsatz, daß Embryonen, die aus Zeugungen hervorgegangen und im Begriffe sind, sich im Leib einer Frau zu etablieren, nicht zu Forschungen benutzt werden dürfen.

Zum Beispiel den Grundsatz, daß man menschliche Embryonen nicht ausschließlich zu dem Zweck erzeugen darf, sie zu beforschen. Denn das würde ja bedeuten, daß der Vorgang, der menschliches Leben ermöglicht, von vornherein und mit Absicht von jeder noch so kleinen und vielleicht auch nur mittelbaren Chance, Voraussetzung und Grundlage für ein menschliches Lebewesen zu sein, das sich zu einem menschlichen Subjekt entwickelt, definitiv ausgeschlossen wäre.

Zum Beispiel den Grundsatz, daß für Forschungen mit „Material", das von Embryonen stammt, nur und ausschließlich solche Embryonen in Frage kommen, die außerhalb des Mutterleibs im Rahmen einer künstlichen Befruchtung, die der Erfüllung eines Kinderwunschs diente, erzeugt wurden, aber der Mutter aus einem nachvollziehbaren Grund nicht eingesetzt wurden und nun nicht mehr für den ursprünglichen Zweck gebraucht werden können. Es verrät einiges über den Diskussionsstil, in dem derzeit das Für und Wider aufeinanderprallen, wenn sogar in einem Bericht für den Bundestag dieser Sachverhalt einfach unterschlagen wird.

Zum Beispiel die feste Überzeugung, daß Embryonen nicht irgendein Material sind wie jedes andere auch, sondern wegen ihrer biologischen Abkunft von menschlichen Personen und dem Umstand, daß sie etwas verkörpern, das auch jeder lebende Mensch einmal durchlaufen hat, irgendwie am „Menschentum" aller partizipieren und infolgedessen auch einen standardisierten Schutz verdienen – manchmal wird das heute in Abhebung zur Menschenwürde „Gattungswürde" genannt.

Zum Beispiel die Intention, daß humane embryonale Stammzellen nicht für jegliche Forschung, sondern nur für wichtige und hochrangige Forschungsziele eingesetzt werden sollen, daß mit diesen Zellen sparsam umgegangen werden muß und daß die Forschung an ihnen nur transparent und öffentlich kontrolliert, unter Einhaltung hoher ethischer Maßstäbe, erfolgen darf.

Das ist in seiner Gesamtheit nicht wenig. Und es wäre schade, wenn diese Gemeinsamkeiten, die sich bei vielen, die für die humane embryonale Stammzell-Forschung plädieren oder in ihr selbst tätig sind, in einer ausgesprochenen Achtung vor den frühesten menschlichen Entwicklungsstadien fortsetzt, aus Enttäuschung, daß der maximale Standpunkt nicht alle überzeugt oder um klarer Fronten willen, demontiert würden.

Wie schrieben doch die deutschen Bischöfe im zweiten Band des Erwachsenenkatechismus im Kapitel „Meinungsbildung in der Öffentlichkeit", wobei sie ausdrücklich die kirchliche Öffentlichkeit einschlossen: „Alle müssen aufeinander

hören, einander verstehen lernen und andere Standpunkte gelten lassen, auch wenn sie diese für sich selbst nicht akzeptieren können. Wer versucht, sich rücksichtslos über andere hinwegzusetzen und seine Auffassung mit aller Macht durchzusetzen, wird den Erfordernissen des Dialogs nicht gerecht."[4]

ANMERKUNGEN

[1] J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur (Frankfurt 2001) 115.

[2] Vgl. Kriterien biomedizinischer Ethik, hg. v. K. Hilpert u. D. Mieth (Freiburg 2006) 229–232.

[3] Vgl. G. Testa u. a., Breakdown of the potentiality principle and its impact on global stem cell research, in: Cell Stem Cell 1 (2007) H. 2, 153–156.

[4] Katholischer Erwachsenen-Katechismus, 2. Bd.: Leben aus dem Glauben, hg. v. der DBK (Freiburg 1995) 454.

Jan-Heiner Tück

Rebellion gegen Gott

Glauben, nicht mehr glauben zu können

Die blühende Landschaft der Esoterik war in den letzten Jahren ein Anzeichen dafür, daß der Abschied von Gott mit religiöser Ehrfurcht vor kosmischen Kräften und diffusen Energien durchaus einhergehen kann. Weichere Varianten schienen den kämpferischen Atheismus des 20. Jahrhunderts beerbt zu haben, der seine Kraft vor allem aus der Negation bezog. Auf den Trümmern der großen Atheismen machte sich eine „religionsfreundliche Gottlosigkeit" (Johann Baptist Metz) breit, die das Bedürfnis nach religiösem Wohlgefühl bediente, ohne sich um die intellektuelle Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gottesglaubens zu kümmern. Dies hat sich nun geändert.

Ein neuer, zelotisch angeschärfter Ton bestimmt den Streit um den Gottesglauben. Autoren wie Richard Dawkins sprechen vom „Gotteswahn" und sehen im biblischen Monotheismus die eigentliche Ursache für Gewalt, Krieg und sonstiges Unheil in der Welt. Sie gerieren sich dabei ähnlich kämpferisch wie frühere Apologeten des Christentums, die in harscher Rhetorik gegen die Gottesleugner anschrieben, ohne in der eigenen Unglaubwürdigkeit auch nur *eine* der Ursachen für den Akzeptanzverlust des Glaubens zu sehen. Wie aber Gläubige, wenn sie ehrlich sind, über ihren Glauben nicht verfügen, sondern immer auch Anfechtungen ausgesetzt sind – das im September 2007 veröffentlichte Tagebuch von Mutter Teresa ist ein beredtes Zeugnis solcher Gottesverdunklung –, so kennt auch der, der glaubt, nicht mehr glauben zu können, wenn er ehrlich ist, Situationen, in denen er an seinen Gotteszweifeln zu zweifeln beginnt. Der Un- oder Halbglaube wird für einen Augenblick lang brüchig. Mag es ein ästhetisches Erlebnis sein – ein Bild von Rembrandt, eine Symphonie von Mahler, ein Sonett von Shakespeare – oder die Erleichterung, nur knapp einem tödlichen Unfall entronnen zu sein: Auch der Glaube an den Unglauben ist vor Zweifeln und Anfechtungen nicht sicher.

Anders als es Schwarzweißmalerei nahelegt – die Rede vom „Gotteswahn" ist hier ebenso unterkomplex wie die von der „Diktatur des Relativismus" –, gibt es durchaus Verständigungsmöglichkeiten, wenn Agnostiker und bekennende Atheisten einräumen, daß sie von der Gottesfrage nicht lassen können, weil sie von letzten Fragen umgetrieben sind. Vielleicht ist die Hoffnung, die dem Wort „Gott" eingeschrieben ist, doch nicht bare Illusion. Immerhin konnte ein marxistisch inspirierter Philosoph wie Ernst Bloch am Ende seines Lebens auf die Frage, ob er

an ein Leben nach dem Tod glaube, das kategorische Nein hinter sich lassen und nachdenklich antworten: *Peut-être* (vielleicht). Und ein Dichter wie Gottfried Benn, der vor dem Wort „Gott" als schlechtem Stilprinzip gewarnt hat, konnte im Blick auf das Atheismusproblem notieren:

„Ein Jesuitenpater, der die Freundlichkeit hatte, mir zu schreiben, sagte: Ein Mensch, der Gott so unabhängig und so in der Ferne sieht wie Sie, ist mir lieber als einer, der sich immer so nahe auf ihn bezieht und alles mögliche von ihm erwartet. Ich füge hinzu, niemand ist ohne Gott, das ist menschenunmöglich, nur Narren halten sich für autochthon und selbstbestimmend. Jeder andere weiß, wir sind geschaffen, allerdings alles andere liegt völlig im Dunklen. Die Frage ist also gar nicht, ob Gott oder Nicht-Gott, die Frage ist nur, ob man Gott in sein Leben verarbeitet, ob man ihn verwertet, ihn unmittelbar für seine Lebensart benötigt."[1]

Es ist bezeichnend, daß die allzu forsche und aufdringliche Rede von Gott als abstoßend empfunden wird. Auch Elias Canetti hat vor einer auftrumpfenden Gottes-Rhetorik gewarnt, als er in seiner Charaktersammlung die Figur des „Gottprotz"[2] zeichnete. Allerdings wußte er, daß dort, wo Gott eingeklammert oder verschwiegen wird, die Gefahr wächst, wesentliche Dimensionen des Menschseins nicht mehr zur Sprache zu bringen. Es gibt Leerstellen, die sich auftun, wenn Gott als potentieller Adressat menschlicher Selbstverständigung wegbricht. Die drückende Last, versagt zu haben – an wen soll man sich wenden? „Er hat niemanden, den er um Gnade bitten könnte. Der stolze Glaubenslose! Er kann vor niemand niederknien. Sein Kreuz."[3] Oder unerwartetes Glück – an wen soll man den Dank adressieren? „Das Schwerste für den, der an Gott nicht glaubt: daß er niemanden hat, dem er danken kann."[4] Oder die Klage über das himmelschreiende Unrecht in der Welt? Verhallt sie im Nichts, wenn keine Instanz da ist, die man anrufen kann?

Pascal Merciers „Nachtzug nach Lissabon"

Nicht nur Klassiker der Literatur der Moderne wie Benn und Canetti – die Reihe ließe sich leicht fortsetzen – haben sich zur Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gottesglaubens geäußert, auch in einem viel gelesenen Buch der Gegenwart nehmen eindringliche Rückfragen an Gott einen zentralen Stellenwert ein – und zwar nicht im Sinn einer simplen Gottesbestreitung, sondern im Sinn einer melancholisch eingefärbten Nachdenklichkeit, die aus der Trauer erwächst, nicht mehr glauben zu können. „Der Nachtzug nach Lissabon"[5] von Pascal Mercier (alias Peter Bieri) ist ein Buch, das von einem etwas kautzigen Altphilologen und Lehrer handelt, der urplötzlich den Unterricht verläßt, seine Koffer packt und nach Portugal reist, um einem Dichter auf die Spur zu kommen, dessen Aufzeichnungen er zufällig in einem Antiquariat erworben hat und deren Sprachmacht und Präzision ihn nachhaltig beeindrucken.

Es wäre eine eigene Untersuchung wert, nach den Motiven dieses plötzlichen Aufbruchs zu fragen und zu erörtern, wie unerwartete Widerfahrnisse die Biographie eines Menschen prägen und seine Identität bestimmen können. Auch wäre es durchaus reizvoll, die verschlungenen Wege nachzuzeichnen, in welche Gregorius, der schulflüchtige Lehrer, bei seiner Spurensuche in Lissabon verwickelt wird. Ein ganzes Labyrinth von Beziehungen tut sich hier auf, das in die Zeit der rechten Diktatur in Portugal zurückreicht. Die literarische Strategie ist geschickt gewählt: Es sind die Erinnerungen Dritter, welche die Gestalt des früh verstorbenen adligen Dichterarztes Amadeu Inácio Almeida de Prado nach und nach neu erstehen lassen. Die Erinnerungspuzzles fügen sich für Gregorius zu einem immer vollständigeren Bild zusammen, das indes fragmentarisch bleibt. Hinzu kommen Prados nachgelassene Aufzeichnungen, die Mercier seinem Nachtzug nach Lissabon – gleichsam als philosophische Intarsien – eingesenkt hat.

Die Aufmerksamkeit soll an dieser Stelle allerdings auf eine bemerkenswerte Rede gelenkt werden, die der 17jährige Prado anläßlich seiner Schulabschlußfeier vor der versammelten Lehrer- und Schülerschaft gehalten hat. Sie ist überschrieben „Rede über Ehrfurcht und Abscheu vor Gottes Wort" und enthält eine an Schärfe kaum zu überbietende Kritik am biblischen Gottesglauben. Kaum zufällig ist Amadeu (sic!) von seinem Freund als „sacerdote ateu" – als „gottloser Priester" – bezeichnet worden (vgl. 298). Die Rede provoziert einen theologischen Kommentar, der allerdings nicht beanspruchen möchte, die aufgeworfenen Fragen abschließend beantworten zu können. Die schon von Anselm von Canterbury vorgetragene Annahme, daß der Glaube durch die Rückfragen Ungläubiger lernen kann[6], daß das Eigene in der Auseinandersetzung mit Fremdperspektiven an Klarheit gewinnen kann, legt ein Vorgehen nahe, das Prados Rückfragen an den Gottesglauben zunächst folgt, um sie dann durch Gegenfragen zu kontrapunktieren, zu ergänzen oder in eine andere Richtung zu lenken.

Die Widerstandspotentiale der Religion

Die Rede de Prados ist kein atheistisches Manifest, das Gott abschaffen will, um den Menschen an seine Stelle zu setzen. Im Gegenteil: Zunächst werden die beeindruckenden Seiten kirchlicher Baukunst und Frömmigkeit gewürdigt. Die Rede setzt ein mit einem fulminanten Bekenntnis zur Schönheit der Kathedralen, zum betörenden Klang der Orgel und der stillen Würde des Gebets:

„Ich möchte nicht in einer Welt ohne Kathedralen leben. Ich brauche ihre Schönheit und Erhabenheit. Ich brauche sie gegen die Gewöhnlichkeit der Welt. Ich will zu leuchtenden Kirchenfenstern hinaufsehen und mich blenden lassen von den unirdischen Farben. Ich brauche ihren Glanz. Ich brauche ihn gegen die schmutzige Einheitsfarbe der Uniformen. Ich will mich einhüllen lassen von der herben Kühle der Kirchen. Ich brauche ihr gebieterisches

Schweigen. Ich brauche es gegen das geistlose Gebrüll des Kasernenhofs und das geistreiche Geschwätz der Mitläufer. Ich will den rauschenden Klang der Orgel hören, diese Überschwemmung von überirdischen Tönen. Ich brauche ihn gegen die schrille Lächerlichkeit der Marschmusik. Ich liebe betende Menschen. Ich brauche ihren Anblick. Ich brauche ihn gegen das tückische Gift des Oberflächlichen und Gedankenlosen. Ich will die mächtigen Worte der Bibel lesen. Ich brauche die unwirkliche Kraft ihrer Poesie. Ich brauche sie gegen die Verwahrlosung der Sprache und die Diktatur der Parolen. Eine Welt ohne diese Dinge wäre eine Welt, in der ich nicht leben möchte."[7]

Die Widerstandspotentiale der Religion werden hier gegen den Alltag einer Diktatur in Anschlag gebracht: das Schweigen gegen das Gebrüll, das Gebet gegen die Parolen, der Orgelklang gegen die Marschmusik. Aber es bleibt nicht bei diesem Bekenntnis zur Schönheit und Erhabenheit der Religion. Es scheint vielmehr so, als würden diese Sätze nur die Kontrastfolie für die dann um so schärfer ausfallende Anklage bieten:

„Doch es gibt eine andere Welt, in der ich nicht leben will: die Welt, in der man den Körper und das selbständige Denken verteufelt und Dinge als Sünde brandmarkt, die zum Besten gehören, was wir erleben können. Die Welt, in der uns Liebe abverlangt wird gegenüber Tyrannen, Menschenschindern und Meuchelmördern ... Es gehört zum Absurdesten, was den Menschen von der Kanzel herab zugemutet worden ist, solchen Kreaturen zu verzeihen und sie sogar zu lieben. Dieses Gebot, dieses wahnwitzige, abartige Gebot der Liebe zu den Feinden, es ist dazu angetan, die Menschen zu brechen, ihnen allen Mut und alles Selbstvertrauen zu rauben und sie geschmeidig zu machen in den Händen der Tyrannen, damit sie nicht die Kraft finden mögen, gegen sie aufzustehen, wenn nötig mit Waffen." (198f.)

Das Gebot der Feindesliebe wird als „absurd" und „wahnwitzig" bezeichnet. Führt es im Kontext von Diktatur und brutaler Unterdrückung nicht dazu, die Täter ihre Machenschaften tun zu lassen und dadurch die Opfer zu verraten? Wird der Appell zum Gewaltverzicht nicht unter der Hand zu einem Instrument der Anpassung an die Unterdrücker? Erstickt er nicht jeden Widerstand gegen perfide Bosheit? Die Feindesliebe als Besänftigungsmittel und Widerstandsblockade? Mit diesen Rückfragen, die von den Hörern der Rede als „blasphemisch" empfunden werden (vgl. 192f., 338), stellt Prado das geheime Zentrum der Verkündigung Jesu auf den Prüfstand. Jesus hat seine Forderung bekanntlich nicht nur vorgetragen (vgl. Mt 5,43–48), sondern auch eingelöst. Noch im Sterben hat er seinen Peinigern verziehen und Fürsprache für sie eingelegt: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun" (Lk 23,34). Mit diesem Gebet ist eine Absage an jede Verteufelung der Täter gegeben. Trotz ihrer Untat werden sie als vergebungsbedürftige Menschen gesehen. Die Spirale der Gewalt wird durch Gewaltverzicht durchbrochen. Aber muß Gewaltverzicht ausschließen, daß Unrecht als Unrecht beim Namen genannt wird? Daß Verbrechen als Verbrechen angeprangert und verurteilt werden? Die Person des Täters trotz seiner Untaten lieben zu sollen, ist eine Zumu-

tung – gerade für Opfer einer Diktatur. Aber ist es nicht auch eine Forderung, die – mit George Steiner gesprochen – „unergründliches Licht verbreitet“[8]?

„Ich verehre Gottes Wort, denn ich liebe seine poetische Kraft. Ich verabscheue Gottes Wort, denn ich hasse seine Grausamkeit. Die Liebe, sie ist eine schwierige Liebe, denn sie muß unablässig trennen zwischen der Leuchtkraft der Worte und der wortgewaltigen Unterjochung durch einen selbstgefälligen Gott. Der Haß ist ein schwieriger Haß, denn wie kann man sich erlauben, Worte zu hassen, die zur Melodie des Lebens in diesem Teil der Erde gehören? ... Worte, ohne die wir nicht wären, was wir sind?

Aber vergessen wir nicht: Es sind Worte, die von Abraham verlangen, den eigenen Sohn zu schlachten wie ein Tier. Was machen wir mit unserer Wut, wenn wir das lesen? Was ist von einem solchen Gott zu halten?“ (199)

Die ambivalente Haltung gegenüber Gottes Wort wird in dieser Passage schon sprachlich durch den antithetischen Stil in Szene gesetzt. Die Bewunderung für die poetische Kraft der Bibel geht einher mit dem Abscheu vor Gottes Grausamkeit. Liebe und Haß gehen eine brisante Verbindung ein. Der Abscheu Prados entzündet sich an der dunklen Erzählung von Isaaks Opferung (Gen 22)[9]. In der Tat sollte man die Ungeheuerlichkeit dieser Geschichte nicht übergehen. Gott verlangt von Abraham das Unmögliche: Er soll seinen einzigen Sohn schlachten und damit die gerade erst erfüllte Nachkommensverheißung wieder zunichte machen. Das Erstaunliche ist: Abraham rebelliert nicht, er fügt sich dem göttlichen Befehl. Im Namen Gottes geht er hin, das Unmögliche zu tun. Er versteht nicht, was er tut, und trotzdem tut er es – im blinden Vertrauen darauf, daß Gott seinem Tun schon eine gute Wendung gebe.

Kann der Leser dies hinnehmen? Was ist das für ein Gott, der das Opfer des Verstehens – *sacrificium intellectus* – fordert? Und verwandelt sich das Antlitz Gottes nicht in eine dämonische Fratze, wenn er dem Vater befiehlt, den einzigen Sohn zu opfern? Was geht in Abraham vor? Hadert er im Stillen mit Gott, oder nimmt er den ungeheuerlichen Befehl hin? Welche Worte wurden auf dem dreitägigen Weg zum Berg Morija gesprochen – oder herrschte bleiernes Schweigen?

Aufmerksame Leser wie Søren Kierkegaard, Franz Kafka oder Jacques Derrida haben die Leerstellen des Textes auszufüllen versucht[10]. Aber das dunkle Rätsel ist geblieben. Die theologische Auskunft, Gott lasse sich eben nicht in die Kategorien menschlichen Verstehens einpassen, erscheint angesichts der Abgründigkeit der Geschichte als allzu leichtfertige Ausflucht. Daß Gott anders, größer und unergründlich ist, mag ein berechtigter Topos negativer Theologie sein, welche die Vorstellung eines moralischen Gottes zurückweist und als begriffliches Idol dechiffriert. Aber wäre ein unmoralischer Gott noch Gott? Kann ein Gott, der sich dem menschlichen Verstehen entzieht und offensichtlich Unmenschliches verlangt, noch ein Gott für Menschen sein?

Prados Unmut über die göttliche Zumutung hat sein Recht, aber die Erzählung geht weiter. Die Holzscheite werden aufgeschichtet, der Sohn gebunden, im letzten

Augenblick aber fährt ein Engel dazwischen, so daß das Messer die Kehle des Sohnes nicht erreicht. Die rettende Wendung soll deutlich machen, daß der Gott Abrahams kein Gott ist, der Menschenopfer verlangt. Aber die Wendung ist um eine tiefe Verstörung erkauft. Kann Gott, nur weil er Gott ist, vom Menschen die Suspension des Ethischen fordern? Oder sollte, wie Gen 22 einleitend sagt, wirklich nur Abrahams Glaube geprüft werden?

Die Geschichte schweigt darüber, was Isaak gedacht hat. Außer, daß er seinen Vater unterwegs nach dem fehlenden Opfertier fragt, erzählt sie nichts. Hat ihn das Verhalten Abrahams traumatisiert? Eine rabbinische Lesart hat dem Holzscheite tragenden Isaak später freiwillige Opferbereitschaft zugeschrieben und ihn auf den leidenden Gottesknecht bezogen (Jes 53) – jene Gestalt, die die Last der anderen auf sich nimmt und hinweg trägt. Der rabbinisch geschulte Judenchrist Paulus hat diese Linie weiter ausgezogen: Gott selbst habe getan, was er seinem Knecht Abraham erspart habe. Weist das dunkle Rätsel der Bindung Isaaks demnach versteckt auf die Opferung Jesu am Kreuz voraus? Hat Paulus dies im Brief an die Römer andeuten wollen, als er notierte: „Er hat seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles geben?" (Röm 8,32)

Vergebung statt Freiheitsunterjochung

Prados Rede bleibt nicht bei dem Verdacht stehen, daß Gott ein grausamer Gott ist. Sie geht weiter und erhebt den Vorwurf, daß er die Freiheit, die er dem Menschen selbst gegeben hat, einschränkt und untergräbt, indem er Gehorsam und nichts als Gehorsam verlangt. Gott hat uns zur Freiheit befreit, sagt Paulus (vgl. Gal 5,1). Prado hält dem entgegen, Gott habe die Freiheit auf den Punkt des blinden Gehorsams zusammengezogen:

> Aus der Bibel spreche „ein lebensferner, freudloser Gott, der den gewaltigen Umfang eines menschlichen Lebens – den großen Kreis, den es zu beschreiben vermag, wenn man ihm die Freiheit läßt – einengen will auf den einzigen, ausdehnungslosen Punkt des Gehorsams. Gramgebeugt und sündenbeladen, ausgedörrt von Unterwerfung und der Würdelosigkeit der Beichte, mit dem Aschenkreuz auf der Stirn sollen wir dem Grab entgegengehen, in der tausendfach widerlegten Hoffnung auf ein besseres Leben an Seiner Seite. Doch wie könnte es besser sein an der Seite von Einem, der uns vorher aller Freude und Freiheiten beraubt hatte?" (200)

Mit der Freiheit ist die Möglichkeit zum Widerspruch gegeben. Und die Möglichkeit bleibt selten reine Möglichkeit. Wer meint, er sei ohne Schuld, betrügt sich selbst. Andererseits ist die Fehlbarkeit des Menschen durch die Kirche immer wieder ausgenutzt worden. Wer könnte bestreiten, daß Sündenangst auch deshalb geschürt wurde, um die Pastoralmacht zu festigen; daß die Lehre von der Erbsünde als theologische Legitimation kirchlicher Autorität herangezogen wurde? Wenn die

Freiheit von sich aus gar nicht imstande ist, das Gute zu finden, so das suggestive Argument, muß es ihr dann nicht von oben gesagt werden? Die Gefahr der Bevormundung und Entmündigung liegt auf der Hand, so daß aufgeklärte Geister die Theologie der Erbsünde als die eigentliche Erbsünde der Theologie bezeichnet haben. Wäre aber die Aufklärung nicht selbst noch einmal über ihre Schattenseiten aufzuklären? Wäre eine mögliche Überschätzung der menschlichen Freiheit nicht durch die Lehre von der universalen Schuldverflochtenheit abzuwehren, welche um die Fehlbarkeit des Menschen weiß und nicht zu viel von ihm erwartet? Die Erinnerung daran, daß der Mensch auf Heil und Erlösung angewiesen bleibt, schafft eine gewisse Utopieresistenz, eine gesunde Reserve gegenüber säkularen Heilsversprechen, die hinter der Maske des Humanen soziale Experimente ins Werk setzen wollen, welche vor Terror nicht zurückschrecken.

Die Beichte, die Prado erwähnt, kann ein Ort der Entwürdigung und Demütigung sein, sie kann dem schuldbeladenen Menschen aber auch geben, was er sich selbst nicht geben kann: *Vergebung*. Prado vermag im Sakrament der Buße nur ein Instrument der Freiheitsunterjochung zu sehen. Das peinliche Befragen durch Beichtväter, die eine Moralkasuistik zugrundelegen, mag hier im Hintergrund stehen. Ein Gespräch, das von der göttlichen Freude über jeden umkehrwilligen Sünder getragen wäre, könnte demgegenüber in die Wahrheit führen, das Uneingestandene an den Tag bringen, einen Neuanfang ermöglichen. Absage an die fragwürdige Kunst, es nicht gewesen zu sein, die immer darauf hinausläuft, es andere gewesen sein zu lassen. Eine Freiheit, die eigene Schuld eingestehen und sich davon befreien lassen kann – wäre das nicht erst die wahrhaft mündige Freiheit?

Auch das Aschenkreuz empfindet Prado als drückendes, die Freude am Leben dämpfendes Symbol. Umkehr und Buße, Erinnerung an die Vergänglichkeit – das scheint für Lebensverneinung zu stehen. Hält aber der Ritus der Bezeichnung mit Asche nicht auch die Erinnerung wach, daß menschliche Existenz unter dem Neigungswinkel der Sterblichkeit steht? „Aus Staub bist du genommen, zu Staub kehrst du zurück." Das steht nicht nur gegen den latenten Unsterblichkeitswahn der Biopolitik und den aggressiven Jugendkult der Medien heute, sondern auch gegen die verbreitete Verdrängung von Alter und Tod.

Doch Prado ist kein militanter Atheist, er weiß um das, was er mit dem Glauben verloren hat. Indem er die poetische Kraft der biblischen Sprache würdigt, beschwört er zugleich die Trauer über den Verlust des Glaubens, der ihm als Kind alles gegeben hat:

„Und doch sind sie von betörender Schönheit, die Worte, die von Ihm kommen und zu Ihm gehen. Wie habe ich sie als Meßdiener geliebt! Wie haben sie mich trunken gemacht im Schein der Altarkerzen! Wie klar, wie sonnenklar schien es, daß diese Worte das Maß aller Dinge waren! Wie unverständlich kam es mir vor, daß den Leuten auch andere Worte wichtig waren, wo doch ein jedes von ihnen nur verwerfliche Zerstreuung und Verlust des Wesentlichen bedeuten konnte! Noch heute bleibe ich stehen, wenn ich einen gregorianischen

Gesang höre, und einen unachtsamen Moment lang bin ich traurig, daß die frühere Trunkenheit unwiderruflich der Rebellion gewichen ist. Einer Rebellion, die wie eine Stichflamme in mir hochschoß, als ich das erstemal diese beiden Wörter hörte: *sacrificium intellectus.*

Wie sollen wir glücklich sein ohne Neugierde, ohne Fragen, Zweifel und Argumente? Ohne Freude am Denken?" (200)

Der Mensch lebt – immer auch – von dem Blick, den andere auf ihn werfen. Ist er anerkannt – oder muß er sich die Anerkennung der anderen erst noch verdienen? Darf er sein, wer er ist, oder muß er sich rechtfertigen für das, was er denkt, redet und tut? Es ist entscheidend, ob es ein wohlwollender Blick ist, der ihn begleitet, oder ein kontrollierender, der ihn mißtrauisch taxiert. „Die anderen sind dein Gerichtshof", heißt es einmal bei Prado (319). In kaum zu überbietender Sprache hat demgegenüber Psalm 139 die Geborgenheit zum Ausdruck gebracht, die aus der Erfahrung der unentrinnbaren Gegenwart Gottes erwachsen kann. Ist aber dieses Gott-Vertrauen als Vorzeichen durch bestimmte Erfahrungen ausradiert worden, wird seine Allgegenwart zur bedrückenden Last, die abgestreift werden muß[11]. Prado weigert sich, in das biblische Lob auf die Allgegenwart Gottes einzustimmen. Er sieht die menschliche Eigensphäre durch den göttlichen Blick verletzt. Die Annahme eines göttlichen Zuschauers ist ihm unerträglich:

„Der Herr ist in seiner Allgegenwart einer, der uns Tag und Nacht beobachtet, er führt in jeder Stunde, jeder Minute, jeder Sekunde Buch über unser Tun und Denken ... Was ist ein Mensch ohne Geheimnisse? Ohne Gedanken und Wünsche, die nur er, er ganz allein kennt?" (201; vgl. 319)

Das Wort des Augustinus, daß Gott uns innerlicher ist als wir uns selbst (interior intimo meo et superior summo meo)[12], bringt die identitätsgefährdende Bedrohung auf den Punkt.

Schlägt der Erfahrungshorizont, in Zeiten der Diktatur auf der Hut sein und überall Spitzel wittern zu müssen, zurück auf die Wahrnehmung Gottes? Prägt die gnadenlose Erwartung der Eltern an die Leistungen des Sohnes (vgl. 358ff.) hier das Gottesbild? Ein solcher – im Fall Prados nicht ganz unberechtigter – Projektionsverdacht würde den Ernst der Frage wohl verkennen: Was heißt es für die Selbstwahrnehmung des Gläubigen, daß Gott alles weiß? Wenn er alles weiß, wie es der Glaube behauptet, dann kennt er jede Regung des Herzens, jeden Gedanken, sei er auch noch so abgründig. Ist das dem Glaubenden wirklich bewußt? Prado, der nicht mit der Nachsicht des göttlichen Blicks rechnet, riskiert die ketzerische Rückfrage: „Hat der Herr, unser Gott, nicht bedacht, daß er uns mit seiner ungezügelten Neugierde und abstoßenden Schaulust die Seele stiehlt, eine Seele zudem, die unsterblich sein soll?" (201)

Damit mündet die Rede ein in eine emphatische Absage an die Unsterblichkeit. Sie ist verbunden mit einem Plädoyer für ein Leben im Horizont befristeter Zeit. Auch spätere Aufzeichnungen Prados umkreisen das Problem der verrinnenden

Zeit und der Singularität des Erlebens (vgl. 271f., 284f., 348–351). Der Passus lautet:

„Wer möchte im Ernst unsterblich sein? Wer möchte bis in alle Ewigkeit leben? Wie langweilig und schal es sein müßte zu wissen: Es spielt heute keine Rolle, was passiert, in diesem Monat, diesem Jahr. Es kommen noch unendlich viele Tage, Monate, Jahre. Unendlich viele, buchstäblich. Würde, wenn es so wäre, noch irgend etwas zählen?“ (201)

Kann es sein, daß die Zeit immer weitergeht? Daß jede Entscheidung, die getroffen wird, revidierbar ist, daß die Möglichkeit besteht, immer noch einmal ganz anders beginnen zu können? Wenn dem so wäre, würde das die Konsistenz einer Lebensgestalt zersetzen. Im Horizont einer evolutiv entfristeten Zeit könnte man nichts verpassen, man müßte sich nicht beeilen, es wäre völlig gleichgültig, ob man eine Sache heute, morgen oder in ferner Zukunft angeht. „Millionenfache Versäumnisse würden vor der Ewigkeit zu einem Nichts, und es hätte keinen Sinn, etwas zu bedauern, denn es bliebe immer Zeit, es nachzuholen“ (201). Außerdem würden die Gefühle verblassen. Die Dichte des ersten Erlebnisses stellt sich so leicht kein zweites Mal ein. Überraschungen lassen sich nicht wiederholen. Am Ende stünde Überdruß und gähnende Langeweile. Müßte der unsterblich lebende Mensch am Ende von der Unsterblichkeit selbst erlöst werden?

Prado glaubt die Zeit, die er kennt, einlinig auf die Ewigkeit, die er nicht kennt, übertragen zu können. Ewigkeit versteht er als chronologische Achse, die ins Unendliche verlängert wird. Damit wird das Paradies der Unsterblichkeit tatsächlich zur Hölle, von der man befreit werden muß (vgl. 202). Enthält aber die erlebte Zeit nicht selbst ein Versprechen auf Dauer? Wie ist es mit Erfahrungen gelingender Liebe, die den anderen im Tod nicht lassen will? Wie mit Fragment gebliebenen Projekten, die nach Vollendung verlangen? Prados Rückfragen markieren die Schwierigkeit, Vollendung der Zeit als Verwandlung von Zeit zu denken. Wenn aber Vollendung und Fülle verschränkt sind, wie es der Glaube erhofft, können Überdruß und Langeweile dann Momente von Ewigkeit sein?

Das *Memento mori*, das im Nachtzug nach Lissabon immer wieder eine Rolle spielt, appelliert an die Kostbarkeit und Einmaligkeit des Lebens. Es wird auch für den, der glaubt, nicht mehr glauben zu können, zum Anstoß, sein Leben bewußter zu führen:

„Eingedenk des Todes die Beziehung zu den anderen begradigen. Eine Feindschaft beenden, sich für getanes Unrecht entschuldigen, Anerkennung aussprechen, zu der man aus Kleinlichkeit nicht bereit war“ (394).

Leben im Zeichen des Gottesverlustes muß also nicht zwangsläufig Unmenschlichkeit auf den Plan rufen.

Der fromme Atheist hat seine Gründe

In einer späten Aufzeichnung Prados heißt es:

„Es gibt Dinge, die für uns Menschen zu groß sind: Schmerz, Einsamkeit, Tod, aber auch Schönheit, Erhabenheit und Glück. Dafür haben wir die Religion geschaffen" (469).

Es sind Fragen, mit denen der Mensch nicht fertig wird, die sein Bedürfnis nach Religion freisetzen. Ob der Glaube an Gott allerdings nur einem menschlichen Bedürfnis entspringt, ist zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen strittig. Wie der Nichtgläubige den Glauben an Gott nicht widerlegen kann, kann der Gläubige die Motive für den Unglauben nicht einfach beiseite schieben. Der fromme Atheist hat Gründe für sein Nichtmehrglaubenkönnen. Nicht selten weiß er um das, was er mit dem Glauben verloren hat. „Der fromme Atheist", so Hans Blumenberg, „ist einer, der daran leidet, Gott nicht existieren lassen zu können."[13] Und Imre Kertesz hat einmal bemerkt: „Wenn es Gott gäbe, wäre ich gottgläubig."[14] Es wäre unklug, hier nur mit apologetischen Abwehrreflexen zu reagieren. Dem irritationsresistenten Gläubigen, der sich in eine binnenkirchliche Sondergruppensemantik einigelt, würde ein Quentchen mehr Irritationsbereitschaft gut tun, wie umgekehrt den neuerdings wieder missionarischen Atheisten eine skeptischere Haltung gegenüber der eigenen Gottesskepsis zu wünschen wäre. Nicht nur der Glaubende muß durch das Purgatorium atheistischer Rückfragen hindurch; auch der Atheist sieht sein Credo der Rückfrage ausgesetzt, ob der Gott, den er verneint, nicht ein selbst fabriziertes Konstrukt ist[15].

Die Fragen, die Pascal Mercier durch seine Gestalt Prado aufgeworfen hat, sind echte Fragen: Wie den Ausgebeuteten und Armen das Gebot der Feindesliebe nahebringen, ohne die Unrechtsverhältnisse billig zu kaschieren? Wie Abraham als „Vater des Glaubens" würdigen, ohne die Abgründigkeit der Bindung Isaaks zu verschweigen? Wie die befreiende Botschaft des Evangeliums weitergeben, ohne die Hypothek von Unfreiheit zu übergehen, welche die Christentumsgeschichte belastet?

Die Antwort auf diese Fragen muß nicht im Sinn des Atheismus ausfallen. Im Gegenteil: Den Gründen für Gottesverneinung können andere Gründe entgegengesetzt werden. Entscheidend aber ist: Solange Gläubige und Ungläubige um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gottesglaubens ringen, sind sie von letzten Fragen umgetrieben, für die der religiöse Indifferentismus und seine Zwillingsschwester, die neopagane Verblödung, allenfalls ein Achselzucken übrig haben.

ANMERKUNGEN

[1] G. Benn, Monologische Kunst? Erwiderung an Alexander Lernet-Holenia (1952), in: ders., Sämtliche Werke (Stuttgarter Ausgabe), Bd. 6, 80–87, 85.

[2] Vgl. E. Canetti, Der Ohrenzeuge. 50 Charaktere (Frankfurt 1977) 86.

[3] E. Canetti, Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973–1985 (München 1987) 126.

[4] E. Canetti, Die Fliegenpein. Aufzeichnungen (München 1992) 64.

[5] P. Mercier, Nachtzug nach Lissabon (München [13]2006), Seitenangaben in Klammern im Text. Auch in anderen Büchern Pascal Merciers spielt der unvorhergesehene Verlust des Selbstverständlichen eine Rolle. In „Perlmanns Schweigen" (München 1995) ist es die plötzliche innere Distanz eines Sprachwissenschaftlers zu seiner bisherigen Forschung, in: „Lea. Eine Novelle" (München 2007, 42f.) kommt einem Chirurgen schlagartig das motorische Gedächtnis seiner Hände abhanden, so daß ihm sein mühsam erarbeitetes Selbstvertrauen wegbricht und er seinen Beruf aufgeben muß.

[6] Anselm hat die Außenperspektive der Ungläubigen in die Selbstverständigung des Glaubens produktiv eingebracht; vgl. ders., Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden, lat.-dt. (München [5]1993) 15 (Kap. 3): „Denn es ist billig, daß ich, wenn wir die Begründung unseres Glaubens zu erforschen trachten, die Einwände derer vorbringe, die diesem Glauben durchaus nicht ohne Begründung beipflichten wollen. Obschon nämlich jene deshalb nach Gründen fragen, weil sie nicht glauben, wir dagegen, weil wir glauben, so ist es doch ein und dasselbe, wonach wir forschen."

[7] P. Mercier, Nachtzug (A.5) 198; rahmenkompositorisch wieder aufgenommen am Ende der Rede: 202f. Der Passus wird auch in späteren Passagen auszugsweise wieder eingeblendet (vgl. 298, 469).

[8] G. Steiner, Errata. Bilanz eines Lebens (München 1999) 81.

[9] An einer anderen Stelle wird an der Exoduserzählung Anstoß genommen: „‚Gott straft Ägypten mit Plagen, weil der Pharao in seinem Willen verstockt ist', rief er dann aus, ‚aber es war Gott selbst, der ihn so gemacht hat! Und zwar hat er ihn so gemacht, um dann seine Macht demonstrieren zu können! Was für ein eitler, selbstgefälliger Gott! Was für ein Angeber!'" (254f.; wieder aufgenommen: 312).

[10] Vgl. zu Kierkegaard und Kafka: V. Lenzen, Kiddusch HaSchem. Jüdisches Leben u. Sterben im Namen Gottes (Zürich 2002) 49–86. Vgl. J. Derrida, Den Tod geben, in: Gewalt u. Gerechtigkeit, hg. v. A. Haverkamp (Frankfurt 1994) 331–445.

[11] T. Moser, Gottesvergiftung (Frankfurt 1976). Vgl. allerdings auch: ders., Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion (Stuttgart 2003).

[12] Confessiones, III, 6, 11.

[13] H. Blumenberg, Notizen zum Atheismus, in: Neue Rundschau 118 (2007) 154–160, 160.

[14] I. Kertesz, Dossier K. Eine Ermittlung (Hamburg 2006) 220.

[15] Vgl. dazu A. MacIntyre u. P. Ricœur, Die religiöse Kraft des Atheismus (Freiburg 2002).

Karl-Heinz Grohall

Bürgerengagement fördern und anerkennen

Ein Gesetz soll zu ehrenamtlichem Handeln motivieren

Mit der Zustimmung des Bundesrates im September 2007 trat rückwirkend zum 1. Januar 2007 das „Gesetz zur weiteren Stärkung des bürgerschaftlichen Engagements" in Kraft. Diese politische Entscheidung wurde von der Öffentlichkeit kaum beachtet, hätte aber mehr Interesse verdient, denn immerhin setzen sich etwa 32 Prozent aller Bürgerinnen und Bürger in vielen verschiedenen Bereichen freiwillig für das Gemeinwohl ein. In Erinnerung ist noch das „Internationale Jahr der Freiwilligen" (2001) und der umfangreiche Bericht der Enquête-Kommission des Bundestages „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements". Bisher wurde das Bürgerengagement, das als „Ehrenamt" fast noch bekannter ist, immer wieder wortreich gepriesen und als bedeutend, förderungswürdig und gesellschaftlich notwendig dargestellt. Nun ist den vielen Worten ein Gesetz gefolgt, das das Ehrenamt und die, die es ausüben, unterstützen soll.

Das ehrenamtliche oder bürgerschaftliche Engagement ist Kern der Zivilgesellschaft, des sogenannten „Dritten Sektors" gesellschaftlicher Segmentierung (neben Staat und Markt). Schon immer setzen sich Menschen freiwillig für andere und für das Gemeinwohl ein. Und dieser Einsatz wurde stets allseits begrüßt und gelobt, doch in der Öffentlichkeit überwiegend als privat und zusätzlich angesehen. Seine wirkliche Bedeutung wurde erst in jüngster Zeit erkannt. Mehr und mehr gelangt das bürgerliche Engagement in das allgemeine Bewußtsein und in die öffentliche Diskussion. Es wird neuerdings als wichtiger Beitrag zur gesellschaftlichen Integration und Entwicklung sowie zur Lösung sozialer Probleme angesehen. Bescheidene steuerliche Vorteile werden bereits denen gewährt, die Zeit, Geld und andere Ressourcen ohne Gegenleistung für Gemeinwohlaufgaben zur Verfügung stellen. Seit Jahren ist auch eine Zunahme von Stiftungsgründungen zu beobachten. Angesichts dieser wachsenden Einsicht in die Wichtigkeit eines bürgerlichen Engagements durfte man gespannt sein, wie es nun gesetzlich weiter gefördert werden soll.

Bürgerschaftliches Engagement und gesellschaftliche Integration

Von Zivilgesellschaft und bürgerschaftlichem Engagement werden integrierende Wirkungen und eine Stärkung der Solidarität erwartet, die eine auseinanderdrif-

tende Gesellschaft wieder stärker zusammenbindet, Solidarität mit Leben füllt und Gemeinwohl befördert – also Leistungen, die von Staat und Markt nicht erwartet werden können. Etwa 23 Millionen Ehrenamtliche, so wird geschätzt, und 14400 Stiftungen leisten bundesweit einen Beitrag zur Stärkung der Zivilgesellschaft und damit zur gesellschaftlichen Integration.

Das Verständnis und die Bewertung ehrenamtlicher Arbeit ist, wie bei allen sozialen Phänomenen, von den aktuellen Wertvorstellungen, den zeitspezifischen Lebensbedingungen und deren Interpretation abhängig. Heute liegt diesen zugrunde, daß der soziale Wandel, die gesellschaftliche Differenzierung, die Vervielfältigung der Werte und die globale Ausweitung der Beziehungen jeglicher Art den Zusammenhalt einer nationalen Gesellschaft gefährden und den Staat in seiner bisher gepflegten und auch erwarteten Allzuständigkeit finanziell überfordert, zumal er auch nicht über die erforderlichen Instrumente verfügt, um Integration und Gemeinwohl allein zu sichern. Die Verlagerung von Gemeinwohlaufgaben allein auf private Akteure und damit auf Märkte, die sich immer weiter globalisieren, hat sich nicht bewährt und zudem zu Ungerechtigkeiten geführt.

Hinzu kommt, daß besonders durch demographische und ökonomische Einflüsse die sozialen Sicherungssysteme in einen desolaten Zustand geraten sind und sich deshalb in einem reformerischen Umbruch befinden. Dabei soll der Bürger einmal, so die Prämisse, in stärkerem Maß für sich selbst sorgen und in mehr Eigenverantwortung einen größeren Beitrag zur Absicherung seiner Lebensrisiken leisten. Und zweitens sollen durch eine gewisse Verlagerung von Gemeinwohlaufgaben auf private Helfer und Stifter die gesellschaftlichen und finanziellen Probleme abgeschwächt oder sogar gelöst werden. Die zivile Bürgergesellschaft soll dementsprechend gemeinwohlnützliche Ressourcen mobilisieren. Zur Legitimation dieses Vorgehens dient eine Umdeutung des Subsidiaritätsprinzips, welches bisher überwiegend den Nachrang der staatlichen Ebenen gegenüber der Freien Wohlfahrtspflege bestimmte, nun aber auf Familien und Einzelpersonen ausgeweitet wird (z. B. durch ambulante Behandlung statt stationäre Aufnahme, Familie ist besser als Heim usw.).

„Privat vor Staat" wird zu einer Handlungsmaxime für Legislative und Exekutive[1]. Der von der Enquête-Kommission geforderte „ermöglichende Staat" liefert dazu das Leitbild und die Finanznot der öffentlichen Hände die erforderliche Schubkraft. Zivilgesellschaftliche Organisationen übernehmen Dienstleistungen, deren Bereitstellung eine öffentliche Aufgabe wäre[2]. Vor dem Hintergrund dieser praktischen Politik wird das bürgerschaftliche Engagement, und mit ihm das neue Gesetz zu seiner Stärkung, interpretiert sowie unterschiedlich und kritisch bewertet:

1. Die Verlagerung von öffentlichen Aufgaben an private, gewinnorientierte Unternehmen wird als Versagen des Staates und als Gefährdung des Gemeinwohls interpretiert. Eine solche Verlagerung ist auch bei der Freien Wohlfahrtspflege und im Sozial- und Gesundheitswesen zu beobachten. Dabei hat die Einführung von

Wettbewerb und von Kosten-Nutzen-Betrachtungen dort, wo mit öffentlichen Mittel unsolide umgegangen wurde, positive Wirkungen erzielt. Gleichzeitig werden aber auch dort, wo die Angebotsstruktur und die Qualität der Leistungen allein dem Kriterium der Kostenkalkulationen unterliegen, die negativen Auswirkungen deutlich. Es liegt ebenfalls nahe, die „kostengünstige ehrenamtliche Arbeit" in solche Überlegungen zur Substitution von kostenverursachenden Leistungen einzubeziehen.

2. Andererseits wird eine Übertragung staatlicher Aufgaben an die Bürgerinnen und Bürger begrüßt und als richtiger Weg zu mehr Selbstverantwortung und -organisation angesehen, um Probleme besser lösen und gleichzeitig individuelle Freiheit sowie gesellschaftliche Dynamik wieder voll entfalten zu können[3]. Der Staat soll durch die Förderung der Zivilgesellschaft Freiräume schaffen, in denen sich eigenverantwortliches Handeln entwickeln kann. Dadurch kann der Bürger zurückerhalten, was der Staat an sich gezogen hat und womit er nur unvollkommen fertig wird[4].

3. Die sich an das bürgerschaftliche Engagement richtenden Erwartungen, die Integration der Gesellschaft und Solidarität zu fördern, entsprechen auch den Motiven der sich engagierenden Bürger. Eine ganze Reihe von Ehrenamtlichen verstehen ihre Arbeit als einen Beitrag zur Stärkung des Solidaritätsbewußtseins. Sie begründen ihr Engagement als parteiungebundenen, praktischen Dienst an der Gestaltung der Gesellschaft und zur Sicherung des Gemeinwohls. Anlaß und Motiv ist ihre persönliche Wertorientierung. Damit nutzt der Staat zur Stärkung des Bürgerengagements moralische Voraussetzungen, die er selbst nicht schafft[5].

4. Politik und Staat müssen alles tun, um eine gerechtere Ordnung herzustellen. Die Bürger haben die Aufgabe, sich „in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, gesetzgebender, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und institutionellen Förderung des Gemeinwohls dienen", einzuschalten[6]. Bürgerbeteiligung und Bürgerengagement sind christliche Aufgaben der Laien und deren ureigenster Beitrag zur Gestaltung der Welt. Das Ehrenamt ist in diesem Sinn eine christliche Verpflichtung.

5. Neben Erwerbsarbeit und Familie ist das Ehrenamt ein Feld individueller Lebensmöglichkeiten und -entfaltung. Selbstverwirklichung, persönliche Entwicklung und Sinnsuche werden im gesellschaftlichen Freiraum bürgerschaftlichen Einsatzes bestärkt. Durch ihn entstehen neue soziale Kontakte und Möglichkeiten, den Alltag interessanter zu gestalten sowie freiwillige Verpflichtungen einzugehen. Die Förderung des zivilgesellschaftlichen Engagements stimmt mit solchen heute weitverbreiteten Selbstbildern und Lebenskonzepten überein.

Organisation des bürgerschaftlichen Engagements

Ein gemeinwohlorientiertes, freiwilliges Engagement entsteht durch persönliche Motivation und wird von ihr getragen. Seine Verwirklichung aber bedarf einer organisatorischen Struktur von Vereinen, Einrichtungen und anderen Trägern. Sie sind gemeinnützig und verfolgen keine Gewinnabsichten. Die Träger bieten den Ehrenamtlichen unterschiedliche Tätigkeitsbereiche, die diese dann nach ihren persönlichen Interessen für ihren Einsatz auswählen. Das größte dieser Aufgabengebiete ist Sport und Bewegung. Etwas seltener ausgewählt werden Tätigkeiten in Verbindung mit Schule und Kindergarten, Kirche und Religion, Freizeit und Geselligkeit, Kultur und Musik sowie sozialer Arbeit. Bürgerschaftliches Engagement findet sich auch bei der Feuerwehr und den Rettungsdiensten, der beruflichen Interessenvertretung, in Politik, Umwelt und im Tierschutz, in der Jugendarbeit und Bildung sowie lokalem Bürgerengagement[7]. Die Träger sind von der Finanzbehörde als gemeinnützig anerkannt und von Steuern befreit.

Wer nicht nur eigene Zeit und Kraft, sondern Geld und anderes Kapital (z.B. Immobilien) Körperschaften, Personenvereinigungen oder Stiftungen für gemeinnützige Zwecke zur Verfügung stellt, wird steuerlich entlastet[8]. Die Steuerbegünstigung will die unmittelbare und selbstlose Verfolgung gemeinnütziger, mildtätiger und kirchlicher Zwecke anregen und fördern:

„Die Rechtfertigung der weitreichenden Steuervergünstigungen für gemeinnützige Einrichtungen wird allgemein darin gesehen, daß die gemeinnützigen Körperschaften ihre Mittel für gemeinwohlfördernde, selbstlose Aktivitäten verwenden, für die sonst der Staat finanziell aufkommen müßte. Soweit gemeinnützigen Aktivitäten nun ein entsprechendes staatliches Handeln ersetzen, wird unmittelbar Gemeinwohlverantwortung übernommen. Dies entspricht zudem dem Grundsatz der Subsidiarität, wonach der Staat nur dann eingreifen soll, wenn und soweit private Aktivitäten die von ihm gesetzten Ziele nicht effizient erreichen.“ [9]

Die Förderung der Allgemeinheit setzt voraus, „daß der Kreis der Personen, denen die Förderung zugutekommt, nicht fest abgeschlossen ist, beispielsweise wegen räumlicher und beruflicher Merkmale. Daher ist es gemeinnützigkeitsschädlich, wenn die Höhe der laufenden Beiträge, Aufnahmebeiträge und Umlagen zu einer Begrenzung der allgemeinen Zugänglichkeit führt.“ [10]

Unbestritten ist die Gemeinnützigkeit bei den Wohlfahrtsverbänden und Kirchen. Sie stimmen in ihren Zielen mit den Motiven für ein bürgerschaftliches Engagements überein. Sie verfolgen ihre Aufgaben aber nicht allein mit ehrenamtlichen Kräften, sondern beschäftigen unter üblichen Arbeitsbedingungen eine große Zahl von hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Ehren- und Hauptamtliche sind in den Verbänden der Freien Wohlfahrtspflege (Caritas, Diakonisches Werk, Rotes Kreuz, Paritätischer Wohlfahrtsverband, Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland) und deren Einrichtungen gemeinsam tätig. Die Verbände be-

gründen unter anderem ihren durch das Subsidiaritätsprinzip rechtlich gesicherten Vorrang gegenüber staatlichen Trägern damit, daß sie exklusiv über ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter verfügen. Tatsache aber ist, daß die meisten der von ihnen bearbeiteten Probleme und die entsprechenden fachlichen Hilfen so komplex sind, daß sie nur von ausgebildeten und bezahlten Fachkräften sachgerecht wahrgenommen und bearbeitet werden können. Die ehrenamtliche Arbeit ist deshalb bei vielen Verbandsaktivitäten randständig geworden. Auch die bisher übliche ehrenamtliche Vorstandsarbeit in einem Verein beginnt sich in Richtung hauptamtlicher Vorstände und Geschäftsführungen zu ändern. Dennoch gibt es noch einige ehrenamtliche Aufgaben, etwa die ehrenamtliche Betreuung innerhalb der gesetzliche Betreuung.

Ähnliches gilt für die Kirchen, wo viele der pastoralen und sozialen Aufgaben – mit Ausnahme der Priesterdienste – von ehrenamtlich und hauptamtlich tätigen Kräften ausgeführt werden. Christen sind durch das Gebot der Nächstenliebe zu selbstlosen Diensten aufgefordert, so daß die Kirchenangehörigen nach wie vor einen erheblichen Anteil an Ehrenamtlichen ausmachen. Hingegen hat das bürgerliche Engagement gegenüber Staat und Gesellschaft keine solche kollektiv wertgestützte Verpflichtung. „Guter" Staatsbürger kann man auch ohne dieses Engagement sein – „guter" Christ weniger.

Wohlfahrtsverbände verstehen sich heute nicht mehr nur als Wertegemeinschaft, sondern überwiegend als Dienstleister[11]. Und auch die Kirchen werden nicht selten von außen als solche gesehen und benutzt. Die Ressource „Solidarität" verliert dadurch ihre grundlegende und organisatorische Absicherung[12], denn Dienstleistungsorganisationen werden an der Qualität ihrer Leistung gemessen und nicht an der sie tragenden Gesinnung. Die Wohlfahrtsverbände bieten ihre Dienste zudem oft im Wettbewerb gegen Leistungsentgelte und Gebühren an und benötigen dafür zwar loyale, aber vor allem qualifizierte Mitarbeiter. Wertegemeinschaften setzen ihre Ziele vor allem mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie Spendern, die sich mit diesen Zielen identifizieren, in praktische Aktivitäten um. Ein Entgelt wird dafür nicht zwingend gefordert. Ihnen kommt es darauf an, daß durch die Arbeit eine glaubwürdig gelebte Überzeugung zum Ausdruck kommt.

Der Wechsel von einer Wertegemeinschaft zu einer Dienstleistungsorganisation bedeutet also, daß die Qualität der Leistung gegenüber der wertbestimmten Absicht und der moralischen Haltung desjenigen, der die Leistung erbringt, in den Vordergrund rückt. Häufig werden heute die, die betont wertorientiert handeln, als „Gutmenschen" karikiert und mit dem Slogan: „Gut gemeint ist das Gegenteil von gut" abgewertet. Soll das bürgerschaftliche Engagement als gesellschaftliche Ressource besonderer Art erhalten bleiben und nicht in Professionalität und Expertentum münden, so wird es eine Zukunftsaufgabe der Träger sein, solches wertorientierte Engagement mit einem aufgabenbezogenen Qualitätsmaßstab in einem zivilgesellschaftlichen Konzept zu verbinden.

Das Gemeinsame an der ehrenamtlichen Arbeit in den Verbänden und den Kirchen ist, daß beide gleichen Werten verpflichtet sind. Ähnliches gilt auch für Parteien, Gewerkschaften und andere Träger bürgerlichen Engagements. Auch einzelne Ideen und Ideale (etwa Naturschutz, Tierschutz, Musik, Kunst und vieles mehr), wenn sie organisiert verfolgt werden, bieten Aufgaben für bürgerschaftliches Engagement. Der Gewinn liegt für den einzelnen in dem Sinn, den er aus der Übereinstimmung zwischen dem Handeln und den geachteten Werten persönlich gewinnt und in der Wertschätzung, die er durch seine Tätigkeit findet. In diesem Zusammenhang wird von der Weiterentwicklung einer Anerkennungskultur gesprochen, in die ein dauerhaft erfolgreiches bürgerschaftliches Engagement eingebettet sein muß.

Hilfen für Helfer?

Das neue Gesetz zur weiteren Stärkung des bürgerschaftlichen Engagements soll, nach selbsterklärter Absicht, zum bürgerschaftlichen Engagement anregen und ihm öffentliche Anerkennung geben. Es will „Hilfen für Helfer" anbieten. Dabei bleibt das Gesetz aber bei der bisherigen Form der Förderung stehen, nämlich Ehrenamtliche und Spender steuerlich zu entlasten. Hinter der mächtigen Überschrift „Stärkung des bürgerschaftlichen Engagements" verbirgt sich also ein Steuergesetz, welches Einkommensteuer, Körperschaftsteuer, Gewerbesteuer, Abgabenordnung, Umsatzsteuer, Erbschafts- und Schenkungssteuer sowie das Investitionszulagengesetz ändert.

Mit der steuerrechtlichen Unterstützung erreicht die Förderabsicht aber nicht alle Engagierten. Will ein Ehrenamtlicher in den Genuß der Steuerermäßigung gelangen, muß er zuvor bestimmte Geldzuwendungen von einem Träger erhalten, und er muß zusätzlich steuerpflichtig sein. Nur unter diesen Bedingungen können die steuerlichen Vorteile eintreten. Nach dem Bericht des Bundesministeriums über das freiwillige Engagement in Deutschland wäre das bei bestenfalls etwa 40 Prozent der steuerpflichtigen Ehrenamtlichen möglich, wenn sie denn eine Zuwendung erhalten. Schüler, Auszubildende, Studenten (38 %), Arbeitslose (27 %), Hausfrauen/Hausmänner (37 %) und Rentner (28 %)[13], sowie alle, die – etwa bei kleinen Vereinen und Einrichtungen – kein Entgelt erhalten, werden überwiegend nicht gefördert. Mit höheren Steuervergünstigungen können auch die rechnen, die eine Übungsleiterpauschaule (jährlich bis 2100 Euro) erhalten – zum Beispiel in Sportvereinen – oder Einnahmen aus einer Nebentätigkeitsvergütung für Verantwortungsträger (jährlich bis zu 500 Euro) beziehen, sowie die, die Spenden (auch in Form von Vereinsbeiträgen und mit Obergrenzen) bei einem Finanzamt geltend machen können.

Die Förderung des bürgerschaftlichen Engagements bleibt also an Vorleistungen der Träger gebunden. Der Vorschlag, eine einjährige, regelmäßige Tätigkeit von mo-

natlich mindestens 20 Zeitstunden zur Betreuung von alten, kranken und behinderten Menschen (Zeitspende) mit einem jährlichen Abzug von der Steuersumme in Höhe von 300 Euro zu fördern, fand im Bundestag keine Mehrheit. Es wäre dies die erste vergoltene *eigene Leistung* von Ehrenamtlichen gewesen, die eben nicht auf Vorleistungen angewiesen wäre. Die Ablehnung wurde mit Befürchtungen begründet, dadurch zwei Klassen von Ehrenamtlichen zu schaffen und eine zusätzliche Bürokratie durch die dann erforderlichen Ehrenamtsnachweise aufbauen zu müssen. Auch müßte mit Steuerausfällen in Höhe von 1,1 Milliarden Euro gerechnet werden. In einer Pressemitteilung des Bundesministerium der Finanzen heißt es: „Im parlamentarischen Verfahren ist jetzt entschieden worden, auf diesen Steuerbonus für wenige zu verzichten, weil er für viele andere, die ihn ebenfalls verdient hätten, nicht bezahlbar gewesen wäre."[14]

Die geschätzten Steuermindereinnahmen des jetzt beschlossenen Gesetzes werden vom Bundesfinanzministerium auf 490 Millionen Euro geschätzt. Sie verteilen sich auf den Bund mit 210, die Länder mit 191und die Kommunen mit 89 Millionen Euro[15]. Bei den Mindereinnahmen sind auch die Erhöhung der Freibeträge für die Abschreibung bei Spenden (bisher 5 %, neu 20 % der Gesamteinkünfte) und gestiegene Höchstbeträge bei Zuwendungen zum Kapitalstock von gemeinnützigen Stiftungen berücksichtigt[16]. Der Gesamtbetrag des geschätzten Einnahmeverlusts macht einen Anteil von etwa 0,1 Prozent des gesamten Steueraufkommens in Höhe von ca. 450 Milliarden Euro aus.

Angesichts dieser Zahlen drängt sich die Frage auf, ob die politisch so sehr erwünschte gesellschaftliche Integrationsleistung des bürgerschaftlichen Engagements und die Entlastung der öffentlichen Hand durch Spender und Stiftungen nicht einen höheren Einnahmeausfall rechtfertigen würde. Mittelfristig ist nämlich damit zu rechnen, daß die durch die Ausweitung von ehrenamtlichen Leistungen und von Stiftungsaktivitäten für gemeinnützige Zwecke verursachten Einnahmeausfälle später zu verringerten Ausgaben des Staates führen. Das verstärkte bürgerschaftliche Engagement könnte Aufgaben übernehmen, die jetzt der Staat – wenigstens teilweise – finanziert. Solche Zusammenhänge gehen aber leider in der Kompliziertheit unseres Steuersystems unter.

Ehrenamt für Geld?

Finanzielle Steueranreize sollen die Motivation zum Engagement fördern und geleistete Arbeit anerkennen. Doch ist „die Frage, ob Freiwillige eine gewisse finanzielle Vergütung für ihre Tätigkeit erhalten sollen, ... für die Engagierten am wenigsten von Bedeutung"[17]. Als Motiv ihrer freiwilligen, ehrenamtlichen Arbeit nennen 66 Prozent der Engagierten „die Gesellschaft zumindest im Kleinen mitgestalten" zu wollen, 60 Prozent möchten „mit anderen Menschen zusammenkommen",

44 Prozent fühlen sich einer Aufgabe verpflichtet, die gemacht werden muß und für die sich schwer jemand findet, und 21 Prozent sehen darin ein Form von politischem Engagement[18].

Bei der Frage nach den interessengesteuerten Erwartungen, die auf einer Skala von 1 (unwichtig) bis 5 (außerordentlich wichtig) wiedergegeben werden sollten[19], wird es als außerordentlich wichtig angesehen, daß die Tätigkeit Spaß macht (4,4), man mit sympathischen Menschen zusammenkommt (4,0), anderen Menschen helfen zu können (4,1), etwas für das Gemeinwohl zu tun (4,1) und seine eigenen Kenntnisse und Erfahrungen zu erweitern (3,9). Als wichtig angesehen wird darüber hinaus, eigene Verantwortung zu haben (3,5), Anerkennung zu finden (3,3), persönliche Interessen zu vertreten (2,8) und eigene Probleme zu lösen (2,6).

Werden ehrenamtlich Tätige nach Verbesserungswünschen gefragt, so fordern sie mehr Finanzmittel für Projekte (63 %), angemessene Räume und Sachmittel (43 %), mehr und bessere Weiterbildung (35 %), fachliche Unterstützung (34 %), eine unbürokratische Kostenerstattung (33 %) und bessere Anerkennung durch Hauptamtliche (28 %)[20]. Erst an letzter Stelle im Wunschkatalog wollen 22 Prozent der Freiwilligen eine finanzielle Vergütung haben.

Aus diesen Umfrageergebnis läßt sich schließen, daß zur Zeit finanzielle Anreize und Anerkennung im Sinn einer Vergütung eine geringere Bedeutung haben und andere Motive und Interessen im Vordergrund stehen. Auch wenn zu beachten ist, daß diese Ergebnisse auf Mehrfachnennungen der Befragten beruhen, also sich bei den einzelnen die Motive und Erwartungen unterschiedlich mischen, so tritt doch nirgendwo ein finanzieller Vorteil als Arbeitsentgelt in den Vordergrund. So liegt die Vermutung nahe, daß die mit dem neuen Gesetz verbundene Hoffnung auf eine Stärkung des Ehrenamtes wohl eher bescheiden bleibt.

Finanzielle Anreize in Form von Steuervorteilen können – besonders im sozialen Ehrenamt – auch zu einer Irritation des Selbstverständnisses der Helfer führen. Denn Freiwilligkeit und Solidarität, welche abweichend von bezahlten Tätigkeiten wesentliche Motive des Ehrenamts sind, werden dadurch nicht angesprochen. Anerkennung erfahren die Engagierten – auch hier wieder besonders im sozialen Ehrenamt – unmittelbar von den Unterstützten selbst und durch die Befriedigung, die sich aus der Sinnerfüllung ihrer Arbeit ergibt. Durch die Verbindung von bürgerschaftlichem Engagement mit geldlichem Vorteil wird aber eine entgegengesetzte Lebensphilosophie unterstützt, die in jedem Fall materielle Vorteile erzielen möchte und deshalb für jede erbrachte Leistung eine Gegenleistung durch Bezahlung einfordert, was dem Selbstbild ehrenamtlicher Arbeit nicht entspricht. Denn ehrenamtliche Arbeit würde dann tendenziell zu einer bezahlten Beschäftigung werden, deren Anerkennung nach Qualität, Effizienz und Kosten erfolgt[21].

Gerade durch den Verzicht auf eigene finanzielle Vorteile gewinnt das freiwillige Engagement seine besondere Qualität, die in der Identifikation mit der Arbeit oder mit den Hilfebedürftigen zum Ausdruck kommt und in dieser Form von bezahlten

Fachkräften – die in ihrer Arbeit aus gutem Grund Distanz zu Betroffenen wahren – auch nicht verlangt werden kann. Gleichzeitig werden die Gratifikationen, die von den Unterstützten selbst im sozialen Ehrenamt durch persönlichen Dank und Anerkennung zum Ausdruck gebracht werden, relativiert und sogar teilweise entwertet.

Vielfalt des bürgerschaftlichen Engagements

Die Ergebnisse des Freiwilligensurvey zeigen Unterschiede bei den Motiven und Interessen, die freiwilliges Engagement hervorrufen, tragen und steuern. Beim bürgerschaftlichen Engagement von einer relativ homogenen Motivlage auszugehen, entspricht nicht den Tatsachen. Das Ehrenamt zeigt jene Vielfalt, die in fast allen Bereichen der Gesellschaft festzustellen ist und die damit zu einem Merkmal moderner, westlicher Gesellschaften wurde. Die Vielfalt des bürgerschaftlichen Engagements läßt sich mit Idealtypen ehrenamtlicher Motivations- und Interessenlagen lediglich illustrieren, aber kaum genau beschreiben. Dazu fehlen Informationen. Obwohl auf diesem Gebiet eine recht umfangreiche Forschung betrieben wird, leidet die Datenlage unter den unterschiedlichen Ansätzen und an einer unzureichenden begrifflichen Klärung; die Forschungsergebnisse sind auch gegenüber einer „politisch-medialen Vermarktung" besonders anfällig.

In der Realität sind deshalb lediglich Mischformen (Realtypen) der hier versuchten und nur skizzierten sieben Idealtypen bürgerschaftlichen Engagements zu finden: freiwilliges Engagement als verpflichtender, selbstloser aber unpolitischer Einsatz für das Wohl anderer und für das Gemeinwohl – Bezugswert: Altruismus; freiwilliges Engagement als politische Einflußnahme auf die Gestaltung der Wirklichkeit aus staatsbürgerlicher Verantwortung – Bezugswert: Partizipation; freiwilliges Engagement als Chance der persönlichen Entwicklung und um anspruchsvollen Lebenssinn zu erkennen – Bezugswert: Sinnfindung; freiwilliges Engagement als Suche nach neuen sozialen Kontakten zu sympathischen Menschen in Verbindung mit sinnvollen Aufgaben und um Freude und Erfolg zu erleben – Bezugswert: Integration; freiwilliges Engagement in der Hoffnung, eigene Probleme zu lösen – Bezugswert: Hilfe erhalten; freiwilliges Engagement als Statusverpflichtung und Anerkennung – Bezugswert: Prestige; freiwilliges Engagement als Interesse an einer Aufgabe – Bezugswert: Sachinteresse.

Auch handelt es sich bei den Motiven nicht um starre, einmal gegebene Einstellungen, sondern um flexible, von persönlichen Lebensumständen und Einstellungsänderungen beeinflußte Orientierungen. Dafür ein Beispiel: Das Christentum war und ist noch immer ein Fundus für ehrenamtlichen, selbstlosen Einsatz von Menschen für andere Menschen. Doch lockert sich die mit der aus religiösen Quellen gespeisten altruistischen Motivation einhergehende kirchliche Bindung. Ehrenamt-

liche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Caritasverbandes fühlen sich zum Beispiel nur noch zu 60 Prozent der Kirche verbunden[22]. Diese Bindung verliert sich besonders bei den Jüngeren. Das ehrenamtliche Engagement ist 2004 gegenüber 1999 säkularer geworden[23]. In einer speziellen Typologie ehrenamtlicher Caritasmitarbeiterinnen und -mitarbeiter zählen noch 52 Prozent zu einem „milieuorientierten klassischen Ehrenamt" (traditionelle Pflicht- und Akzeptanzwerte)[24], während 36 Prozent der Ehrenamtlichen der Caritas entweder gemeinschaftsorientiert oder an eigenen Bedürfnissen ausgerichtet sind und keine Bindung zur Kirche haben, was sie offensichtlich nicht hindert, bei der Caritas zu arbeiten. Gleichzeitig verblaßt dadurch jedoch die kirchliche Identität des Verbandes – übrigens eine Entwicklung, die sich auch bei den hauptamtlichen Fachkräften zeigt.

Anerkennungskultur

Zur dauerhaften Förderung des bürgerschaftlichen Engagements gehört eine lebendige Anerkennungskultur, denn Anerkennung ist der wirkliche Lohn für ehrenamtlichen Einsatz. Diese Anerkennung war zum Beispiel im christlichen Milieu verankert und in den kirchlichen Gemeinden sozial integriert. Weil sich das christliche Milieu, wie andere Milieus auch, weitgehend aufgelöst hat, verliert sich diese ganzheitliche und selbstverständliche Anerkennungsform. Die sich ändernden Motive stärker vereinzelt lebender Menschen benötigen andere Formen der Anerkennung. Auch das neue Gesetz will nach eigenem Bekunden zur Entwicklung einer Anerkennungskultur beitragen. Plakativ könnte man sagen, daß es aber ideelle Wertschätzung gegen materielle Vorteile eintauscht. Doch gerade die genannten Motive (sympathische Leute kennenlernen, Spaß haben, etwas lernen, Probleme lösen usw.) zielen auf einen ganz anderen „persönlichen Gewinn" aus dem Ehrenamt und müssen in die Anerkennungskultur integriert werden.

Eine sich entwickelnde Kultur der Anerkennung muß mindestens drei Funktionen erfüllen: Für den einzelnen Ehrenamtlichen muß sich aus dem Engagement eine Übereinstimmung seiner persönlichen Werte mit den handlungsleitenden Werten der Gesellschaft ergeben. Die Organisationen müssen sinnvolle Aufgaben unter angemessenen Bedingungen anbieten. Davon ist die Chance zur Integration in eine Gemeinschaft die wichtigste. Man kann auch sagen: Es müssen sich neue Milieus zu bestimmten Aufgabengebieten entwickeln können. Je nach individueller Motiv- und Lebenslage wird jeder Ehrenamtliche möglicherweise auf die eine oder andere Funktion besonders zurückgreifen wollen.

Weitere Elemente einer Anerkennungskultur können zum Beispiel bessere Rahmenbedingungen einschließlich einer unkomplizierten Kostenerstattung sein, eine fachliche, partnerschaftliche Begleitung, eine Berücksichtigung von Zeiten freiwilligen Engagements bei der Anwartschaft auf Altersruhegeld, bürgerschaftliche

Arbeit als Qualifikation im Beruf und bei Einstellungsverfahren usw. Selbstverständlich sind als unmittelbarer Dank auch Symbole der Wertschätzung und Geschenke Teil einer Anerkennungskultur. Schließlich erscheint ein Umdenken in der Gesamtkultur in diese Richtung mehr als wünschenswert, so daß die Verantwortung für andere und für das Gemeinwohl ein stärkeres Gegengewicht bildet zu den legitimen, aber ausschließlich selbstbezogenen Lebenskonzepten.

ANMERKUNGEN

[1] St. Nährlich, Orientierungslos, mutlos, machtlos, in: Blätter der Wohlfahrtspflege 4/2007, 152.
[2] Vgl. Maecenata Institut: Bürgerengagement u. Zivilgesellschaft in Deutschland (Ms.), Berlin 17/2005, 6.
[3] Nährlich (A. 1) 151.
[4] P. Kirchhof, Das Gesetz der Hydra. Gebt den Bürgern ihren Staat zurück (München 2006).
[5] W. Süßlin, Wer engagiert sich warum bei der Caritas, in: neue caritas 108 (2007) 9, 9.
[6] Benedikt XVI., Enzyklika Deus caritas est (VApSt 171, Bonn 2006) 40; Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben Christifideles laici (VApSt 87, Bonn 1988) 42.
[7] Vgl. Freiwilliges Engagement in Deutschland 1999–2004 (Langfassung), hg. v. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, 26, vgl. www.bmfsfj.de/Kategorien/Forschungsnetz/forschungsberichte,did=73430.html
[8] Vgl. Körperschaftsteuergesetz.
[9] St. Schauhoff u. M. Helios, Gutachterliche Stellungnahme im Auftrag des Observatorium für die Entwicklung der sozialen Dienste in Europa. Regelung der Gemeinnützigkeit in Deutschland u. anderen europäischen Staaten im Verhältnis zum rechtlichen u. politischen Rahmen der Europäischen Union (Bonn 2005) 2, vgl. www.soziale-dienste-in-europa.de/dokumente/Aktuelles/gutachten-regelungen-gemeinnuetzigkeit-schauhoff.pdf
[10] Ebd. 5.
[11] Von der Wertegemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen, hg. v. Th. Rauschenbach u.a. (Frankfurt 1995).
[12] E. Priller u. A. Zimmer, Dritter Sektor. Arbeit als Engagement, in: ApuZ 12/2006, 17.
[13] Anteil der Ehrenamtlichen an dem Erwerbsstatus, vgl. Freiwilliges Engagement in Deutschland (A. 7) 23.
[14] Bundesministerium der Finanzen, Pressemitteilung vom 6.7.2007.
[15] Deutscher Bundestag, Beschlußempfehlung des Finanzausschusses, Drucksache 16/5926 v. 4.7.2007, 4, vgl. http://dip.bundestag.de/btd/16/059/1605926.pdf
[16] Es gibt differenzierte Einzelvorschriften, die hier nicht dargestellt werden.
[17] Freiwilliges Engagement in Deutschland (A. 7) 36.
[18] Ebd. 97.
[19] Ebd. 28.
[20] Ebd. 36.
[21] Vgl. N. Wohlfahrt, Ehrenamt wird Ausputzer für den Sozialstaatsumbau, in: neue caritas 108 (2007) 13, 14.
[22] Süßlin (A. 5) 9–10.
[23] Th. Gensicke, Bürgerschaftliches Engagement in Deutschland, in: ApuZ 12/2006, 13.
[24] Es handelt sich um eine qualitative Studie, in der 81 Interviews geführt wurden, worauf sich die Prozentzahl bezieht. J. M. Gleich, Für beide Seiten muß es passen, in: neue caritas 108 (2007) 9, 13ff.

Friedhelm Mennekes SJ

Lichtblicke in Köln

Gerhard Richters Domfenster und das Kunstmuseum Kolumba

Wer den Kölner Dom vom Hauptbahnhof aus direkt durch das Nordportal betritt, gewinnt einen irritierenden Eindruck: Gleich gegenüber befindet sich am Ende des Querhauses gen Süden ein gewaltiges Fenster mit Tausenden von kleinen Quadraten: Gerhard Richters *Kölner Domfenster* (2007) – von der Dombaumeisterin erbeten, vom Domkapitel mit großer Mehrheit beschlossen, der Entwurf vom Künstler gestiftet und durch mehr als 1000 Spenden realisiert.

Nicht weit davon, halbrechts in Richtung Oper, vorbei am Westdeutschen Rundfunk und der Minoritenkirche mit dem Grab von Johannes Duns Scotus, wurde über einer alten Ruinenlandschaft der ehemaligen Stadtkirche St. Kolumba nach langer Bauzeit ein neues Museum eröffnet: *Kolumba. Kunstmuseum des Erzbistums Köln* – wie es sich nennt. Das sind zwei Kunstinnovationen von internationalem Rang, ohne Zweifel Meilensteine für das Verhältnis von moderner Kunst und alten Kirchen.

Das *Domfenster* lebt in direkter Einheit mit dem Wetter. Es leuchtet in seinen kleinen Farbscheiben mal matt, mal hell, mal diffus im überstrahlenden Licht, mal klar zum Abend oder zum Morgen hin. Bei großer Helligkeit und Sonnenstrahl scheint es im überhellen Licht zu schwimmen; mit der untergehenden Sonne kehrt es dann in die Farben zurück. Der Blick findet keinen Halt, an dem er sich ausrichten könnte. Auf viele wirkt das Fenster verwirrend, in seiner Raumwirkung ist es auf alle Fälle verstörend.

Beachtlich sind seine Ausmaße: In 20 Meter Höhe setzt es über Portal und gotischem Blendwerk an und wirft sich dann weitere 20 Meter hoch an die Wand. Es beginnt in den steindominanten und doppelwandig angelegten Maßwerkzonen des Triforiums. Dann zieht es sich hoch in die freien Flächen der sechs Lanzetten, in die parallelen Fensterbahnen des Obergadens, um dann wieder in das Gestein der Bekrönung im gotischen Maßwerk auszulaufen. In Stil und Form setzt sich das Fenster von den restlichen Verglasungen der alten Metropolitankirche deutlich ab, die aus verschiedenen Jahrhunderten (vom 13. bis zum 20. Jahrhundert) stammen. Sie zeigen in der traditionellen Farbpalette biblische Szenen, weltliche Herrscher und vor allem helle, abstrakte Ornamente in floralen oder geometrischen Variationen. Erzählen die ersteren mit bunten und plastischen Farben in kleinen Details von Szenen und Gestalten aus der Heiligen Schrift, so dämpfen die letzteren das eintretende

Licht mit ihrem hellen Grau; sie tauchen die Luxwerte des Raums in eine diffuse Atmosphäre von Licht und Stein, von Höhe und Weite. Die Menschen lassen sich seit Jahrhunderten zunächst von der Architektur im ganzen ansprechen und werden dann nach und nach von den Fenstern angezogen, in denen ihnen die Verbildlichungen einzelner Erzählungen begegnen. Diese können sie dann mit der Erinnerung an ihr biblisches Wissen lesen. Solche Vertrautheit vermittelt das vage Gefühl, zuhause zu sein. Erst jetzt treten die anderen Kunstwerke in diese vertraute Welt, in deren Mitte sich der christliche Besucher bewegt, um sich vielleicht danach zur Liturgie zu begeben, um in die fromme Anmutung erhoben zu werden.

72 ausgewählte Farbtöne

Von dieser verinnerlichten Einheit setzt sich das neue Fenster von Gerhard Richter – geboren 1932 in Dresden und einer der großen Künstler unserer Zeit – deutlich ab (Abb. 1). Da hilft es auch nicht, in vermittelnder Absicht darauf zu verweisen, in ihm seien respektvoll die 72 Farben zur Grundlage genommen, wie sie sich in den bereits vorhandenen, sehr verschiedenartigen Verglasungen zeigen. Es ist unter den mehr als 100 Fensterzonen ein eigenständiges und darum eigenartiges Werk – Grund genug für zahlreiche Gläubige wie auch Geistliche, kritisch ihr Befremden darüber zu bekunden.

Das Fenster selbst mißt in Höhe und Breite exakt 18,92 mal 9,32 Meter. Seine Verglasung setzt sich aus 11263 kleinen Farbquadraten zu 9,6 mal 9,6 Zentimeter zusammen. In ihrer Gesamtheit macht dabei die reine Glasfläche 106 Quadratmeter aus. Im Grund werden hier zwei Ebenen übereinandergelegt: das gotische Maßwerk aus Stein und die quadratischen Farben in Glas. Bei der Art, mit einem solchen Muster umzugehen, greift Gerhard Richter auf eine eigene Werkgruppe zurück, die er in den frühen 70er Jahren entwickelt hatte. Wie er selbst seinerzeit in einem Katalogtext für das *Palais des Beaux Arts* in Brüssel im Jahr 1974 erklärte, war es das Ziel dieser Arbeiten, alle vorkommenden Farbtöne auf einem großen, bunten Bild darzustellen. Dazu bedurfte es eines Rasters von kleinen Quadraten, das von vier Farben ausging: von den drei Grundfarben rot, gelb und blau sowie von der Farbe grau. Dann traten die farblichen Zwischentöne hinzu. Um eine diffuse, gleichgültige Gesamtwirkung zu erzielen, mußte er eine Methode für eine möglichst breite Mischung konzipieren. Diese erzielte er damals durch einen Multiplikationsprozeß mit den vier Ausgangsfarben. So kam er auf die Zahl 1024, die dann auch den Titel für die Arbeit abgab. Beim technischen Mischungsprozeß der Quadrate stand computergestützt der Zufall Pate. Das strenge Bildsystem in diesem Raster verhinderte im Kopf des Betrachters die Entstehung jeglicher Art von Figurationen.

Wie bei dem Bild *1024* (1974) liegt auch beim Domfenster ein ikonoklastisches Konzept zugrunde. Danach wird die Anordnung der Bildelemente so vorgenom-

men, daß das Bild den figuralen Ordnungs-, Interpretations- und Aneignungsversuchungen des Betrachters standhält und dieser sich nicht voreilig in unangemessenen Vergleichen und Verstehensversuchen verliert. Das Farbbild soll bleiben, was es ist: ein optisches Phänomen, das physikalisch von Einzelelementen gehalten wird, den Pigmentkörnern von Photokopien oder den Rasterpunkten einer Zeitungsabbildung vergleichbar. Das Auge schwankt und bewegt sich daher unentwegt – abhängig von Wetter, Licht und Perspektive. Der Blick findet keinen Halt, und das einfallende Licht baut vor dem Glas eine Art Schleier auf. In diesem Fall wird das Fenster auch nicht wie seine verwandten Bilder von einem rechteckigen oder sonstigen ordnenden Rahmen gehalten; vielmehr hängt es in einer differenzierten Halterung in den gotischen Steinmustern. Seine Grenzen sind so fließend wie die bunten Gläser: keine geraden oder schrägen Reihungen, keine dominierenden Strukturen.

Natürlich könnte man unter bestimmten optischen Bedingungen davon sprechen, daß es durch die Triforien eine gelbe Spur zu sehen gibt, ebenso wie sich im unteren Bereich der Lanzetten horizontal ein Blau hindurchzuziehen scheint, von dem andere Blauzonen ausgehen. Aber auch diese Eindrücke sind flexibel und hängen zumindest in der Wahrnehmung von physikalischen Faktoren ab. Solche Phänomene sind eher von den Farben ausgehende, dynamisch bewegte Kraftfelder. In bildlich-abstrakter Vorstellung kommt ihnen vielleicht der Begriff Energiezone näher. Auch kann sich der Eindruck einer gewissen Rhythmik in der Komposition vor dem Auge einstellen, doch steht er bei kritischem Rückblick eher dem Pulsschlag des wahrnehmenden Subjekts nahe als den objektiv sich zeigenden Bildstrukturen.

Am Ende stehen Irritationen, die Erfahrung von Ohnmacht und als Rätsel offenen Fragen. Dennoch erweckt das Fenster Staunen, wenn es das Licht inkarniert: transformiert in die sinnlich bunten Strahlen und die verwundernden Projektionen, die sich zuweilen auf das Gestein werfen; oder wenn Weihrauch aufsteigt und wechselnde Farbdominanzen im hohen Raum sichtbar macht.

Unschärfe als Mittel zur schärferen Wahrnehmung

Für das Verständnis der Arbeiten von Gerhard Richter ist der Begriff der Unschärfe bedeutsam. Danach bleibt der Blick nicht unmittelbar am Motiv auf der Oberfläche des Bildes hängen, sondern geht durch es hindurch und schwingt wieder ins Auge zurück: Er changiert. Weil das Bild in seinen Konturen nicht scharf ist, springt die Aufmerksamkeit des Betrachters hin und her, vor und zurück und bleibt schließlich auf einer anderen Ebene seiner Wahrnehmung stehen, nämlich bei einer reflektierenden Nachdenklichkeit über die Frage, was und wie er eigentlich dies oder das sieht. Derart vergleichbare Wahrnehmungen sind im Zusammenhang von Farbuntersuchungen schon zur Bauhauszeit von Josef Albers für die Kunst wichtig gewor-

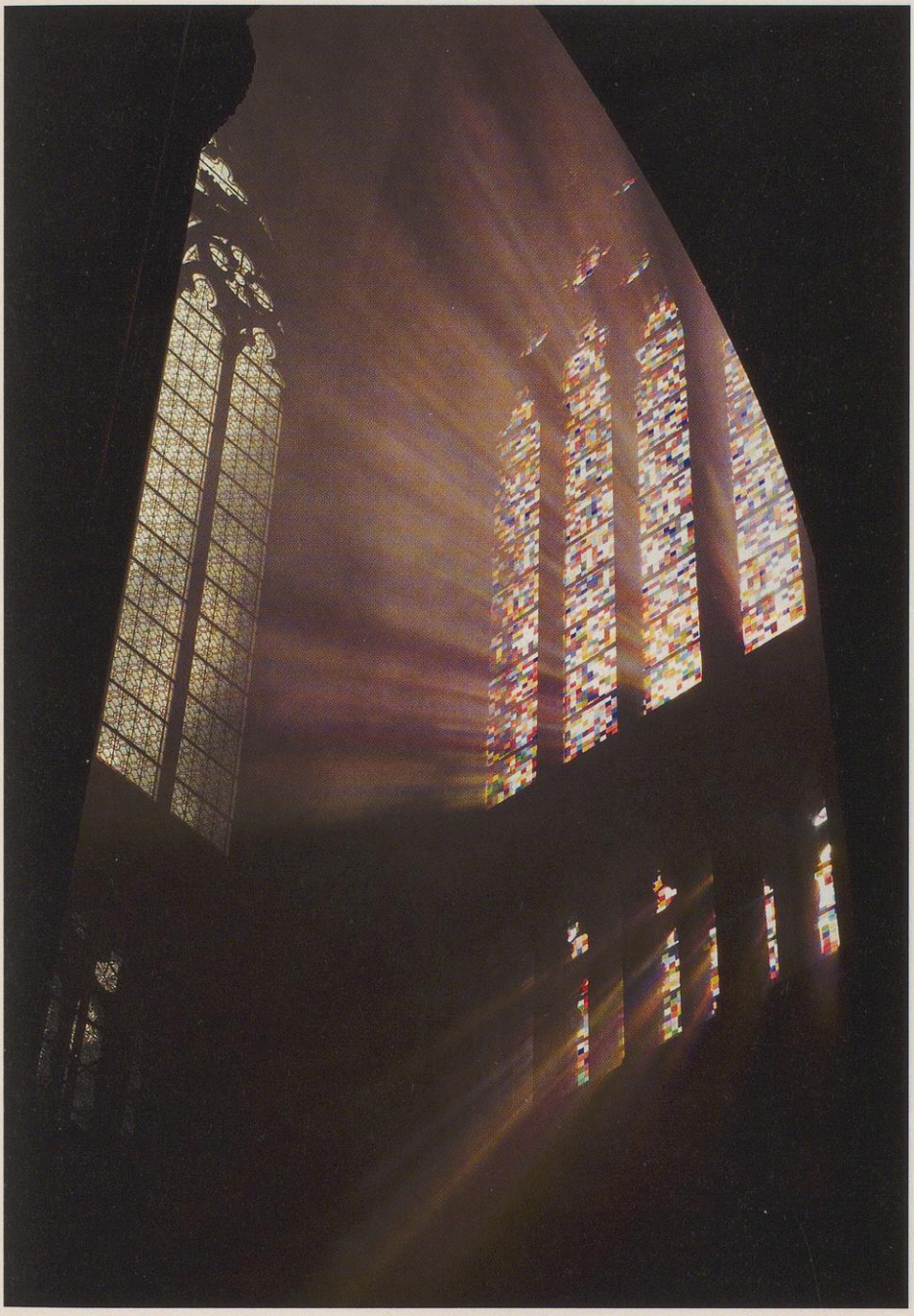


Abb. 1: Gerhard Richter: Köln, Dom Südquerhausfenster
(© Gerhard Richter, Köln 2007, epd-Bild / Guido Schiefer)

den, wenn dieser großartige Lehrer bei bestimmten angrenzenden Farben oder Farbtönen von einer *Wechselwirkung* der Farbe spricht.

Auch der Ikonenfreund weiß von solchen unterschiedlichen Ebenen zu berichten, wenn er nicht nur auf das Bild schaut, sondern durch es hindurch, also die Ikone als sogenanntes *Fenster der Ewigkeit* begreift und als Überstieg in seine Himmelsvision nutzt. Eine theologische Position spricht hier gern von einem sogenannten *anderen Blick*, demzufolge sie manche solcher Bilder als nicht von Menschenhand gemacht versteht (*archeiropoieta*). Bei dem neuen *Domfenster* könnte daher ein entsprechend gestimmter Theologe im sogenannten Zufallsgenerator eine künstlerische Demutsgeste sehen und in dem Versuch, nichts eigenes zu schaffen, einen Ansatz für eine lichtmetaphysische Interpretation. Im Umfeld der alten Domfenster wäre das vielleicht eine Herausforderung zu einer modernen theologischen Analogie.

Gerhard Richter spricht denn auch im Zusammenhang mit dem Unschärfecharakter seiner Bilder nicht ohne sanfte Ironie von *Andachtsbildern*, also von solchen Bildern, die – parallel zur lichtmetaphysischen Entzückung – auf eine Ebene zielen, die jenseits des Bildes liegen. Auf diesen Überstieg von einer Bildebene in eine andere, das Bild im Zustand der Schwebe, in seiner eigenen Fraglichkeit, zielt er selbst einmal, wenn er in seinen *Notizen* vom 28. Februar 1985 formuliert:

„Etwas entstehen lassen, anstatt kreieren; also keine Behauptungen, Konstruktionen, Erstellungen, Erfindungen, Ideologien – um so an das Eigentliche, Reichere, Lebendigere heranzukommen, an das, was über meinem Verstand ist."

Das wäre dann das eigentlich Moderne an seiner Malerei, daß er keine Motive der Illustration oder des einfachen, ästhetischen Gefallens schafft, sondern Kunstwerke als eine Vorlage zur Auseinandersetzung, um nicht zu sagen: zur Arbeit, die ihn über das Werk hinauszieht. Dazu ist er ein zu großer Skeptiker, als daß er einfach Bilder mit einer eindeutigen Botschaft malt. Gerhard Richters Arbeiten vollenden sich erst im Betrachten derselben. Daß sich da etwas einstelle, davon ist seine Hoffnung als Maler bestimmt. In diesem Sinn sind sie ikonoklastisch. Er traut den Bildern als Trägern von Absichten und Botschaften nicht. Darum will er auch keine Geheimnisse hervorbringen, es sei denn, daß die Bilder den Betrachter zu sich selbst herausfordern, zu einer Nachdenklichkeit und zu einer Problematisierung seiner selbst im Umgang mit den Medien. Seine Bilder haben die Kraft, etwas Neues entstehen zu lassen – durch die Augen des Betrachters, auf dessen Umkehr des Sehens er abzielt – und auf die Umkehr seiner selbst, wie es im Evangelium heißt.

Christliche Bildereuphorie und biblisches Bilderverbot

Bilder als solche sind nicht erst für die moderne Kunst fragwürdig, sie sind es im abendländischen Kulturraum seit biblischen Zeiten, waren im Christentum immer



Abb. 2: Köln, Dom Südquerhausfenster Detail
(© Gerhard Richter, Köln 2007, Photo: Max Grönert)



Abb. 3: Köln, Dom Südquerhausfenster
(© Gerhard Richter, Dombauarchiv Köln 2007 / Matz und Schmitz)

umstritten. Selbst die bilderfreundliche Position aus frühen christlichen Zeiten, etwa die des immer wieder von bildeuphorischen Theologen herangezogenen Kirchenvaters Johannes von Damaskus (7./8. Jh.), konnte sich nie vollends durchsetzen. Wie im jüdischen Kontext ist auch im frühen Christentum die Darstellung Gottes in menschlicher Gestalt aus dem Bilderkanon ausdrücklich ausgeschlossen, obwohl Abbildungen Jesu Christi in der Praxis der Katakombenmalerei wie in den Äußerungen mancher Theologen als sogenannte *históriai*, d.h. als Illustrationen biblischer Erzählungen geduldet und früh als didaktisch gerechtfertigt wurden. Doch dagegen gab es früh Proteste, etwa von Eusebius, dem Bischof von Konstantinopel (3./4. Jh.), der sich aufs Heftigste dagegen verwahrte. Auch Epiphanios von Salamis (4./5. Jh.) erklärte es für eine Beleidigung Gottes, wenn man den Schöpfer wie einen Menschen malt und Heilige oder körperlose Engel figurativ abbildet.

Darum ist der Zweifel gegenüber dem Bild ebenfalls ein durchgehender Grundsatz im Christentum geblieben. Bilderzerstörer (Ikonoklasten) haben immer neben Bilderverehrern (Ikonodulen) gestanden. Wirklich eindeutig und dauerhaft durchsetzen konnte sich keine der beiden Positionen. Das aber ist das Entscheidende in der Geschichte der christlichen Tradition: Das Bild ist immer umstritten, und der Streit um das Bild bleibt die eigentliche Konstante. Immer ist das Bild tief fragwürdig.

Zu allen Epochen, in allen Differenzierungen bricht dieses Problem geradezu regelmäßig auf – und zwar besonders in Zeiten eines vertieft suchenden und ringenden Glaubens, wenn er nach Wegen zu einer Erneuerung aus dem Geist seines Ursprungs strebt und sucht. Das war im Mittelalter bei den Reformanstößen der strengen Mönchsorden der Fall, aber ebenso in der Auseinandersetzung der französischen Kirche mit den Katharern im Süden des Landes. Der Konflikt lebte auf durch die Erschütterungen in der Reformation und in den anderen Erneuerungsbewegungen, etwa des Pietismus im 19. Jahrhundert. Nicht zuletzt brach er durch in den Diskussionen über eine zeitgemäße Architektur und die Rolle der Kunst in den Kirchen im 20. Jahrhundert. Diese Bemühungen berührten sich stets mit den Antinomien der Moderne in der Kunst, mit Abstraktion oder Figuration, Illustration oder Autonomie.

Der Dom verträgt es

Gerhard Richters *Domfenster* hat nicht die Stille der Lichtführung von Pierre Soulages in der romanischen Abtei von Conques; und nicht die kantigen Schattenschnitte von Richard Meiers Jubiläumskirche in Rom; es besitzt nicht die romantisierende Kraft der wechselnden Farbwürfe in Le Corbusiers Wallfahrtskirche von Ronchamp oder Steven Holls St. Ignatius-Chapel in Seattle; auch überwältigt es nicht durch eine eindrucksvolle Materialität wie im riesigen Glassplitterpuzzle der sogenannten *Fünf Schwestern* im meist zu dunklen Nordquerschiff der Kathedrale

von York. Dieses Kölner Fenster sitzt gleichwohl selbstsicher und souverän an seiner Stelle in seiner gewaltigen Eigenart und Kraft. So *angewandt* es auch sein mag, es bleibt ein Fremdkörper im Vergleich zu den hoch- und neugotischen oder seinen von der Renaissance geprägten Nachbarschaften. Aber keine Frage: Der Dom verträgt es! Das Fenster hält der Aura des Doms stand. Und braucht er es heutzutage nicht auch?

Der Glaube hat in unserer Zeit für viele Menschen seine Selbstverständlichkeit verloren. Die sakrale Kunst und die Glasfenster der Vergangenheit sind ihnen allenfalls noch nette Beigaben aus vergangener Zeit. Die entsprechenden biblischen Details werden ihnen ohnehin zunehmend fremd. Dieses Fenster aber mit seiner sich selbst schützenden Verweigerung vor jeglichem Illusionismus stellt nur sich selbst vor – und das, wodurch es wirkt: Licht, Farbe und Verstörung. Damit aber fordert es wie kaum ein anderes Kunstwerk im Dom den modernen Betrachter zu sich selbst heraus. Der sakrale Raum, in den er sich hineinwagt, forciert den Gottesverdacht und ventiliert ihn im Sehen des Betrachters. Die *claritas* der Leere im neuen Fenster und die *corporalitas* seiner Farben haben eine staunenerweckende und erregende Wirkung. Sie entziehen ihm das Selbstverständliche und stellen ihn über Unsicherheit und Fremdheit vor das Unsagbare und vor das, was sich nicht in schnell begriffenen Formen ausdrücken und konstruieren läßt.

Diese Erfahrung bewegt auch den vielfach abgestumpften Zeitgenossen. Vielleicht gerät er im Fragen nach Sinn und Kunst in dieser aufgeklärten Herausforderung, durch diese Art moderner Vernunft ins Schwanken und Zweifeln. Dann könnte er sich entweder leicht in die architektonischen und künstlerischen Nachbarschaften des Domes flüchten – oder er mag in seiner Verstörung wieder in den Dom zurückkehren und sich wiederholt vor das Fenster stellen, so er den Mut dazu findet. Dieses Fenster verkündet nichts: keinen Gott und keine Bergpredigt. Aber es hat als kalkulierte Membrane einen mächtigen Stil und eine unverbrauchte „Sprache". Es zwingt den sensiblen Betrachter zur Stellungnahme gegenüber dieser geballten und fokussierend geformten Gewalt des Lichts, die Sinne und Geist herausfordert. Von solcher Macht sprach vor vielen Jahren einer der großen Architekten des letzten Jahrhunderts, Le Corbusier:

> Der Schlüssel, das ist das Licht.
> Und das Licht erhält Formen.
> Und diese Formen haben Gewalt, zu erregen
> durch das Spiel der Proportionen,
> durch das Spiel der Beziehungen,
> der unerwarteten, verblüffenden.
> Aber auch durch das geistige Spiel
> ihres Grundes zu sein:
> ihre wahrhaftige Geburt, ihre Fähigkeit zu dauern, Struktur.[1]

Ein neues Museum an historischem Ort

Dem Kölner Lichtblick des Domfensters gesellte sich wenige Tage später ein zweiter hinzu: die Neueröffnung des ehemaligen Erzbischöflichen Diözesanmuseums. Ein Ort besonderer Art sollte es werden, so seine jahrzehntelange Zielsetzung. Kraft der besonders kunstfreudigen Landschaft des Rheinlandes ragt es seit seiner Gründung im Jahr 1853 unter seinen vergleichbaren Geschwistern andernorts durch seine Offenheit und das wechselnde Interesse an der jeweils zeitgenössischen Kunst heraus. In mehreren Anläufen suchte es nach dem letzten Weltkrieg seinen Weg und seinen Standort, bis es schließlich im Jahr 1989 in die direkte Trägerschaft des Erzbistums überging.

Das hatte weitreichende Folgen. Mit Joachim Plotzek wurde ein versierter Kunsthistoriker als Leiter gefunden, der bald darauf zwei weitere Kolleginnen und einen Kollegen in ein Team zusammenzurufen wußte: Ulrike Surmann, Katharina Winnekes und Stephan Kraus. Unter der geistigen Führung des Kölner Erzbischofs Joachim Kardinal Meisner entfaltete sich ein gemeinsamer Geist für die weiteren Planungen. Der angemessene Ort für einen Neubau wurde bald in der Ruine der traditionsreichen ersten Kölner Pfarrkirche St. Kolumba gefunden (Abb. 4). Sie gewann für die Kölner seit dem Krieg den Stellenwert einer symbolischen Wunde. Sie legte offen, was verloschen war: das glorreiche Köln in Trümmern. Einzig eine gotische Madonna hatte dem systematischen Bombardement weitgehend standzuhalten vermocht. Seit der frühen Nachkriegszeit umhaust sie bis auf den heutigen Tag eine kleine Kapelle mitten in den Ruinen. Das Ganze sollte jetzt einen Überbau bekommen und das neue Museum sich über den Trümmern erheben. Die Idee entwickelte sich, ein 1997 ausgeschriebener internationaler Wettbewerb sondierte den Architekten Peter Zumthor unter Hunderten von Bewerbern für den ersten Preis heraus.

Diese Entscheidung war mit den vielfältigen Erfahrungen des Schweizers und seinem beruflichen Ernst ein großer Gewinn. Seither wirkten die Auftraggeber, das Erzbistum und die Museumsleute mit dem Architekten aufs engste zusammen. Viele Details mußten dabei durchaus ihre Konflikte durchlaufen, aber nie brach diese groß gewordene Gruppe auseinander. Der Teamgeist der Kunsthistoriker sollte sich in Idee und Verantwortung auf die anderen übertragen. Deshalb wurden auch keine bestimmten Vorgaben für das Museum an den Baumeister gemacht. Qualität war das Stichwort, worin sich der gemeinsame Geist zunächst konkretisierte. Er bezog sich auf die Verantwortung vor dem ererbten offenen Baugrund, der eine 2000 Jahre alte Archäologie offenlegte: von römischen Bauresten über fränkische, romanische, gotische, barocke Substanzen bis ins letzte Jahrhundert hinein. Doch neben der Verantwortung wurde Wert gelegt auf die Qualität der Baumaterialien, auf die entstehenden Lichtverhältnisse, die Raumfolgen, die musealen Wegmarkierungen, die Blickachsen, die Perspektiven und auf das Zusammenspiel von Kultur, Kirche und Architektur. Am Ende entstand für das Museum inmitten dieses historisch gewach-



Abb. 4: Peter Zumthor: Kolumba, Kunstmuseum des Erzbistums Köln
(© Kolumba 2007, Photo: Hélène Binet)

senen Areals auf ca. 1600 Quadratmetern ein beziehungsreicher, lebendiger Neubau mit drei Hauptgeschossen, in denen 16 sehr unterschiedliche Räume für die wechselnde Präsentation der Kunstsammlung gewonnen werden konnten.

Der Begriff der Qualität erstreckte sich aber nicht nur auf die Planungen, sondern differenzierte sich zudem auch auf Zielvorstellungen wie Einfachheit, Offenheit, Phantasie und museale Didaktik. Einfach ist der Baustil: Materialien, Formen und Farben kommunizieren als eine Art Symphonie in grau. Hier spielen die eigens für das Museum entwickelten Ziegel mit dem offen gelegten Basalt und dem alten Tuffstein ihren Part. Grau sind die Außenmauern aus Backstein, der Lehmputz an den Innenwänden, der jedes früher einmal benutzte Nagelloch fleckenlos zu egalisieren erlaubte. Ihr eigenes Grau haben die Böden aus Jurakalk und der glänzende Terrazzo – und doch behält jedes Material seinen eigenen Farbton. Ein Grau verbindet sich mit dem anderen und zeugt eine bergende Atmosphäre für die Begegnung des Hauses mit der Kunst, ohne sich ihr aufzudrängen oder sie zu unterwerfen.

Kunst belehrt nicht

Offen ist das Verständnis der Kunst. Hier öffnet der Maßstab *Qualität* die gesamte Breite schöpferischen Tuns: Skulptur, Bild, Graphik, Gebrauchsdesign, Werkensemble, Installation, bewegtes Bild. Die Grenzziehung zwischen freier und angewandter Kunst ist aufgehoben, die von sakraler und profaner Kunst ebenso. Deshalb wird auch das Vergangene nicht gegen das Heutige ausgespielt. Und ausdrücklich öffnet sich die Kunst zur Koexistenz mit dem architektonischen Raum, zur Musik, zu Poesie und Tanz.

Die Phantasie des Betrachters soll eine wesentliche Rolle spielen. Er erhält dazu eine wichtige Hilfestellung: den intimen Raum im Museum. In dieser Einheit kann er sich mit der Kunst konfrontieren: Es ist der intime, persönlich überschaubare Raum, in dem der Mensch sich mit dem einzelnen Kunstwerk konfrontiert sieht. In dieser Geste liegt ein großes Vertrauen in die Kunst selbst – als einer in Form und Inhalt konzentrierten Geistigkeit. Nicht daß sie spräche, aber sie berührt. Kunst belehrt nicht, sie öffnet ein Staunen über ihre Rätsel, die sie verschlüsselt, und denen sich das Subjekt mit seinen Fragen nähert und zu schaffen macht.

An dieser Stelle öffnet sich eine zweite Hilfestellung in diesem Museum. Die vielen kleinen Räume ermöglichen nicht nur eine konzentrierte Präsentation einzelner Werke, sondern auch die qualitätvollen Beziehungen zwischen alt und neu, zwischen einem in seiner Art eher vertrauten Kunstwerk mit einem neuartigen, befremdenden. Hier zeigt sich ein didaktisches Programm, das die Blockaden einer bestimmten Kunstgeschichte aufhebt und die Kunst nicht immer nur unter evolutionärer Dynamik auf ihren gegenwärtigen Entwicklungsstand hin anschaut. Hier wird ein be-

scheidenerer, selbstverständlicher Umgang gepflegt mit Farbe und Form, Stil und Funktion, Nähe und Distanz.

Das hat die Kunst mit Religion und mit der subjektiven Freiheit gemeinsam: Sie alle leben von der Erfahrung, vom Schweigen und vom Fragen. Dazu brauchen sie Konzentration, den Mut zur Selbstbegegnung und die anregenden Atmosphären, die helfen, eine Kultur des Privaten aufkommen zu lassen. Nur so findet der Mensch zu sich selbst. Um es mit den im Katalog zitierten Worten von Werner Spies zu sagen, einem der anregungsreichen Kunsthistoriker mit großer Lehr- und Museumserfahrung:

„Die Begegnung mit einem Kunstwerk kann dem Einzelnen die Vorstellung vermitteln, daß er ein Individuum ist, daß er letztlich allein ist. Er erfährt, daß es in diesem unverwechselbaren Augenblick auf ihn ankommt, auf seinen Blick und seine Passion. Das Werk ist ihm allein ausgeliefert, es bedient ihn allein. Doch es wartet auf eine Antwort, die nur der Einzelne finden kann."

Zu solcher Antwort soll der Betrachter in diesem Museum finden. Es ist seine begrüßenswerte Absicht, dem einzelnen Werk ebenso seine Privatheit zukommen zu lassen wie dem Betrachter selbst. Darum gibt es weder schnelle Kurzinformationen (nicht einmal Namen und Titel), noch werden die in der üblichen, gesellschaftlich akzeptierten Sprache aufgeblasenen, objektiven Informationsflüsse für den Besucher erlaubt. Die Dimension des Kunstkabinetts tritt dazwischen und gewährt einer derartigen Belehrung keinen Raum. Es befreit Werk und Auge zur Begegnung in der Intimität des Erlebens. Innerliches Berühren ist angesagt, erregtes Ergriffensein und spielerische Phantasie ebenso.

Aber nicht nur die einzelnen Räume machen den Reiz dieses Hauses aus, sondern die Weise, wie diese sich auf verschiedenen Ebenen aneinanderreihen. Dabei überrascht die in zackigen Spiralen und unerwarteten Wendungen sich schlängelnde Raumfolge: Von ihrer Linearität gehen immer wieder Seitenwege ab. Sie führen in ein oder zwei neue Seitenräume. Dabei muß der Besucher jeweils eine kleine Schwelle übersteigen, denn diese Räume liegen auf einer anderen Ebene. Überschreitet er sie, verläßt er seinen Pfad und gerät in Zonen von hoher Dichte. Hier herrscht der Charakter von Endstationen. Die Versuchung liegt nahe, nicht nur einen Halt einzulegen, sondern dem Reiz des neu Entdeckten zu erliegen und den Besuch hier abzuschließen. Dieses Museum will durchaus nicht alles zeigen und nicht vollständig abgeschritten sein. Längeres Verweilen ist hier sinnvoll. In solchen Verdichtungen dehnen sich Raum und Zeit – um es mit Joseph Beuys zu sagen: in *Über-Raum* und *Über-Zeit*. Am Ende verästelt sich der Weg: je nach Sicht in fünf Ausläufe oder in drei turmhohe Ausblicke.

Weite Felder des Fragens können sich hier auftun. Dessen Sinn liegt nicht in langatmigen Antworten, sondern in der Fraglichkeit des Lebens und der Kunst selbst, wie James Lee Byars (1932–1997), ein Künstler der Sammlung, nicht müde wurde zu

betonen. Solche Fragen artikulieren, formen und nähren das moderne Bewußtsein, das sich im Hier und Jetzt finden muß. In solch unbelasteter Atmosphäre kann es daher zu einer existentiellen, vorurteilsfreien Auseinandersetzung mit sich selbst kommen, entlang den Fragen des Seins und des Sinns, in der geduldigen Formulierung eines persönlichen Standpunkts und neuer Erkenntnis durch das sehende Begreifen.

Bewahrung des Ererbten und Auseinandersetzung mit dem Neuen

Ohne Zweifel besitzt das neue Museum seinen Fokus im überschaubaren Kunstkabinett und in der Begegnung eines älteren mit einem jüngeren Kunstwerk. Hier inszenieren die Kuratoren die möglichen Begegnungen zweier Werke, die im Besucher dann ihre schöpferische Aktualisierung finden. In der manchmal etwas romantisierenden Sprache der Kuratoren heißt dies:

„Das Museum ist ein Ort der Langsamkeit, der Konzentration, der spielerisch-kreativen Auseinandersetzung, des Neugierigmachens auf ein Universum des so noch nicht Gesehenen, ein Füllhorn unverbrauchter, staunenswerter, überraschend neuer und ebenso überraschend unvertrauter alter Sichtweisen menschlichen Weltverstehens in individuellen Bildfindungen."

Deshalb nennt sich das neue Museum auch nicht mehr *Diözesanmuseum*, sondern *Kunstmuseum*. Darin liegt ein weiterer Akzent des neuen Geistes in diesem Haus. Geboren wie viele andere kirchliche Häuser im 19. Jahrhundert, war es sein erstes Ziel, durch Sichern, Aufbewahren und Aufsammeln von sakralen Kunstwerken diese vor dem Verkauf, dem Verschleudern oder Verkommen zu retten. Das bedingte eine konservatorische und historische Schwerpunktsetzung. Im neuen Kölner Museum spielen neben der alten seit mehr als 20 Jahren auch moderne und zeitgenössische Kunst eine große Rolle. Dies veränderte die Praxis. Neben der Bewahrung des Ererbten wird damit auch der Gegenwart eine hohe Bedeutung zugemessen. Das führte schließlich zum Sammeln und Ankaufen von Altem und Neuem. Nicht erst seit 1989 erwirbt das Museum zeitgenössische Kunst, aber von diesem Zeitpunkt an sammelt es in einer bestimmten Systematik. Hinter dem sanften und irenischen Geist des Teams verbirgt sich eine konsequente Entschiedenheit, mit der es immer wieder gelingt, auf breiter Basis sehr gezielt Ankäufe zu tätigen. Die dafür nötigen privaten und öffentlichen Gelder wie diskrete Sponsoren wissen sie dabei stets mit glücklicher Hand aufzutreiben, freilich deckt auch das Erzbistum loyal dieses qualitative Engagement in der Realität.

Den Kunsthistorikern des Museums ist es früh gelungen, ein dichtes Netz von Informationen und Freunden aufzubauen. So kamen sie in den Besitz von Stiftungen aus Künstler- und Sammlernachlässen und fanden zudem Wege, einen engagierten Kreis aus Sponsoren aufzubauen. Es ergaben sich ungewöhnliche Erwerbungen so-



Abb. 5: Richard Serra: The Drowned and the Saves (1992), Schmiedestahl, zwei Winkel, je 147 x 155 x 35 cm (© Kolumba 2007, Photo: Lothar Schnepf)

wohl von internationaler Kunst aus dem 20. Jahrhundert wie von der Kunst, die in der lebendigen Kunstszene des Rheinlandes entsteht. Die Sammlung setzt freilich andere Schwerpunkte als der Mainstream in den Museen Europas, Nordamerikas und Ostasiens.

Ästhetische Vernunft und christliche Spiritualität

Ohne hier auf die einzelnen Unterschiede einzugehen, seien Namen genannt: An der Spitze steht der Amerikaner Paul Thek (1933–1988), von dem *Kolumba* weltweit den größten Werkblock besitzt. Es folgen Arbeiten von Künstlern wie Josef Albers, Joseph Beuys, Eduardo Chillida, Rudolph de Crignis, Roni Horn, Jannis Kounellis, Joseph Marioni, Agnes Martin, Antonio Saura, Richard Serra und anderen. Daneben sind es die Künstler, die im Rheinland leben und arbeiten, wie Monika Bartholomé, Heinz Breloh, Felix Droese, Herbert Falken, Chris Newman, Michael Toenges, Peter Tollens, Andor Weininger. Aber diese ausgewählten Namen allein machen nicht das Besondere des Museum aus. Es sind vor allem die sehr sorgfältig ausgesuchten und angekauften Werke und Werkblöcke alter und neuer Kunst sowie ihre Kombinationen mit den Beständen dieses alten Museums, die von der Spätantike bis in die Gegenwart reichen. Was sich hier an Kunst findet und wie damit umgegangen wird, sucht weltkirchlich wie weltweit seinesgleichen. Das Museum spielt dadurch eine führende Rolle in dem Versuch, ästhetische Vernunft und christliche Spiritualität beispielhaft miteinander zu vermitteln.

Die Kombinationen zweier oder mehrerer Werke, wie sie in diesem Museum zu einem didaktischen Merkmal geworden sind, verantworten sich in ihren Nachbarschaften nicht allein vor der Kunstgeschichte, sondern ebenso vor den anregend wirkenden räumlichen Bedingungen des neuen Gebäudes wie den konkreten, formalen und inhaltlichen Beziehungen. Von den zahlreichen Überlagerungen in der ersten Hängung, deren hohe Qualität hoffentlich in Zukunft beibehalten werden kann, seien einige kurz angesprochen.

Die erste ist die Beziehung zwischen Richard Serras *The Drowned and the Saved*, 1992 (zwei aneinander gelehnte Eisenwinkel aus Schmiedestahl; je 147 mal 155 mal 35 Zentimeter), in der ruinösen, nach oben hin offenen Sakristei mit der *Totengruft* darunter (Abb. 5). Zwei geometrische Zeichen stützen einander und geben sich so ihren Halt inmitten einer offenen Kriegsruine mit einem Hohlraum darunter. In ihm haben die durch den Krieg, die archäologischen Grabungen und die statischen Gründungen durcheinandergewirbelten Gebeine ihre letzte Ruhe gefunden. So finden die am Ort Ergriffenen, Ertrunkene wie Gerettete von einst, zueinander.

Zwei weitere Beispiele legen bewegte Verbindungslinien zwischen zwei mittelalterlichen Werken und Beispielen aus der Gegenwart aus. Zum einen sind es die emblematisch in die Gegenwart gesetzten *Crosses* von Andy Warhol und die lebens-

große, ausdruckstarke Holzskulptur eines *Ecce Homo* vom Ende des 15. Jahrhunderts. Zum andern sind es die *Zwei Reishäuser*, 1991/92 (Marmor und Reis; jeweils ca. 20 mal 22 mal 90 Zentimeter) von Wolfgang Laib und das einzigartige *Elfenbeinkreuz*, ca. 1160 (Höhe 54 Zentimeter). Beide Werke kommunizieren variantenreich in ihren Dimensionen wie in den Materialien vor einem großen Fenster in Licht und Weiß. Über ihre Formen in Haus, Kreuz und Reishaufen weisen sie die Phantasie in eine übergreifende Einheit, in das kleine Rund einer weißen Hostie vielleicht, der zeichenhaften und symbolischen Verdichtung des katholischen Christentums.

Ein letztes Beispiel für die vielfältigen Werkbeziehungen, wie sie dieses Museum ausstellt, mag schließlich die von Paul Theks *Meat-sculpture with butterflies*, 1966 (Wachs, Plexiglas, Resopal; Höhe 51,5 Zentimeter), und Rebecca Horns mechanischer Skulptur *Berlin Earthbound*, 1994, sein. Ist es auf der einen Seite das aus Wachs gebildete, bemalte und mit Schmetterlingen applizierte große Stück Fleisch, das sich in seiner ganzen Doppeldeutigkeit zwischen Tod und Leben zeigt, so erhebt sich durch einen zunächst unsichtbaren Mechanismus plötzlich und unvermittelt ein leerer, geöffneter Koffer mit sanftem Flügelschlag wie ein Schmetterling leise in die Luft nach oben, um dann ermattet und seicht aus der Höhe wieder auf den Boden zurückzusacken. Er scheint im Unterschied zum *geflügelten Fleisch* unausweichlich an diese Erde gefesselt zu sein. Ein im Inneren durch ein rotes Band ausgelegter *Davidstern* hält diesen Gegenschlag auch historisch fest und erinnert zugleich in ernster Poesie an die Vergangenheit in einem Land, das mit keiner Gegenwart mehr davon loskommen wird.

Nach der Eröffnung des Museums hat *Kolumba* in großer Breite viel Lob erhalten. Darin spricht sich nicht nur objektive Anerkennung für ein buchstäblich der Wunder volles Kunstinstitut aus, sondern auch die Hoffnung, daß es in der Museumslandschaft noch beachtliche Entwicklungsmöglichkeiten gibt. In einigen kirchlichen Museen haben die Kölner Entwicklungen längst Früchte getragen, in Wien zum Beispiel, aber auch in Freising oder in Würzburg. Was einst mit den Vatikanischen Museen begann, scheint im Weltkreis gegriffen zu haben und wird hoffentlich auch auf Rom wieder zurückwirken, als Segen für beide: *urbi et orbi.*

Wenn viele alte Kunstwerke als eingeführte Zeichen des Glaubens gelten, so fast alle modernen als Dokumentationen des kreativen Zweifelns. Aber gerade in dieser Doppelheit von Glaube und Zweifel sieht Joseph Ratzinger in seiner „Einführung in das Christentum" eine Geist und Sinne befruchtende und verheißungsvolle Vision. Danach mache es die Grundgestalt menschlicher Intellektualität und Existenz aus, daß der Mensch nur glaubend und zweifelnd, nur angefochten zur Gewißheit seines Daseins finde:

Und dann könne vielleicht „so gerade der Zweifel, der den einen wie den anderen vor der Verschließung im bloß Eigenen bewahrt, zum Ort der Kommunikation werden. Er hindert

beide daran, sich völlig in sich selbst zu runden, er bricht den Glaubenden auf den Zweifelnden hin und den Zweifelnden auf den Glaubenden hin auf. Für den einen ist er seine Teilhabe am Geschick des Ungläubigen, für den anderen die Form, wie der Glaubende trotzdem eine Herausforderung an ihn bleibt."[2]

Eine ähnliche Gemeinsamkeit sieht ein Künstler unserer Zeit, der Anglo-Inder Anish Kapoor (geb. 1954), wenn er anläßlich seiner Kölner Ausstellung sagt: „Kunst und Religion kommen darin überein, daß sie die Welt, wie der Mensch sie sieht, auf den Kopf stellen. Sie bilden die Welt nicht ab, sondern bauen sie auf, sie kreieren keine Abbilder, sondern schaffen Perspektiven, die den Menschen zu sich und zu einem neuen Aufbau seiner Welt führen."[3]

ANMERKUNGEN

[1] Le Corbusier, In Ronchamp (Stuttgart 1957) 27.
[2] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München 1968) 24.
[3] Anish Kapoor, hg. v. C. v. Blücher u. K. Danch, Katalog Köln (Kunst-Station Sankt Peter 1997) 34.

UMSCHAU

Walter Kempowski – Literatur als Erinnerung

„Große Kraft bei nachlassenden Kräften", notiert Walter Kempowski am 31. Dezember 2001 in sein Tagebuch[1]. Zu diesem Zeitpunkt ist sein Hauptwerk, das seinen Nachruhm bereits zu Lebzeiten gesichert hat, erschienen: „Das Echolot", eine kollektive Chronik der Jahre 1943 und 1945, acht Bände, in denen sich die europäische Geschichte des 20. Jahrhunderts katastrophisch konzentriert. Gleichwohl reicht die Kraft, zwei Romane folgen und drei Tagebuchbände, die aus einem gewaltigen, noch unpublizierten, autobiographischen Konvolut stammen. Kein Autor der jüngeren deutschen Literatur hat sich so intensiv und extensiv den Zeugnissen seiner Zeit, den eigenen und den fremden, gewidmet wie Walter Kempowski. Der große deutsche und europäische Chronist ist am 5. Oktober 2007 gestorben.

Das Echolot hat Kempowski zu einem geachteten Autor gemacht. Lange Zeit galt er als in die Literatur verirrter Archivar, als besserer Unterhaltungsschriftsteller; seine „Chronik des deutschen Bürgertums", bestehend aus fünf Romanen (1971–1984), die die Lebensläufe einer Rostocker Reederfamilie vom Ausgang des 19. Jahrhunderts bis in die 50er Jahre nachzeichnen, hatte den Ruf eines gefälligen Erzählers etabliert, der den bürgerlichen Alltag im autoritären Staat detailverliebt zu beschreiben weiß, Klischees und Sentenzen eingeschlossen, Erinnerung als Familienalbum. Wie groß muß seine Genugtuung gewesen zu sein, als im November 1993 die erste Lieferung des „Echolots" erschien und die Kritik, fast ausnahmslos vom erinnerungs*literarischen* Rang des Werkes überzeugt, „eine der größten literarischen Leistungen der Literatur unseres Jahrhunderts" bewunderte[2]. Kempowskis Opus magnum überführt das Zeitzeugengedächtnis derer, die Krieg und Holocaust, Flucht und Vertreibung erlebt haben, in das kulturelle Langzeitgedächtnis und vermittelt die „Geschichte im Gedächtnis"[3] zwischen den Generationen. Wie sehr uns Kempowski Erinnerung als kulturelle und literarische Gedächtnisleistung bewußt gemacht hat, zeigte eindrücklich die Berliner Ausstellung „Kempowskis Lebensläufe" (2007).

Immer geht es dabei auch um die eigene Geschichte. Die Keimzelle von Kempowskis Erinnerungsliteratur ist das Gedächtnistraining in der Einzelhaft von Bautzen. Wegen vermeintlicher Spionage wurde der 1929 als Sohn eines Rostocker Reeders geborene Walter Kempowski drei Jahre nach Kriegsende vom sowjetischen Militärtribunal zu 25 Jahren Haft verurteilt. Acht davon hat er, bis zur Amnestierung, hinter den Gittern des „Gelben Elends" abgesessen, ohne Bücher, ohne Papier, ohne Photos, und den trostlosen Blick auf die gelben Klinkersteine der Haftanstalt eingetauscht gegen das erinnernde Eintauchen in die Familiengeschichte. Auf dem Gefängnishof horchte er eines Winterabends auf das eigenartige Summen in den Zellen. Der babylonische Chor der unbekannten Einzelerzählungen: Wer hört auf sie, wer sammelt sie ein, wer gibt sie weiter? Dies ist die Ausgangssituation des „Echolots", von der Kempowski im Stil eines chronikalischen Erzählprogramms schreibt: „Die Erfahrungen ganzer Generationen zu vernichten, diese Verschwendung können wir uns nicht leisten. Wir müssen uns bücken und aufheben, was nicht verges-

sen werden darf. Es ist unsere Geschichte, die da verhandelt wird."[4]

Nach acht Jahren kam Kempowski frei, ging nach Göttingen zum Literaturstudium und war dann 20 Jahre lang als Dorfschullehrer im niedersächsischen Nartum tätig. Er muß ein schrulliger und skurriler Lehrer gewesen sein, eine Figur wie in den Romanen Jean Pauls, lehrreich, ohne belehrend zu sein, geistreich, aber fernab von Zeitgeistmoden. 1975 erschien sein bekanntester Roman, „Tadellöser & Wolff", der später von Eberhard Fechner erfolgreich verfilmt wurde: Auftakt der fünfbändigen Schicksalsgeschichte des deutschen Bürgertums im 20. Jahrhundert. Das Thema der „deutschen Chronik" ließ ihn nicht mehr los. Mit welchen moralischen Verrenkungen der Alltag im „Dritten Reich" überstanden wurde, das verstand er ebenso eindringlich zu beschreiben wie die Erblasten der Deutschen, die Flucht vor ihrer historischen Verantwortung, ihre Unfähigkeit, sich genau zu erinnern, ihre Probleme im Umgang mit der Freiheit.

Auf das Echolot, dessen „Grundgedanke, ein Archiv für ungedruckte Biographien aufzumachen", tagesgenau auf das Jahr 1978 datiert ist[5], verwandte Kempowski die längste und die beste Schreibzeit seines Lebens. Das Werk ist eine Collage von Dokumenten, Briefen, Biographien, Tagebuchauszügen, Zeitungsartikeln, Radioreden, Such- und Todesanzeigen, Grabinschriften, auch Photographien aus der Zeit des Nationalsozialismus, intra et extra muros. Tagebuchnotizen von Goebbels stehen neben autobiographischen Aufzeichnungen emigrierter Schriftsteller, alliierte Befehle von Churchill neben Briefen von unbekannten Soldaten, Berichte von Kriegsgefangenen neben Aufzeichnungen aus den Konzentrationslagern. Die krassen Gegensätze, die bei der Materialschlacht der höchst heterogenen Quellen entstehen, gehören zur Ökonomie des „Echolots", das zu vereinen sucht, was so schwer zu vereinen ist: Mitleid und Trauerarbeit auf der einen, historische Gerechtigkeit auf der anderen Seite. Thomas Mann notiert am 8. Januar 1943 in Kalifornien: „Mit dem Joseph (dem Roman) bin ich früher fertig geworden, als die Welt mit dem Fascismus. Gesetzt, daß sie selbst durch den Sieg mit ihm fertig wird."[6] Zehn Tage darauf erteilt Himmler in Berlin den Auftrag, eine „Statistik für die Endlösung der europäischen Judenfrage" aufzustellen[7]. Dazwischen liegt, am 13. Januar, Anne Franks Tagebuchnotiz über das „Elend, das der Krieg mit sich bringt ... Es bleibt uns nichts anderes übrig, als so ruhig wie möglich das Ende dieser Misere abzuwarten. Die Juden warten, die Christen warten, der ganze Erdball wartet, und viele warten auf ihren Tod."[8]

Der Fokus der Erinnerung liegt auf Stalingrad und Auschwitz. Diese Vernichtungsstätten des europäischen Erinnerungskontinents sind die Epizentren des Tätergedächtnisses und des Opfergedächtnisses. Die Stimmen von Kriegsteilnehmern, Flüchtlingen, Emigranten, Juden, Alliierten bilden ein Kompendium ihrer Zeit, das spannender ist als jede historiographische Monographie, aber keine schlüssige Welterklärungsformel mehr anbietet, wenngleich die biblischen Tageslosungen der Herrnhuter über dem jeweiligen Tageskapitel dem sinnlosen Prozeß der Geschichte Sinn und Grund zu geben bemüht sind. Kempowski läßt die Zeitzeugen über ihr Leiden an Deutschland im Krieg, ihre Hoffnung auf ein friedlicheres Europa berichten, pathetisch oder zynisch, sachlich oder salopp, ohne jemals mit auktorialer Gewalt kommentierend einzugreifen. Der Chronist „moralisiert nicht, er fällt keine Urteile, er verteidigt und beschönigt nichts. Er ... trägt zusammen, sammelt die Prozeßakten – das weitere überläßt er den Lesern, auf deren Intelligenz er vertraut."[9]

Der Rückzug des Autors aus der Zitaten-

montage ist gelegentlich als Verlust an Originalität gedeutet worden. Das Gegenteil ist richtig. Walter Kempowski macht nichts anderes als das, was auch Honoré de Balzac und Walter Benjamin vorschwebte: eine Mentalitätsgeschichte in authentischen Zeugnissen der Epoche aufzuzeichnen, „Chronos im Originalton" hörbar zu machen (Hans Maier). Die Kunst des Autors als Regisseurs liegt darin, die eingesammelten Lebensläufe, die „bis zum Schmerz" durch ihn hindurchgegangen sind[10], zu sichten, auszuwählen und in eine Reihenfolge zu bringen, in der sie sich gegenseitig stützen, aber auch, beim geringsten Widerspruch, zu Fall bringen können. Man hat dies das „Domino-Prinzip" des Werks genannt[11].

Kempowski ist der Choreograph, der die Zitate zum Sprechen bringt. Erst im Wechselgespräch mit den anderen Zeitzeugen und zugleich mit den nachgeborenen Lesern konstituiert sich ein Rahmen, in dem jenseits vorschneller Opfer-Täter-Zuweisungen über Schuld und Sühne gesprochen werden kann. So unterscheiden sich die Durchhalteparolen im Führerbunker grundlegend von den Selbstbesinnungen deutscher Soldaten im Kriegsgefangenenlager Bad Kreuznach, wo der Theologe Gerhard von Rad von „den äußersten und letzten Möglichkeiten auf dem Wege des Menschen" schreibt, „von denen die Bibel zwar offen redet, die wir Theologen aber doch immer etwas umgangen haben"[12]. Daß dieser äußerste Weg in den Tod führt, ist den meisten bewußt. Aber wie unterschiedlich gehen sie damit um! Im Angesicht des Todes, am Tag seiner Hinrichtung in Plötzensee (2.2.1945), schreibt Alfred Delp in einem letzten Brief an seine Mitbrüder im Jesuitenorden, daß der Schauprozeß der Nazis „kein Gericht, sondern eine Funktion des Vernichtungswillens" war[13]. Mit solchen Quellzitaten zieht der Autor, wie Martin Mosebach hellsichtig bemerkt hat, den „moralischen Vorhang weg, der die erhabene Sinnlosigkeit der Geschichte unseren Augen entzog. Er hat den Deutschen einen historischen Blick ohne Geschichtsphilosophie gelehrt."[14]

Darin ist das „Echolot" hochaktuell. Kempowski zählt auf den „Krebsgang" der Erinnerung (die Metapher stammt von ihm, Grass hat sie dann populär gemacht) und darauf, daß sie jemand hört. Das gilt für die vierbändige Fortsetzung „Das Echolot. Fuga Furiosa" (1999), die Dokumente aus den letzten Kriegswochen im Januar und Februar 1945 enthält, einschließlich des alliierten Bombenangriffs auf Dresden, ebenso wie für den nachgetragenen Prolog „Das Echolot. Barbarossa '41" (2002) über den Rußland-Feldzug und für den epilogartigen Band „Das Echolot. Abgesang 1945" (2005), der das gigantische Projekt beschließt: Er beginnt am Tag von Hitlers Geburtstag, dem viele Nazis nur noch ein gutes Mittagessen abgewinnen können, und endet mit dem 8. Mai, dem Tag der totalen Kapitulation NS-Deutschlands, an dem Erich Kästner, merkwürdig genug, die Schuldfrage als – deutsche, nicht jüdische – Opferfrage stellt: Niemand habe das Recht, „den ersten Stein gegen uns aufzuheben ... Er gehört, hinter Glas und katalogisiert, ins Historische Museum. Neben die fein säuberlich gemalte Zahl der Deutschen, die von Deutschen umgebracht worden sind."[15]

Kempowskis zehnbändiges „Echolot" ist Erinnerungsliteratur im besten Sinn. Es stiftet, nachdem die Zeitzeugen gestorben sind, die Zukunft der Erinnerung, aus der wir lernen können: nicht, wie es eigentlich gewesen ist, sondern wann und von wem die Erfahrungen einer Epoche erinnert werden und wie die Menschen ihre Zeit jeweils sprachlich aufgenommen und gedeutet haben. Kempowski ist der Archivar, Chronist und Erzähler dieser europäischen Gedächtnisgeschichte.

„Letzte Grüße" (2003) und „Alles um-

sonst" (2006) heißen die Romane, die Kempowski in den letzten Jahren seines Lebens geschrieben hat. Die Titel sind Signale: nicht eines melancholischen Alterswerks, sondern eines Lebens im Zeichen der Erinnerung, die so realistisch ist, daß sie ihr eigenes Scheitern, also das Vergessen, stets mit einzukalkulieren weiß. Die Hauptfigur des Romans „Letzte Grüße" ist ein alternder Schriftsteller, der auf einer Lesungsreise in Amerika eine durchaus ironische Summe seines Lebens zieht. Am Ende stirbt der spät doch noch zu Ruhm und Reichtum gekommene Autor in seinem Hotelzimmer, ein Tod in New York, fast wie bei Thomas Mann.

„Alles umsonst" ist die pessimistische Variante der Geschichte, die keine Sinngebung mehr kennt – angesichts der Menschenströme in Osteuropa und Ostmitteleuropa um 1945, die gleichzeitig mit den Erzählströmen von Flüchtlingstragik und Vertreibungselend verlaufen. Offenbar ist das kollektive Gedächtnis in Krisensituationen besonders produktiv, wie Kempowski mit methodisch geschultem Auge beobachtet hat: Erst als die Menschen ihr Hab und Gut zu verlieren beginnen, etwa ab 1943, nimmt die Zahl der Fluchtberichte aus Ostpreußen und Schlesien, der Gefangenenberichte deutscher Soldaten und der historiographischen Dokumente stark zu.

Seiner schweren Krankheit zum Trotz hat Kempowski immer wieder Literaturseminare und Lesungen in Haus Kreienhoop abgehalten – wenn er nicht mehr konnte, las seine Frau weiter – und Besucher empfangen, darunter höchste Repräsentanten der Bundesrepublik. Sein „Echolot", die „Gedenkstätte"[16] der deutschen und der europäischen Geschichte der letzten Jahrhundertmitte, hat deren Gründe abgetastet und Untiefen ausgelotet. Das 21. Jahrhundert kann aus dieser literarischen Geschichtsschreibung von unten nur lernen.

Michael Braun

[1] W. Kempowski, Auszüge aus dem Tagebuch 2001, in: W. Kempowski, hg. von H. L. Arnold (München 2006) 31.
[2] F. Schirrmacher, In der Nacht des Jahrhunderts, in: FAZ, 13.11.1993.
[3] A. Assmann, Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung (München 2007) 10.
[4] W. Kempowski, Das Echolot. Ein kollektives Tagebuch. 1. Januar bis 28. Februar 1943 (München 1993) Bd. 1, 7.
[5] W. Kempowski, Culpa. Notizen zum „Echolot" (München 2005) 7 (Eintrag vom 14.3.1978).
[6] W. Kempowski, Das Echolot (A. 4) Bd. 1, 332.
[7] Ebd., Bd. 2, 49
[8] Ebd., Bd. 1, 575.
[9] H. Maier, Chronos im Originalton. Laudatio auf W. Kempowski, in: Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung 1994: W. Kempowski, hg. v. G. Rüther (St. Augustin 1994) 11.
[10] W. Kempowski, Culpa (A. 5) 99.
[11] C. A. Damiano, W. Kempowski's „Das Echolot". Sifting and Exposing the Evidence via Montage (Heidelberg 2005) 172f.
[12] W. Kempowski, Das Echolot. Abgesang '45. Ein kollektives Tagebuch (München 2005) 150 (Eintrag vom 25.4.1945).
[13] W. Kempowski, Das Echolot. Fuga furiosa. Ein kollektives Tagebuch, Winter 1945 (München 1999) Bd. 3, 446.
[14] M. Mosebach, Wir alle stecken im Jammerkleid unserer Zeitgenossenschaft, in: FAZ, 21.5.2007.
[15] W. Kempowski, Fuga furiosa (A. 13) Bd. 4, 397.
[16] J. Drews, Zu W. Kempowskis literarischem Memorial „Das Echolot", in: ders., Vergangene Gegenwart – Gegenwärtige Vergangenheit (Bielefeld 1994) 236; vgl. auch „Was das nun wieder soll?" Von „Im Block" bis „Letzte Grüße". Zu Werk u. Leben W. Kempowskis, hg. v. dems. u. a. (Göttingen 2005).

BESPRECHUNGEN

Islam

Troll, Christian W.: *Unterscheiden, um zu klären.* Orientierungen im islamisch-christlichen Dialog, Freiburg (Herder) 2007, 286 S.

Am Ende des Fastenmonats Ramadan 2007 wandten sich 138 muslimische Gelehrte an die Oberhäupter der christlichen Kirchen und erklärten, die Lehre von Islam und Christentum habe einen gemeinsamen Mittelpunkt: Gottes- und Nächstenliebe. Wie ist ein derartiger „Aufruf" einzuschätzen? Das vorliegende Buch kennt den offenen Brief der Muslime noch nicht; hilft es dennoch zu einer Urteilsbildung?

Christian W. Troll SJ, Professor an der Frankfurter Jesuitenhochschule Sankt Georgen, ist zum gefragten Experten für Islam und christlich-islamische Begegnung geworden. Die ersten 70 Jahre seines Lebenswegs verliefen recht verschlungen. Nach fünf Ausbildungsorten (Bonn, Tübingen, Beirut, Pullach und London) waren die fünf Hauptstationen seines Wirkens vor Frankfurt: Neu Delhi, Birmingham, Rom, Ankara, Berlin. Jeder dieser Orte hat den Autor offenkundig geprägt. Troll kennt das Leben unter Muslimen in der Mehrheits- und in der Diasporasituation. Er kennt Lebensformen und Deutungsweisen des Islam unterschiedlichster Kulturräume. Er kennt seit seinen wegweisenden Studien über Sayyid Ahmad Khan das urdu-sprachige Reformdenken und seit seinen Vorlesungen in der türkischen Hauptstadt ebenso die moderne Theologie auf anatolischem Boden. Er kennt die katholische Theologie als universitäre, als lehramtliche und als gelebte Wirklichkeit. Er kennt schließlich die berechtigten und die überzogenen Sorgen der deutschen Öffentlichkeiten. Diese Erfahrungen scheinen sich bei Troll zu einer Grundhaltung verdichtet zu haben.

Wenn der Verlag Herder nun islambezogene Schriften Trolls aus den letzten 15 Jahren systematisch zusammenstellt, so ist dies hochwillkommen. Denn der Verfasser gibt uns jenes Werkzeug an die Hand, das er sich selbst auf seinem Lebensweg schmieden konnte und das es uns erlaubt, die Herausforderung der interreligiösen Verunsicherungen anzunehmen. Trolls Werkzeug ist das Unterscheiden. Was ist interreligiöses Unterscheiden?

Zunächst: Der Jesuit ist seinem Ordensvater Ignatius von Loyola verpflichtet, wenn er, statt apriorisch zu urteilen, Zeit und Mut aufwendet, um genau und neu hinzuschauen. Eine ehrliche Auseinandersetzung kann zu unerwarteten Ergebnissen führen. Aber eine Alternative zu dieser ergebnisoffenen Haltung besteht kaum. Denn: Wer Lösungen will, muß den Dialog wollen (12). Ist die islamische Position bezüglich kontroverser Grundfragen zu präsentieren, kontrastiert Troll tonangebende Muslime des 20. Jahrhunderts miteinander; so, eindrücklich, Hassan al-Banna gegen Fazlur Rahman zur Frage, was „dschihad" ist (85,89), oder Sayyid Qutb gegen Mohammed Talbi zur Frage der Religionsfreiheit (103,106). Wer in diesem Sinn „unterscheidet" und nicht bloß Primäremotionen rationalisiert, wagt es auch, Verständnis dafür aufzubringen, daß Muslime bis heute die Kolonialisierung durch westliche Mächte als traumatisch empfinden (50). Und er ist nicht mit schnellen Erklärungen zufrieden, sondern fragt weiter, wenn Krieg

im Namen Gottes nur im Verteidigungsfall gebilligt wird: Wann genau ist dieser Fall als eingetreten zu betrachten? (65). Wenn man die ganze islamische Welt als versklavt sieht, dann muß jeder Glaubenskrieger sein (72).

Unterscheiden heißt bei Troll weiterhin, übersehene Differenzierungen klärend einzubringen. So benennt er die Problematik des scheinbaren interreligiösen Konsenses aufgrund pseudo-synonymer Begrifflichkeit. Hier fühlt sich der Theologe Troll gefordert, tiefgehende Divergenzen (29) freizulegen. Unterscheiden wird zur Bereitschaft, sich zu unterscheiden. Das glückt dem Verfasser besonders treffend bei seiner fundamentalen Differenzierung im Offenbarungskonzept. Während sich Gott nach biblischer Sicht in einer einzigen Heilsgeschichte offenbart, nimmt der Koran ein Nebeneinander unabhängiger aber bedeutungsgleicher Interventionen Gottes an (203 f.).

Darüber hinaus ist Unterscheiden auch eine Forderung, die den gesellschaftlichen Alltag betrifft. Troll macht sich einen Appell der orientalischen Bischöfe zueigen; mehrheitlich muslimische Länder hätten die religiöse und politische Sphäre so weit auseinanderzuhalten, daß Bildungs- und Medienlandschaft nicht selbstverständlich islamisch sind (248). Denn die Kirchen des Nahen Ostens sehen sich berechtigt und verpflichtet, ihre geschichtliche Verwurzelung auch öffentlich zur Geltung zu bringen.

So tritt schließlich das Verfahren des Unterscheidens als „friedliche Streitkultur, die von einer kritischen Sympathie getragen ist" (36), hervor, als Nüchternheit (14), die es erlaubt, ohne Verwischung der Differenzen doch ein gemeinsames Ziel auszumachen (35). Es ist zwischen ideologischer Multikulturalität und übergestülpter Assimilation zu suchen; Trolls Zielbeschreibung lautet: „gerechte und friedliche Konvivenz" (23).

Das Buch gliedert sich in drei Teile, oder besser: Es umkreist die christlich-islamische Begegnung in drei Anläufen. Der erste (eher deskriptive) Anlauf, „Dimensionen des Dialogs", verortet das interreligiöse Geschehen im Kontext sowohl Deutschlands als auch des weltweiten Islam der Gegenwart und kartiert die Themen. „Unterscheidungen im Glauben", so der Titel des zweiten (kritischeren) Teils entlarvt modische Einigungsmotive wie das Abrahamische (148) als Augenwischerei. Man könnte Trolls Unterscheidung der jüdischen, christlichen und muslimischen Sicht Abrahams auf die Formel: „Aufbruch, Anbruch und Bruch" (vgl. 150) bringen.

Der letzte Anlauf setzt (mehr dokumentierend) die Dialogerfahrungen ins Gespräch mit lehramtlichen Texten. Troll praktiziert, was er fordert: das Evangelium mit den „Waffen" des Evangeliums zu bezeugen (118). Die bestimmt er als „das Leben und Lehren, das den unverfälschten Geist Christi zum Vorschein bringt", und zwar durch Menschen, die Sünder sind (228). So leitet das Buch zum theologischen Kern des Unterschieds, der nicht ausgrenzend und nicht überheblich einzuschärfen, sondern mutig in Erinnerung zu rufen ist: Als Christ bezeugt man nicht nur Gottes Majestät und Transzendenz, wie es Muslime eindrucksvoll tun (53), man bezeugt auch Gottes „Engagement", die Bindung Gottes an die Menschen (193). „Die Sorge um Gottes Immunität von Risiko, Beziehung und Mitleiden erweist sich so, christlich betrachtet, ‚paradoxer Weise' als das eher ‚ungläubige' Bekenntnis einer falsch verstandenen Einheit" (194).

So geschult, läßt sich die eingangs gestellte Frage beantworten: Wie ist der „Aufruf" der 138 muslimischen Religionsgelehrten einzuschätzen? Zunächst handelt es sich um eine erfreuliche Geste, die einem Wunsch nach Brüderlichkeit Ausdruck verleiht.

Auch daß der Islam, wie Troll riet (75), bei solchen Schreiben lernt, mehr und mehr mit einer Stimme zu sprechen, ist zu begrüßen. Allerdings läßt sich fragen, ob und wie die Muslime selbst ein Dokument aufnehmen, das Gottes- und Nächstenliebe ins Zentrum des Islam stellt. Zweitens stellt sich die Frage: Was ist Liebe? Dies läßt sich nicht so sehr in Begriffen als im Verweis auf ein Menschenleben zeigen. Wenn Muslime Muhammad als ihr „schönes und gutes Modell" (Sure 33:21; S. 184) sehen, ist an Muhammads Grundoptionen zu erinnern, die sich deutlich von denen Jesu unterscheiden.

Weiterhin mahnt Troll (14), daß der Dialog immer zu entgrenzen ist auf andere Gesprächspartner hin, die weder Christen noch Muslime sind; so wird man behutsam sein, um sich in einem Gesprächsangebot nicht für eine islamisch-christlichen Allianz gegen andere vereinnahmen zu lassen. Schließlich: Es zeugt von langjähriger Erfahrung, wenn Troll den Leser auffordert (53), Muslime so zu verstehen, wie sie sind – aber auch, wie sie sein möchten. Wenn sie sich in einem weltweit verbreiteten Dokument zu einem Jesuswort, das sie nicht etwa aus dem Koran, sondern aus dem Markusevangelium zitieren, bekennen, ist das ernstzunehmen. Trolls Zeugnis beherzter Besonnenheit ist vorbildlich.

Felix Körner SJ

Philosophie

Spaemann, Robert: *Das unsterbliche Gerücht.* Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne. Stuttgart: Klett-Cotta 2007. 263 S. Gb. 17,–.

Aus Anlaß von Robert Spaemanns 80. Geburtstag hat der Verlag eine kleine Sammlung von (allesamt anderweitig veröffentlichten) Texten zusammengestellt, die durchaus geeignet sind, das Denken Spaemanns einem breiteren Lesepublikum nahezubringen. Aus der Fülle der in diesen Texten angesprochenen Themen kann hier nur auf einiges wenige verwiesen werden. Bei aller Betonung von Gottes Liebe, so macht Spaemann deutlich, darf nicht vergessen werden, daß das erste Prädikat Gottes die Macht ist. Gott denken heißt also, die Einheit von Allmacht und Güte denken. Wichtig ist daher, ein Verhältnis zu dem zu gewinnen, was gegen unseren Willen und gegen unsere Bemühung geschieht, denn es kommt darauf an, die Wirklichkeit auch dort noch zu bejahen und Gott auch dort noch zu danken, wo wir scheitern.

Gegen funktionalistische Formen der Religionsbegründung spricht, daß sie auf eine Relativierung des Absoluten hinauslaufen, die gleichbedeutend ist mit dessen Verschwinden. Das erklärte Ziel der modernen Wissenschaft ist es, die Welt auf subjektlose Objektivität zu reduzieren, was zur Folge hat, daß alle Ideen personaler Selbstbestimmung Selbstmißverständnisse sind. Ein Schöpfungsdenken, das davon ausgeht, daß die Natur sich einer unvordenklichen Freiheit verdankt, ermöglicht es hingegen, die Hervorbringung freier, wahrheitsfähiger und zurechnungsfähiger Wesen durch die Natur zu denken. Allerdings können wir darauf verzichten, das, als was wir uns selbst erfahren, in Einklang zu bringen mit dem, was die Wissenschaft über uns sagt. Wir können es also bei einer Resignationslösung bewenden und „Hermeneutik und Naturgeschichte unvermittelt lassen".

Wenn die Hermeneutik durch ein Konkurrenzverhältnis von Christentum und Philosophie gekennzeichnet war, das Mittelalter durch ein hierarchisches Verhältnis von Theologie und Philosophie und die Neuzeit durch den Versuch, den christlichen Glauben zu integrieren bzw. auf Philosophie zu reduzieren, so scheint die Zukunft für Spaemann durch ein nicht programmiertes Nebeneinander kontingenter Bemühungen von Philosophie und Theologie bestimmt zu sein. Dieses Nebeneinander muß nicht, wie ein radikaler Postmodernismus behauptet, die Form des Irrationalismus und des Chaos haben, sondern es geht, recht verstanden, geht es in diesen Bemühungen von Philosophie und Theologie „auf verschiedene Weisen immer um die Wahrheit".

Hans-Ludwig Ollig SJ

ZU DIESEM HEFT

Am 26. November 2007 war der 150. Todestag von Joseph von Eichendorff. WOLFGANG FRÜHWALD, Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität München, porträtiert den Dichter auf dem politischen und sozialen Hintergrund seiner Zeit als verspäteten Romantiker.

Am 1. Juli 2002 ist das deutsche Stammzellgesetz in Kraft getreten. KONRAD HILPERT, Professor für Moraltheologie an der Universität München, zieht nach fünf Jahren Bilanz und analysiert die Argumente für eine Gesetzesnovellierung.

Autoren wie Richard Dawkins haben einen neuen Streit um die Gottesfrage ausgelöst. JAN-HEINER TÜCK, wissenschaftlicher Assistent an der Universität Freiburg, hinterfragt unter Bezugnahme auf Pascal Merciers Roman „Der Nachtzug nach Lissabon" den Glauben an den Unglauben.

KARL-HEINZ GROHALL, Professor für Sozialwesen an der Fachhochschule Münster, würdigt bürgerschaftliches Engagement als Kern der Zivilgesellschaft. Kritisch untersucht er, inwieweit ein neues Gesetz ehrenamtliches Handeln anzuregen vermag und ihm öffentliche Anerkennung geben kann.

In der religiösen Kunstszene in Köln sorgten 2007 das neue Domfenster von Gerhard Richter und das neue Kunstmuseum Kolumba für Aufsehen. FRIEDHELM MENNEKES, Pfarrer in St. Peter in Köln und Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, würdigt diese beiden Kunstinnovationen als Meilensteine für das Verhältnis von moderner Kunst und alten Kirchen.

Kirchlicher Reformstau

In den letzten Jahren des Pontifikats von Papst Johannes Paul II. sprach ein römischer Kurienkardinal mit Blick auf notwendige innerkirchliche Reformen von einer Situation des Stillstands. Damit war indirekt die Erwartung ausgedrückt, daß ein neuer Papst neue Bewegung in die Kirche bringen würde. Doch die Wahl von Kardinal Joseph Ratzinger zu Papst Benedikt XVI. dämpfte zunächst einmal diese Erwartungen. Hatte er doch als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre wesentlich mitgewirkt an der innerkirchlich restriktiven Linie Johannes Pauls II. Deshalb erregte es freudige Überraschung, wie der neue Papst jetzt nicht Grenzen und Verbote betonte, sondern das Positive des christlichen Glaubens ins Licht rückte. Einige Optimisten kalkulierten sogar, daß Benedikt in einer besonders günstigen Position für kirchliche Reformen sei, da er ja als eher „konservativ" gelte und ihm dann auch die Gegner von Veränderungen die Gefolgschaft nicht verweigern könnten.

In den ersten Pontifikatsmonaten kursierten Gerüchte, es solle bald größere Überraschungen und Veränderungen geben: etwa in der Frage der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten oder einer großen Reform der römischen Kurie. Auch von einer Aufwertung der Rolle der Frauen in der Kirche war die Rede.

Der neue Papst hat erstaunlich schnell seinen eigenen Stil in der Ausübung des Petrusamtes gefunden. Nach dem extrovertierten Johannes Paul II. wirkt Benedikt XVI. eher wie ein Mönch auf dem Stuhl Petri. Er ist kein Mann der großen Gesten, sondern der besonnenen und gelehrten Worte. Er vermag die Menschen anzusprechen. Die Zahl der Teilnehmer an den Generalaudienzen und Angelusgebeten ist sogar gestiegen. Auch aus seinen beiden ersten Enzykliken spricht ein neuer Ton. Sie sind nicht in erster Linie Lehrschreiben, sondern Katechesen und Meditationen über Kerngehalte des christlichen Glaubens, allerdings auch mit der Folge, daß sie an manchen Stellen sehr persönlich geprägt sind. Positiv zu verbuchen sind die Bischofsernennungen, zumindest wenn man die Dinge von Deutschland aus sieht. Hier haben sich manche Befürchtungen nicht bestätigt.

Die Auslandsreisen sind im Vergleich mit Johannes Paul II. weniger geworden. Die erste führte Benedikt XVI. im Mai 2006 als Verneigung vor der Nation seines Vorgängers nach Polen. Bewegend war hier vor allem der Besuch des deutschen Papstes im Vernichtungslager Auschwitz. Nach einer kurzen Visite in Spanien im Juli zum Abschluß des 5. Weltfamilientreffens folgte der Heimatbesuch in Bayern im September 2006, von dem besonders seine Regensburger Rede mit dem umstrittenen Zitat zu Mohammed in Erinnerung geblieben ist. Auf seiner Türkeireise

gelang es ihm einige Wochen später, die Wogen in der Beziehung zwischen Islam und katholischer Kirche wieder zu glätten. Im Mai 2007 flog Benedikt XVI. dann zum ersten Mal über den Atlantik nach Brasilien in das Land mit den meisten Katholiken weltweit. Der Papst vermochte die Lateinamerikaner zu begeistern, doch die erwarteten großen Mengen bei den Gottesdiensten blieben aus. Sehr eurozentrisch war seine Darstellung der Evangelisierung Lateinamerikas, die er kurz darauf bei einer Mittwochsaudienz in Rom korrigierte.

Einen Einschnitt markierte die erste Lehrverurteilung, die unter Benedikt XVI. im März 2007 gegen den salvadorianischen Befreiungstheologen Jon Sobrino SJ ausgesprochen wurde. Nicht ganz aus der Luft gegriffen wurde die Frage gestellt, ob Benedikt XVI. jetzt den Kampf des früheren Präfekten der Glaubenskongregation gegen die Befreiungstheologie mit päpstlicher Autorität weiterführen würde. Immerhin blieben Sanktionen wie ein Lehr- oder Schreibverbot, die Erzbischof Fernando Sáenz Lacalle von San Salvador vorschnell ankündigte, aus. Doch auch weitere Verlautbarungen und Entscheidungen wirkten rückwärtsgewandt: die schroffe Erklärung der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007, die den evangelischen Kirchen das Kirchesein im eigentlichen Sinn absprach; die Wiedereinführung der alten Messe, die als Zugeständnis an traditionalistische Kreise verstanden wurde. Sollten dann aber im Sinn des Dienstes an der Einheit nicht auch Zeichen in die andere Richtung gesetzt werden? Die stille Auswanderung vor allem vieler Frauen aus der Kirche müßte doch mindestens ebenso ernst genommen werden wie die schismatische Abspaltung der Anhänger des früheren Erzbischofs Marcel Lefebvre.

Aufhorchen im Blick auf den innerkirchlichen Reformstau läßt das neue Buch des Wiener Weihbischofs Helmut Krätzl mit „12 Essays zu scheinbar unlösbaren Kirchenproblemen". Dazu zählen für ihn die Frage der Zulassung zum Priesteramt angesichts der immer weiter wachsenden Zahl von priesterlosen Gemeinden; der Status der Bischofskonferenzen als eine Zwischeninstanz zwischen dem Papst, der römischen Kurie und den einzelnen Bischöfen; eine neue Balance im Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen; eine Neudefinition der Rolle der Frauen in der Kirche. Mit Blick auf die Liturgie unterstreicht Krätzl den engen Zusammenhang zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche. Von daher könne ein Zurück zur alten Liturgie symptomatisch sein für den gesamten Erneuerungsprozeß der Kirche.

Krätzl ist der Überzeugung, daß man die drängenden Probleme in der Kirche nicht lösen kann, wenn man hinter das Zweite Vatikanische Konzil zurückgeht. Im Gegenteil: Wir müssen „gemeinsam in der Kirche Wege suchen, die im Geist des Konzils in die Zukunft weisen und ehrlich zugeben, daß wir aus Ängstlichkeit noch viel zu wenig Neues wagten, wozu uns die Konzilsväter eigentlich motiviert hatten". Eine Besinnung auf die wesentlichen Gehalte des christlichen Glaubens kann dringend notwendige kirchliche Strukturreformen nicht ersetzen. *Martin Maier SJ*

Ottmar Edenhofer – Christian Flachsland

Der Friedensnobelpreis für den Weltklimarat

Der Friedensnobelpreis 2007 war eine Überraschung: Dem ehemaligen Vizepräsidenten der Vereinigten Staaten, Al Gore, und dem Weltklimarat („Intergovernmental Panel on Climate Change" – IPCC) wurde der Nobelpreis für ihr Verdienst verliehen, den weltweiten Klimawandel in das Bewußtsein der Weltöffentlichkeit gerückt zu haben. Und nicht nur die Weltöffentlichkeit, sondern auch Manager und Politiker mußten sich mit dem Thema auseinandersetzen, seit der Weltklimarat seine drei Berichte im Jahr 2007 veröffentlicht hat.

Bundeskanzlerin Angela Merkel hat den Klimawandel zu einem der Hauptthemen auf dem G8-Gipfel in Heiligendamm gemacht[1]. Zwar verhinderte die Bush-Administration, daß klare Ziele zur Emissionsminderung vereinbart wurden. Unter dem Eindruck dieser Berichte kam es dennoch zu einer erheblichen Annäherung zwischen der europäischen und der US-amerikanischen Position, die nicht nur anerkannte, daß es ein Klimaproblem gibt, sondern auch, daß dieses Problem nur durch internationale Kooperation unter dem Dach der Vereinten Nationen gelöst werden kann. Auch haben die Vereinigten Staaten grundsätzlich zugestimmt, daß es hierzu eines verpflichtenden globalen Emissionsminderungsziels bedarf und nicht nur einer freiwilligen Kooperation zur Entwicklung neuer CO_2-armer Techniken. Schon bei der Verabschiedung der Berichte des IPCC hat die US-Delegation eine erheblich produktivere Rolle gespielt als bei der Fertigstellung der früheren Berichte.

Zudem haben die Berichte des Weltklimarates über die Bush-Administration hinaus Erhebliches bewirkt: Bundesstaaten wie Kalifornien, New Jersey oder New York planen die Einführung eines regionalen Emissionshandels in den USA, der helfen soll, die Emissionen kostengünstig zu verringern. Im August besuchte Außenminister Frank-Walter Steinmeier den Gouverneur von Kalifornien, Arnold Schwarzenegger. In den Gesprächen wurde vereinbart, die Beratungen über die Entwicklung eines transatlantischen Marktes für Emissionsrechte aufzunehmen. Mittlerweile wurde hierzu eine Plattform gegründet, die die Frage klären wird, wie und ob sich das europäische Emissionshandelssystem mit den neu entstehenden Emissionshandelssystemen etwa in Kalifornien, New Jersey und New York, aber auch in Neuseeland, verzahnen ließe[2].

Die EU hat ein ambitioniertes klima- und energiepolitisches Bündel von Zielen und Maßnahmen formuliert, das klimapolitisch in die richtige Richtung weist. So wurde unter anderem eine Reduktion der Emissionen um 20 Prozent verglichen

mit 1990 bis 2020 vereinbart, sowie eine Erhöhung des Anteils der erneuerbaren Energieträger auf 20 Prozent des europäischen Primärenergieverbrauchs bis 2020[3].

Ohne die mittlerweile nahezu 20 Jahre währende Arbeit des IPCC wäre die Multiplikatorenarbeit von Al Gore nicht möglich gewesen. Schon in den 90er Jahren hat er sich mit den Gefahren des Klimawandels beschäftigt, wenngleich seine Zeit als Vizepräsident der USA klimapolitisch weitgehend erfolglos blieb. Durch seinen Film „Eine unbequeme Wahrheit" hat Gore wissenschaftlich weitgehend korrekt und zugleich mit großem Pathos die Öffentlichkeit aufgerüttelt. Dennoch ist es gerechtfertigt, hier ausschließlich die Arbeit des Weltklimarates zu würdigen, da sein Einfluß auf die Entscheidungsträger in Politik und Wirtschaft kaum überschätzt werden kann.

Der Weltklimarat hat 2007 drei grundlegende Botschaften verkündet. Erstens: Der Mensch hat den Anstieg der globalen Mitteltemperatur verursacht. Zweitens: Der ungebremste Anstieg der globalen Mitteltemperatur führt zu globalen Gefährdungen. Drittens: Eine Begrenzung des Anstiegs der globalen Mitteltemperatur, so daß die wesentlichen Gefährdungen vermieden werden, ist zu relativ geringen Kosten möglich. Diese Hauptaussagen wurden durch die drei Arbeitsgruppen des IPCC erarbeitet.

Was ist gefährlicher Klimawandel und wer hat ihn verursacht?

Die Arbeitsgruppe I hat mit dem Vierten Sachstandsbericht[4] einen nahezu 20 Jahre dauernden Indizienprozeß mit folgendem Urteil zu einem Ende gebracht: Hauptsächlich der Mensch ist für den Temperaturanstieg verantwortlich. Gegenüber dem Dritten Sachstandsbericht weist die Arbeitsgruppe I auf der Grundlage verbesserter Daten und Klimamodelle nach, daß der Klimawandel bereits eingesetzt hat und auf die Emission von Treibhausgasen zurückgeführt werden muß. Elf der letzten zwölf Jahre (1995–2006) zählen zu den zwölf wärmsten Jahren seit der Messung der globalen Erdoberflächentemperatur im Jahr 1850. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts ist die globale Mitteltemperatur zudem bereits um 0,76° C gestiegen. Je nach weiterer Entwicklung der anthropogenen Treibhausgasemissionen und der Klimasensitivität des Erdsystems muß im 21. Jahrhundert ein Anstieg der globalen Mitteltemperatur von weiteren 1,1 bis 6,4° C erwartet werden. Damit ist der Streit mit den sogenannten Klimaskeptikern hinsichtlich der Frage, ob es den Klimawandel überhaupt gibt, zumindest wissenschaftlich entschieden.

In der Arbeitsgruppe II geht es im wesentlichen darum, wie die Folgen des Klimawandels auf Mensch und Natur zu bewerten sind. Von Anfang an hatte diese Arbeitsgruppe mit Wert- *und* Tatsachenurteilen zu ringen, denn Schlüsselbegriffe wie Risiko und Gefahr sind keine rein naturwissenschaftliche Begriffe, sondern ent-

stammen dem weiten Feld der Entscheidung unter Unsicherheit. Die Arbeitsgruppe II kommt zu dem Schluß, daß die Folgen des Klimawandels, wie zum Beispiel Extremwetterereignisse, höhere Schäden verursachen als bisher angenommen. Zahlreiche Ökosysteme sind schon heute von bereits stattfindenden Klimaänderungen betroffen. So versauern die Ozeane durch die Aufnahme von Kohlenstoff zunehmend, und für den Amazonas-Regenwald wird ein graduelles Absterben prognostiziert. Der Meeresspiegel wird allein durch die thermische Expansion des Wassers aufgrund der globalen Erwärmung zwischen dem Jahr 2000 und 2100 um bis zu 60 Zentimeter steigen, wobei die entsprechenden Modelle das Abschmelzen der Gletscher sowie des grönländischen und westantarktischen Eisschildes noch nicht berücksichtigen.

Die Arbeitsgruppe II hat die Folgen des Klimawandels nicht monetär bewertet, wie dies etwa der Stern-Bericht[5] aus dem Jahr 2006 versucht hat, sondern hat sich vor allem bemüht, die Folgen des Klimawandels für verschiedene Sektoren und Regionen darzustellen. Damit hat sie der Unsicherheit in der Bewertung dieser Folgen Rechnung getragen. Gerade der Synthesebericht des Weltklimarates, der Mitte November in Valencia verabschiedet wurde, hat die gefährlichen Folgen eines ungebremsten Klimawandels noch einmal betont; diese Aussagen, auf die sich alle Regierungen geeinigt haben, wurden wider Erwarten auch nicht durch einzelne Staaten entscheidend abgeschwächt.

Wege in der Gefahr – Anpassung und Vermeidung

Die zentrale Botschaft der dritten Arbeitsgruppe des IPCC lautet: Auch ehrgeizige Klimaschutzziele können zu vertretbaren volkswirtschaftlichen Kosten erreicht werden. Dieses Ergebnis muß im Kontext der wissenschaftlichen Auseinandersetzung der vergangenen Jahre gesehen werden, in der es zum einen um die Definition der Ziele, zum anderen um die volkswirtschaftlichen Kosten des Klimaschutzes ging.

Seit der Veröffentlichung des Ersten Sachstandsberichts im Jahr 1990 wird im Hintergrund des IPCC eine Debatte zwischen der Arbeitsgruppe II und der Arbeitsgruppe III geführt. Während die Arbeitsgruppe II immer zu Recht auf die Gefahren des Klimawandels hinwies, betonte die Arbeitsgruppe III bislang vor allem die ökonomischen Gefahren drastischer Emissionsreduktion. Noch der Dritte Sachstandsbericht aus dem Jahr 2001 unterstrich die hohen Kosten großer Reduktionsanstrengungen. Diese Besorgnis ist vor dem Hintergrund verständlich, daß es seit der Industrialisierung noch keiner Weltregion gelungen ist, die Emissionen vom Wirtschaftswachstum dauerhaft zu entkoppeln. Die Überwindung von Armut und das Erreichen von Wohlstand schienen ohne die Verbrennung von Kohle, Öl und Gas unmöglich zu sein.

Vor allem die entwickelten Länder haben seit der Industrialisierung eine beträchtliche Kohlenstoffschuld aufgebaut. Daher scheint sich die einfache Formel „ohne Kohlenstoffschuld kein volkswirtschaftlicher Vermögensaufbau" in das historische Gedächtnis der Menschheit eingebrannt zu haben. In der Tat konstatiert der Vierte Sachstandsbericht des IPCC für den Zeitraum von 1970 bis 2004 einen Anstieg der globalen anthropogenen Treibhausgasemissionen um 70 Prozent, wobei die CO_2-Emissionen um 80 Prozent gestiegen sind. Obwohl die Energie- und die Kohlenstoffintensität der Weltwirtschaft gesunken ist, wurden diese emissionsmindernden Effekte durch den Anstieg der Weltbevölkerung und das Weltwirtschaftswachstum bei weitem überkompensiert. Die Emissionsintensität (CO_2/Sozialprodukt) der Weltwirtschaft ist nach einem Rückgang zwischen 1970 und 2000 in den ersten fünf Jahren des neuen Jahrhunderts sogar wieder gestiegen. Angesichts des zu erwartenden weiteren Wachstums der Weltbevölkerung und der Weltwirtschaft ist daher im Fall eines energie- und klimapolitischen „weiter so" mit deutlich steigenden Emissionen zu rechnen.

Die niederschmetternde Diagnose des Vierten Sachstandsbericht lautet deshalb: „We are not on track!" („Wir sind nicht auf dem richtigen Weg!") Geringfügige Abweichungen von einem „Weiter-wie-bisher"-Szenario werden nicht ausreichen, um klimapolitisch relevante Ziele zu erreichen. Es bedarf also einer beträchtlichen Kraftanstrengung, um die Weltwirtschaft zu dekarbonisieren. Daher wurden immer wieder Stimmen laut, nicht nur die Verringerung von Emissionen zu betrachten, sondern auch die Anpassung an den Klimawandel als Option zu berücksichtigen[6].

Aber weder die Arbeitsgruppe II noch die Arbeitsgruppe III haben sich darauf festgelegt, wieviel in die Vermeidung und wieviel in die Anpassung an den Klimawandel investiert werden sollte. Der Weltklimabericht hat zwar immer wieder die Grenzen der Anpassung betont, jedoch die dabei entstehenden Kosten nicht quantifiziert. Mit der Festlegung eines Stabilisierungsniveaus für die Treibhausgaskonzentration in der Atmosphäre wird aber implizit auch die Arbeitsteilung zwischen Anpassung und Vermeidung festgelegt: Je höher das zugelassene Stabilisierungsniveau, umso größer der Druck auf die Anpassungsmaßnahmen. Es wäre jedoch für die politisch erforderliche Festlegung eines anzustrebenden Stabilisierungsniveaus hilfreich gewesen, wenn der IPCC auf eine Bewertung der moralischen und ökonomischen Grenzen der Anpassung hingearbeitet hätte. Gerade an dieser Stelle wird die mangelnde Koordination und Kooperation zwischen der Arbeitsgruppe II und der Arbeitsgruppe III offenbar. Es bleibt das Verdienst zum Beispiel des Stern-Berichts, daß er sich der Problematik von Anpassung und Vermeidung gleichermaßen stellte. Hier wird ein nächster Sachstandsbericht des Weltklimarates nachbessern müssen. Dies wird aber nur möglich sein, wenn sich der Zuschnitt der Arbeitsgruppen II und III verändert.

Ein vom IPCC postuliertes quantitatives Ziel für die Klimapolitik wäre auch politisch im Vierten Sachstandsbericht noch nicht durchsetzbar gewesen. Zwar hat

sich der EU-Rat dafür ausgesprochen, den Anstieg der globalen Mitteltemperatur auf 2° C gegenüber dem vorindustriellen Niveau zu begrenzen[7]. Auch im Potsdam Memorandum haben sich 15 Nobelpreisträger für das 2° C-Ziel ausgesprochen, und auch einige Unternehmen wie BP oder die 2°-Initiative der deutschen Wirtschaft haben sich darauf festgelegt[8]. Der IPCC hat jedoch lediglich verschiedene Stabilisierungsszenarien exploriert. Aus diesen Untersuchungen geht aber hervor, daß ein 2° C-Ziel mit einer gewissen Sicherheit erreicht werden kann, wenn die globalen Treibhausgasemissionen bis zum Jahr 2050 um 50 bis 85 Prozent gegenüber dem Jahr 2000 reduziert würden. Dabei gilt aufgrund der Unsicherheiten in bezug auf das Verhalten des Erdsystems: Je stärker die Emissionen reduziert werden können, desto sicherer wird das Erreichen des 2° C-Ziels.

Die Kosten des Klimaschutzes und die Strategien der Vermeidung

Im Gegensatz zu den früher vorgelegten IPCC-Berichten zeigt die Arbeitsgruppe III im Vierten Sachstandsbericht, daß die Kosten des 2° C-Ziels relativ gering sind. Auf der Grundlage neuerer Modellergebnisse und -studien, darunter auch das am Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung durchgeführte „Innovation Modeling Comparison Project" (IMCP)[9], wird bei den IPCC-Ergebnissen deutlich, daß auch ehrgeizige Stabilisierungsziele mit einer Reduktion des globalen Sozialprodukts gegenüber dem Referenzszenario im Jahr 2030 um etwa einen Prozentpunkt erreicht werden können. Das bedeutet, daß die durchschnittliche jährliche Wachstumsrate des globalen Sozialprodukts um etwa 0,08 Prozent reduziert würde. Dies ist gleichbedeutend mit einer Verzögerung des Weltwirtschaftswachstums im Jahr 2030 um wenige Monate.

Die Ergebnisse der Modellrechnungen am Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (PIK) stimmen mit diesen Aussagen überein. Wie das IMCP gezeigt hat, sinken die Kosten des Klimaschutzes durch die endogene Berücksichtigung von technischem Fortschritt in den verwendeten Modellen. Leider sind die entsprechenden Kostenabschätzungen (vgl. Tabelle 4 im „Summary for Policymakers" der Arbeitsgruppe III) selbst für Fachleute nicht einfach zu verstehen. Das hat vor allem zwei Gründe: Zum einen wird nicht hinreichend klar gemacht, wie die Kosten des Klimaschutzes berechnet werden. Zum anderen aber werden nicht alle Parameter offengelegt, um die Berechnung nachvollziehen zu können. Dennoch sind die Berechnungen fehlerfrei[10].

Um diese relativ geringen Klimaschutzkosten zu erreichen, müssen, so das Argument der Arbeitsgruppe III, alle verfügbaren Vermeidungsoptionen genutzt werden. Als wichtigste Optionen bis zum Jahr 2100 werden im IPCC-Bericht die Energieeffizienz, Erneuerbare Energien, CO_2-Abscheidung und -Speicherung („Carbon Capture and Storage" – CCS) sowie die Vermeidung von nicht-CO_2-

Treibhausgasen genannt, wie zum Beispiel Methan oder Lachgas. Durch den Einsatz dieser Optionen kann ein Großteil der erforderlichen Emissionsreduktionen erreicht werden. Die Nuklearenergie und die Substitution von Kohle durch Gas, das einen geringeren Kohlenstoffanteil als Kohle enthält, sind weniger wichtige Vermeidungsoptionen. Mittelfristig (bis 2030) bieten Effizienzmaßnahmen, die Verminderung von nicht-CO_2-Treibhausgasen sowie Erneuerbare Energien den Großteil des Vermeidungspotentials. Aus sektoraler Perspektive bestehen bis 2030 vor allem im Gebäudesektor bedeutende Einsparmöglichkeiten.

Der Weltklimarat hat sich bei der Abschätzung der Vermeidungskosten zweier Ansätze bedient. Zum einen hat er mit Hilfe makroökonomischer Modelle die Klimaschutzkosten abgeschätzt, zum anderen aber hat er auf der Basis von sektorspezifischen Studien die Vermeidungspotentiale untersucht. Zwischen beiden Ansätzen besteht eine große Übereinstimmung, was die Unsicherheiten bei der Abschätzung erheblich reduziert. In beiden Ansätzen ist das 2° C-Ziel mit Emissionspreisen von weniger als 100 US-Dollar pro Tonne CO_2-Äquivalenten im Jahr 2030 erreichbar. Dabei werden nur Technologien berücksichtigt, die entweder verfügbar sind oder deren Marktreife bereits in Aussicht steht.

Die ökonomische Grundeinsicht, daß die Atmosphäre nicht länger kostenlos genutzt werden darf, sondern ihre Nutzung mit einem Preis belegt werden muß, wird nicht nur von den Wissenschaftlern geteilt, sondern auch von den beteiligten Regierungen. Der Vierte Sachstandsbericht diskutiert sorgfältig das Für und Wider von Steuern und handelbaren Emissionszertifikaten. Eine weltweit einheitliche CO_2-Steuer gäbe den Investoren zwar eine Sicherheit über die zu erwartenden Preise, böte aber keine Gewißheit über die daraus resultierenden Mengeneffekte. Harmonisierte CO_2-Steuern haben sich zudem als politisch schwer durchsetzbar erwiesen.

Durch das Kyoto-Protokoll und das in dessen Rahmen eingerichtete EU-Emissionshandelssystem ist der Handel mit Zertifikaten eine politisch zunehmend populäre Option zur Einführung eines Preises für Treibhausgase, wie die gegenwärtigen Entwicklungen in mehreren Weltregionen zeigen (z.B. auf bundesstaatlicher und nationaler Ebene in den USA, in Australien und Neuseeland). Emissionshandelssysteme bieten gegenüber Steuern den Vorteil, daß das Emissionsvolumen direkt kontrolliert werden kann; dagegen bestehen Unsicherheiten über die Entwicklung des Emissionspreises. Als Vorteil der Steuer wird daher immer wieder ins Feld geführt, die Investoren könnten mit sicheren Preisen rechnen, was das Investitionsvolumen in erneuerbare Energieträger oder auch in emissionsarme Kohlekraftwerke erhöhen würde.

Dieses Argument trifft jedoch nur bedingt zu. Eine CO_2-Steuer kann diesen Effekt nur dann haben, wenn sie glaubwürdig ist und die Investoren daher keine größeren politischen Richtungsänderungen erwarten müssen. Der gleiche Effekt wird aber auch dann erzielt, wenn die angekündigte mengenmäßige Emissionsminderung glaubwürdig ist. Entscheidend ist damit die langfristige Glaubwürdigkeit

der Klimapolitik. Dieses dringliche Problem muß unabhängig von der Wahl des Instruments gelöst werden.

Durch direkte Vorschriften und Standards kann ein impliziter Preis für Emissionen eingeführt werden. Solche direkten regulatorischen Maßnahmen bieten ein hohes Maß an Gewißheit über die Emissionsreduktion, allerdings garantieren sie keine ökonomische Effizienz. Öffentliche Forschungs- und Entwicklungsbeihilfen sind zudem für die Entwicklung von Niedrigemissionstechnologien von Bedeutung, und finanzielle Anreize werden vom Weltklimarat als wichtiges Instrument zur Beschleunigung der Markteinführung von Technologien identifiziert. Den Instrumenten der freiwilligen Vereinbarungen zwischen Industrien und Regierungen sowie freiwilligen Maßnahmen im Privatsektor und auch Informationsinstrumenten bescheinigt der Bericht der Arbeitsgruppe III eine geringe Effektivität.

Die klimapolitischen Entscheidungsträger finden im Vierten Sachstandsbericht alle wesentlichen Argumente versammelt, um das Urteil über politisch mögliche Wege des Klimaschutzes zu schärfen; der Wissenschaftler wird jedoch gerade in diesen Teilen die weißen Flecken auf der Landkarte des Wissens entdecken. Die grundlegende Frage, welche Möglichkeiten es für die Architektur eines Klimaregimes nach dem Ende der Kyoto-Vertragsperiode im Jahr 2012 gibt, die ökonomisch sinnvoll und politisch gangbar sind, bleibt unbeantwortet. Der IPCC ist jedoch nicht zu tadeln – die Wissenschaft hat hier die Aufgabe, entscheidungs- und handlungsrelevantes Wissen bereitzustellen.

Die drei grundlegenden Botschaften des Weltklimarates sind nicht nur Ausdruck eines wissenschaftlichen Konsenses, sondern werden von allen Regierungen mitgetragen. Dies ist ein historisches Ereignis. Zum ersten Mal in der Geschichte der Klimapolitik gibt es nun zwischen Wissenschaft und Entscheidungsträgern eine gemeinsame Wahrnehmung des Problems. Erst auf dieser Basis können die politisch gangbaren Wege exploriert, die Grundpfeiler eines Klimaregimes nach 2012 formuliert und schließlich durchsetzbare Kompromisse ausgehandelt werden.

Ein Blick zurück: die Zukunft des Weltklimarates

Die Gründung des IPCC im Jahr 1988 war ein in der Wissenschaftsgeschichte einmaliger Vorgang. Es sollten alle wissenschaftlich verfügbaren Fakten zusammengetragen und gewichtet werden, die sich um drei grundlegende Fragen drehten: Ist der Mensch für den Klimawandel verantwortlich? Was ist gefährlicher Klimawandel? Wie können wir gefährlichen Klimawandel vermeiden? Diese drei Fragen werden bislang von den drei Arbeitsgruppen bearbeitet. Deren Berichte werden jeweils einem ausgedehnten Begutachtungsverfahren durch Experten und Regierungen unterzogen. Jede Kritik, jeden Kommentar müssen die Autoren der verschiedenen Kapitel zur Kenntnis nehmen und schriftlich begründen, wenn sie einen Kommen-

tar ablehnen. Die Autoren der einzelnen Kapitel haben dabei in den Sitzungen mehrere tausend Kommentare zu bearbeiten. Der Aufwand lohnt sich, weil am Ende viele Fehler beseitigt und Einseitigkeiten im Gesamturteil korrigiert wurden. Die Berichte des Weltklimarates sind aus diesem Grund in ihrer Qualität unübertroffen und zu Recht die autoritative wissenschaftliche Quelle zum Klimaproblem.

Die Besonderheit des Weltklimarates besteht jedoch darin, daß diese Ergebnisse nicht nur von Wissenschaftlern verabschiedet werden, sondern von den Regierungen akzeptiert werden müssen. Dem sogenannten „Summary for Policymakers" müssen alle Regierungen Wort für Wort zustimmen. Dieses Verfahren wurde häufig kritisiert, weil hier viele Schlußfolgerungen aus den Berichten abgemildert, manchmal sogar verwässert wurden. Aber nur so kann eine gemeinsame Problemwahrnehmung gefunden werden, deren Formulierungen sich allen Befürchtungen zum Trotz nicht in Allerweltsphrasen aufgelöst haben.

In den ersten drei Berichten des IPCC, die zwischen 1990 und 2001 veröffentlicht wurden, stand die Arbeitsgruppe I im Vordergrund des öffentlichen Interesses. Sie hatte zu klären, ob ein Zusammenhang besteht zwischen der Emission von Treibhausgasen und dem Anstieg der globalen Mitteltemperatur. Diese Frage konnte geklärt werden, und heute bezweifelt kein Experte auf diesem Gebiet diesen Zusammenhang. Öffentlicher Zweifel wird in den Medien angemeldet, aber nicht in der wissenschaftlichen Fachliteratur. Die Arbeitsgruppe I wird auch im Fünften Sachstandsbericht, der 2012 veröffentlicht werden soll, die wissenschaftliche Literatur beobachten und am Ende mit hoher Wahrscheinlichkeit verkündigen, daß die Evidenz, der Mensch sei für den Klimawandel verantwortlich, weiter zugenommen habe. Dies ist aus Gründen der wissenschaftlichen Redlichkeit notwendig. Diese Evidenz ist jedoch bereits heute hoch genug, um politisches Handeln zu rechtfertigen.

Die Arbeitsgruppe II konnte ihre Fragestellung schon nicht mehr allein naturwissenschaftlich lösen. Denn die Frage nach der Gefährlichkeit von Klimafolgen ist kein rein naturwissenschaftliches Problem, sondern eingebettet in gesellschaftliche Fragestellungen: Welches Risiko sind Gesellschaften bereit zu akzeptieren? Dabei werden vor allem die regionalen Klimafolgen im Vordergrund stehen. Hier gibt es noch große Wissenslücken. In erster Linie für die Entwicklungsländer, aber auch für China und Indien wird die genauere Kenntnis der Folgen des Klimawandels von besonderem Interesse sein: So ist die Veränderung der Monsundynamik für die chinesische und indische Landwirtschaft von vitalem Interesse; die Kenntnis über zunehmende Dürren in Afrika oder häufigere Überschwemmungen in Bangladesch sind entwicklungspolitisch von größter Bedeutung. Die Infrastrukturplanungen im Bereich Wasser, Energie und Transport werden eng mit den zu erwartenden Klimafolgen verbunden sein. Investitionen in Frühwarnsysteme und in den Katastrophenschutz stellen vor allem für die Entwicklungsländer eine große Herausforderung dar, die auch dann noch beträchtlich ist, wenn es der Weltgemeinschaft gelingen würde, das 2° C-Ziel zu erreichen.

Der damit einhergehende Restklimawandel ist unvermeidbar und fordert zu seiner Bewältigung in den ärmeren Ländern entwicklungspolitische Unterstützung der Industriestaaten. Je weniger es den Hauptemittenten gelingt, die Emissionen zu reduzieren, umso höher wird der Anpassungsdruck. Daher werden die Entscheidungsträger zunehmend die Frage geklärt wissen wollen, an welche Klimaschäden sich zum Beispiel Afrika noch anpassen kann. Es ist offensichtlich, daß hier die Verteilungsfragen zwischen Nord und Süd neu gestellt werden, aber möglicherweise auch innerhalb der Industriegesellschaften, wie das zum Beispiel die Auswirkungen des Hurrikans „Katrina" in New Orleans deutlich machen.

Es spricht daher vieles dafür, die Fragen von Anpassung und Vermeidung in Zukunft nicht mehr auf zwei Arbeitsgruppen aufzuteilen, sondern in einer Arbeitsgruppe integriert zu betrachten, um sowohl die moralischen und ökonomischen Grenzen der Anpassung an den Klimawandel als auch die ökonomischen Grenzen der Emissionsvermeidung konsistent ausloten zu können.

Der Weltklimarat wird aber zu diesen Fragen keine abschließende Stellungnahme abgeben und sich auch nicht auf einen wissenschaftlichen Konsens berufen können. Er wird sich auf die Formulierung von Szenarien beschränken. Dabei kann er die Frage beantworten, was es kostet, die Emissionen bis zum Jahr 2050 um 80 Prozent zu reduzieren. Er wird abschätzen können, welche Anpassungslast in diesem Szenario auf Afrika zukommt. Aber er wird nicht abschließend bewerten können, ob dies zumutbar oder gar gerecht ist.

Nach heutiger Arbeitsweise wird vom Weltklimarat erwartet, daß er zu diesen Fragen einen wissenschaftlichen Konsens formuliert. Es ist offenkundig, daß es zu den normativen Komponenten dieser Fragen keinen wissenschaftlichen Konsens geben kann, sondern lediglich für bestimmte Annahmen jeweils konsistente Szenarien. Die Bewertung der expliziten normativen Setzungen sowie ihrer wissenschaftlich abgeleiteten Konsequenzen wird dann Aufgabe einer politischen Debatte sein. Auch stellt sich die Frage, wie nützlich die Berichte des Weltklimarates noch sind, wenn sie erst nach den sieben Jahren ihrer Erarbeitung veröffentlicht werden.

Der Weltklimarat wird daher in den nächsten Monaten intensiv darüber diskutieren, wie seine Arbeitsweise in Zukunft aussehen soll. Dabei ist es durchaus denkbar, daß die Berichte in kürzeren Zeitabständen veröffentlicht werden und relevante Entscheidungsträger bereits in der Entstehungsphase viel intensiver mit einbezogen werden. Es scheint jedoch von elementarer Bedeutung zu sein, daß der Weltklimarat ein breites Spektrum von Szenarien vorstellt und deren Implikationen diskutiert. Vor allem die verschiedenen energiepolitischen Optionen sollten entsprechend ihren Kosten und Risiken diskutiert werden. So legen bisherige Analysen nahe, daß die Abscheidung von Kohlenstoff und seine Einlagerung im geologischen Untergrund die Kosten der Emissionsreduzierung erheblich senken kann. Diese Kostenersparnis muß jedoch gegen die Risiken der CO_2-Abscheidung und -Speicherung abgewogen werden.

Eine extensive Biomassenutzung ist klimapolitisch durchaus sinnvoll – was aber sind die Implikationen für die Biodiversität? Auch wenn ein weltweiter Ausbau der Kernenergie aus klimapolitischer Perspektive nicht notwendig zu sein scheint, kann die Kernenergie aus Gründen der Energiesicherheit für manche Länder eine Option sein. Was gewinnt eine Gesellschaft und welche Risiken geht sie ein, wenn sie Strom hauptsächlich aus erneuerbaren Quellen gewinnt? Nur durch die Beantwortung solcher Fragen kann die Weltöffentlichkeit ein klares Bild von den Chancen und Risiken der verschiedenen Wege zu einer emissionsfreien Weltwirtschaft gewinnen.

Im Vierten Sachstandsbericht wurden zwar verschiedene Maßnahmen zur Verminderung von Emissionen diskutiert. Es wurde aber lediglich ein „mittleres" Szenario veröffentlicht, in dem alle Vermeidungsoptionen vorkommen, die von den erneuerbaren Energieträgern über die Kernenergie bis hin zu emissionsarmen Kohlekraftwerken reichen. Damit wird der Eindruck erweckt, alle diese Maßnahmen seien gleichermaßen wichtig. Davon kann aber keine Rede sein. So zeigen Modellexperimente deutlich, daß auf manche Maßnahmen relativ leicht vollständig verzichtet werden kann, weil sie zu geringen Kosten ersetzt werden können. Auf andere Vermeidungsoptionen kann dagegen nur mit hohen Kosten verzichtet werden.

Um die Bedeutung der verschiedenen Optionen herauszustellen, sollte der Weltklimarat in Zukunft auch Extremszenarien explorieren: Wie sähe eine Welt aus, deren Energieversorgung hauptsächlich auf erneuerbaren Energieträgern beruht? Wie sähe eine Welt aus, deren wichtigste Option des Klimaschutzes die Kernenergie ist? Wäre in diesem Fall der Einstieg in die schnelle Brütertechnologie unverzichtbar? Wie schnell müßten sich technische Neuerungen bei der Solarenergie durchsetzen, um bis zur Jahrhundertmitte auf die Kernenergie verzichten zu können? Der Sinn dieser Übung bestünde darin, daß die Öffentlichkeit nicht mehr darüber diskutieren würde, ob sie für oder gegen Kernenergie, für oder gegen erneuerbare Energieträger ist, sondern wie die technischen, sozialen und ökonomischen Konsequenzen dieser Pfade zu bewerten sind.

Angesichts großer politischer und technischer Herausforderungen sind nach Max Weber moderne Gesellschaften in der Gefahr, daß bürokratische Apparate Sachzwänge konstruieren, die politische Entscheidungen präjudizieren und im Extremfall überflüssig werden lassen. Die aus den vermeintlichen oder tatsächlichen Sachzwängen abgeleiteten Empfehlungen werden meist mit dem Argument durchgesetzt, daß nur *ein* Weg zu ihrer Lösung führe. Die Versuchung für die Wissenschaft, zum Handlanger bei der Konstruktion solcher Sachzwänge zu degenerieren, ist groß: Sie kann damit erheblichen Einfluß auf gesellschaftliche Entscheidungsprozesse ausüben und die Herbeiführung der von ihr als notwendig erachteten Maßnahmen forcieren. Dieser Prozeß endet nach Max Weber aber in einem „stahlharten Gehäuse der Hörigkeit", in dem es keine Spielräume für Entscheidungen mehr gibt, sondern nur noch Sachzwänge exekutiert werden können, denen sich alle zu unterwerfen haben[11]. Es gilt daher, der Konstruktion von Sachzwängen die

öffentliche, parlamentarische und wissenschaftliche Diskussion unterschiedlicher Problemanalysen und Lösungswege entgegenzusetzen, um Entscheidungen – und damit Freiheit – zu ermöglichen. Die Befürchtung, der Weltklimarat könnte der Nukleus einer technokratischen Expertenherrschaft werden, in der die Freiheit der Entscheidung liquidiert wird, wird in den Medien bereits diskutiert.

Bislang hat der Weltklimarat dieser Versuchung widerstanden. Er wird ihr in Zukunft nur widerstehen können, wenn er offensiv zeigt, daß es zur Lösung des Klimaproblems mehr als einen Weg gibt und damit auch Entscheidungsmöglichkeiten offenstehen, über die öffentlich gerungen werden muß. Der Weltklimarat kann hierzu einen unschätzbaren Beitrag leisten, wenn er sein Verhältnis zu Politik und Öffentlichkeit neu definiert. Er wird ihnen die Konsequenzen verschiedener Zukunftsszenarien vor Augen stellen müssen. Die Entscheidung über den Weg kann und soll nicht durch die Wissenschaft präjudiziert werden.

Der Friedensnobelpreis würdigt nicht nur die vergangene Arbeit des Weltklimarates. Er ist eine Unterstützung für eine fortdauernde Anstrengung. Die zukünftige Anstrengung wird sich darauf richten müssen, nicht nur die Gefahren des Klimawandels zu beschreiben, sondern die Öffentlichkeit und die Entscheidungsträger darin zu unterstützen, gangbare Wege zu einer emissionsfreien Weltwirtschaft zu finden, ohne die Entwicklungsmöglichkeiten kommender Generationen und der Entwicklungs- und Schwellenländer zu beschränken. Es ist nicht das erste Mal, daß der Friedensnobelpreis einer Institution verliehen wurde, von der man erwartete, daß sie ihren eigentlichen Beitrag zum Weltfrieden erst noch erbringen soll.

ANMERKUNGEN

[1] G8 Summit 2007 Heiligendamm, Zusammenfassung des Vorsitzes, Heiligendamm, 8. Juni 2007, Wachstum u. Verantwortung in der Weltwirtschaft, vgl. www.g-8.de/Content/DE/Artikel/G8Gipfel/Anlage/Abschlusserkl_C3_A4rungen/Chairs-summary,templateId=raw,property=publication File.pdf/Chairs-summary

[2] Vgl. www.icapcarbonaction.com

[3] EU Ratsbeschluß vom 8./9. März 2007: Schlußfolgerungen des Vorsitzes. Rat der Europäischen Union, Brüssel, den 2. Mai 2007, 7224/1/07, Rev 1, vgl. www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/de/ec/93139.pdf

[4] Die Ergebnisse des Vierten Sachstandsberichtes des IPCC werden in vier verschiedenen Formaten publiziert: Zusammenfassung für Entscheidungsträger („Summary for Policymakers") des Gesamtberichts; drei Zusammenfassungen für Entscheidungsträger für die jeweiligen Teilberichte der drei Arbeitsgruppen; drei technische Zusammenfassung über die jeweiligen Teilberichte der drei Arbeitsgruppen; die drei vollständigen Teilberichte der drei Arbeitsgruppen. Alle Texte des IPCC sind unter www.ipcc.ch zugänglich.

[5] N. Stern, The Economics of Climate Change. The Stern Review (Cambridge 2006).

[6] Vgl. IPCC – Fourth Assessment Report, Climate Change 2007: Synthesis Report. Summary for Policymakers, Abschnitt 4, vgl. www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_spm.pdf

[7] EU Ratsbeschluß 8./9. März 2007 (A. 3).

[8] Das Potsdam Memorandum ist zugänglich unter www.nobel-cause.de. Die Positionen von BP und der Initiative „2° – Deutsche Unternehmer für den Klimaschutz" finden sich unter www.bp.com/sectiongenericarticle.do?categoryId=9015928&contentId=7029022 sowie www.initiative2grad.de/index_de.php?pid=4

[9] O. Edenhofer u.a., Induced Technological Change: Exploring its Implicaton for the Economics of Atmospheric Stabilisation, in: Endogenous Technological Change and the Economics of Atmospheric Stabilization (The Energy Journal Special Issue 2006) 93.

[10] Die Kosten des Klimaschutzes werden als Differenz berechnet zwischen dem Pfad des Sozialprodukts, wenn es zu keiner Klimaschutzpolitik käme, und dem Pfad des Sozialproduktes, wenn es zu einer Klimapolitik kommt. Diese Differenz drückt die Gesamtkosten des Klimaschutzes aus. Allerdings wird darin noch nicht der Tatsache Rechnung getragen, daß es einen Unterschied macht, wann die Kosten anfallen – in der Gegenwart oder in der Zukunft. Um diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen, wird diese Differenz abdiskontiert. Kosten der ferneren Zukunft gehen damit mit einem geringeren Gewicht in die Berechnung ein als Kosten, die schon in der näheren Zukunft anfallen. Dieser Gegenwartswert wird dann als Anteil des Gegenwartswertes des Sozialprodukts ausgedrückt, das erreicht würde, wenn es keine Klimapolitik gäbe. Dieser Anteil läßt sich dann umrechnen in eine Verminderung der Wachstumsrate. Daraus läßt sich dann die entsprechende Verzögerungszeit berechnen. Die mathematisch korrekte Ableitung kann von den Autoren angefordert werden.

[11] M. Weber, Parlament u. Regierung im neugeordneten Deutschland, in: Gesammelte Politische Schriften, hg. v. Johannes Winckelmann (Tübingen [5]1988).

Christian Kummer SJ

Ein neuer Kulturkampf?

Evolutionsbiologen in der Auseinandersetzung mit dem „christlichen Schöpfungsmythos"

Der Kreationismus, ursprünglich ein amerikanisches Phänomen, gewinnt in den letzten Jahren auch in der deutschen Öffentlichkeit mehr und mehr an Bedeutung. Für Biologen sind Kreationisten ein rotes Tuch, ziehen sie doch mit ihrem penetranten Beharren auf der wissenschaftlichen Relevanz der biblischen Schöpfungsvorstellung die längst akzeptierte Evolutionstheorie Charles Darwins permanent in Zweifel und finden damit auch noch zunehmend Sympathien.

Was soll man davon halten, wenn selbst von ministerieller Seite vorgeschlagen wird, die biblische Schöpfungslehre als Gegenstand in den Biologieunterricht der Schulen aufzunehmen? Kann man das von Biologielehrern verlangen und sollen die das überhaupt können? Es handelt sich hier doch nicht um ein zusätzliches Thema zum biologischen Curriculum, sondern um einen sachfremden Import in den naturwissenschaftlichen Themenkatalog. Daß so etwas weder ein Gewinn für den naturwissenschaftlichen Unterricht noch für den zur Debatte stehenden Glaubensinhalt sein kann, versteht sich eigentlich von selbst.

Zweierlei Weltbilder

Anders verhält es sich dagegen innerhalb des Religionsunterrichts. Hier scheint es durchaus geraten, eine Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Befunden zu unternehmen. Warum? Weil die Frage nach Gott, die hier im Zentrum steht, etwas mit dem Sinn dieser Welt zu tun hat und dieser wiederum mit unserem Weltverständnis, unserem *Weltbild*.

Darunter versteht man, so der Brockhaus von 2002, die „Zusammenfassung der Ergebnisse objektivierbaren Wissens zu einer Gesamtansicht der Welt". Auch wenn man darüber streiten kann, ob ein Weltbild tatsächlich nur aus „objektivierbarem" Wissen ohne alle weltanschauliche Zutat besteht, ist doch offensichtlich, daß unsere moderne „Gesamtansicht der Welt" primär naturwissenschaftlich bestimmt ist und sich damit vom Weltbild der Bibel grundlegend unterscheidet. Ob es das Interesse an einer Wissensobjektivierung zu Zeiten des Alten Testaments schon gegeben hat, ist ein Frage für sich; vielleicht stellt das gelehrte Sechs-Tage-

Schema, in dem der erste, jüngere Schöpfungsbericht abgefaßt ist, ja etwas derartiges dar.

Für die Nomadenstämme, von denen die fünf Bücher Moses sprechen, war aber das Weltbild sicherlich nicht durch Theorien, sondern durch eine Praxis bestimmt. Es ging um die Eroberung fremder Territorien zum Seßhaftwerden und die Erfahrung, daß das im Bund mit einem bestimmten Gott, Jahwe genannt, eine wenigstens im großen und ganzen erfolgreiche Geschichte war. Es war die Erfahrung dieser unbedeutenden Nomadensippen, im Verein stark zu sein und scheinbar aussichtslose Kämpfe und Notsituationen immer wieder unerwartet erfolgreich zu bestehen, die zum gemeinsamen Bewußtsein gerinnt, von einer höheren Hand geführt zu sein.

Dieses die eigenen Grenzen transzendierende „Wir-Gefühl" wird in der religiösen Praxis der Anrufung eines bestimmten Gottes, dessen Namen man kennt und der allen anderen Göttern überlegen ist, personalisiert und in tradierbare Formen, Rituale und Gebote gegossen, die der Nachwelt die Gotteserfahrung „der Väter" überliefert. Erst auf dieser Glaubensgrundlage („Jahwe hat uns geführt mit starker Hand und mit erhobenem Arm") entsteht die Frage nach dem Anfang aus der Überzeugung, daß derjenige, der die Fähigkeit hatte, den Feinden das Land für „sein Volk" abzugewinnen, wohl auch genügend Macht haben müsse, die Erde insgesamt bewohnbar zu machen und sie den lebensfeindlichen Mächten des Chaos zu entreißen. Damit war die folgenreiche Ausweitung vollzogen, die eigene Geschichte, nun als Heilsgeschichte gedeutet, zur Schöpfungsgeschichte zu machen.

Auch wenn sich der Glaube an einen Schöpfergott auf diese Weise in seiner Genese nachvollziehbar darstellen läßt, stellt er unseren Religionslehrer und seine Zuhörer vor eine nicht geringe Herausforderung. Die Frage ist ja, ob unsere so ganz andere Welterfahrung, unser an der naturwissenschaftlichen Kausalforschung orientiertes Weltbild noch ein Festhalten an dieser Gottes- und Schöpfungsvorstellung der Bibel erlauben. Müßten die Entstehungsbedingungen dieses Glaubens nicht restlos dem Ockhamschen Rasiermesser einer psychologischen oder soziologischen Erklärbarkeit zum Opfer fallen?

Dies scheint auf den ersten Blick unvermeidlich, und doch ist der Dreischritt von kollektiver Erfahrung („Volk"), religiöser Deutung („Gott") und metaphysischer Reflexion („Schöpfung") in der Entstehungsgeschichte des biblischen Glaubens auch auf die heutige Welterfahrung übertragbar. Gewiß sind die Bedrängnisse und Feindbilder unserer modernen Welt andere als zu Zeiten des biblischen Exodus, aber das Gefühl unserer Unbedeutsamkeit angesichts der Raum- und Zeit-Dimension des kosmischen Geschehens ist sicher nicht weniger lähmend als jenes der kleinen Schar der Israeliten gegenüber der kanaanitischen Übermacht. Andererseits läßt sich fragen, ob sich angesichts der von den Naturwissenschaften immer mehr aufgedeckten Großartigkeit des Universums und des Lebens die Hoffnung auf eine ordnende und fürsorgliche Hand hinter allem weniger dringlich einstellt als bei den Kosmos-Vorstellungen der Alten.

Das sind beileibe keine Beweise für die Richtigkeit des biblischen Glaubens, aber doch so etwas wie Einladungen, den Niederschlag an Menschheitserfahrungen in der Bibel wahrzunehmen und die dort gegebenen Antworten auf ihre Tauglichkeit für uns Heutige zu testen. Mehr wird ein Religionslehrer, der sich darauf einläßt, das evolutionäre Weltbild in seinen Unterricht einzubeziehen, gar nicht beabsichtigen, und er wird in seiner Erwartung auch nicht enttäuscht: Der Glaube verliert nichts bei diesem Weltbildvergleich, sondern gewinnt höchstens eine neue Buchstabierbarkeit.

Nun mag es sein, daß ein anderer Religionslehrer die Sache weniger großzügig angeht und den dargestellten Dreischritt der Glaubensentstehung in der Bibel als zu soziologisch ablehnt. Er stellt „Gott" und „Schöpfung" vor das „Volk" und hat damit die theologisch korrekte Reihung, die es ihm möglich macht, von Offenbarung zu sprechen, die unmittelbar von Gott ausgeht und vom Menschen angenommen wird. Eine solche Korrektur hat den Vorteil, daß sie mit dem Wortlaut der biblischen Texte besser übereinstimmt, deren Sinn man nicht erst historisch oder soziologisch herbei-interpretieren muß, sondern eben wörtlich nehmen kann.

Dem steht jedoch der eminente Nachteil gegenüber, daß nunmehr der Einsatz von Ockhams Rasiermesser in schonungsloser Weise erfolgen kann, weil jetzt die erwähnten religionssoziologischen Erklärungsmuster keine weltbildübergreifende Erfahrungsgrundlage mehr bieten, sondern zu Waffen einer radikalen Entmythologisierung werden. Dagegen richtet auch der Einwand der illegitimen methodologischen Grenzüberschreitung nichts aus, denn es geht nicht länger um die Einmischung in ein fremdes Terrain, sondern um die Entlarvung dieses Terrains als illusionär. Und da haben die Naturwissenschaften offenbar die besseren Karten.

Gegen einen solchen Angriff auf das Weltbild der Bibel gibt es für den Fundamentalisten, (d.h. denjenigen, für dessen Glauben der Wortsinn der Bibel fundamental ist) nur eine Art von Gegenwehr: Weil ihm eine Debatte darüber, wie die Offenbarung der Bibel zustandekommt, nicht möglich ist, bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich seinerseits auf eine Attacke gegen das ihn herausfordernde naturwissenschaftliche Weltbild zu verlegen. Und weil die Evolutionstheorie den Kern dieser Herausforderung darstellt, konzentriert man sich auf deren Verneinung.

Es geht also nicht um die im wissenschaftlichen Diskurs üblichen Einwände gegen die Richtigkeit oder Vollständigkeit einer Theorie, die zu ihrer Revision oder Weiterentwicklung führen können. Vielmehr ist von vornherein klar, daß die Evolutionstheorie falsch sein muß, insofern sie dem durch Offenbarung (bzw. was man dafür hält) garantierten höheren Wahrheitsgehalt der Bibel widerspricht. Jetzt erst stehen sich Kreation und Evolution als Kreationismus und Evolutionismus diametral und unversöhnlich gegenüber.

Kreationistische Ideologie

Beim kreationistischen Angriff auf die Evolutionstheorie steht der Nachweis ihrer mangelnden Erklärungskraft im Zentrum[1]. Das *argumentum ad ignorantiam* ist hierzu das Mittel der Wahl. Es besteht darin, bei den evolutionären Erklärungen für die Entstehung komplexer organischer Strukturen so lange nachzubohren, bis die Grenze des Gewußten erreicht ist. Da in den Naturwissenschaften jedes gelöste Problem in der Regel hundert neue Fragen nach sich zieht, führt dieses Verfahren, genügend Hartnäckigkeit bzw. Kleinkariertheit vorausgesetzt, früher oder später immer zum Erfolg – es fragt sich nur, zu welchem.

Letztlich geht es darum zu zeigen, daß die Evolutionstheorie bei dem, was sie zu erklären vorgibt, praktisch stets versagt und sie deshalb kein Recht hat, alternative Theorien wie die kreationistische „Schöpfungslehre" abzulehnen. Daß diese Schöpfungslehre keine wissenschaftliche Alternative ist, wird ausgeblendet. Es liegt aber auf der Hand, daß nichts an Wissen gewonnen wird, wenn wir erklären, daß das, was wir nicht erklären können, durch Schöpfung entstanden sei. Das ist vermutlich auch den Kreationisten klar. Aber das ist gar nicht ihr Hauptpunkt. Es geht nicht um die Reichweite der einzelnen evolutionsbiologischen Erklärung, sondern darum, die Berechtigung des fundamentalistischen Offenbarungsanspruchs gegen eine Infragestellung durch die Naturwissenschaften zu verteidigen. Wenn naturwissenschaftliche Theorien so schwach sind wie die Evolutionstheorie, so das Argument, tut man gut daran, dem biblischen „Offenbarungswissen" als Erkenntnisquelle den Vorrang einzuräumen.

Um dieser Botschaft Gehör zu verschaffen, wird ein beträchtlicher medialer Aufwand getrieben[2]. Dabei ist der Einsatz der Mittel, mit dem die „Ignoranz" der Evolutionstheorie gezeigt werden soll, nicht immer von Lauterkeit geprägt. Was ist davon zu halten, wenn in einer schön aufgemachten Abbildung[3] ein rezenter Hering neben einem fossilen Skelett-Abdruck zu sehen ist und dazu erklärt wird, diese Fische hätten sich offensichtlich in den letzten 30 Millionen Jahren nicht verändert und folglich sei hier keine Evolution geschehen?

Den Unkundigen mag das beeindrucken, solange er nicht weiß, daß es Knochenfische seit gut 400 Millionen Jahren gibt, und eine auf 7,5 Prozent dieser Zeitspanne sich erstreckende Bauplanstabilität wirklich keine Sensation darstellt. Evolution spielt sich innerhalb dieses Zeitraums eben in viel kleineren, nur dem Auge des Spezialisten zugänglichen Details ab bzw. gar nicht in den Knochen, sondern im äußeren Erscheinungsbild oder im Verhalten, was beides für den paläontologischen Vergleich nicht zugänglich ist. Leider muß man sagen, daß derartige Taktiken nicht seltene Ausrutscher sind, sondern auch in sich seriös gebenden Vorträgen und Schulbüchern vorkommen.

Immer wieder wird der Laie mit solchen Vorspiegelungen falscher Tatsachen, Verdrehungen, Überflutung mit fachspezifischsten Details bei gleichzeitig unsau-

berer Interpretation, aber auch entstellt zitierter Literatur und sophistischer Gedankenakrobatik in der Methodendiskussion konfrontiert. Das muß nicht einmal immer böser Wille sein; es ist eine Erfahrungstatsache, daß der von der Richtigkeit seiner Position Überzeugte mehr auf die Brauchbarkeit eines Arguments schaut als auf dessen Berechtigung. Wie aber kann man noch mit jemandem diskutieren, für den das Alter der Erde mit 6000 Jahren aufgrund biblischer Aussagen feststeht und der alle Hinweise auf die dazu im Widerspruch stehenden Befunde der geologischen Altersbestimmung mit der Bemerkung quittiert, es sei eben die Aufgabe weiterer Forschung, diesen Widerspruch aufzulösen?

Man wäre gut beraten, sich auf solchem Niveau gar nicht erst auf einen Disput einzulassen, gäbe es da nicht das unverhohlene Streben der Kreationisten nach Einfluß auf den öffentlichen Bildungssektor. Der Ruf nach „equal treatment", nach „gleichberechtigter Behandlung" von Evolutionstheorie und „Schöpfungslehre" im Schulunterricht, in den USA seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts immer wieder erhoben, ebensooft abgeschmettert und doch wie Phönix aus der Asche immer wieder erneuert, hat auch hierzulande zunehmend Erfolg.

Dazu kommt die Förderung der allgemeinen Ignoranz in naturwissenschaftlichen Fragen, die mit der kreationistischen Öffentlichkeitsarbeit, wenn nicht intendiert, so doch in Kauf genommen wird. Biologische Kenntnisse sind in weiten Kreisen der Bevölkerung nicht minder rudimentär als theologische. Wenn man hier nun eine Demontage der Evolutionstheorie betreibt, so als sei sie nicht bewiesen, sondern könne nur geglaubt werden, erreicht man damit sicher keine höhere Akzeptanz des christlichen Glaubens, sondern allenfalls eine (noch) größere Bereitschaft, sich sein eigenes Weltbild aus allen möglichen irrationalen Quellen zusammenzumixen. Es ist darum nicht bloß eine billige Erfolgsaussicht für kleine Geister, gegen die abstruse Sophistik kreationistischer Argumentationen vorzugehen, sondern auch ein erstrebenswertes bildungspolitisches Ziel, das alle Anerkennung und Unterstützung seitens einer aufgeklärten Theologie verdient.

Naturwissenschaftliche Gegenoffensive

Es ist verständlich, daß sich gegen den wachsenden Einfluß kreationistischen Gedankenguts in der Öffentlichkeit, vor allem unter Biologen, ein erheblicher Widerstand formiert. Neben Klarstellungen aus der Feder der bekanntesten Altmeister der Evolutionstheorie wie Ernst Mayr oder Stephen Gould ist es in Deutschland besonders die „Arbeitsgemeinschaft Evolutionsbiologie im Verband Biologie, Biowissenschaften & Biomedizin" (Vbio), die sich hier in der Aufklärungsarbeit und dem Nachweis der Unwissenschaftlichkeit des Kreationismus hervortut.

Sie hat sich 2002 auf der Jahrestagung des damals noch so genannten „Verbands deutscher Biologen" (vdbiol) in Potsdam konstituiert, mit der Zielsetzung, dem

„evolutionären Analphabetismus" in der Bevölkerung zu begegnen und eine „öffentlichkeitswirksame Abwehr ideologisch begründeter Strategien gegen die Evolutionsbiologie" zu betreiben[4]. Auf der Homepage der Arbeitsgemeinschaft heißt es dazu:

„Zu den wichtigsten Aufgaben des Arbeitskreises zählt die Veröffentlichung evolutionsbiologischer sowie wissenschaftstheoretischer Artikel und Bücher, in denen wir klar gegen evolutionskritische Lehren Position beziehen. Auf diese Weise wollen wir all denen, die sich mit antievolutionistischer Argumentation auseinandersetzen wollen oder müssen, Argumentationshilfen anbieten, begründen, weshalb Schöpfungslehren keine wissenschaftlichen Alternativen zur Evolutionstheorie sein können und Informationsmaterial zu aktuellen Geschehnissen rund um das Thema Evolutionskritik/Kreationismus bereitstellen. Wir beschäftigen uns jedoch nur mit Evolutionskritik, die von ausgewiesenen Biologen stammt, die in anerkannten Fachjournalen (web science) publiziert haben."

Auch wenn die Aktivitäten zur Verfolgung dieser Ziele nach Ausweis des auf derselben Webseite zu findenden Newstickers eher auf den Schultern weniger ruht, ist die Liste der Mitglieder dieses Arbeitskreises beachtlich und in stetigem Wachstum begriffen. Man kann also, nicht nur als Biologe, beruhigt feststellen, daß der öffentlichen Wahrung des wissenschaftlichen Anspruchs der Evolutionstheorie hier Genüge getan wird.

Es bleibt indessen nicht allein der Biologie überlassen, in der Auseinandersetzung mit dem Kreationismus die Zeichen der Zeit zu erkennen. Im Juni 2006 hat die „Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften" unter der Federführung ihres Präsidenten, des Göttinger Mikrobiologen Gerhard Gottschalk, eine Erklärung verfaßt, in der vor einer Vernachlässigung bzw. Mißachtung der Standards naturwissenschaftlicher Bildung in den Schulen gewarnt und gleichzeitig so etwas wie ein Normalkonsens unseres Wissens über die Entwicklung des Lebens auf der Erde formuliert wird. Wörtlich heißt es darin:

„Die Evolutionslehre darf in Schulen nicht zugunsten des sogenannten Kreationismus vernachläßigt werden. Wie führende Wissenschaftler von insgesamt 67 Wissenschaftsakademien weltweit – darunter auch die Akademien-Union – in einem Statement des *InterAcademy Panel* (IAP) fordern, dürfen die experimentellen Ergebnisse und Erkenntnisse über die Ursprünge und die Entwicklung des Lebens auf der Erde weder verschleiert noch verneint werden. Eltern und Lehrer sollten darauf achten, daß Schulkinder einen Zugang zu wissenschaftlich gesicherten Informationen über die Evolution haben und nicht statt dessen kreationistische Theorien gelehrt werden, die einer wissenschaftlichen Basis entbehren."

Während man diesem Appell uneingeschränkt zustimmen kann, wirkt ein Absatz am Schluß der deutschen Übersetzung des genannten IAP-Statements eher irritierend:

„Die Evolution ist aber nicht allein Sache der Naturwissenschaften. Das menschliche Verständnis von Werten und der Sinnhaftigkeit des Lebens liegt außerhalb der Reichweite der

Naturwissenschaften und eröffnet die Einbringung von sozialen, philosophischen, religiösen, kulturellen und politischen Aspekten in das Wissen über die Evolution."

Man kann diese Zeilen als Relativierung bewerten und darin das Eingeständnis sehen, daß die Naturwissenschaften nicht den gesamten Erklärungsrahmen des menschlichen Daseins besetzen. Man kann diesen Satz aber auch so lesen, als würde hier die Evolution zum obersten Erklärungsparadigma, zu einer Art „theory of everything", in der alle Errungenschaften des menschlichen Wissens integriert und definiert werden. Evolution als oberste Erklärungsebene – das erinnert stark an das schwer übersetzbare Schlagwort „consilience" (wörtlich: Übereinstimmung), mit dem der Soziobiologe Edward O. Wilson das Programm einer Synthese aller Wissensgebiete unter der Biologie als Leitwissenschaft propagiert[5]. Ob dieser Bezug beabsichtigt ist, sei dahingestellt; jedenfalls entspricht der deutsche Text nicht seinem englischen Original:

„Human understanding of value and purpose are outside of natural science's scope. However, a number of components – scientific, social, philosophical, religious, cultural and political – contribute to it. These different fields owe each other mutual consideration, while being fully aware of their own areas of action and their limitations."

Diese Formulierung ist akzeptabel, weil sie den Anspruch naturwissenschaftlicher Erklärung nicht überzieht, sondern der Vielfalt der Wissenschaften und ihrer interdisziplinären Funktion für das Verständnis des Menschen den gebührenden Platz einräumt. Von solcher Selbstbescheidung ist in der deutschen Übersetzung (oder sollte man sagen: Interpretation?) nicht mehr viel zu spüren.

Man muß darin nicht schon eine Tendenz zur unberechtigten Ausweitung des naturwissenschaftlichen Erklärungsanspruchs sehen. Es gibt hierfür deutlichere Anzeichen. Da sind vor allem die Bücher, die der Vorsitzende der „AG Evolutionsbiologie", der Kasseler Zoologe Ulrich Kutschera, getreu der Aufgabenstellung der Arbeitsgemeinschaft verfaßt, „klar gegen evolutionskritische Stellungnahmen Position zu beziehen".

Im Jahr 2004 erschien sein Buch „Streitpunkt Evolution. Darwinismus und Intelligentes Design", in dem in erster Linie seine Auseinandersetzung mit dem Genetiker Wolf-Ekkehard Lönnig, Mitarbeiter am Max-Planck-Institut für Züchtungsforschung in Köln und überzeugter Kreationist, dokumentiert wird. Lönnig gehört zu den pointiertesten Anhängern der Intelligent-Design-Variante des Kreationismus in Deutschland und hat bis vor kurzem seine persönliche Überzeugung ungeniert auf der offiziellen Webseite seines Instituts dargestellt – allerdings mit Duldung seiner Vorgesetzten. Es ist durchaus Kutscheras Verdienst, diesen Mißbrauch einer renommierten wissenschaftlichen Institution für den eigenen ideologischen Kampf offengelegt zu haben. Ob darüber hinaus die Angriffe Kutscheras sich nicht zu sehr von der unbelehrbaren Verbissenheit Lönnigs haben anstecken lassen, ist eine andere Frage.

Das ist aber nicht unser Punkt. Interessanter ist, daß diese Auseinandersetzung auch auf einem zweiten Schauplatz stattfindet: Im Gewand der fundamentalistischen Bibelauffassung Lönnigs wird der christliche (Schöpfungs-) Glaube insgesamt als irrationales „mystisch-magisches" Dogmengebräu abgetan. Dazu bedient sich Kutschera einer wohlfeilen Taktik: Er reproduziert entsprechende Darstellungen im Nazarener-Stil der Kinderbibeln und Schulkatechismen aus dem 19. und 20. Jahrhundert, die man aus heutiger Sicht weitgehend nur als religiösen Kitsch bezeichnen kann, und präsentiert sie als Inbegriff der christlichen Überzeugung.

Mit keinem Wort wird dagegen auf die akademische theologische Literatur, geschweige denn auf ihre Entwicklung innerhalb der letzten 100 Jahre eingegangen. Namen wie Karl Rahner SJ oder Hans Küng, Jürgen Moltmann oder Wolfhart Pannenberg sucht man in diesen Eskapaden vergeblich. Man wird den Eindruck nicht los, daß die bibeltheologische Unbedarftheit des Kreationismus gerade recht ist, um den christlichen Glauben insgesamt jegliche intellektuelle Relevanz abzusprechen. So schlägt man unter allgemeinem Beifall (auch der Theologen) auf den kreationistischen Sack in der stillen Absicht, damit à la longue auch den christlichen Esel das Fürchten zu lehren.

Ideologie hinter der Evolutionstheorie

Daß dieser Eindruck nicht falsch ist, belegt ein weiteres Buch, als dessen Herausgeber Ulrich Kutschera zeichnet: der 2007 erschienene Sammelband „Kreationismus in Deutschland". Man wird mit der Annahme nicht fehlgehen, daß ein wesentlicher Anlaß für diese Publikation Kardinal Christoph Schönborns Einlassung zum Thema Intelligent Design in der New York Times vom 7. Juli 2005 war.

Das Unbehagen darüber, wie in Schönborns Ausführungen die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes aus der Natur dargelegt wird, hat sich in vielen Veröffentlichungen, nicht zuletzt auch theologischen, niedergeschlagen und muß hier nicht wiederholt werden. Die Wirkung dieses Artikels war verheerend für das Ansehen der katholischen Kirche in den Augen vieler Naturwissenschaftler. Die Äußerungen des Evolutionsbiologen Thomas Junker (nicht zu verwechseln mit Reinhard Junker von der kreationistischen „Studiengemeinschaft Wort und Wissen"!) in Kutscheras Sammelband geben wohl die Gefühle vieler seiner Kollegen wieder:

„Historische und aktuelle Erfahrungen sprechen dafür, daß Schönborn hier nichts anderes als die allgemeine wissenschaftspolitische Überzeugung der katholischen Kirche verkündet: Die Wissenschaftler sollen ihren Anspruch und ihr Selbstverständnis beschränken und sich damit abfinden, daß sie ein ‚Geschlecht erfinderischer Zwerge (sind), die für alles gemietet werden können', wie es Bert Brecht im Leben des Galilei so plastisch umschrieb."[6]

Das mag dick aufgetragen sein, wird aber verständlich, wenn man sich an entsprechende Formulierungen Schönborns erinnert: „Die Evolution im Sinn einer gemeinsamen Abstammung (aller Lebewesen) kann wahr sein, aber die Evolution im neodarwinistischen Sinn – ein zielloser, ungeplanter Vorgang zufälliger Veränderung und natürlicher Selektion – ist es nicht."[7] Und kurz davor im selben Zusammenhang:

„Die katholische Kirche überläßt der Wissenschaft viele Details über die Geschichte des Lebens auf der Erde, aber sie verkündet zugleich, daß der menschliche Verstand im Licht der Vernunft leicht und klar Ziel und Plan in der natürlichen Welt, einschließlich der Welt des Lebendigen, erkennen kann."[8]

Daß gegenüber einer derart herablassenden Einschätzung durch die Theologie auch Junker harte Töne anschlägt, müßte man ihm nicht verübeln, wäre da nicht ein deutlich kirchenkämpferischer Unterton: „Nicht nur Wissenschaftler werden sich glücklich schätzen, daß ... die Kirche gegenwärtig nicht in der Lage ist, die von ihr angestrebte geistige Knechtschaft zu erzwingen."[9]

Das erinnert doch stark an die Parolen, mit denen einst die „Humanistische Union" gegen Stellung und Einfluß der Kirchen in der deutschen Öffentlichkeit Front gemacht hat. In der Tat findet sich dieselbe Gesinnung in der „Giordano-Bruno-Stiftung" wieder, einer Vereinigung, die sich die Förderung eines „evolutionären Humanismus" zum Ziel gesetzt hat. Bezeichnenderweise firmieren vier der Autoren das Sammelbandes, darunter auch Thomas Junker, als Beiratsmitglieder dieser Vereinigung. Das ist ihr gutes Recht. Es ist aber auch unser Recht, uns kundig zu machen, wes Geistes Kinder die Mitglieder dieser Vereinigung eigentlich sind. Deren Homepage gibt darüber bereitwillig Auskunft:

„Wir leben in einer Zeit der Ungleichzeitigkeit: Während wir technologisch im 21. Jahrhundert stehen, sind unsere Weltbilder mehrheitlich noch von Jahrtausende alten Legenden geprägt. Diese Kombination von höchstem technischen Know-how und naivstem Kinderglauben könnte auf Dauer fatale Konsequenzen für unsere Spezies haben. ... Ziel der Stiftung ist es, die Grundzüge eines naturalistischen Weltbildes sowie einer säkularen, evolutionärhumanistischen Ethik/Politik zu entwickeln und einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen."[10]

Das ist nun eindeutig mehr als nur das Eintreten für den Platz der Evolutionstheorie in der wissenspolitischen Landschaft oder die Verbreitung evolutionstheoretischen Gedankenguts. Es geht vielmehr um das Durchsetzen eines bestimmten Weltbilds, eben des Naturalismus, der ausdrücklich dem biblisch-christlichen Weltbild den Platz in unserer Kultur streitig machen will.

Damit erhärtet sich allerdings der Verdacht, daß es beim Kampf zumindest bestimmter Evolutionsbiologen gegen die Ausbreitung kreationistischer Positionen um mehr geht als nur um die Freiheit der Wissenschaft. Vielmehr wird hier der

ideologischen Verengung des Christentums als Kreationismus ein ebenso verengter, oder besser gesagt: pointierter Naturalismus entgegengesetzt, und der ist nicht minder ideologisch. Wenn Kutschera[11] betont, „religiöse und politische Weltanschauungen (Ideologien, auch ‚-ismen' genannt) haben in den Realwissenschaften keine Daseinsberechtigung", hat er sich damit selbst ein Bein gestellt. Der hier vertretene Naturalismus hat Weltbildcharakter: Er versteht sich als Weltanschauung und geriert sich dabei nicht selten als kämpferischer Atheismus.

Das bestätigt unsere Vermutung, der allseits als anerkennenswert erachtete Feldzug gegen den Kreationismus diene nur als willkommene Gelegenheit zu einer Generalabrechnung mit den Erscheinungsformen von Religion jedweder Couleur. Um diesen Kulturkampf-Vorwurf zu belegen, genügt ein Blick in den Internetauftritt der Giordano-Bruno-Stiftung. Was sich hier insbesondere der Vorstandssprecher Michael Schmidt-Salomon an Entgleisungen gegen den Glauben leistet, ist bemerkenswert und geht weit über die gewohnte Anstoßnahme liberaler Kreise am öffentlichen Einfluß der Kirchen hinaus[12]. Den Vorwurf der Verletzung religiöser Gefühle nimmt Schmidt-Salomon dabei bewußt in Kauf und hält eine Rücksichtnahme darauf für überflüssig, ja falsch:

„Denn was, bitteschön, sind ‚verletzte religiöse Gefühle', wenn man sie bei Licht betrachtet? Nichts weiter als ein Konglomerat aus Angst vor dem eigenen Glaubensverlust, gekränktem Stolz und Rachegelüsten gegenüber den vermeintlichen Lästerern! Das ist kaum schützenswert! Im Gegenteil! Wer auf ‚religiöse Gefühle' Rücksicht nimmt, der stellt damit weltanschauliche Borniertheit unter ‚Denkmal-Schutz'. Und das wäre auf Dauer fatal."[13]

Nun sind die Beiratsmitglieder sicher nicht für alle Aktivitäten des Stiftungsvorstandes verantwortlich zu machen. Aber sie unterstützen, wie es in der Webseite heißt, die „allgemeine Stoßrichtung" der Stiftung. Junker läßt keinen Zweifel daran, daß diese Unterstützung auch sein Anliegen ist: „Als wissenschaftliche Theorie gewährt sie (die Evolutionstheorie) der religiösen Wundergläubigkeit und damit dem christlichen Gott keinen Raum. Er ist schlichtweg überflüssig, ein phantastischer Fremdkörper ohne Relevanz."[14]

Naturalismus-Kritik

Man könnte eine solche Formulierung als emotionalen Ausrutscher abtun, ginge es dahinter nicht um ein grundsätzliches Problem, nämlich um die Frage, ob Gott nur aus methodologischen Gründen von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise ausgeschlossen wird, oder ob er mit der Wirklichkeit generell nichts zu tun hat.

In seinen Büchern tritt Kutschera für eine Nichtinterferenz von Glaube und Wissenschaft ein, von ihm auch als „Dobzhansky-Mayr-Prinzip" bezeichnet, weil die beiden, Theodosius Dobzhansky und Ernst Mayr, obwohl ersterer gläubiger Christ

und letzterer Atheist, als Biologen Hand in Hand an der Ausarbeitung der synthetischen Theorie der Evolution beteiligt waren. Dies gilt Kutschera als Beispiel dafür, daß man auch als Christ ein guter Naturwissenschaftler sein kann und als Beleg, daß seine Attacken gegen den „christlichen Schöpfungsmythos" nicht als Bewertung des religiösen Glaubens in sich verstanden sein wollen, sondern nur als Abwehr einer Vermischung von Glaubensdingen mit den Belangen der Wissenschaft.

Damit wird unter diesem Prinzip das verstanden, was man gemeinhin methodischen oder besser methodologischen Naturalismus nennt. Man bezeichnet damit die für eine kausale Naturforschung unabdingbare Methode, keine außerempirischen Faktoren, und damit auch keinen Gott als Erklärung zuzulassen. Wie nützlich und notwendig dieses Prinzip ist, läßt sich nicht nur historisch durch die lange Liste der damit gewonnenen Forschungserfolge belegen, sondern auch grundsätzlich einsehen: Ohne eine solche methodische Beschränkung fehlte der Naturforschung jener Stachel des rastlosen Voranschreitens von Erklärung zu Erklärung, der sie so sehr erfolgreich macht. Sie hätte mit Gott als zulässiger Erklärung ein Passepartout in der Hand, das ihr das lästige Weiterfragen abnimmt.

Das ist ja gerade der Vorwurf gegen die Intelligent-Design-Variante des Kreationismus, die aus dem Vorliegen unerklärter Komplexität den Schluß auf einen intelligenten Hersteller für unvermeidlich ansieht. Weil ein solcher Hersteller alles machen kann, was existiert, erklärt seine Annahme gar nichts; sie ist ein kausaler Joker, ein Platzhalter der Ignoranz, aber keine Erklärung für den, der wissen will, *wie* die Dinge gemacht wurden. (Allerdings läßt sich dieser Einwand umgekehrt auch gegen die Evolutionstheorie einsetzen, wenn damit nur behauptet wird, „die Evolution" habe etwas gemacht, ohne angeben zu können, auf welche Weise.)

Die Verpflichtung auf den methodologischen Naturalismus ist heutzutage unter Naturwissenschaftlern selbstverständlich. Die Frage ist nur, ob das Dobzhansky-Mayr-Prinzip von allen am Sammelband beteiligten Mitarbeitern – und auch von Kutschera selbst – immer in diesem Sinn verstanden wird. Es fehlt zwar nicht an entsprechenden Formulierungen: „Der methodologische Naturalismus, der in den Realwissenschaften zwingend gilt und u. a. nur überprüf- und nachweisbare Fakten zuläßt, ist die ideologiefreie Basis aller Naturforschungen."[15]

Die Rede von den „Realwissenschaften" läßt jedoch Zweifel aufkommen, ob dieser Satz mehr ist als ein Lippenbekenntnis. Dem Sinn nach versteht Kutschera unter Realwissenschaften diejenigen Wissenschaften, die dem Anspruch der naturalistischen Methode genügen, d.h. allein die Naturwissenschaften. „Überprüf- und nachweisbare Fakten" gibt es nur hier, und Realität ist damit naturwissenschaftlich definiert. Was nicht unter der Voraussetzung des methodologischen Naturalismus erfaßbar ist, gilt nicht als real. Das ist dann aber kein *methodologischer* Naturalismus mehr (Naturwissenschaft befaßt sich mit demjenigen Ausschnitt der Realität, der naturalistisch *definierbar* ist), sondern ein *ontologischer* (Realität ist naturalistisch *definiert* als das, was den Naturwissenschaften zugänglich ist).

Dieser Übergang ist bei Gebrauch des Ausdrucks Realwissenschaften im Sinn Kutscheras unvermeidlich und nach allem, was wir über den Hintergrund seiner weltanschaulichen Überzeugung wissen, wohl auch beabsichtigt. Er ist aber methodologisch nicht gerechtfertigt, sondern eine unbewiesene Vorentscheidung, eine Option. Mario Bunge und Martin Mahner sind sich bei ihrer ontologischen Grundlegung des Naturalismus[16] dieser axiomatischen Voraussetzung bewußt und halten die Festlegung auf den Materialismus als Inbegriff aller Realität für eine Art Metaphysik. Wenn unter Metaphysik das Fahnden nach letzten, nicht mehr weiter ableitbaren Gründen der Wirklichkeitserkenntnis verstanden sein soll, kann man dem zustimmen. Materie als Prinzip der Veränderbarkeit[17] wird dann als ein solcher letzter Grund für die „Natur der Dinge" gesehen. Allerdings sind metaphysische Begründungen nicht unantastbar, sondern einer kritischen Überprüfung ihrer logischen Konsistenz und Kohärenz zugänglich.

Eine solche Metaphysik-Kritik ist auch gegenüber dem Materialismus bzw. Naturalismus in seiner ontologischen Ausprägung angeraten und möglich. Das soll hier nur festgestellt werden, ohne weiter darauf einzugehen[18]. Es ist wohl dieser für naturwissenschaftliche Füße zu heiße Boden philosophischer Reflexion, der es Kutschera geraten erscheinen läßt, sich hinter die Sicherheitsbarriere einer nur methodologischen Festlegung auf den Naturalismus zurückzuziehen. Daß ein Naturalismus mit Weltbildanspruch indessen nicht bei seinen methodologischen Grenzen stehen bleiben kann, wird von zumindest einigen Autoren des Sammelbandes auch ausdrücklich betont. So heißt es im Beitrag des Münchener Chemikers Martin Neukamm:

„Zweitens ist der wissenschaftliche Naturalismus nicht bloß ein ‚methodischer Atheismus', ein ‚Werkzeug', dessen Anwendungsbereich vorrangig auf das Experimentelle beschränkt sei und ansonsten als außerwissenschaftliche Grenzüberschreitung erkauft werden müsse, wie Junker und Scherer (2006, 14, 17f.) annehmen, sondern ein universelles wissenschaftsphilosophisches Prinzip: Weder im praktisch-experimentellen noch im theoretisch-erklärenden Bereich noch im philosophischen ‚Unterbau' der Realwissenschaften tauchen supranaturalistische oder teleologische Faktoren auf. Wissenschaft besteht eben ‚nicht nur aus einem metaphysisch neutralen methodischen Regelwerk zum Herumexperimentieren, sondern lebt und floriert gerade auch wegen ihrer fruchtbaren philosophischen Grundannahmen' (Mahner 1989, 34)."[19]

Es ist völlig unverständlich, wie man von den Voraussetzungen des methodologischen Naturalismus her eine solche Aussage machen kann. Es verlangt eigentlich nicht viel Einsicht, daß etwas, das ich vorsätzlich aus dem Bereich der Realität ausgeklammert habe, dann auch nicht in den so verfaßten „Realwissenschaften" auftauchen kann. Die Absicht freilich, unter der Fahne des berechtigten Stolzes über die tatsächliche Erklärungskraft der Evolutionstheorie eine bestimmte Weltanschauung zu transportieren, macht eine solche Aussage nur zu begreiflich. Ihr muß dann aber in derselben Weise mit Ideologiekritik begegnet werden wie dem Kreationismus. Mit Recht schreibt deshalb Hansjörg Hemminger in einer Grundsatz-

erklärung der Arbeitsstelle für Weltanschauungsfragen der Evangelischen Landeskirche von Württemberg:

„Spiegelbildlich zu Kreationismus und zum ‚intelligenten Design' gewinnt die Religionskritik auf naturwissenschaftlicher Grundlage an Einfluß. Viele Naturwissenschaftler vertreten öffentlich die Auffassung, daß nur eine rein naturalistische oder materialistische Deutung der Welt und des Menschen vernünftig sei. Sie berufen sich dabei auf ihr naturwissenschaftliches Wissen. Damit überschreiten sie die Grenze von Naturwissenschaft und Ideologie und versuchen ähnlich wie der Kreationismus, Naturwissenschaft und Naturalismus (oder Agnostizismus) zu einem einheitlichen Weltbild zu verbinden. ... Der Kreationismus und der Versuch, Gottesbeweise aus der Natur zu führen, bestätigen diese Religionskritik, indem sie ihr ein Feindbild liefern. Daher sollte den Weltbildansprüchen von Wissenschaftlern, wo er erhoben wird, nicht mit einer christlichen Ideologie, sondern mit Ideologiekritik begegnet werden." [20]

Gewiß sind nicht alle Evolutionsbiologen und erst recht nicht alle Naturwissenschaftler über den Leisten des evolutionären Humanismus zu schlagen. Aber es bleibt ein Faktum, daß der Atheismus in Biologenkreisen gesellschaftsfähiger ist als unter Physikern. Wie sehr hier das historisches Erbe des Darwinismus weiterwirkt, zeigt das jüngste Buch Richard Dawkins' „The God Delusion" (deutsch: Der Gotteswahn). Hier stilisiert sich der wortgewandte Soziobiologe[21], Evolutionstheoretiker[22] und Teleologiekritiker[23] endgültig zum Protagonisten eines missionarischen Atheismus. Nicht genug damit, zaudernden Überläufern Mut beim Aufgeben ihres Glaubens zu machen („I didn't know I could"[24]), bietet er auf einer eigenen Webseite[25] auch nach Nationen sortierte Adressen für den Anschluß an Gleichgesinnte – für Deutschland firmiert hier selbstverständlich die Giordano-Bruno-Stiftung.

Gegenüber solchem Sendungsbewußtsein kämpft unser eingangs skizzierter Religionslehrer mit seinem Ansinnen, nach einer Verträglichkeit von Glaube und Wissenschaft zu suchen, von vornherein auf verlorenem Posten. Auch Eugen Drewermanns Zugeständnis, alle kausale Erklärung aus der Schöpfungstheologie zu verbannen und allein den Naturwissenschaften zu überlassen[26], wird hier keine Brücke schaffen. Gegenüber einer metaphysischen Vorentscheidung gegen alle Metaphysik hilft nur der argumentative Kampf mit den rationalen Mitteln eben dieser Wissenschaft. Die AG Evolutionsbiologie wehrt sich dagegen, unter den von Hemminger erhobenen Ideologieverdacht subsumiert zu werden[27]. Von Dawkins' Plattform aus betrachtet muß sie sich diesen Vorwurf aber wohl oder übel gefallen lassen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Ch. Kummer, Evolution u. Schöpfung, in dieser Zs. 224 (2006) 31–42.

[2] Siehe z. B. die Webseiten der Studiengemeinschaft „Wort u. Wissen": http://www.wort-und-wissen.de/ueber.html oder des US-amerikanischen „Discovery-Instituts": http://www.discovery.org

[3] H. Yahya, Atlas der Schöpfung (Istanbul 2007) 56. Das aufwendig aufgemachte Werk dieses islamischen Kreationisten ist kostenlos aus dem Internet herunterzuladen.
[4] Vgl. http://www.evolutionsbiologen.de/, Zitat: H.-J. Jacobsen.
[5] E.O. Wilson, Consilience. The Unity of Knowledge (New York 1998).
[6] T. Junker, Schöpfung gegen Evolution – u. kein Ende? Kardinal Schönborns Intelligent-Design-Kampagne u. die Katholische Kirche, in: Kreationismus in Deutschland., hg. v. U. Kutschera (Berlin (2007) 75.
[7] Ch. Schönborn, Finding Design in Nature, in: The New York Times, 7.7.2005.
[8] Ebd.
[9] Junker (A. 6) 76.
[10] http://www.giordano-bruno-stiftung.de
[11] In: Kreationismus (A. 6) 41.
[12] Deutlich wird das etwa an dem von Schmidt-Salomon verfaßten Manifest des christlichen Humanismus, an seiner Online-Petition gegen die religiöse Fundierung von Bildung und Erziehung und neuestens in dem zusammen mit Helge Nyncke herausgegebenen Bilderbuch „Wo bitte geht's zu Gott? fragte das kleine Ferkel", in dem bereits Sechsjährige in „amüsanter Weise über den Gotteswahn" aufgeklärt werden sollen. Die Vorstellung dieses Buchs im Humanistischen Pressedienst spricht für sich selbst: http://hpd-online.de/node/2557
[13] Aus der genannten Mitteilung des Humanistischen Pressedienstes (A. 12).
[14] Junker (A. 6) 81.
[15] Kreationismus (A. 6) 24.
[16] M. Bunge u. M. Mahner, Über die Natur der Dinge (Stuttgart 2004).
[17] Ebd. 19.
[18] Vgl. dazu Ch. Kummer, Evolution – offen für Gottes schöpferisches Handeln, in: Zufall Mensch?, hg. v. L. Klinnert (Darmstadt 2007) 91–108.
[19] M. Neukamm, Wissenschaft u. ontologischer Naturalismus. Eine Kritik antievolutionistischer Argumentation, in: Kreationismus (A. 6) 190.
[20] http://www.gemeindedienst.info/weltanschauung/texte/inmatkreationismus_Grundsatz.htm
[21] R. Dawkins, The Selfish Gene (Oxford 1976).
[22] Ders., The Blind Watchmaker (Harlow 1986).
[23] Ders., Climbing Mount Improbable (New York 1996).
[24] Ders., The God Delusion (London 2006) 1.
[25] http://www.richarddawkins.net/
[26] E. Drewermann, Wenn die Sterne Götter wären. Moderne Kosmologie u. Glaube (Freiburg 2004).
[27] „Bedauerlicherweise belegt Hemminger den Naturalismus ebenfalls mit dem Begriff ‚Ideologie', der Kritikimmunität und den Drang nach irrationalen Herrschaftsansprüchen impliziert. Da der Naturalismus als wissenschaftlich-ontologische Nullhypothese wie wissenschaftliche Theorien beständig der Kritik unterliegt, ist der Ideologievorwurf gegenstandslos." Zitiert nach: Webseite der AG Evolutionsbiologie, Newsticker vom 6.8.2007.

Stephan Dahme

Pilger der Kunst

Zum 50. Todestag des Malers Georges Rouault

„Wer war seit Rembrandt in der bildenden Kunst so innerlich, so natürlich, so zwingend christlich?" Diese Frage des französischen Priesters und Kunstkenners Maurice Morel bezog sich Mitte vergangenen Jahrhunderts auf seinen Landsmann, den Maler Georges Rouault, dessen Todestag sich am 13. Februar 2008 zum 50. Mal jährt. Ohne Zweifel gilt Rouault als einer der bedeutendsten Vertreter christlicher Kunst innerhalb der klassischen Moderne. Als einzigem Künstler ist ihm in der von Papst Paul VI. in den frühen 70er Jahren aufgebauten Sammlung moderner Kunst in den Vatikanischen Museen ein eigener Saal gewidmet. Bilder wie das in dieser Sammlung befindliche *Ecce Homo* oder Blätter aus dem bekannten *Miserere*-Zyklus finden sich in zahlreichen Katechismen und Religionsbüchern der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie ließen den Maler lange als „Kirchenkünstler" par excellence erscheinen. Was dieser Wahrnehmung jedoch widersprach, war die Tatsache, daß Rouault erst relativ spät die offizielle Anerkennung der Kirche zuteil wurde und darum bis auf wenige Ausnahmen kaum im engeren Sinn in ihrem Auftrag gearbeitet hat.

Sakrale Kunst?

Zudem wehrte sich Rouault selbst wiederholt gegen eine pauschale Klassifizierung als religiöser Künstler und lehnte etwa mit Blick auf die Ateliers d'Art Sacré von Maurice Denis und Georges Desvallières den Begriff einer rein sakralen Kunst ab. Dort, wo ihm die Kunst – auch im Bereich der Kirche – zu programmatisch wurde, verwies er gern auf ihre Eigengesetzlichkeit: „Es gibt keine sakrale Kunst. Es gibt nur die Kunst, und sie genügt, um ein Leben zu füllen."[1]

Als Mitbegründer des legendären Salon d'Automne gehörte der junge Rouault zunächst zu den wichtigsten Köpfen der französischen Avantgarde. Wie die Ausstellung „Rouault – Matisse, correspondances" im Jahr 2007 im Musée d'Art moderne de la Ville de Paris zeigte, sind die frühen, den Expressionismus um einige Jahre vorwegnehmenden Bilder Rouaults von Dirnen, Clowns und Richtern mitunter kraftvoller und kühner als diejenigen seines ehemaligen Studienkameraden Henri Matisse. Auch die Aufmerksamkeit, die Ambroise Vollard, der berühmte Kunsthändler und Entdecker von Künstlern wie Paul Cézanne, Pablo Picasso oder

Marc Chagall, dem Maler ab 1907 entgegenbrachte, ist ein untrügliches Zeichen seiner damaligen Bedeutung im Kreis der jungen Modernen.

In der Rezeptionsgeschichte des Werks Rouaults wurde lange je nach Präferenz des Betrachters gern das moderne, aber angeblich unchristliche Frühwerk oder aber das vom christlichen Glauben inspirierte, doch vermeintlich unmoderne Spätwerk ausgeblendet. So nahm zwar der frühe Expressionist Rouault als Vertreter des „l'art pour l'art" aus Sicht der Kunstgeschichte einen wichtigen Platz in der Moderne ein. Sein stärker religiös bestimmtes Spätwerk aber wurde vor dem Hintergrund moderner Bestrebungen nach umfassender Autonomie von ihr als Rückschritt empfunden. Das Umgekehrte galt dagegen lange Zeit in der Wahrnehmung des Werks Rouaults durch die Kirche. So schrieb Herbert Schade SJ zum Tod des Künstlers vor 50 Jahren in einem Artikel in dieser Zeitschrift noch exemplarisch von der „Größe und Grenze"[2] moderner christlicher Malerei und schied damit klar zwischen den religiösen Motiven des Spätwerks als einem entschiedenen „l'art pour Dieu" sowie der „Unerlöstheit" des von Zweifeln und Rebellion bestimmten Frühwerks.

Diese Form der Polarisierung zwischen den Werkphasen und die darauf gründende Wertung wird jedoch in beiden Fällen dem Werk Rouaults nicht gerecht. Sie steht wesentlich unter der Voraussetzung der Annahme von der Unvereinbarkeit moderner Autonomiebestrebungen mit einer von christlichem Impetus getragenen Kunst. Bei Rouault verband sich dagegen das Ringen um die künstlerische Form zeitlebens untrennbar mit demjenigen um Gott, Mensch und Welt und damit das „l'art pour l'art" der frühen Moderne mit dem „l'art pour l'homme (pour Dieu)" der Kunst früherer Epochen.

Besonders unmittelbar kommt dies in der von Rouault oft gebrauchten Selbstbezeichnung als „pèlerin de l'art"[3] („Pilger der Kunst") zum Ausdruck, impliziert doch der Begriff „pèlerin" eine wesentlich religiöse Komponente, während die nähere Bestimmung „de l'art" auf die Bedeutung der Kunst dabei verweist. In welcher konkreten Beziehung aber stehen diese beiden Begriffe hier zueinander? Ist die Kunst für Rouault dabei nur Mittel zum Zweck oder gar der Zweck des Pilgerns selbst? Die Ambivalenz dieser Aussage öffnet den zentralen Spannungsbogen, unter dem sich das Werk Rouaults entfaltete. Im folgenden soll nun nach einem kurzen Blick auf wichtige Stationen in Leben und Werk des Künstlers der besonderen Verschränkung der genannten Aspekte in der Entwicklung seines Spätwerks nachgegangen und damit zu einer differenzierteren Sicht auf das Werk Rouaults als Ganzes beigetragen werden.

Christ *und* Künstler: Stationen eines Lebens

Obwohl aus einfachsten Verhältnissen stammend, kam der 1871 in einem Pariser Vorort geborene Rouault zwischen 1890 und 1897 in den Genuß einer klassischen Ausbildung an der Pariser École des Beaux-Arts, der seinerzeit angesehensten

Kunstakademie Europas. Sein Lehrer war Gustave Moreau, einer der Hauptvertreter der ersten Generation der Symbolisten in Frankreich. Zu seinen Kommilitonen zählte dagegen unter anderem der zwei Jahre ältere Matisse, mit dem ihn seither eine enge Freundschaft verband. Rouaults Weg an die Akademie führte jedoch, anders als bei dem studierten Juristen Matisse, über das Handwerk. Zwischen 1885 und 1890 lernte und arbeitete er in zwei Glasmalerwerkstätten. Kurz nach Abschluß der Akademie erwog Rouault, sich einer christlichen Gemeinschaft um den Schriftsteller Joris-Karl Huysmans anzuschließen. Als sich das Vorhaben aber zerschlug, folgten die Jahre expressionistischen Aufbegehrens und Experimentierens. Wie der befreundete Schriftsteller André Suarès später zurecht in einem Brief an den Maler betonte, entsprangen auch sie letztlich einer religiösen Motivation:

„Alles, was Sie machen, ist religiös, selbst Ihre Clowns, selbst eine traurige Prostituierte: denn Ihr Clown weint unter seiner burlesken Schminke, und Ihre Prostituierte ist genau das, was sie ist: die Armseligkeit der Wollust, das verdorbene Fleisch eines Festes, das die Lebensfreude sich versprach."[4]

Wiederholt wurden diese frühen Arbeiten mit dem Werk Honoré Daumiers in Zusammenhang gebracht. Rouault selbst aber begründete 1926 in seinen „Souvenirs intimes" die damalige Entwicklung dagegen vor allem mit dem eigenen, drängenden Bedürfnis nach einem lebendigeren, durchdringenderen Blick auf die Wirklichkeit und der unterschwelligen Furcht, in Konvention zu erstarren[5]. Dies verband ihn mit der jungen, gerade aufkeimenden Avantgarde, zu deren Vorreitern er in diesen Jahren zu zählen ist. Zusammen mit Matisse und einigen anderen gründete Rouault 1903 den berühmten Salon d'Automne und gehörte ab 1905 dem lockeren Kreis der aus ihm hervorgegangenen Fauves an. Nur wenige Jahre später aber schlug er einen eigenen, von den wechselnden Strömungen der Kunst seiner Zeit zunehmend unabhängigen Weg ein. Besonders prägend wurde dabei die Begegnung mit dem Renouveau Catholique, einer katholischen Erneuerungsbewegung, die sich intensiv um eine Versöhnung von Kirche und moderner Gesellschaft bemühte und der einige der bedeutendsten Köpfe des damaligen Frankreich angehörten.

Schon 1904 war Rouault in dem Schriftsteller Léon Bloy einem ihrer Hauptvertreter begegnet. Ende des Jahrzehnts kam er über ihn auch mit anderen Vertretern dieser Bewegung in Berührung. Dabei sind an erster Stelle das Philosophenehepaar Jacques und Raïssa Maritain sowie der Schriftsteller André Suarès zu nennen. Sie wurden in der für die Entwicklung Rouaults entscheidenden zweiten Dekade des 20. Jahrhunderts als dessen wichtigste Gesprächspartner gewissermaßen zu Geburtshelfern seines großen, religiös bestimmten Spätwerks. Die expressiven Formen und Farben fanden in diesen Jahren zu merklicher Beruhigung und Vereinfachung, die Motive gewannen dagegen einen mehr und mehr zeitlosen Charakter und wurden zu allgemeinen Sinnbildern menschlicher, aus der Perspektive christlichen Glaubens gesehener Existenz. Als Kondensat dieser Entwicklung können die

in den Jahren des Ersten Weltkriegs gefundenen Motive für den monumentalen Graphikzyklus *Miserere* angesehen werden: Kreuzigungen, Christusantlitze, Stadtlandschaften sowie ausdrucksvolle Charakterköpfe und Halbfiguren.

Dieser Zyklus bildete zugleich den Auftakt zu über zwei Jahrzehnten vornehmlicher Beschäftigung mit der Graphik. Sie ist geprägt durch die ebenso enge wie spannungsvolle Zusammenarbeit mit dem Kunsthändler Ambroise Vollard. 1917 kam es zwischen ihm und Rouault zu einem Vertrag, der nicht allein den Erwerb aller noch im Besitz des Malers befindlichen Arbeiten, sondern auch seiner ganzen zukünftigen künstlerischen Produktion einschloß. Eine Pariser Wochenzeitschrift titelte daraufhin treffend: „L'homme qui a vendu son ombre" („Der Mensch, der seinen Schatten verkaufte"). Fortan nahm Vollard den Maler auch durch immer neue Aufträge zu Illustrationen für ambitionierte Bucheditionen regelrecht in Beschlag. Neben der graphischen Umsetzung der Blätter des *Miserere* entstanden jeweils zwei Editionen zu Charles Baudelaires „Fleurs du mal" sowie den „Réincarnations du Père Ubu", deren Text von Vollard selbst stammte. Hinzu kamen zahlreiche Illustrationen zu André Suarès' „Passion" (Abb. 1) und einem von Rouault selbst geschriebenen Band mit dem Titel „Cirque de l'Étoile filante". Mit diesen Arbeiten kristallisierten sich zunehmend die drei großen Themenbereiche im Werk Rouaults heraus: Grotesken, religiöse Motive und die Welt des Zirkus. Auf der Ebene der Stilistik kam es zur Entwicklung seiner immer stärker an die Glasmalerei erinnernden Verbindung aus leuchtenden Farben und schwarzer, umschließender Kontur.

Als Vollard 1939 mit dem Auto tödlich verunglückte, mußten einige bereits begonnene Buchprojekte aufgegeben werden. Statt dessen widmete sich Rouault nun wieder verstärkt der Malerei. Es begann seine letzte und zugleich intensivste Schaffensphase. Trotz der deutschen Besetzung Frankreichs und einem nervenaufreibenden Prozeß gegen die Erben Vollards war sie durch einen Wandel zu mehr Heiterkeit und Leichtigkeit gekennzeichnet. Die Bilder hellten sich nochmals auf und erhielten eine Farbenpracht und reliefhafte Materialität, daß manche Biographen zurecht von einer „Explosion der Farben"[6] sprechen. Hinsichtlich der Sujets orientierte sich Rouault im wesentlichen am unerschöpflichen Reservoir seiner Illustrationen, fand aber über sie auch zu neuen Schöpfungen.

Nach langem Zögern wurde nun auch die Kirche auf Rouault aufmerksam und bat ihn wiederholt um die Beteiligung bei der Ausgestaltung neuer Gotteshäuser. Seine Entwürfe zu fünf Glasfenstern für die 1950 eingeweihte Kirche Notre-Dame-de-Toute-Grâce auf dem Plateau d'Assy, an deren Ausgestaltung sich auch Marc Chagall, Fernand Léger und Henri Matisse beteiligten, blieben jedoch aufgrund seines nunmehr fortgeschrittenen Alters das einzige große Projekt dieser Art. Am 13. Februar 1958 starb Rouault im Alter von 87 Jahren. Wenige Tage später wurde er unter großer Anteilnahme von Vertretern aus Kirche, Staat und Gesellschaft bei einem offiziellen Staatsbegräbnis in der alten Pariser Abteikirche Saint-Germain-des-Prés beigesetzt.



Abb. 1: Georges Rouault: „Comme à l'herbe, l'eau de la fontaine"
(Öl, Tusche und Gouache auf Papier, aufgezogen auf Leinwand; 44 × 33 / 30 × 20 cm;
© Idemitsu Museum of Arts, Tokio; VG Bild-Kunst, Bonn 2007)

„Biblische Landschaften": religiöse Motive ohne explizite Ikonographie

Ein Großteil der Motive Rouaults war bereits früh in seinem Werk angelegt und durchzog das gesamte weitere Schaffen oder kehrte darin in unterschiedlichen Rhythmen wieder:

„Kontinuität und ein fast unmerkliches ‚Ausreifen' und ‚Wachsen' eines einmal gefundenen Ausdruckskanons und ikonographischen Repertoires sind für Rouault charakteristischer als jähe Stilwechsel. Er erschloß sich seinen *einen* geistigen Kosmos bis in die letzte Dimension, anstatt flüchtiger Besucher vieler Welten zu sein."[7]

Oft wurde Rouault dieser Umstand als Mangel an Innovationskraft ausgelegt. Bei genauerem Hinsehen aber zeigt sich, daß er seine Motive wie in einer Meditation umkreiste, um sie in immer neuen Anläufen von innen her zu erneuern. Dabei kam es zu zwar langsamen und darum oft unbemerkten, aber um so nachhaltigeren und eigenständigeren Innovationen. Zu den wohl eigenwilligsten und schönsten Früchten dieser Arbeitsweise zählen das Motiv der *Biblischen Landschaft* sowie dasjenige der um einen Blumenstrauß gruppierten Pierrots, der sogenannten *Pierrots au bouquet de fleurs*. Beide dürfen als genuiner Beitrag des Künstlers zum motivischen Erbe der klassischen Moderne angesehen werden.

Als reizvolle Kombination aus weltlichen und religiösen Sujets werden die *Biblischen Landschaften* dabei gewissermaßen zum Sinnbild der Verschränkung von „l'art pour l'art" und „l'art pour Dieu" und sollen aus diesem Grund hier in besonderen Augenschein genommen werden. Bereits kurz nach Ende der Akademiezeit fand sich bei Rouault das Motiv der belebten Landschaft, des „paysage animé". Obgleich seine Stoffe damals kaum mehr historische waren, stand er mit ihnen noch deutlich in der Tradition der Historienmalerei. Als das Motiv gegen Ende der expressionistischen Phase vereinfacht im Werk Rouaults wieder erschien, durchzogen es Mütter mit Kindern oder Randgestalten der Gesellschaft wie zum Beispiel Bettler und Flüchtlinge. Sie sind deutlich näher an den Betrachter herangenommen und bilden zusammen mit den Vertikalen der Bäume einen reizvollen Rhythmus vor den Waagerechten der Horizontlinie und den oft bildparallel verlaufenden Wegen, auf denen sie sich bewegen.

In den folgenden Jahren der intensiven Arbeit an den Blättern zum *Miserere* trat die aus ihrem Umfeld fast vollständig isolierte menschliche Figur bei Rouault in den Vordergrund. In ausdrucksvollem Schwarz-Weiß-Kontrast rücken Figuren, Halbfiguren und monumentale Köpfe äußerst nah, bisweilen bedrängend an den Betrachter heran. Mit dem ihnen eigenen Pathos noch deutlich dem Expressionismus verpflichtet. Dennoch kommt dem Zyklus eine kardinale Bedeutung innerhalb des Gesamtwerks zu, kristallisierten sich hier doch wichtige, für das weitere Schaffen bestimmende Charaktere und Haltungen heraus. Als der Maler 1922 damit begann, die einzelnen Blätter auf Druckplatten zu übertragen, schrieb ihm Suarès:

„Ich wünschte, daß Sie, ohne von der Figurenmalerei zu lassen, in der Sie einen so festen und starken Ausdruck haben, sich mehr mit der Landschaft beschäftigten. Meiner Meinung nach können sie erreichen, was seit langem nicht gemalt wurde: die religiöse Landschaft."[8]

Offenbar hatte Suarès dabei die Landschaftsdarstellungen der vorausgegangenen Jahre im Blick und dachte an ihre Verbindung mit dem im *Miserere* gereiften, religiös bestimmten Figurenkanon.

Kurz nachdem Rouault 1927 seine langwierige Arbeit an den Druckplatten zum *Miserere* zum Abschluß gebracht hatte, entstand als erste Frucht einer erneuten Hinwendung zur Landschaft der Illustrationsband „Paysages légendaires", der insgesamt sechs Lithographien und 50 druckgraphische Reproduktionen von Zeichnungen imaginärer Landschaften vereint. Obgleich die meisten von ihnen noch nicht durch Figuren belebt sind, fand hier die Landschaft als Motiv eine für die weitere Entwicklung Rouaults bedeutsame Aufwertung. Als sie sich schließlich Mitte der 30er Jahre in den Illustrationen zu Suarès' „Passion" mit dem modifizierten Kanon der Figuren aus dem *Miserere*-Zyklus verband, war das Motiv der *Biblischen Landschaft* geboren. Dabei trat ein Großteil der Figuren aus der vordersten Bildebene wieder zurück in die Landschaft und ging kompositorisch immer stärker in ihr auf. In der Folge durchzog dieses Motiv in seinen verschiedenen Spielarten zwischen *Paysage biblique* und *Paysage intime*, *Nocturne chrétien* oder einfach *Nocturne d'automne* wie ein Cantus firmus die letzten drei Schaffensjahrzehnte des Künstlers.

Zu den unbestrittenen Hauptwerken unter ihnen zählt das *Nocturne chrétien* von 1952 (Abb. 2). Mit seinem pastosen, lockeren Farbauftrag, aber auch der feinen Mischung aus warmen Gelb- und Rot- sowie kühlen Grün- und Blautönen gibt es sich deutlich als ein Werk der letzten Schaffensphase zu erkennen. Vor dem goldgelben Licht der untergehenden Sonne ist eine weite Wasserfläche ausgebreitet. Der Betrachter schaut aus erhöhter Position auf sie herab, so daß das Hintereinander zweier schmaler Inseln und eines im Vordergrund dahingleitenden Bootes tendenziell als Übereinander wahrgenommen wird. Auch durch die nahezu unterschiedslose Behandlung von Vorder-, Mittel- und Hintergrund erscheint der Bildraum wie bei einem Großteil der späten Landschaften Rouaults als vertikale Struktur auf die Fläche projiziert. Meist führt in ihnen ein breit angelegter Weg über etliche Verzweigungen auf den Horizont zu, wo er in eine Gruppe von Häusern mit exponiertem Turm mündet. Der Himmel darüber ist fast immer von einer schwarz konturierten, gelben oder weißgelben Sonne bestimmt. In unserem Beispiel steht sie tief und entfacht am Horizont ein intensives Feuer aus warmem Gelb, während die davorliegende Wasserfläche mit ihren Inseln schon in das gebrochene Licht der Dämmerung getaucht ist. In gelben Schimmern ist hier und da an den Silhouetten der Bäume und Figuren noch der vergangene Tag gegenwärtig. In der oberen Wölbung des Himmels aber bricht bereits das Schwarzblau des nächtlichen Firmaments durch.

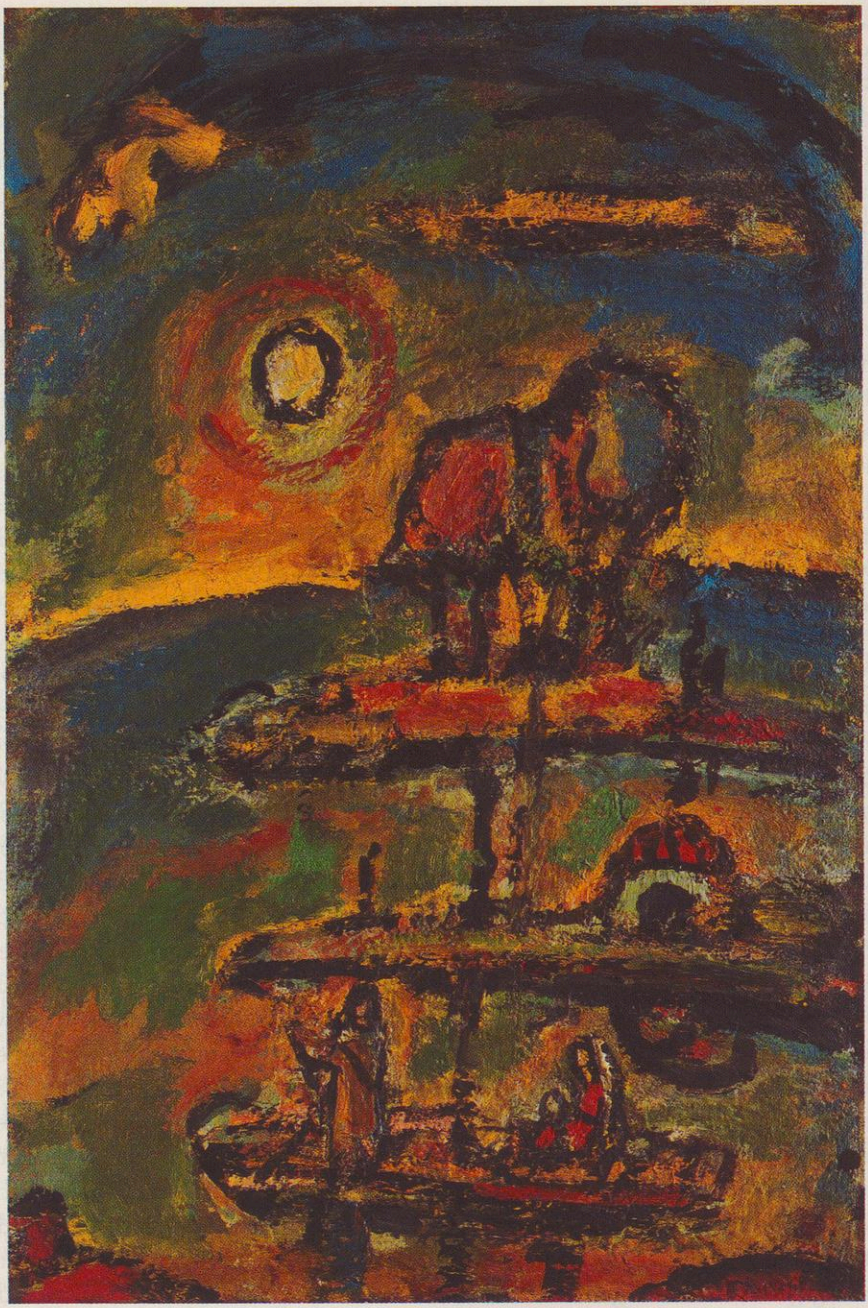


Abb. 2: Georges Rouault: „Nocturne chrétien“ (1952; Öl, Tusche und Gouache auf Leinwand; 95 × 65,5 cm; Centre Pompidou, Paris; © Fondation Rouault; VG Bild-Kunst, Bonn 2007)

Die schemenhafte Gestaltung der Figuren am unteren Rand des Bildes ist kaum differenzierter als die ihrer Umgebung. Auch dies ist typisch für die idealen Landschaften im Spätwerk Rouaults. Oft sind es nur wenige Pinselstriche, die dem Betrachter eine Christusfigur im Gespräch mit weiteren Gestalten vor Augen stellen. Hin und wieder sind unter ihnen Kinder erkennbar, über die Christus seine Hände breitet, oder aber die Figur einer Samariterin, die auf ihrem Kopf einen Krug balanciert. Die sparsam verwendeten Indizien haben jedoch nichts Anekdotisches. Auch sie bleiben schemenhaft und werden so natürlich in die Komposition eingebunden, daß sie ebensogut einer formalen Absicht entsprungen sein könnten. Im Beispiel des *Nocturne chrétien* suggeriert die in Mann, Frau und Kind differenzierte Dreiheit der Figuren angesichts des Bildtitels den Gedanken an die Heilige Familie. Doch widerspricht dies der nächtlichen Fahrt der Drei auf einem Boot und den wie zum Auswerfen von Fischernetzen erhobenen Armen des stehenden Mannes. Offenbar spielt Rouault hier mit verschiedenen Assoziationen, die alle in Zusammenhang mit den uns bekannten biblischen Geschichten stehen: *Abend* und *Heilige Familie* auf der einen sowie *Fischer*, *Menschenfischer* und *See (Gennesaret)* auf der anderen Seite. Sie sind vom Künstler so selbstverständlich zu einer Einheit gebracht, daß sich der Betrachter nicht an der scheinbaren Unauflösbarkeit ihrer Ikonographie stört.

Vielmehr zeigt sich gerade im vermeintlichen Mangel an ikonographischer Eindeutigkeit bei diesem und vielen anderen Bildern desselben Sujets eine besondere Offenheit, die dem jeweiligen biblischen Geschehen nichts von seiner Bedeutung nimmt und es doch zugleich auf eine allgemeine Realität hin öffnet. Umgekehrt aber erscheint auch diese Realität damit wieder im Licht des konkret Christlichen. Dabei spielen die malerischen Mittel Rouaults eine ebenso bedeutende Rolle, wie die von ihm aufgegriffenen Ikonographien. Ihnen kommt eine quasi-ikonographische Bedeutung zu.

So sind die Landschaften Rouaults nach Hans Urs von Balthasar von einer „Leuchtkraft durchglüht", die „sie zu heiliger Erde macht, mag sie von einem Christus mit Frauen oder gewöhnlichen armen Leuten belebt werden, mag sie als galiläisch bezeichnet oder eine beliebige Landschaft sein"[9]. Überhaupt ist in diesen Arbeiten schwer zu entscheiden, ob Rouault bei der Gestaltung im einzelnen mehr inhaltliche oder mehr formale Fragen leiteten. Beide scheinen im schöpferischen Prozeß in beständigem, gleichberechtigten Dialog zu stehen und schließlich zu untrennbarer Einheit zu verschmelzen. Gerade darin aber finden letztlich auch die verschiedenen Ikonographien zu ihrer Auflösung und werden zum beredten Zeugnis für die Vereinbarkeit eines „l'art pour l'art" und eines „l'art pour Dieu".

„Form, Farbe, Harmonie": stilistische Erneuerung aus frühem Erbe

Die von Hans Urs von Balthasar hervorgehobene charakteristische Leuchtkraft der Bilder Rouaults wird von Fabrice Hergott, dem Direktor des Musée d'Art moderne de la Ville de Paris, im Sinn des vom Künstler oft gebrauchten Bildtitels *Nocturne* mit der Metapher „Licht des Abends"[10] umschrieben. Mit seiner Hilfe gelinge es, die verschiedenen Elemente der Bilder unter einer gemeinsamen Optik zu verbinden und miteinander zu versöhnen. Dies mache Rouault, so Hergott, im etymologischen Sinn des Wortes zu einem „re-ligiösen" Maler. Doch mit welchen künstlerischen Mitteln erreicht Rouault diese für seine Bilder so typische Leuchtkraft? Immer wieder wird in diesem Zusammenhang zurecht auf seine Lehre und Arbeit als Glasmaler verwiesen. Auch er selbst sprach in seinen Schriften und Briefen wiederholt von den bleibenden Eindrücken dieser Zeit. So erwähnte er in einem Brief an Suarès von 1911 den gelegentlichen Besuch in der Werkstatt eines benachbarten Glasmalers und bezeichnete diese euphorisch als „mon paradis"[11]. Die Relevanz der frühen Erfahrungen für die eigene künstlerische Arbeit kam Rouault jedoch erst langsam wieder zu Bewußtsein. Dabei dürfte die Begegnung mit einem anderen Handwerk von entscheidender Bedeutung gewesen sein. Als Rouault zusammen mit Matisse sowie Pierre Bonnard und Maurice de Vlaminck zwischen 1906 und 1912 im Atelier von André Metthey Keramiken bemalte und mehrfach brannte, könnte dies Erinnerungen an das einstige Brennen farbiger Gläser wachgerufen haben. Ab 1911/12 treten jedenfalls erste Anzeichen für die Ausbildung der für das Spätwerk typischen, an die Glasmalerei erinnernden Stilistik auf.

Zwar finden sich ähnliche stilistische Charakteristika schon im ausgehenden 19. Jahrhundert bei den Bildern der Postimpressionisten wie Paul Gauguin, Vincent van Gogh oder Émile Bernard. Als Antwort auf die Tendenz zur zunehmenden Auflösung des Motivs im Impressionismus kamen sie zu vergleichbaren Effekten unter Rückgriff auf die Emailkunst und sprachen darum von „Cloisonnisme". Bei Rouault aber lag die Inspiration aus der Glasmalerei nicht allein auf der Ebene des Formalen, sondern im Geist des Handwerks selbst. Rückblickend schrieb er 1944 in seinen „Soliloques":

> „Die Farbe berauschte den jungen Glasmalerlehrling. Noch bevor er sich an den scharfen Kanten der Scherben seine Finger zerschnitt, waren seine Augen gefangen von den leuchtenden Tönen alter, für die Restaurierung bestimmter Glasfenster."[12]

Vielleicht dürfen die damaligen Erfahrungen sogar als eigentliches Initiationserlebnis des Malers angesehen werden, durchzog doch die hier geweckte Begeisterung für die Farbe sein gesamtes künstlerisches Schaffen.

Dabei ging es Rouault nicht um ein bloßes Ausschöpfen farblicher Möglichkeiten, sondern darum, die einzelnen Farben in ihrem Zusammenspiel zur Geltung zu bringen: „Weder die große Zahl der Farbtöne noch der Reichtum ihrer Facetten,

allein die Art und Weise, mit welcher der Künstler sie ‚komponiert', kann dem Auge bleibende Freude bereiten."[13] Die Wahl der Farben selbst aber läßt bei Rouault zweifellos an das Vorbild mittelalterlicher Kirchenfenster denken. Neben Verbindungen aus tiefem Blau, Violett und Grün, wie man sie von den Fenstern der berühmten Kathedrale von Chartres kennt, finden sich häufig warm leuchtende Karminrot- und Brauntöne sowie delikate Mischungen aus Gelb und fahlem Weiß. Reine und gebrochene Farben verbinden sich zu vibrierendem Licht. Selbst das wiederholte Übermalen der von den Konturen umfaßten Felder durch einen in Nuancen variierten Farbauftrag evoziert – bewußt oder unbewußt – Erinnerungen an die Wirkung von Patina, wie sie sich bei Glasfenstern an den Rändern der einzelnen Scheiben in der Nähe der Bleiruten bildet.

Damit aber kommt ein weiteres entscheidendes, aus der Glasmalerei bekanntes Element bei Rouault in den Blick – dasjenige eines zeichnerischen Gerüsts, das er seinen Bildern unterlegte und in das er die Farben einbrachte, wie der Glasmaler die verschiedenfarbigen Gläser in das Gerüst seiner Bleiruten. Wie in der Illustration *Comme à l'herbe, l'eau de la fontaine* (vgl. Abb. 1) gab Rouault dem Bild dabei oft einen eigenen Rahmen, in dem die Konturen wie die bleiernen Stege in den Lanzetten der Kirchenfenster ihren Ausgangs- und Endpunkt haben. So verbindet sich etwa auf der linken Seite des Bildes der Rahmen mit der Rückenlinie der knienden Frau, die aufgrund des Bildtitels als Samariterin zu identifizieren ist. In ähnlicher Weise berühren der linke Arm und die beiden Füße des sitzenden, ihr zugeneigten Christus den Rahmen auf der rechten und unteren Seite. In der Mitte des Bildes, wo sich die Verzweigungen treffen, scheinen sie dagegen wie überstrahlt von weißer und gelber Farbe. Die starke Vernetzung der einzelnen Bildelemente mit dem Rahmen bewirkt eine nochmalige Steigerung der Flächenhaftigkeit der Bilder. In vorderster Ebene werden die Figuren förmlich in den Rahmen und damit in die Gesetzmäßigkeiten der Fläche eingespannt. An die Stelle der perspektivischen Illusion tritt dagegen die Tiefenwirkung der Farbe selbst mit ihren vielfachen, das Licht auf verschiedene Weise reflektierenden Schichten.

Während Rouault bei den Farben in der Regel Öl und Gouache verwendete, sind die schwarzen Konturen meist aus stark deckender Chinatusche, einem Mittel also, das entsprechend seiner Funktion in den Bildern Rouaults aus der Graphik stammt. Vorbild für diese strikte, auch materiale Trennung der beiden Bereiche könnte auch hier die Glasmalerei gewesen sein. Damit aber hat Rouault so konsequent wie kaum ein anderer Künstler seiner Zeit im Rückgriff auf das alte, ihm vertraute Handwerk graphische und malerische Elemente voneinander geschieden, um sie, zu weitgehender Autonomie geführt, zur Steigerung der je eigenen Wirkung in einem harmonischen Ganzen erneut zu vereinen. Wohl finden sich diesbezüglich Anklänge an Wassily Kandinsky, den großen Vorreiter der Abstraktion in der Moderne. Während dieser aber in erster Linie den rationalen Weg der abstrakten Konstruktion beschritt, folgte Rouault vor allem den sinnlich-materialen Impulsen der Farbe

selbst und forderte ihre Möglichkeiten bis an die Grenzen des Gegenständlichen heraus. Anders als für Kandinsky entfaltete sich für Rouault die Kraft der Farbe letztlich nicht dort am stärksten, wo sie in ein freies, von der Subjektivität des Künstlers diktiertes Spiel mündet, sondern dort, wo sie im pulsierenden Spannungsfeld zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit zu sich selbst gebracht wird.

In den Arbeiten der 40er und 50er Jahre war dies so weit getrieben, daß auch die Materialstruktur der Farbe zum eigenständigen Ausdrucksmittel wurde. Es kam zu oft zentimeterdicken Farbschichten, die auf der Leinwand zu reliefhafter Oberfläche führten. Sie illustrieren auf eindrückliche Weise Rouaults Verständnis von der Malerei als ein „collaborer avec la matière“ [14] („mit der Materie zusammenarbeiten“). Auch hierin wollte man bisweilen Parallelen zu jüngeren Strömungen abstrakter Kunst erkennen. So sah Rainer Beck dieses Phänomen nicht ohne Grund im Zusammenhang mit den Mitte des 20. Jahrhunderts aufkommenden tachistischen Tendenzen [15]. Doch scheint dieser Vergleich nur insofern sinnvoll, als mit ihm die Tragweite des hier wirksamen materialen Impulses beschrieben werden kann. Rouault ging ihm mit nicht minderer Kühnheit nach, ohne jedoch die Grenzen des Gegenstandes zu verlassen. Oft wird in seinen späten Arbeiten, wie etwa der *Nocturne chrétien* von 1952 (Abb. 2) das graphische Gerüst von der Übermacht der Farben förmlich überstrahlt. Der Betrachter fühlt sich an ein von Abendlicht durchflutetes Kirchenfenster erinnert, bei dem die Macht der hinter ihm stehenden Sonne die tragenden Bleiruten fast zum Verschwinden bringt. Dennoch halten sie die Komposition wesentlich zusammen und weisen den einzelnen Farben ihren Platz.

„Pèlerin de l'art“: von der „Not“ des Vollendens

Wenn Rouault von sich als „pèlerin de l'art“ sprach, so impliziert diese Aussage vor jeder Frage nach ihrer religiösen oder künstlerischen Zielrichtung eine Identifikation mit der Haltung des Pilgerns selbst. Diese ist wesentlich durch die Hinordnung auf eine das eigene Tun übersteigende Wirklichkeit und damit durch zwei gegenläufige Prinzipien bestimmt: dem Bewußtsein um die Vorläufigkeit des eigenen Tuns sowie dem Versuch, der je größeren Wirklichkeit *in* diesem Tun dennoch gerecht zu werden. Diese beiden Prinzipien bestimmten von frühester Zeit an das künstlerische Schaffen Rouaults und manifestierten sich später ebenso in den charakteristischen, vielfachen Übermalungen wie in der großen Zahl der vom Künstler unvollendet hinterlassenen Arbeiten. In ihnen begegneten sich auf bisweilen tragische Weise der hohe künstlerische Anspruch Rouaults mit dem permanenten Gefühl des Ungenügens, wie es schon 1913 in einem Brief an Suarès zum Ausdruck kam: „Eine furchtbare Seite meiner Natur ist es, daß ich nie zufrieden mit mir bin und mich nie wirklich ganz über meine Erfolge freuen kann. Immer drängt es mich in Auge und Geist darüber hinaus.“ [16]

Dieses Bewußtsein bewog Rouault bei seinem Vertrag mit dem Kunsthändler Vollard zu einer Klausel, nach der es ihm freigestellt war, seine Arbeiten „nach eigenem Rhythmus" fertigzustellen. Auch ein Großteil der 770 damals von Vollard erworbenen Bilder war zum Zeitpunkt des Vertrags noch unvollendet und blieb damit zunächst im Besitz des Künstlers. Um sie zum Abschluß zu bringen, blieb ihm aber in den folgenden Jahren weder Zeit noch Kraft. Wiederholt beklagte sich Rouault darüber in seinen Briefen an Vollard, der immer neue Aufträge zu Illustrationen an ihn herantrug und bei einem Teil von ihnen auch die Umsetzung der Entwürfe in Öl wünschte. Wie unter ständiger Aufsicht arbeitete Rouault in seinem Atelier im Haus Vollards nach Aussage von Freunden bisweilen Tag und Nacht und kam doch den eigenen Ansprüchen und denen seines Kunsthändlers nicht nach. Selbst als Vollard dem Maler für jedes vollendete Bild ab 1923 je nach Format einen zusätzlichen Bonus offerierte, änderte dies an der Situation wenig.

Eine nochmalige Zuspitzung erfuhr die Lage nach dem plötzlichen Tod Vollards, als dessen Erben das Atelier des Künstlers verschlossen und die insgesamt 819 darin befindlichen Bilder unabhängig vom Status der Vollendung zu ihrem Besitz erklärten. Nach zahllosen vergeblichen Bemühungen Rouaults, Zugang zu seinen von ihm als „clavier pictural" [17] vermißten Arbeiten zu erhalten, kam es schließlich zu einem langen und aufsehenerregenden Musterprozeß, an dessen Ende 1947 das moralische Recht des Künstlers über sein Werk im Sinn der mit Vollard vereinbarten Klausel bestätigt wurde. Kaum geringeres Aufsehen aber erregte Rouault gut ein Jahr später, als er fast die Hälfte der zurückerhaltenen Werke vor den Augen eines Gerichtsbeamten verbrannte, weil er sie angesichts seines hohen Alters von inzwischen 77 Jahren nicht mehr vollenden zu können glaubte und sie auf diese Weise dem „kommerziellen Zugriff" zu entziehen suchte.

Kaum zehn Jahre künstlerischer Arbeit blieben Rouault noch, bis er wegen zunehmender körperlicher Gebrechlichkeit 1956 das Malen aufgab. Als er knapp zwei Jahre darauf im Februar 1958 starb, hatte er zwar einen Teil der von den Erben Vollards zurückerhaltenen Werke vollendet. Neben ihnen aber fanden sich erneut Hunderte weiterer unvollendeter Arbeiten. Sie zeugen nicht nur von der altersbedingten Erschöpfung seiner Kraft, sondern auch und vielleicht vor allem von der ungeheueren malerischen Leidenschaft, die ihn bis in die letzten Lebensjahre trieb. Die insgesamt 891 Arbeiten, die man nach dem Tod Rouaults in seinem Atelier fand, sind von dessen Erben nicht verkauft, sondern als zusammenhängender Fonds 1963 dem Pariser Musée national d'art moderne geschenkt worden. Nachdem sie lange Zeit mit Rücksicht auf ihren besonderen Charakter nahezu unbeachtet in dessen Depots ihr Dasein fristeten, sind sie nun seit kurzem in einem eigenen Raum des Centre Pompidou der Öffentlichkeit zugänglich. Als seltene Atelierschau ermöglichen sie einen besonders unmittelbaren Blick auf den intensiven, oft über Jahre und Jahrzehnte dauernden Schaffensprozeß des Künstlers. In ihren unterschiedlichen Graden der Bearbeitung lassen sie die früheren Stadien vollendeter Bilder erahnen und

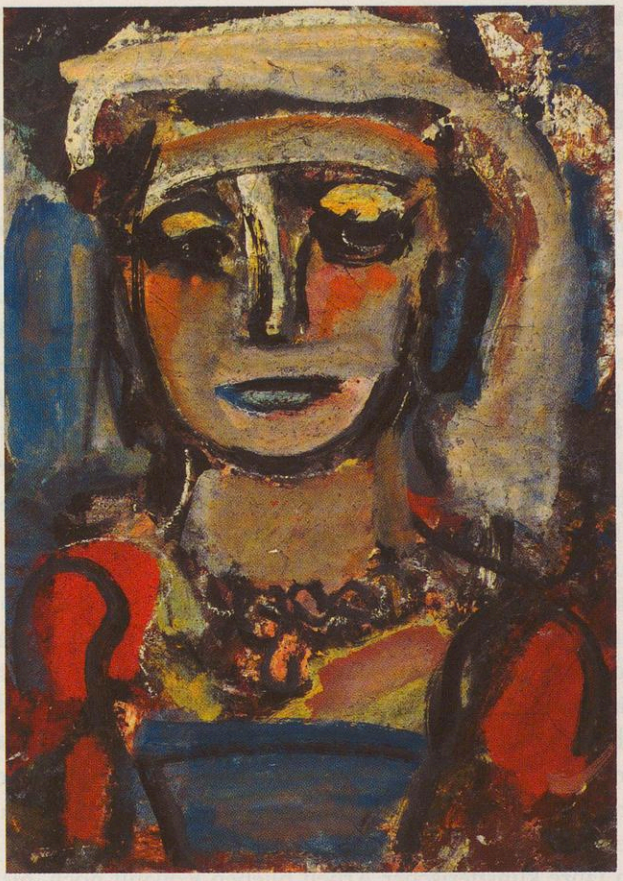


Abb. 3: Georges Rouault: „Femme au corsage bleu et rouge“ (Fonds der unvollendeten Arbeiten, Nr. 494; 1940–1948; Öl, Tusche und Gouache auf Papier; 61,7 × 43,6 cm; Centre Pompidou, Paris; © bpk, Berlin 2007; VG Bild-Kunst, Bonn 2007)

werden in gewissem Sinn zu deren „journal intime“[18] auf der je eigenen „Pilgerreise“ ihrer Vollendung.

Mitunter handelt es sich um kaum mehr als eine lockere Anordnung von Farbflecken, deren Zusammenklang an die oft zitierte Antwort Rouaults auf die Frage nach dem häufigen Motiv der Richter bei ihm erinnert: „Schwarzes Barett und rote Robe ergeben schöne Farbflecken.“[19] Ein anderes Mal dokumentiert das vielfache Übereinander pastoser Farbschichten gleichermaßen die Leidenschaft des künstlerischen Ringens wie die „Not“ des Vollendens. Letztlich aber zeigt sich in ihnen, wie Rouault sich bei jedem seiner Arbeitsschritte um ein Gleichgewicht im Sinn der von ihm immer wieder apostrophierten „trinité benie“ aus „forme“, „couleur“ und „harmonie“ bemühte[20]. Sie war das eigentliche Ziel des selbsternannten „pèlerin de

l'art", blieb aber als übersteigende Realität am Ende unerreicht. Ihrem „semper maior" konnte im Grund genommen nur in Form der Analogie entsprochen werden – einer Analogie, in der die Realität des Bildes transparent bleibt auf die Wirklichkeit des Ziels hin, ähnlich wie das Glasfenster auf die hinter ihm stehende Sonne. Wenn aber diese Offenheit und Transparenz in den Mittelpunkt der Bemühungen des Künstlers rückt, wird die Frage nach der Vollendung des Bildes im herkömmlichen Sinn sekundär. Vielmehr wird der Schaffensprozeß selbst zu einer Art beständigem Dialog mit der je größeren, in den Blick genommenen Realität.

Nicht umsonst schienen Rouault letztlich dort, wo er sich von der Obsession der Vollendung frei machte, die schönsten Arbeiten zu gelingen. So spricht die für den „Fonds Rouault" zuständige Konservatorin am Centre Pompidou, Angela Lampe, von den unvollendeten Arbeiten als einem „Rouault, der noch freier, leichter und sinnlicher"[21] ist, als man ihn bisher zu kennen meinte. Dies zeigt ein abschließender Blick auf das Beispiel der *Femme au corsage bleu et rouge* (Abb. 3). Obgleich die Abbildung mangels neuerer Aufnahmen noch auf ein Photo aus den 60er Jahren zurückgeht, vermag auch sie die Feststellung Lampes anschaulich zu machen. Man meint in ihr eine Art ersten Wurf vor Augen zu haben, der aber eine solche Sicherheit in der zeichnerischen und malerischen Komposition zeigt, daß man versucht ist, das Ergebnis bereits als „vollendet" zu bezeichnen. Zwar bleiben das Gefüge der Schultern, die Haare oder die Partie um Stirn und Nase der Dargestellten noch unbestimmt. Das Ganze der Komposition aber ist von einer nahezu „vollendeten" Harmonie und Ausgewogenheit. Zwischen dem hellen Rot der Schultern und dem kräftigen Ultramarin von Kleid und Hintergrund vermitteln die sand- und hautfarbenen Töne des Gesichts und der Halspartie. Auf den Augenlidern und am Dekolleté werden sie ergänzt durch ein kräftiges, helles Gelb. Selbst die wenigen Markierungen mit Kreide, die wie oft bei Rouault auf die Absicht gewisser Korrekturen oder Ergänzungen hindeuten, scheinen wie letzte Glanzpunkte, die der Darstellung zusätzlich Leben verleihen.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach P. Courthion, Georges Rouault (Paris 1971) 36.

[2] H. Schade, Georges Rouault. Größe u. Grenze moderner christlicher Malerei, in dieser Zs. 163 (1958/59) 210ff.

[3] É. Darragon, Georges Rouault. Exclusivement peintre parmi les peintres, in: Georges Rouault. Forme, couleur, harmonie, hg. v. F. Hergott (Strasbourg 2006), zugleich Ausstellungskatalog Musée d'art moderne et contemporain de Strasbourg, 10.11.2006–18.3.2007, 70.

[4] Zit. nach St. Koja, Georges Rouault. Malerei u. Graphik (München 1993), zugleich Ausstellungskatalog Salzburger Landessammlungen Rupertinum, 17. 7.–17.10.1993, 31.

[5] Vgl. G. Rouault, Souvenirs intimes (Paris 1926) 50.

[6] B. Dorival, Georges Rouault. L'Œuvre peint, Bd. 1 (Monaco 1988) 16.

[7] Koja (A. 4) 7.
[8] Zit. nach F. Chapon, Rouault. Œuvre gravé, Bd. 2 (Monaco 1978) 76.
[9] Zit. nach Koja (A. 4) 156.
[10] F. Hergott, La luce de la sera. Le ultime opere, in: Georges Rouault, hg. v. R. Chiappino (Lugano 1997), zugleich Ausstellungskatalog Museo d'Arte moderna (Lugano) 23. 3.–22.6.1997, 113ff.
[11] Georges Rouault – André Suarès. Correspondances (Paris 1960) 7.
[12] G. Rouault, Soliloques, in: ders., Sur l'art et sur la vie (Paris 1971) 16.
[13] Ebd. 17.
[14] Zit. nach F. Hergott, Georges Rouault (Recklinghausen 1993) 19.
[15] Vgl. R. Beck, Form – Farbe – Harmonie, in: Georges Rouault, hg. v. S. Gohr (Köln 1983) zugleich Ausstellungskatalog Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln, 11. 3.–8.5.1983, 109f.
[16] Rouault – Suarès (A. 11) 81f.
[17] Zit. nach Georges Rouault, Exposition du Centenaire, hg. v. B. Dorival (Paris 1971);, zugleich Ausstellungskatalog Musée national d'art moderne, Paris, 27. 5.–27.9.1971, 153.
[18] A. Lampe, Work in progress. Les œuvres inachevées, in: Hergott (A. 3) 215.
[19] Zit. Nach B. Dorival, Georges Rouault – Œuvres inachevées données à l'État (Paris 1964), zugleich Ausstellungskatalog Musée du Louvre, Paris, 23. 6.–9.11.1964, 16.
[20] Zit. nach Lampe (A. 18) 215.
[21] Ebd.

Bernhard Grom SJ

Spiritualität im Gesundheitswesen

Zwischen Schamanismus und „Heilender Gemeinde"

50000 Faltblätter sollen darauf aufmerksam machen: Vom 27. bis 29. März 2008 findet im Tagungszentrum Kongreß Palais Kassel unter dem Motto „Beauftragt zu heilen – in Beruf, Gemeinde, Gesellschaft" ein Christlicher Gesundheitskongreß statt. Konfessionsverbindend angelegt, wird er auf Initiative der Bewegung Christen im Gesundheitswesen und der Geistlichen Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche veranstaltet von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Mediziner, der Akademie für Psychotherapie und Seelsorge, der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche, dem Deutschen Institut für Ärztliche Mission, der Geistlichen Gemeindeerneuerung – Initiative im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und der Gemeinschaft Immanuel Ravensburg (vgl. www.christlicher-gesundheitskongress.de). Die Organisatoren, die 2000 bis 3000 Teilnehmer erwarten, gehen von der Beobachtung aus, daß Gesundheit zu einem Megathema der Gesellschaft geworden ist, daß der Zusammenhang zwischen Gesundheit/Heilung und Religiosität/Spiritualität von der medizinischen Fachwelt im deutschen Sprachraum aufmerksamer, wenn auch noch viel schwächer als in den Vereinigten Staaten von Amerika, wahrgenommen wird und daß dieses Thema in der Öffentlichkeit bisher fast ausschließlich von Anbietern und Gruppen mit nichtchristlicher Spiritualität besetzt wurde.

Wie sollen sich die Kirchen zu den boomenden Gesundheits- und Heilungsangeboten mit spirituellem Hintergrund verhalten, die oft „alternativ" genannt werden, die man aber meistens komplementär zur naturwissenschaftlichen Medizin in Anspruch nimmt und die längst auch in Pfarrgemeindesäle drängen? Gewiß, die meisten alternativ-esoterischen Heilungs- und Gesundheitsangebote werben für sich, ohne ihr Weltbild in den Vordergrund zu rücken; ja, manche betonen, ihr Vorgehen sei von religiösen Überzeugungen unabhängig. Allerdings können sich Menschen, die in der schulmedizinischen Behandlung wenig Hilfe und Zuwendung erfahren haben, für die spirituellen Ansichten eines Behandlers sehr aufgeschlossen zeigen und sich stark beeinflussen lassen. Wo stehen diese unter Umständen im Widerspruch oder in Spannung zum christlichen Glauben und fördern einen unreflektierten Synkretismus? Hier sind vor allem zwei mögliche Konfliktfelder zu nennen: die Vorstellung von einer kosmischen Lebensenergie und der Glaube an Karma und Reinkarnation.

Lebensenergie, Karma und Reinkarnation

Die Vorstellung einer kosmischen Lebensenergie, die nur intuitiv gefühlt oder aus dem Weltbild alter Kulturen – seien sie indianisch, afrikanisch, asiatisch oder anders – abgeleitet werden kann, findet sich beispielsweise bei Geistheilern, die durch Handauflegen „göttliche Kraft" übertragen, einen „Kanal" (channel) zu einem „Geistführer" bilden oder den Klienten zu einer schamanischen Trancereise zu positiven Kräften oder einem Krafttier anleiten wollen. Sie möchten auch kirchliche Kreise gewinnen (Wiesendanger 2005), und als Angebot für überzeugte Christen wurde bereits ein „Christliches Heiler-Netzwerk" aufgebaut. An eine kosmische Lebensenergie glauben auch Reiki-Heiler, die durch das Auflegen ihrer Hände die Chakren öffnen und ein harmonisches Fließen der Urkraft Ki/Qi in ihren komplementären Anteilen Yin und Yang bewirken möchten. Dies will auch innerhalb der Traditionellen Chinesischen Medizin Qi Gong, dessen Bewegungstherapie und Massagen allerdings oft rein medizinisch aufgefaßt und an Kliniken eingesetzt werden. Ebenso will Tai Chi durch seine sanften Bewegungen Ki aktivieren und Yin und Yang harmonisieren. Auch Angewandte Kinesiologie, Therapeutic Touch sowie Aura-Chakra-Behandlung wollen heilen, indem sie Blockaden und Schwächungen der psychokosmischen Energie lösen.

Zwar gibt es für keines dieser Verfahren einen Nachweis, daß sie ernsthafte körperliche oder psychische Störungen heilen, doch können sie in vielen Fällen – noch stärker als medizinische Placebos – Verspannungen, Schmerzen, Angst und Hoffnungslosigkeit reduzieren, das subjektive Wohlbefinden verbessern und damit Heilungsprozesse bzw. die Betreuung unheilbar Kranker unterstützen, sofern die notwendige ärztliche Behandlung gewährleistet ist (Benor 1992; Binder u. Wolf-Braun 1995; dies. 1998). Man kann ihnen also durchaus eine „Ganzheitlichkeit" im psychosomatischen Sinn zuerkennen, auch wenn die Vorstellung von einer feinstofflichen kosmischen Lebensenergie mit einem Verteilersystem im Menschen mit Chakren oder Meridianen vorwissenschaftlich ist und seelische Energie (Motive, Bedürfnisse) mit „Heilungskräften" sowie Energie im physikalischen Sinn vermischt.

Problematisch ist es jedoch, die psychosomatische Ganzheitlichkeit in einer psychokosmischen All-Einheit zu verwurzeln. Für die Traditionelle Chinesische Medizin daoistischer Prägung sind Körper, Gefühle und Geist zutiefst miteinander verbunden als Erscheinungsformen des Qi in der Komplementarität von Yin und Yang und den Entsprechungen der fünf Elemente (Platsch 2006). Demnach entsteht und lebt der Mensch aus der Urenergie Qi, die aus dem Einen (Tao) hervorging, durch Atemübungen und ähnlichem gemehrt werden kann, sich in der Nieren- und Nabelgegend sammelt und über Kanäle (Meridiane) in den ganzen Körper fließt. Dieses nicht unterscheidende Denken entdifferenziert nicht nur Geistiges und Materielles, sondern auch Schöpfer und Schöpfung. In dieser monistischen Sicht ist das

menschliche Leben nicht Werk und Geschenk Gottes, sondern eine Manifestation des All-Einen selbst.

Ähnlich stellt sich das hinduistische Denken den Ursprung der Lebensenergie Prana aus Brahman vor, mit dem der Mensch – nach Auffassung des Ayurveda – durch sein Selbst/Atman verbunden sein muß, um ganz gesund sein zu können (Wolz-Gottwald 2001). Auch andere Angebote tendieren zu einem „Alles-ist-Energie"-Pantheismus, der das Göttliche großenteils zur kosmischen Kraft verdiesseitigt und die eindrucksvolle Botschaft enthält: „Entspanne dich und vertraue dem Kosmos – er ist Energie, die dich bis in deine Gesundheit hinein trägt."

In der Anthroposophischen Medizin ist es der Glaube an Karma und Reinkarnation, der zum Widerspruch herausfordern kann, auch wenn anthroposophische Ärzte wohl nur mit Patienten darüber sprechen, die sich daran interessiert zeigen. Die Anthroposophische Medizin will die Krankheitsbestimmung der wissenschaftlichen Medizin durch eine Diagnose ergänzen, in der der Arzt intuitiv Rudolf Steiners Lehre auf den Einzelfall anwendet. Ihr zufolge entsteht Krankheit dadurch, daß die vier „Wesensglieder" Physischer Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich sowie das Nerven-Sinnes-, das rhythmische und das Stoffwechsel-Gliedmaßen-System in ihrem Aufbauen und Abbauen unharmonisch und unregelmäßig zusammenwirken. Körperliche Beschwerden verweisen also immer auf eine seelisch-geistige Störung, die der Arzt geduldig ermitteln soll, um ergänzend zu den schulmedizinischen Medikamenten und Maßnahmen die richtigen homöopathischen und Naturheilmittel, Kunsttherapie sowie unter Umständen auch Biographiearbeit zu empfehlen.

Die Biographiearbeit befaßt sich mit der weiteren Entwicklung der „Wesensglieder", aber auch mit dem persönlichen Karma. Denn Krankheit und andere Schicksalsschläge können nach Steiner als Schicksal gedeutet werden, das wir in der Läuterungszeit vor unserer Geburt selbst gewählt haben, um früheres Versagen auszugleichen und uns höher zu entwickeln. Außerdem: Wenn wir genesen, „so haben wir in unsere Glieder (= Wesensglieder, B. G.), die wir aus früheren Inkarnationen mitgebracht haben, damals jene starken Lebenskräfte hineingelegt, die wirklich heilend eingreifen können" (Steiner 1961, 49). Sterben wir aber an der Krankheit, so hat dieser Reserve-Fonds zwar nicht ausgereicht, doch nehmen wir die geistig-seelischen Kräfte, die wir in der Auseinandersetzung mit der Krankheit „aufgerufen" haben, in die nächste Inkarnation mit, und mit diesen können wir dann das betreffende Organ besonders stark ausbilden. Nichts ist verloren, und der Mensch ist bis in seine Gesundheit hinein verantwortlich und Herr seines Schicksals. So werde die Anthroposophie „die Menschen schön und gesund in der physischen Welt" machen (Steiner 1979, 257).

Solche karmischen Deutungen machen den Kranken zwar für seinen Zustand verantwortlich, versprechen ihm aber für die nächste Inkarnation Kontrolle über sein Schicksal. Sie widersprechen dem christlichen Glauben ebenso wie energetische All-Einheitslehren. Doch wie verstehen Christen Krankheit, Gesundheit und Heilung?

Anstöße zu einem christlichen Verständnis von Heilung

Der erwähnte Christliche Gesundheitskongreß, der alle drei Jahre weitergeführt werden soll, will sich dieser Frage in praxisbezogener Weise stellen. Er ist bei aller ökumenischen Offenheit maßgeblich von Bestrebungen in protestantischen Kirchen inspiriert, die heilende Kraft des Glaubens für den einzelnen wie auch für den Gemeindeaufbau und die Mission wiederzuentdecken. Hier laufen verschiedene Ströme zusammen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat bereits in den 60er Jahren festgestellt, die christliche Gemeinde habe eine heilende Dimension und Aufgabe, die von der modernen Medizin nicht abgedeckt und überflüssig gemacht werde; er setzte 1967 die Christian Medical Commission ein (Jakob 2004). Deren Konzept der „heilenden Gemeinde" wurde damals in afrikanischen und asiatischen Kirchen, aber kaum in Europa rezipiert. Doch in den letzten Jahren kam es auch in Europa wieder neu ins Gespräch. Ein Anstoß ging von der charismatischen Bewegung sowie den Pfingstkirchen aus, die dem Heilungsgebet für Kranke große Bedeutung beimessen. Die charismatisch-evangelikale Vineyard Christian Fellowship von John Wimber, die im deutschen Sprachraum mehr als 50 Gemeinden zählt und auch für Angehörige anderer Denominationen Heilungsteams ausbildet, meint sogar, wenn Gott es wolle, könne man durch Handauflegung und Gebet jede Art von Krankheit heilen, und das dafür nötige „Charisma der Heilung" (1 Kor 12, 7–11) sei bei zahlreichen Christen zu wecken.

Die charismatische Bewegung innerhalb der Großkirchen betrachtet das Heilungscharisma allerdings nur als eines unter mehreren. Doch kam es auch dort zu Heilungsgottesdiensten mit zahlreichen Teilnehmern nach dem Vorbild bekannter Heilungsevangelisten. Zurückhaltender empfahl der pfingstlerische Missionswissenschaftler Walter Hollenweger (2006), inspiriert vom Heilungsritus der Anglikanischen Kirche, Einzelsalbungen und Salbungsgottesdienste als Korrektur einer körperfremden Verkündigung. Für ihn ist das Heilungscharisma ein Laiencharisma (andere protestantische Theologen erkennen es nur Geistlichen zu). Die Salbenden sollen keine Heilung versprechen, diese auch nicht an Buße, Beichte oder festen Glauben knüpfen und mit dem ärztlichen Fachpersonal zusammenarbeiten.

Der ehemalige Dominikaner Francis MacNutt, der sich früh in der katholischen charismatischen Bewegung engagiert hat und von dessen Klassiker „Healing" (Die Kraft zu heilen, Graz 2000) in den USA fast eine Million Exemplare verkauft wurden, bietet in seinem ökumenischen Zentrum für Angehörige verschiedener christlicher Denominationen Kurse in Heilungsgebet mit Handauflegung an. In evangelischen und katholischen Gemeinden der USA sind „Heilungsdienste" entstanden, die für Kranke beten und ihnen auf Verlangen die Hände auflegen (nach Jak 5, 13–15), wobei die Krankensalbung in der katholischen Kirche nur vom Priester gespendet werden kann. Heilungsgottesdienste in evangelikalen und pfingstlerischen Frei-

kirchen haben Zulauf, und es fragt sich: In welchem Sinn ist ein „Heilungsdienst", der über die übliche Krankenseelsorge hinausgeht, gerechtfertigt und sinnvoll?

Im Jahr 2000 veröffentlichte die Glaubenskongregation in Rom eine „Instruktion über Gebete um Heilung durch Gott", die vor allem mit Blick auf charismatische Gruppen in Amerika betont, das Charisma der Heilung sei nicht einer bestimmten Gruppe von Gläubigen oder einem Leiter zuzuordnen – eine Warnung vor einer Überschätzung von Heilerteams und Heilerpersönlichkeiten. Man dürfe auch nicht den Anschein erwecken, Heilungsgebete wirkten automatisch, da doch auch eindringlichste Gebete nicht alle Krankheiten heilen. Bei Gebetstreffen solle alles „Hysterische, Künstliche, Theatralische oder Sensationelle" vermieden werden, und die im Rituale Romanum angeführten Exorzismusgebete müßten von einem Heilungsgottesdienst unterschieden bleiben (www.dbk.de/schriften/verlautbarungen/index.html Nr. 149).

Einen anderen Impuls vermittelten Forschungen, die von einem positiven Zusammenhang zwischen Religiosität („faith factor") und Gesundheit/Lebenserwartung berichten. Solche Ergebnisse sowie Berichte über die angeblich erwiesene Wirkung von Fürbittgebeten für Kranke bündelte der Internist an der Georgetown University Dale A. Matthews, der neben Paul M. Zulehner einer der Hauptredner auf dem Kasseler Gesundheitskongreß sein wird, in einem 1998 erschienenen Buch, in dem er – gültig für alle Religionen – den „Glaubensfaktor" als Gesundheitsfaktor herausstellte. Einerseits bekennt er schlicht theologisch: „Für mich ist die Vorstellung ganz natürlich, daß ein liebender Gott unsere Gebete um Gesundheit und Heilung erhören kann und es tatsächlich auch tut" (56).

Andererseits versucht er, medizinisch die ineinandergreifenden heilenden Komponenten verständlich zu machen, durch die der Glaube Krankheiten vorbeugen, Genesung beschleunigen, die Lebensdauer verlängern und Wohlbefinden bewirken kann, nämlich: 1. Gleichmut, der Streß abbaut; 2. religiös motiviertes Maßhalten, beispielsweise beim Alkoholgenuß; 3. Schönheit – die Harmonie, die Natur, Kunst oder die Ästhetik eines Gottesdienstes vermitteln; 4. Anbetung mit den Gesten und der Musik von Gottesdiensten; 5. Erneuerung im Sinn des Bekennens und Losgesprochenwerdens von Schuld; 6. Gemeinschaft – die gegenseitige Unterstützung; 7. Einssein, die Geborgenheit in einer Glaubensgemeinschaft; 8. Rituale, die unsere Angst vor dem Tod lindern; 9. Sinn, den uns die Religion gewährleistet; 10. Vertrauen als „Loslassen und Gott machen lassen" nach dem Zwölf-Schritte-Programm der Anonymen Alkoholiker; 11. Transzendenz, die unsere Hoffnung animiert und – wie ein Placebo – die Kraft der positiven Erwartung aktiviert; 12. Liebe, wie sie Religion in ihrer besten Form immer fördert. Darum empfiehlt er den Ärzten, ihre Patienten auf nicht missionierende Weise zu fragen, ob Religion/Spiritualität für sie wichtig sei, ihre Sicht der gesundheitlichen Probleme beeinflusse und ob sie wünschen, daß der Arzt darüber rede. Er wirbt auch für eine enge Partnerschaft zwischen Ärzten und Seelsorgern. Ähnlich ermutigend äußerte sich der Harward-

Kardiologe Herbert Benson (1996), und in den Vereinigten Staaten bieten inzwischen mehr als die Hälfte der medizinischen Fakultäten Vorlesungen zum Thema Spiritualität und Gesundheit an.

Das Konzept der „Heilenden Gemeinde"

Eine weitere Anregung ging von der Anglikanischen Kirche aus. Auf dem Hintergrund der eigenen 100jährigen Heilungsbewegung veröffentlichte die Church of England den Bericht „A Time to Heal. A Contribution Towards the Ministry of Healing" (London 2000), der auf 400 Seiten das Konzept der Heilenden Gemeinde theologisch begründet und Möglichkeiten ihres Dienstes darstellt. Hier wird Heilen als Auftrag des Evangeliums und als eine der bedeutendsten Möglichkeiten bewertet, die Frohbotschaft mitzuteilen, weil sich heute viele nach „Ganzheit" (wholiness) sehnen. Dabei wird der Begriff „heilen" weit verstanden als „Fortschritt, durch den eine Person einen körperlichen, seelischen, spirituellen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Zustand des Wohlbefindens entwickelt in Harmonie mit Gott, den Mitmenschen und der Umwelt" (377). Das bedeutet Herstellung der „Ganzheit" der gesamten (neuen) Schöpfung in Auftrag und Vollmacht Jesu (was christliches Heilen von anderen Heilungstraditionen unterscheide) und damit Versöhnung auf zwischenmenschlicher, nationaler und internationaler Ebene, soziale Gerechtigkeit, Bewahrung der Umwelt sowie Hilfe in den Nöten von Leib, Seele und Geist.

Die Studie spricht sowohl vom charismatischen Heilen in Gebetsgruppen als auch von Gebets- und Besuchsgruppen für körperlich und psychisch Kranke, von Salbungs- und Segnungsgottesdiensten, gibt Leitlinien für die Seelsorge an Menschen, die sich unter dem Einfluß böser Mächte glauben, empfiehlt die Begleitung Sterbender und Trauernder, die Zusammenarbeit von Seelsorgern und Ärzten in Gemeinden und Krankenhäusern und wünscht, daß die Bedeutung des Heilungsdienstes der Kirche in Verkündigung und Unterricht sowie in der Ausbildung von Mitarbeitern der Pastoral und des Gesundheitswesens bekannt gemacht wird. Heute gibt es in jeder anglikanischen Diözese einen bischöflichen Beauftragten für Heilungs- und Befreiungsdienste. In manchen Gemeinden findet einmal im Monat abends ein Heilungsgottesdienst statt, in dem die Teilnehmer ihre Anliegen vor Gott tragen können und wo ihnen Laien unter Gebet die Hände auflegen und ein Priester die Krankensalbung spendet.

Die Anregungen von „A Time to Heal" wurden in den folgenden Jahren vielfach aufgegriffen: Das Nordelbische Missionszentrum bot Kurse zu dieser Thematik an, und an der Diakonischen Akademie Deutschland tauschten sich Vertreter von Medizin, Pflege, Diakonie und Theologie über „Die Gemeinde und ihr Heilungsauftrag" aus, um dieses Thema auf dem Kirchentag 2005 in Hannover weiter zu verfol-

gen. Im selben Jahr veröffentlichte das Evangelische Missionswerk zu diesem Anliegen das Buch „Von der heilenden Kraft des Glaubens" mit Beispielen aus der weltweiten Kirche, und auch die Erklärung „Zur heilenden Mission der Kirche" des Ökumenischen Rats (2005) liegt ganz auf der Linie von „A Time to Heal".

Dem Konzept der „Heilenden Gemeinde" sowie dem Impuls von Dale Matthews fühlen sich auch die seit 1989 als gemeinnütziger Verein eingetragenen „Christen im Gesundheitswesen (CiG)" verpflichtet, die den Christlichen Gesundheitskongreß in Kassel maßgeblich mitbestimmen werden. Aus einer Gebetsgruppe entstanden, bilden sie eine konfessionsübergreifende Initiative von Ärzten, Pflegekräften und anderen Mitarbeitern im Gesundheitswesen. Die Mitglieder der 40 Gruppen kommen mehrmals im Jahr zusammen, um sich über Themen aus Pflege und Therapie zu informieren und miteinander zu beten (www.cig-online.de). Seit 1995 führt ihre „Akademie Christen im Gesundheitswesen" bundesweit Seminare mit Vorträgen, Austausch und Gebet durch zu Themen wie: Als Christ chronisch Schmerzkranke begleiten, Betreuung von Demenzkranken, Burnout, Segnungs- und Salbungsgottesdienste im Krankenhaus und Spirituelle Erneuerung christlich geprägter Einrichtungen.

Als theoretische Grundlage skizziert der Internist und CiG-Vorsitzende Georg Schiffner (2006/07) eine „Christliche Heilkunde", die mit der naturwissenschaftlichen Medizin zusammenarbeitet, indem sie diese im Sinn einer „Spiritu-Psychosomatik" ergänzt. So könne, wenn das nötige Vertrauensverhältnis vorhanden sei, die Anamnese über die körperlichen Beschwerden und psychosoziale Situation hinaus nach amerikanischem Vorbild auch fragen, was dem Patienten bisher Halt gegeben habe, und dann mit der körperlichen Behandlung und psychosozialen Beratung gegebenenfalls auch spirituelle Unterstützung anbieten – möglichst im Team von Arzt, Psychologe und Pastor bzw. geschulten Gemeindemitgliedern. Zentral ist der Dienst der Fürbitte, denn „umfassende Heilungsprozesse geschehen nicht ‚zufällig'". In dieser Bewegung kann sich medizinisch-pflegerische Kompetenz mit christlicher Spiritualität sowie Engagement in Diakonie und Pfarrgemeinde verbinden – ein Glücksfall, der das Abdriften in subkulturelle Gesundbeterei verhindert und das Gespräch mit dem etablierten Gesundheitswesen erleichtert.

Christliche Ganzheitlichkeit und Kraft in der Schwachheit

Welche Impulse könnten vom ersten Christlichen Gesundheitskongreß und überhaupt vom Ideal der „Heilenden Gemeinde" ausgehen? Innerhalb der Kirchen kann diese Leitidee zweifellos die Bedeutung der bestehenden Krankenseelsorge stärker bewußtmachen. Sie kann diese auch ergänzen, indem sie den Einfluß des Glaubens auf die Gesundheit in Prävention, Behandlung und Rehabilitation zur Geltung bringt, auch wenn das gesundheitsfördernde Potential einer europäischen Pfarrei

sicher von anderer Art ist als das einer Gemeinde in medizinisch unterversorgten Regionen mit heilerischen Traditionen.

Zur Bedeutung der Krankenseelsorge: Wahrscheinlich beten in Krankenhäusern mehr Menschen als in Kirchen, und die strengsten Exerzitien finden vermutlich in Krankenzimmern, nicht in geistlichen Zentren statt. Denn nichts erschüttert die im Alltag durchaus lebensdienliche Kontrollillusion, der gemäß wir fast alles im Griff haben und der Tod in so ferner Zukunft liegt, daß er unwirklich erscheint, so stark wie eine bedrohliche Erkrankung oder der Tod eines nahestehenden Menschen. Welchen Sinn haben unsere bisher verfolgten Ziele, wenn sie möglicherweise unerreichbar werden? Welchen Wert haben wir selbst, wenn wir arbeitsunfähig, behindert und „reduziert" werden, und die Medizin uns nicht mehr helfen kann? Und welchen zustimmungswürdigen Inhalt hat die restliche Lebensdauer, wenn die Krankheit massive Einschränkungen nach sich zieht oder unheilbar fortschreitet; welchen Sinn hat das Leben überhaupt angesichts des Todes?

In den evangelischen Kirchen könnte die Bewegung „Heilende Gemeinde" auch die in den letzten Jahren wiederentdeckte Praxis der Krankensalbung weiter verbreiten und in der katholischen Kirche Gottesdienste mit Krankensalbung für kranke und alte Menschen fördern. Durch das Gebet für Kranke in Gemeindegottesdiensten und Gebetsgruppen, durch Krankenbesuchsdienste, Sterbebegleitung durch Hospizgruppen, Selbsthilfegruppen für Trauernde und chronisch Kranke sowie Nachbarschaftshilfe könnten sich Pfarreien noch stärker der Belange von akut und chronisch Kranken annehmen. Vielleicht findet man Wege, wie man Gemeindemitglieder, die das nötige Gespür (Charisma) für die emotionalen und spirituellen Bedürfnisse von Kranken und Alten, aber keine pastoraltheologische Ausbildung haben, stärker in die Bemühungen einbeziehen kann, deren Isolation zu durchbrechen. Sollte das Thema Gesundheit und Krankheit – auch psychische Störungen – nicht auch in der Verkündigung und Erwachsenenbildung intensiver behandelt werden, und hat in der katholischen Kirche der seit 1993 jedes Jahr in Rom und einer Zentralveranstaltung in wechselnden Ländern begangene Welttag der Kranken (11. Februar) schon die angemessene Aufmerksamkeit gefunden?

In der Verkündigung hat sich in den letzten Jahrzehnten ein sozusagen „ressourcenorientiertes" Denken durchgesetzt: Man hat sich weitgehend verabschiedet von der Vorstellung, Krankheit werde von Gott als Strafe für Sünden verhängt (vgl. Ps 38, 4; 39, 9–12; 107, 17 – dagegen: Lk 13, 4; Joh 9, 3) oder als Erziehungsmittel eingesetzt, um sich zu bewähren (Schockenhoff 2001); statt dessen will man den Glauben als Kraft zur Krankheitsbewältigung erschließen. Dafür gibt es gute Gründe. In der Sicht des Schöpfungsglaubens sind Gesundheit und Vitalität wertvolle Gaben Gottes, die es uns erleichtern, bis in unser körperliches Befinden hinein das Leben als Geschenk Gottes zu bejahen, und die uns helfen, in der Freude und Würde zu leben, die er uns als Ebenbildern und Partnern zugedacht hat. Ihre Minderung ist nichts Positives, sondern Folge der Begrenztheit der Schöpfung – ein

Leid, das Jesus in seiner Heilungstätigkeit bekämpft hat und das auch wir im Geist der Nächstenliebe beseitigen sollen, indem wir die Kranken besuchen (Mt 25, 36) und alles für sie tun, was in unserer Macht steht.

Allerdings bildeten Jesu Krankenheilungen nicht die Hauptaufgabe, sondern lediglich einen Bestandteil seiner Sendung. Sie sollten Gottes Zuwendung und „Reich" anfanghaft erfahrbar machen – leibhaft und sozial. Jesus hat Schmerzen, Behinderung und diskriminierende Isolation beseitigt, damit das Vertrauen auf das endgültige Heil in der neuen Welt erstarke. „Er hat nicht jetzt schon die Welt zum Paradies gemacht, aber er hat Zeichen der Hoffnung gewirkt, damit die große Hoffnung auf das Reich entstehen kann" (Greshake 1998, 551).

Diese schöpfungstheologische und eschatologische „Ganzheitlichkeit" kann auch den Kern und die Grundlage christlicher Spiritualität im modernen Gesundheitswesen bilden: Sie will durch effiziente Gesundheitsvorsorge, Behandlung/Pflege und Rehabilitation das kostbare Geschenk der Gesundheit erhalten und die Fähigkeit unterstützen, an Gottes Zuwendung zu glauben, die uns Wert und Würde verleiht, uns aber erst nach dem Tod vollenden wird. In dieser Sicht sind Vitalität und Gesundheit allerdings auch nicht alles: Der Mensch behält auch als Kranker, Behinderter und Sterbender seinen unbedingten Wert und seine Würde als Partner und Freund Gottes. Damit relativiert der Glaube jede Art von „Gesundheitsreligion", die den gesundheitlich Schwachen so leicht abwertet. Er bestärkt Kranke und ihre Angehörige im „Kampfgeist", solange noch Aussicht auf Heilung besteht, und ermutigt zur ungebrochenen Annahme eines eingeschränkten Lebens und letztlich des Todes, wo dies unvermeidlich ist. Er versöhnt mit Ohnmacht und Sterblichkeit im Vertrauen auf den, der sie selbst durchlitten hat. Für ihn gibt es also auch Heil ohne Heilung, Kraft in der Schwachheit, so wie sich Paulus in der Gnade fühlte, ohne vom „Stachel im Fleisch" geheilt zu sein (2 Kor 12, 7–9). Krankenseelsorge und Krankensalbung schließen demnach die Bitte um physische Heilung ein, zielen aber vor allem auf die spirituelle Gemeinschaft mit Gott und versprechen nur dieses Heil (vgl. Greshake 1998). Würde man die Krankensalbung völlig unabhängig von einer lebensbedrohlichen Situation schon bei geringfügiger Unpäßlichkeit spenden, so träte die körperliche Heilung gegenüber der spirituellen Wirkung in den Vordergrund.

Mit ihrem Primat des Bestärkens und Tröstens können Kirche und Seelsorge ihr Aufgabenprofil innerhalb der psychosozialen Betreuung im Krankenhaus bestimmen (Schneider-Harpprecht u. Allwin 2005) und vermehrt Verständnis von seiten der Medizin beanspruchen, ohne der Heilerszene zugerechnet zu werden. Denn die Gesundheitspsychologie hat trotz mancher uneinheitlicher Ergebnisse belegt, daß eine positiv religiös motivierte Krankheitsverarbeitung Angst und Depressivität mindert und die Lebenszufriedenheit aufrechterhält: Sieht man einmal ab von der negativen Deutung, die Krankheit sei von einem rachsüchtigen Gott als Strafe verhängt worden, so besteht zwischen Religiosität und günstiger Krankheitsbewälti-

gung ein positiver Zusammenhang – sowohl bei chronischen Krankheiten als auch bei Herztransplantationen, Tumorerkrankungen und der Immunschwäche Aids (zusammenfassend: Grom 2007).

Glaubensheilung als Auftrag und Zusage des Evangeliums?

Doch gehört zum biblischen Auftrag, das Evangelium zu verkünden, nicht auch die Weisung: „Heilt Kranke" (Mt 10, 8; vgl. Lk 9, 2; 10, 9; Mk 16, 18)? Wie erwähnt, kommt bei dieser frühchristlichen Praxis der Verkündigung des Heils und nicht der körperlichen Heilung Priorität zu. Aus dem Neuen Testament kann man keinen allgemeinverbindlichen Auftrag zur Glaubensheilung herauslesen, so daß die moderne Arbeitsteilung zwischen Leibsorge durch Medizin/Pflege und Seelsorge durch die Kirche legitim ist und heute dem Liebesgebot am besten entsprechen dürfte.

Aber verheißt das Neue Testament mit den Heilungsberichten über Jesus und die Apostel dem, der vertrauensvoll bittet, nicht Gottes Eingreifen? Wenn die Bibel von Gottes heilendem Wirken spricht, tut sie dies in den Begriffen der zeitgenössischen Volksmedizin, ohne wie wir zwischen körperlicher, seelischer und spiritueller Heilung zu unterscheiden und ohne Kenntnis von und Interesse an Kausalbezügen (scholastisch: Zweitursachen), wie sie die moderne naturwissenschaftliche Medizin und Biologie erforschen (Kostka 2000). Eine Spiritualität, die die Bibel im modernen Wissenshorizont verstehen und nicht nur biblizistisch paraphrasieren will, wird unterscheiden müssen. Nichts spricht dafür, daß Gott ständig punktuell – um zu belohnen, ein bestimmtes Gebet zu erhören oder die Frohbotschaft zu bezeugen – in den naturgesetzlichen Ablauf eingreift.

Es gibt zwar erstaunliche „Spontanheilungen", die man (noch) nicht erklären kann; doch treten diese bei Gläubigen wie bei Ungläubigen auf. Und obwohl jährlich etwa 70000 Kranke nach Lourdes reisen und mit ihren Begleitern inständig beten, wurden bisher von mehreren tausend berichteten Heilungen von den beiden Ärztekommissionen und der kirchlichen Kommission nur 67 Fälle als „mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht erklärbar" anerkannt – eine Zahl, welche die zu erwartenden Spontanheilungen nicht übertrifft (Beck 2004). Lourdes-Wallfahrten bewirken freilich zahlreiche Befindensverbesserungen und eine religiös fundierte Krankheitsverarbeitung, die Depressivität und Angst mindert und den Glauben stärkt (Morris 1982); sie haben also eine primär spirituelle Wirkung.

Die in den Medien kursierenden Meldungen über Nachweise von Gebetserhörungen sind uneinheitlich und beziehen sich ohnehin nur auf die Frage, ob Fürbittgebete eine schulmedizinisch initiierte Heilung beschleunigen und komplikationsfreier gestalten können. Die gesicherte Beobachtung, daß regelmäßige Gottesdienstbesucher eine höhere Lebenserwartung haben, sagt nichts über Hei-

lungen; sie erklärt sich wohl aus der gesünderen Lebensweise, der sozialen Unterstützung in der Glaubensgemeinschaft und der religiösen Verarbeitung von Belastungen der Gottesdienstbesucher (Grom 1998). Freilich verdankt sich jede Heilung, auch die naturwissenschaftlich vollständig erklärbare, dem Schöpfungswirken Gottes. Er ist die Erstursache, die durch die geschaffenen Zweitursachen wirkt; es ist also durchaus angebracht, um das Gelingen einer Behandlung zu beten und danach zu danken. Wunderbare Heilungen, die über die uns bekannten naturgesetzlichen Zusammenhänge hinausgehen, brauchen Beter und Seelsorger nicht auszuschließen, dürfen aber nicht als sichere Verheißung in Aussicht gestellt werden, will man nicht Enttäuschungen und Glaubwürdigkeitsprobleme heraufbeschwören. Die Auskunft, es könne in Gottes Ratschluß liegen, daß er nicht heilt (Scharfenberg 2005, 204), kann nicht überzeugen. Die Zusagen Jesu für die Jetztzeit sind eben primär spiritueller Art (Lk 11, 12).

Doch spricht unser heutiges Wissen um Placebos und um psychosomatische Zusammenhänge nicht für ein ganzheitliches Verständnis von Gesundheit, das das einseitig mechanistische Modell der naturwissenschaftlichen Medizin überwindet und die „heilende Kraft des Glaubens" in einem umfassenden Sinn wiederentdecken läßt (Biser 1985)? Hat Fritz Arnold (1983, 124) nicht recht, wenn er sich auf Placeboeffekte und den Archetyp des inneren Arztes beruft und mit Blick auf den Glauben meint: „Wichtiger als die Verabreichung eines äußeren Heilungsmittels ist daher das Wachrufen der im Menschen verborgenen Heilungsmittel." Nun, wer vom heilenden Glauben spricht, weckt heute unvermeidlich die Erwartung einer medizinischen Heilung. Diese dürfte aber selten eintreten, denn die Wirkung von Placeboeffekten ist recht beschränkt, auch haben bei weitem nicht alle körperlichen Erkrankungen eine psychische Mitursache.

Nach der Entdeckung des Helicobacter pylori führt man nicht einmal mehr alle Magengeschwüre auf emotionale Konflikte zurück, und die psychische Betreuung von Krebskranken, die Psychoonkologie, hat die Vorstellung von einer typischen „Krebspersönlichkeit" aufgegeben und fragt stattdessen nach emotionalen Ressourcen und unter Umständen auch nach spirituellen Bedürfnissen von Tumorpatienten (Weber, Frick 2005). Es gibt auch keinen Wirksamkeitsnachweis für die Versuche, sich vorzustellen, wie weiße Blutkörperchen Krebszellen unschädlich machen – außer dem, daß sie eine Zeitlang das subjektive Befinden verbessern (Jungi, Senn 1996). Das spricht nicht gerade für eine „Gedankenkraft" oder „Glaubenskraft", die einfachhin heilt. Hingegen gibt es Hinweise, daß Religiosität das Immunsystem schont, weil sie hilft, Belastungen günstiger zu verarbeiten und „abzupuffern" (Koenig, McCullough, Larson 2001).

Verbunden mit der spirituellen Beziehung zu Gott besteht also das „Heilsame" von Glaube und Gemeinde, das sich auch körperlich und sozial auswirkt, in der sozialen Unterstützung durch Seelsorge und Glaubensgemeinschaft sowie in der Belastungsbewältigung in Gebet, Meditation und Gottesdienst. Dies läßt sich nach-

weisen und kann problemlos in das bio-psycho-soziale Modell der Medizin und Gesundheitswissenschaften eingeordnet werden: Lebendiger Glaube verändert weder organische noch funktionelle Störungen direkt. Wahrscheinlich regt er nicht einmal unmittelbar das Immunsystem zur Produktion von Abwehrkräften an, sondern er schont es nur. Doch kann er als kognitiver und emotionaler Einfluß zusammen mit anderen Faktoren unsere Gesundheit mitbestimmen. Er ist also eine wichtige, aber begrenzte Ressource, die – als Nebeneffekt – Krankheiten verhüten hilft und Heilungsprozesse unterstützt, ihren Hauptsinn aber in der spirituellen Beziehung zu Gott hat. Mit dieser Auffassung sollte die Seelsorge einen gebührenden Platz im Gesundheitswesen beanspruchen und auf berechtigte Sorgen um Gesundheit eingehen, ohne heilsmaterialistisch auf den Gesundheits- und Wellnessmarkt zu schielen.

Soll man nun mit der anglikanischen Studie „A Time to Heal" und katholischen Autoren, die von „Heilender Seelsorge" sprechen, den Leitbegriff „Heilende Gemeinde" oder „Heilender Glaube" zum Deutungsrahmen und Programm des gesamten Heilswirkens der Kirche erheben? Damit mag man zwar das Bestärkende des Glaubens deutlich machen und die traditionelle Fixierung auf das Thema „Rechtfertigung" überwinden, doch konzentriert sich der Leitbegriff „Heilender Glaube" auf die Heilungsbedürftigkeit des Menschen und droht die Frohbotschaft über die Maßen zu therapeutisieren. Wollen sich junge Menschen heilen lassen? Und hat die Kirche nur zu versöhnen, Notleidenden diakonisch zu helfen und sie zu trösten, oder nicht auch zu danken, zu lobpreisen, zum Guten anzustiften und ethisch zu orientieren? Im Deutschen, wo man nicht zwischen „healing community" und „curing community" unterscheiden kann, verbindet man mit dem Wort „Heilung" auch nicht einen überwiegend spirituellen Beistand, sondern eine Behandlung körperlicher oder seelischer Erkrankungen. Nach diesem Sprachgebrauch heilt man nicht, wenn man unheilbar Kranke, Demente und Sterbende begleitet. Um die ganze Weite kirchlichen Heilswirkens auszudrücken und keine falschen Erwartungen zu wecken, sollte man vielleicht eher von „lebendiger" und nicht von „heilender" Gemeinde sprechen.

LITERATUR

F. Arnold, Der Glaube, der dich heilt (Regensburg 1983); A. Beck, Wunderheilungen in der Medizin? Ein Versuch der Klärung (Konstanz 2004); D. J. Benor, Healing research. Holistic energy medicine and spirituality, Bd. 1: Research in healing (München 1992); H. Benson, Heilung durch Glauben (München 1997); M. Binder u. B. Wolf-Braun, Geistheilung in Deutschland, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 37 (1995) 145–177; dies., Geistige Heilung aus der Sicht der Patienten, in: Erfahrungsheilkunde 47 (1998) 11–20; E. Biser, Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension (Heidelberg 1985); G. Greshake, Die Krankensalbung zwischen physischer u. spiritueller Heilung, in: Concilium 34 (1998) 544–553; B. Grom, Gesundheit u. „Glaubensfaktor", in dieser

Zs. 216 (1998) 413–424; ders., Religionspsychologie (München ^{3}2007); W. Hollenweger, Evangelisation an Leib u. Seele, in: akzente für Theologie und Dienst 101 (2006) 31–43; B. Jakob, Die therapeutische Kraft des Glaubens u. die Vision von einer heilenden Gemeinde (Berlin 2004: www.a-m-d.de/texte/_doc/Jakob); W. F. Jungi u. H. J. Senn, Alternative Heilmethoden bei Krebskrankheiten, in: Medizinische Monatszeitschrift für Pharmazeuten 1 (1996) 6–16; H. G. Koenig, M. E. McCullough u. D. B. Larson, Handbook of religion and health (New York 2001) 382–394; U. Kostka, Der Mensch in Krankheit, Heilung u. Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische u. theologisch-ethische Reflexion (Münster 2000); F. MacNutt, Die Kraft zu heilen. Durch Gebet u. Meditation (Graz 2000); D. A. Matthews, Glaube macht gesund. Erfahrungen aus der medizinischen Praxis (Freiburg 2000); P. A. Morris, The effect of pilgrimage on anxiety, depression and religious attitude, in: Psychological Medicine 12 (1982) 291–294; K.-D. Platsch, Die spirituelle Dimension in der Chinesischen Medizin – ein Modell für den Westen? in: Spiritualität in der modernen Medizin, hg. v. P. Heusser (Bern 2006) 71–90; R. Scharfenberg, Wenn Gott nicht heilt. Theologische Schlaglichter auf ein seelsorgliches Problem (Nürnberg 2005); G. Schiffner, Plädoyer für eine Christliche Heilkunde, in: CiG-Journal (2006/2007) 7–11; Psychosoziale Dienste u. Seelsorge im Krankenhaus. Eine neue Perspektive der Alltagsethik, hg. v. Ch. Schneider-Harpprecht u. S. Allwin (Göttingen 2005); E. Schockenhoff, Krankheit – Gesundheit – Heilung. Wege zum Heil aus biblischer Sicht (Regensburg 2001); R. Steiner, Der Christus-Impuls u. die Entwicklung des Ich-Bewußtseins (Dornach 1961); ders., Geisteswissenschaftliche Menschenkunde (Dornach 1979); S. Weber u. E. Frick, Zur Bedeutung der Spiritualität von Patienten u. Betreuern in der Onkologie, in: Manual Psychoonkologie, hg. v. A. Sellschopp u. a. (München ^{2}2005) 106–109; Wie Jesus heilen. Geistiges Heilen: Ein Akt der Nächstenliebe, hg. v. H. Wiesendanger (Schönbrunn ^{3}2005); E. Wolz-Gottwald, Heilung aus der Ganzheit. Ayurveda als Philosophie in der Praxis (Gladenbach 2001).

UMSCHAU

Atheismuswahn versus Gotteswahn

Das Werk „Der Gotteswahn" von Richard Dawkins[1] wurde von philosophischer und theologischer Seite einer vielschichtigen wissenschaftlichen Kritik unterzogen. Man kann sich fragen, ob man das überhaupt tun soll. Dawkins' Buch ist nicht wissenschaftlich, er gibt sich keine Mühe, die Quellen oder die Literatur zu studieren, er gibt nicht einmal vor, kritisch Argumente und Gegenargumente abzuwägen. Er will keine wissenschaftliche Analyse des Phänomens Religion vorlegen, er läßt keinen Zweifel daran, daß es ihm darum geht, Konvertiten für den Atheismus zu gewinnen. Für dieses Ziel ist er bereit, die Ideale wissenschaftlicher Sorgfalt und Fairneß über Bord zu werfen. Er gibt sich alle Mühe, die Religion im schlechtesten Licht erscheinen zu lassen: dumm, gewalttätig und kriminell.

Es kann so nicht mehr überraschen, daß Dawkins sich dazu versteigt, in drastischen Worten die staatliche Autorität dazu aufzurufen, religiöse Erziehung ebenso als Straftat anzusehen wie körperliche Kindesmißhandlung – eine Form des totalitären Atheismus, von der man glaubte, sie sei mit dem Kommunismus untergegangen. In einer „aufgeklärten" Gesellschaft nach Dawkins' Geschmack fänden sich viele religiöse Menschen im Gefängnis wieder. Seine Weigerung, auf der Seite seiner Gegner auch nur einen Rest von Rationalität anzuerkennen, macht Dawkins zu einem dialogunfähigen Absolutisten, dem das moderne Projekt einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft im Grund fremd bleibt. In einer Besprechung in der Zeitschrift „New Blackfriars" bemerkte der englische Theologe Nicholas Lash dann auch folgerichtig die Ironie, daß der Religionskritiker Dawkins selbst zum „Hohenpriester" einer dialogunfähigen Religion geworden ist. Kaum einer ist darüber mehr erfreut als jene Vertreter der Religionen, die selbst das Projekt der Moderne ablehnen.

In einem kürzlich veröffentlichten Brief an Dawkins bedankt sich der amerikanische christliche Fundamentalist und Kreationist William Dembski: Dawkins sei eines der größten Geschenke Gottes an die Bewegung der Kreationisten. Ein international bekannter Theoretiker des Darwinismus, Michael Ruse, konstatierte, in den USA laufe die Evolutionstheorie Gefahr, „den Kampf zu verlieren", und er führte diese Entwicklung unter anderem auf Dawkins zurück, der einer der „besten Rekrutierer" der Fundamentalisten sei. Wenn Darwinismus mit dem Christentum unvereinbar ist, dann könnten, so Ruse, die Fundamentalisten argumentieren, daß es die verfassungsmäßig garantierte religiöse Neutralität des Staates verbiete, den Darwinismus in den Schulen zu lehren. In der Tat: Wer anschaulich „beweisen" möchte, daß Naturwissenschaft und Glaube unverträglich sind, mehr noch, daß die Naturwissenschaft die religiöse Lebensform verachtet und verhöhnt, der braucht nur zu Dawkins' Buch zu greifen.

Sowohl die Vertreter des religiösen Fundamentalismus wie auch die Vertreter des szientistischen Fundamentalismus wollen diesen Kampf. Ihre Agenda ist es, einen Kulturkampf zwischen Religion und Wissenschaft heraufzubeschwören. Wie alle Fanatiker sind sie von ihrem Endsieg überzeugt. Eine moderne, aufgeklärt pluralistische Gesellschaft kann dabei nur verlieren. Daher

muß es auch eine ruhige, überlegte Antwort auf Dawkins durch die Denker der Religionen geben: eine, die nicht mit gleicher polemischer Münze zurückzahlt, sondern eine Stimme der Vernunft. Das Buch der McGraths will genau dies sein[2].

Alister McGrath ist Professor für Theologie an der Oxford University, seine Ehefrau Joanna Collicut McGrath doziert Religionspsychologie am Heythrop College der University of London. Im folgenden wird für beide Autoren meistens der Singular „McGrath" benutzt. Alister McGrath ist der Hauptautor des Buchs, Joanna Collicut McGrath war federführend insbesondere bei den Teilen, die sich mit Psychologie und Neurowissenschaften beschäftigen. Dies liegt nahe, da sie neben Theologie auch klinische Psychologie studierte und immer noch in der klinischen Praxis tätig ist. Alister McGrath ist ebenfalls Naturwissenschaftler. Er bemerkt, daß sein persönlicher Werdegang in Dawkins' Weltbild kaum verstehbar ist. McGrath war überzeugter Atheist. Sein Ziel war es, sein Leben der Naturwissenschaft zu widmen. In Oxford erwarb er ein Doktorat in molekularer Biophysik. Seine Bekehrung zum Christentum änderte seine Pläne einer akademischen Karriere in der Naturwissenschaft, und er begann in Cambridge Theologie zu studieren, wurde in der anglikanischen Kirche ordiniert und erwarb später ein „Doctorate in Divinity" in Oxford. Heute hat er dort einen Lehrstuhl für historische Theologie inne. In der Tat kann Dawkins eine solche intellektuelle Entwicklung nur als eine Regression ins kindliche Bewußtsein erklären. Er verglich den Glauben an Gott mit dem Glauben an den Weihnachtsmann, den jedes Kind im Lauf seiner Reifung ablegt. McGrath kontert, daß diese Analogie ganz offensichtlich fehlerhaft ist: „Wieviele Menschen kennen Sie, die in reifen Jahren zum Glauben an den Weihnachtsmann zurückgekehrt sind?"

Ein Beispiel ist der britische Philosoph Antony Flew, der über Jahrzehnte als einer der einflußreichsten atheistischen Denker galt. Im Jahr 2004 gab er der Zeitschrift „Philosophia Christi" ein Interview, in dem er sich zum Glauben an die Existenz Gottes bekannte – eine Meinungsänderung, die bis heute unter den Philosophen Wellen schlägt. Für Dawkins kann das nur dadurch erklärt werden, daß Flew den Verstand verloren hat.

McGrath widmet das erste Kapitel der These Dawkins', daß Religion eine Verirrung des Verstandes sei. Dawkins begründet das unter anderem mit einigen kurzen Gedanken über die Unmöglichkeit von Gottesbeweisen. Die Art und Weise, wie er beispielsweise die „Fünf Wege" des Thomas von Aquin präsentiert, macht deutlich, daß er sich hier weit außerhalb des Gebiets seiner Expertise bewegt. McGrath problematisiert den Begriff des Gottesbeweises und interpretiert die Gottesbeweise als eine rationale Selbstvergewisserung des Glaubens, nicht aber als Grund des Glaubens, wie Dawkins sie verstehen will. Dawkins argumentiert weiter, daß die Existenz Gottes extrem unwahrscheinlich sei, da es immer weniger Lücken im wissenschaftlichen Weltbild gebe, die einen Rekurs auf Gott erlauben würden.

Dawkins' Gegner ist hier offensichtlich William Paleys berühmte „Natürliche Theologie" von 1801, die explizit mit dem Konzept des Lückenbüßergottes arbeitete. Wer auch nur ein wenig mit der Diskussion zwischen Naturwissenschaft und Glaube in den letzten 200 Jahren vertraut ist, fühlt sich jetzt geneigt zu gähnen. Natürlich hat McGrath leichtes Spiel nachzuweisen, daß der christliche Gott kein Lückenbüßergott ist, der sich als die fehlende Kausalerklärung in wissenschaftlichen Beweisketten zur Verfügung stellt. In Anlehnung an Richard Swinburnes Argument für die Existenz Gottes behauptet McGrath, daß es nicht die

Lücken in unserem wissenschaftlichen Weltbild seien, die Gott als Erklärung benötigten, sondern die Verstehbarkeit und Erklärbarkeit des Universums selbst, die erklärt werden müßten. Die theologische oder religionsphilosophische Frage liegt nicht auf derselben Ebene wie die naturwissenschaftliche, sondern auf einer Metaebene.

Das zweite Kapitel des Buchs handelt von der Frage, ob die Wissenschaft bewiesen habe, daß Gott nicht existiert. Die generelle Strategie McGraths liegt darin zu zeigen, daß das empirische Wissen vom Universum neutral ist gegenüber einer theistischen oder atheistischen Interpretation. Unsere Weltanschauungen sind durch die empirischen Daten unterdeterminiert. Die letzten Fragen nach Gott, dem Guten, dem Sinn des Lebens können nicht durch Rekurs auf empirische Fakten entschieden werden. McGrath legt hier schonungslos offen, daß Dawkins' naiver wissenschaftlicher Realismus unbeeinflußt ist von jeglicher Kenntnis der Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie seit Kant. Nach dem Scheitern des Logischen Positivismus müßte Dawkins eine theoretische Alternative ausarbeiten, die den alleinigen Rationalitätsanspruch der Naturwissenschaften begründet. Eine solche philosophische Theorie bleibt er schuldig, und damit bleibt seine These ohne jedes solide Begründungsfundament. Es gibt auch keine Anzeichen dafür, daß der wissenschaftliche Fortschritt, wie Dawkins annimmt, die Religion an den Rand der Kultur gedrängt hat, wo sie nur noch von einigen verblendeten Fanatikern am Leben erhalten wird. McGrath verweist auf empirische Studien, die belegen, daß selbst unter Naturwissenschaftlern der prozentuale Anteil von Gottgläubigen im 20. Jahrhundert nahezu stabil blieb.

Das dritte Kapitel des Buchs ist der Frage nach dem Ursprung der Religion gewidmet. Es kann nicht verwundern, daß Dawkins das Phänomen der Religion rein biologisch verstehen will. Er postuliert ein „Gotteszentrum" im Gehirn, dessen Ausprägung und Entwicklung wiederum von einem „Mystik-Gen" abhänge. Beide seien fehlgeleitete, akzidentelle Nebenprodukte einer an sich nützlichen Fertigkeit. McGrath kann sich nicht verkneifen anzumerken, daß es nach Dawkins' eigenem Verständnis des Darwinismus keine „fehlgeleiteten" Entwicklungen geben könne, da die evolutionäre Entwicklung blind und ohne jedes Ziel vor sich gehe. Von welchem Maßstab her sollen hier „akzidentelle" von „essentiellen" Entwicklungen unterschieden werden? Auffällig ist auch, daß Dawkins sich kaum Mühe gibt, das zu erklärende Phänomen Religion zu definieren. Er greift wiederum auf völlig veraltete Literatur zurück: Sir James Frazers „Golden Bough" von 1890. McGrath fragt sich, warum Dawkins auf dieses unsystematisch aphoristische Werk der frühen Anthropologie rekurriert, welches heute unter Fachleuten als diskreditiert gilt. Der Grund liegt darin, daß Frazer das Phänomen Religion auf wenige generelle Prinzipien zurückführt. Die Fülle religiöser Traditionen, Überzeugungen, Praktiken und Rituale interessiert Dawkins ebensowenig wie die mittlerweile weit ausdifferenzierte wissenschaftliche Literatur darüber.

Dawkins reduziert das Phänomen Religion so weit, bis es ein geeigneter Kandidat für die Lokalisierung in einer Hirnregion wird. Daneben taucht das wohlbekannte Feuerbachsche Argument auf, Religion sei die Projektion eigener Wünsche. McGrath bemerkt, daß der fundamentale „Mechanismus" in der kognitiven Ökonomie des Menschen nach Auffassung der heutigen Psychologie nicht derjenige sei, für wahr zu halten, was man sich erhofft, sondern der, weiterhin für wahr zu halten, was man schon lange für wahr hält – ein evolutionsbiologisch unmittelbar einsichtiger Punkt. Ein Wesen, das im-

mer geneigt wäre, für wahr zu halten, was es sich bloß wünscht, würde nicht lange überleben. Aber auch der unbestrittene, evolutionär sinnvolle kognitive Konservativismus kann Religion nicht erklären. Das Auftreten neuer Religionen war mit einer radikalen Hinterfragung akzeptierter Wahrheiten verbunden.

Seit einigen Jahren vertritt Dawkins auch die Meinung, Religion sei eine Art mentaler Virus, der ansonsten gesunde Gehirne befallen könne. Er bleibt aber eine wissenschaftliche Unterscheidung schuldig von „gesunden" Überzeugungen und Verhaltensweisen und solchen, die als mentaler Virenbefall gelten. McGrath konstatiert lapidar: Krankhafte, virale Überzeugungen sind einfach die, die Dawkins nicht gefallen. Anstelle von „Viren" spricht Dawkins auch von „Memen": eine seriösere und weniger polemische Idee, die er 1976 in seinem Bestseller „Das egoistische Gen" eingeführt hatte. Ebenso wie in der Biologie die Vererbung durch Gene geregelt wird, muß die kulturelle Tradierung und Weitergabe durch einen Replikator, das Mem, geregelt werden. Die Existenz und die Natur der Meme konnte aber bisher weder bewiesen noch aufgeklärt werden. McGrath kommentiert: Die Existenz des historischen Jesus ist sicherer als die der Meme. Damit wiederholt er erneut den Punkt, daß Dawkins seine Thesen auf schlechter Naturwissenschaft aufbaut.

Das vierte und letzte Kapitel erörtert die These, daß Religion moralisch böse sei. Dawkins bezeichnet Gott als einen „rachsüchtigen, blutrünstigen ethnischen Säuberer, einen frauenfeindlichen, homophoben, rassistischen Kinder- und Völkermörder, der seinen eigenen Sohn umbrachte, einen pestartigen, größenwahnsinnigen, sadomasochistischen, unberechenbar böswilligen Tyrannen". Das Problem für Dawkins' These ist allerdings, daß vermutlich niemand an diesen Gott glaubt. Wenn sich seine Kritik der Religion an diejenigen richtet, die an diesen Gott glauben, dann richtet sie sich an niemanden. Immerhin erkennt er an, daß es auch die „rührseligwiderliche" Vorstellung des „gütigen Jesus" gibt.

Für die Mitglieder der pazifistischen Amish, einer nordamerikanischen christlichen Sekte, hat er nur Spott übrig. 2006 drang ein Mann in eine Schule der Amish ein und tötete fünf Kinder auf grausame Weise, bevor er sich selbst tötete. Die Amish reagierten gegenüber der Familie des Täters sofort mit dem Angebot der Vergebung und Versöhnung. Für Dawkins ist auch das vermutlich nur „widerlich rührselig". Er vermag nicht zu sehen, daß Religion neben dem unbestrittenen Gewaltpotential auch ein Potential zu Gewaltverhinderung in sich birgt. Er unterstreicht hingegen, daß es nicht einmal „den kleinsten Anhaltspunkt" gebe, daß Atheismus die Menschen zum Bösen verführe. Kein Atheist würde jemals „Chartres, York Minster oder Notre Dame" niederreißen. McGraw wendet ein, daß Dawkins wohl übersehen habe, was den Gottgläubigen unter Lenin, Stalin oder Pol Pot widerfuhr. Das Niederreißen der Kirchen und Klöster war da noch das geringste Verbrechen. Die Realität ist viel zu komplex, als daß sie in das krude Schwarz-Weiß-Weltbild Dawkins' passen würde. Der Konflikt in Nordirland ist für ihn ein rein religiöser; der Angriff auf das World Trade Center ebenfalls der Religion anzulasten. Daß es in beiden Fällen auch oder sogar primär um eine politische Auseinandersetzung geht, die Religion politisch instrumentalisiert wird, kommt nicht ins Blickfeld. McGrath hingegen arbeitet gerade diese Vielschichtigkeit der Motivationen anhand empirischer Studien heraus. Man kann nicht umhin zu konstatieren, daß McGrath wissenschaftlich an der Vielgestaltigkeit der Phänomene interessiert ist, während Dawkins die Welt nur noch durch eine ideologische Brille zu sehen vermag.

Noch etwas entgeht Dawkins: Für ihn gibt es keine religiöse Religionskritik. Eines der großen Themen des Alten und des Neuen Testaments ist gerade die Religionskritik. Ein Phänomen, das bekanntlich theologisch bis zu der These geführt hat, das Christentum dürfe sich selbst nicht als Religion verstehen und müsse jede innere Tendenz, zu einer Religion zu werden, kritisieren.

Wenn man Dawkins' Buch und nachher die Kritik der beiden McGraths gelesen hat, bleibt man mit einer gewissen Ratlosigkeit zurück. Dawkins wurde 2005 von der englischen Zeitschrift „Prospect" zu einem der drei bedeutendsten lebenden Intellektuellen gewählt. 2006 veröffentlichte dieselbe Zeitschrift eine vernichtende Kritik des „Gotteswahns": „Wer hätte gedacht, daß er so schlecht schreiben könne", heißt es da, „ohne jede Wißbegier, dogmatisch, inkohärent und selbstwidersprüchlich." Dem ist nichts hinzuzufügen.

Was ist passiert? Was ist mit dem brillianten Sachbuchautor früherer Tage geschehen? Ein mentaler Virus? Man weiß es nicht. Für den Atheismus haben andere vor ihm besser argumentiert, und das werden in Zukunft auch wieder andere tun. Für die McGraths boten sich so viele offene Flanken, daß sie eigentlich zu leichtes Spiel hatten. Ist ihr Buch trotzdem notwendig? Ja, allein schon, um zu zeigen, daß diese wichtige Diskussion auf einem höheren Niveau geführt werden muß als jenem, auf dem sich Dawkins anscheinend wohlfühlt. Die „Weltmacht Religion" kann die kritische und auch skeptische Begleitung durchaus gebrauchen. Der kritische Diskurs ist das Lebenselixier einer freien, demokratischen Gesellschaft. Die McGraths haben stellvertretend für viele Christen die Hand zum Gespräch ausgestreckt.

Godehard Brüntrup SJ

[1] Dawkins, Richard: Der Gotteswahn. Berlin: Ullstein 2007. 560 S. Gb. 22,90.

[2] McGrath, Alister – McGrath, Joanna Collicutt: Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus. Asslar: Gerth Medien 2007. 160 S. Gb. 9,95.

Brücken im Unüberbrückbaren

Evolution oder Schöpfung?

Drei neuere Werke von Theologen, Kultur- und Naturwissenschaftlern versuchen, wieder einmal, Brücken zu schlagen zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungslehre, wie bereits Titel bzw. Untertitel der Bücher signalisieren.

Das erste Buch stammt von Christopher Schrader: „Darwins Werk und Gottes Beitrag. Evolutionstheorie und Intelligent Design"[1]. Der Verfasser ist Diplomphysiker und Redakteur der Süddeutschen Zeitung. Ganz offensichtlich spielt er mit dem provokanten Titel seines Buchs auf den Roman „Gottes Werk und Teufels Beitrag" von John Irving an. Das macht neugierig.

Das erste Kapitel referiert allgemeinverständlich die Lehre Charles Darwins. Manches über Darwin hat man historisch und fachlich schon besser und genauer gelesen. Aber der Autor schreibt flott, journalistisch eben, mit allen Vor- und Nachteilen und dabei rutschen manchmal Sätze heraus, deren intellektuelle Belastbarkeit dürftig ist, zum Beispiel: „Der Tod als Voraussetzung des

Lebens – für Christen, die den Tod mit ihrem Glauben überwinden wollen, eine inakzeptable Idee" (24). Die reichlich in den Text eingestreuten, oft witzigen, manchmal plakativen Zitate werden in aller Regel gar nicht oder mit einer Ungenauigkeit belegt, die Kontrollen praktisch ausschließt – ein Ärgernis von erheblichem Rang, das man in keinem Erstsemester durchgehen ließe! So von der Last der Belege befreit, kann man eben munter drauflosbehaupten.

Im zweiten Kapitel wird die Genese der kreationistischen Bewegung rekonstruiert: in munter plauderndem Hin- und Herspringen zwischen den Zeiten eines James Usher im beginnenden 17. Jahrhundert, dem berühmt-berüchtigten Prozeß von Dayton (USA) in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts und heute. Aber dann werden auf eineinhalb Seiten die Thesen der Kreationisten und Gründe dafür vorgestellt, warum im Wissenschaftsland Nr. 1 bis heute derart viele Kreationisten leben. Alles in allem kein besonders ernsthafter Beitrag zum Verständnis. Daß diese US-amerikanische intellektuelle Schieflage auch daraus resultieren könnte, daß die hermeneutischen Denkleistungen im „alten Europa", nicht aber im „neuen Amerika" erbracht wurden, bemerkt der Autor nicht.

Im dritten Kapitel stellt Schrader die Protagonisten des Intelligent Design in Deutschland, Siegfried Scherer und Reinhard Junker, vor und malt mit statistischen Angaben den Teufel des Kreationismus an die Wand, aber ohne jeden Beleg, woher diese Zahlen stammen (51). So folgt der Report dem Alarmismus des Kasseler Biologen Ulrich Kutschera und tut den kreationistischen Machwerken nolens volens eine Ehre an, die zu deren Verkaufserfolgen leider beiträgt.

Im vierten Kapitel werden die manchmal eher sachlichen, manchmal mehr persönlichen Auseinandersetzungen zwischen den Evolutionstheoretikern (R. Dawkins, E. Mayr, S. J. Gould, S. Conway Morris usw. – Wissenschaftlerklatsch eben) präsentiert und die ungeklärten Fragen (Lebensentstehungstheorien, kambrische Explosion usw.) sowie neuere Ergebnisse der Evolutionsforschung präsentiert. Etwas substantieller wird das Buch, wo es die Argumente der Intelligent-Design-Vertreter darstellt (77–90). Brauchbar sind auch die meisten Gegenargumente.

Daß Gen 1, 1 bis 2, 4a (Priesterschrift) und Gen 2, 4b f. (Jahwist) – als Wissenschaftsreport mißverstanden – völlig inkompatibel sind, daß sie aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Autoren stammen, scheint dem Autor als antikreationistisch brauchbares Argument nicht geläufig. Immerhin fügt er einige vernünftige Stellungnahmen von Theologen (E. Schockenhoff, A. Kreiner) an, die sich in ihrer Zufälligkeit und Disparatheit aber eher der gelegentlichen Zeitungs- als der gezielten Fachlektüre verdanken. Diese Stellungnahmen ordnet Schrader vier verschiedenen Argumentationstypen zu. Aus den Daten, Fakten und den ungelösten Fragen zum gänzlich unbestrittenen Phänomen Evolution, wie einige Intelligent-Design-Vertreter es tun, einen Beweis für Gott in dieser Welt oder wie einige Evolutionstheoretiker es tun, einen Verweis gegen Gott aus dieser Welt zu machen, beruht auf demselben, wenn auch mit gegenteiliger Intention benutzten Denkfehler: Die Evolutionstheorie wird zur Metaphysik aufgebläht, die sie nicht ist, und um ihrer Naturwissenschaftlichkeit willen auch nicht werden sollte. Das Buch von Schrader – ohne die nötigen Belegstellen flott zusammengegoogelt – ist als „Appetitanreger" und für den mit der Materie noch nicht vertrauten Leser geeignet.

Beim zweiten hier vorzustellenden Werk handelt es sich um das von Hanspeter Heinz, Manfred Negele und Manfred Riegger herausgegebene Buch „Im Anfang war

der Urknall!? Kosmologie und Weltentstehung, Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch"[2]. Den ersten Teil dieses Buchs bildet die naturwissenschaftliche Grundlegung. Hier wirken mit der Wissenschaftsgeschichtler Ernst Peter Fischer, der Theoretische Physiker Gert-Ludwig Ingold, der Philosoph Klaus Mainzer und der Astrophysiker Harald Lesch.

Fischer mag die Alternative: Schöpfung oder Urknall nicht gelten lassen, sondern formuliert, über den von Niels Bohr eingefügten Komplementaritätsgedanken vermittelt, ein „tertium datur". Er sieht zwei komplementäre Kulturen am Wirken: eine östlich-meditative, die seines Erachtens nach innen zielt und ein Ich anstrebt, das ohne Welt ist; daneben eine westlich-aktive Kultur, die nach außen zielt und eine Welt anstrebt, in der das Ich nicht vorkommt. So entstehen eine literarische und eine wissenschaftliche Intelligenz.

Ingold erörtert unter dem Titel „Gott erschuf... und niemand sah zu" die Probleme einer physikalischen Rekonstruktion der Vorgänge des sogenannten Urknalls. Dabei erörtert er auch die aus der exakten Quantifizierung der vier in Wechselwirkung stehenden Faktoren sich ergebenden Fragen des anthropischen Prinzips. Und so entsteht die Frage, ob das Universum für den Menschen gemacht ist.

Der Philosoph und Physiker Klaus Mainzer stellt die kosmologischen Modelle seit der Antike vor, aus denen über die kopernikanische Wende und Isaac Newton, Albert Einstein und Georges Lemaître die drei kosmologischen Standardmodelle wurden. Er diskutiert die einander widersprechenden Aussagen der relativistischen und der Quantenkosmologie über Vergangenheit und Zukunft des Universums und die Entstehung, den Verlust und die Erhaltung von Information.

Der theoretische Astrophysiker Harald Lesch nimmt hinsichtlich des Rätsels über den Anfang der Welt einen erkenntniskritischen Standpunkt ein, den er einerseits durch die Vorgaben der Relativitätstheorie und andererseits durch die Vorgaben der Quantenmechanik begründet. Kosmologie ist und bleibt für ihn „Innenarchitektur des Kosmos" (63). Den Gedanken, die Unwahrscheinlichkeit dieser unserer Welt durch die Annahme von beliebig vielen Paralleluniversen zu entkräften, hält er für unglaubwürdig. Gewisse Redundanzen bleiben bei so viel gebündeltem naturwissenschaftlichem Sachverstand nicht aus, was nicht nur von Nachteil ist (repetitio est mater studiorum).

Den zweiten Teil des Werks bilden die theologisch-philosophischen Grundgedanken. Der Alttestamentler Franz Sedlmeier referiert den Forschungsstand bezüglich der altorientalischen und biblischen Vorstellung zum Ursprung der Welt und des Menschen. Er stellt heraus, daß die alttestamentlichen Aussagen eine andere Ebene der Wirklichkeit meinen als die naturwissenschaftliche. Daß das Herrschen des Menschen über die Schöpfung ein treuhänderisches Verwalten im Sinn Gottes meint, daß Gott Ursprung und Garant von allem ist und bleibt, was es gibt – das ist alles sehr einleuchtend, aber beginnt nicht gerade da der Hauptteil der zu leistenden Aufgabe, wo Theologie und Naturwissenschaft im Blick auf das jeweils andere Gebiet anschlußfähige Aussagen zu treffen wagen?

Der Philosoph Alois Halder öffnet die Vorstellung vom schöpferischen Gott auf den Zentralbegriff Freiheit hin: „Schöpfung der Welt durch Gott hieße dann, die Welt sein lassen, ins Sein lassen als Welt der Freiheit" (100). Interessant sind die Verbindungen, die der Fundamentaltheologe Klaus Kienzler beim Nachdenken über die „creatio ex nihilo" zwischen Augustinus und dem Physiker Hans-Peter Dürr speziell beim Geist-Materie-Problem herausstellt (123 ff.). Der systematische Theologe Hans-Joachim

Sander stellt die Prozeßphilosophie und Prozeßtheologie Alfred North Whiteheads als eine an Einsteins Relativitätstheorie geschulte relativistische Metaphysik vor und schlägt von da aus den Bogen zur Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses. So stringent Sanders Überlegungen auch sind, es bleibt doch ein erheblicher Restzweifel: Ob Whiteheads drei Naturen Gottes (primordial nature, consequent nature, superjective nature) wirklich zum Brückenschlag zwischen Naturwissenschaft und Theologie oder gar, wenn man dann bis dahin will, zu den drei Personen des trinitarischen Gottes führen, ob dem Relativismus über die Relativität Gottes Einhalt geboten werden kann, bleibt dabei höchst fraglich.

Den dritten Teil des Buchs bildet die ästhetisch-praktische Vermittlung. Sie vermittelt von allen drei Teilen am wenigsten zwischen Theologie und Naturwissenschaft. In den Beiträgen „Indische Kosmogonien" der Fundamentaltheologin Katharina Ceming, „‚Die Schöpfung' von Haydn" der Musikwissenschaftlerin Marianne Danckwardt und den religionspädagogischen Beiträgen – Regine Radlbeck-Ossmann referiert über die kindlichen Zugangswege zum Schöpfungsverständnis und Markus Schiefer Ferrari über die Perspektive der Jugendlichen – findet sich gleichwohl Lesenswertes und Substantielles.

„Im Anfang war der Urknall!?" eröffnet mit seinen Beiträgen das ganze Spektrum dessen, was miteinander zu vermitteln wäre, aber so doch nicht vermittelt werden kann. Das Buch ist wie ein Prisma, das, indem es das einheitlich weiß erscheinende sichtbare Licht aufspaltet, dessen vom weiß erstaunlich weit abweichende Farbqualitäten von blau über grün und gelb nach rot in allen Abstufungen sichtbar macht. Dabei wird, das ist durchaus eine wichtige Leistung, die unterschiedliche Nähe und Distanz der einzelnen Spektralsegmente zueinander erkennbar. Daß all das zusammen das eine weiße Licht bildet, daß also die vor ihrer wissenschaftlichen Brechung schon immer erahnte Einheit des Differierenden auch am Ende möglich ist, das würde man zu guter Letzt auch gern wissenschaftliche erhärtet wiederfinden. An dieser Stelle wird das Buch denjenigen, der das und damit wohl zuviel erwartet, enttäuschen.

Der bekannteste unter den hier versammelten Autoren ist Hans Küng mit seinem Werk: „Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion"[3]. Ein Mann seiner wissenschaftlichen und publizistischen Erfahrung kann sich gewiß große Überblicke leisten. Aber Sätze, die anfangen mit „unbestreitbar" sind auch bei ihm mit Vorsicht zu genießen. Küng will „kein Konfrontationsmodell zwischen Naturwissenschaft und Religion ... kein Integrationsmodell harmonistischer Prägung ... vielmehr ein Komplementaritätsmodell kritisch-konstruktiver Interaktion von Naturwissenschaft und Religion" (57). Er greift die kosmische Feinabstimmung auf (75ff.), die zur Formulierung eines „Anthropischen Prinzips" geführt hat. Die Multiversentheorie, mit der manche Naturwissenschaftler das „Ärgernis" der anscheinend auf die Entstehung des Lebens, wenn nicht des Menschen gerichteten Evolution zu beseitigen versuchen, bezeichnet er als empirisch unbegründete, rein spekulative Theorie, eine Art Meta-Physik zur Metaphysikvermeidung. Ein wenig unter das nötige Differenzierungsniveau geht Küng, wenn er Fatima, Jungfrauengeburt, Erbsündenlehre, zwei Naturen in Christus unterschiedslos als Pseudogeheimnisse zu entsorgen versucht (96). Er läßt auch kaum eine Gelegenheit zum Seitenhieb auf „Rom", speziell die Glaubenskongregation, aus.

Was ist die Schwäche dieses Buchs? (Zu?) böse gesagt: Küng reißt viele Themen an und speist den Leser, der tiefer schürfen möchte, mit oft oberflächlichen Faustformeln ab. Wie, in Gottes Namen, ist das Verhältnis von

„creatio continua" und Evolution genau zu denken? Was ist die Stärke dieses Buchs? (Zu?) freundlich formuliert: Es vermittelt im weiten Feld von Kosmologie, Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie ein orientierendes Überblickswissen.

Die zentrale Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt, und zwar zentral für das Verhältnis von Physik und Theologie wie auch von Biologie und Theologie, läßt er auf enttäuschende Weise unbeantwortet: „Theologisch relevant ist für mich, das Daß (id quod) des Wirkens von Gott und Kosmos, Gott und Mensch, nicht aber das Wie (modus quo) des Zusammenwirkens, das uns letztlich verborgen ist und das wir auch gar nicht zu entschlüsseln brauchen" (178). Das ist kein Durchbruch zum theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog, sondern ein Abbruch; denn wo das Wie zwielichtig bleibt, gerät auch das Daß in Verruf. Kungs Buch ist eine heitere Kahnpartie auf dem breiten Strom bildungs- und kulturbeflissener interdisziplinärer Konversation, nicht aber ein weitertreibendes oder weitergetriebenes Forschungsprogramm mit neuen Einsichten über die Quellen dieses Stroms. Es ist auch ein Buch der Eitelkeiten, die ein Mann wie er eigentlich nicht nötig hätte.

Küngs Werk hat aber auch eine bewegend-persönliche Dimension, wo es um das Thema Sterben geht. Und an solchen Stellen wird es zu einem geistlichen Werk: „Dies ist meine aufgeklärte, begründete Hoffnung: Sterben ist Abschied nach Innen, ist Einkehr und Heimkehr in der Welt Urgrund und Ursprung, unsere wahre Heimat: ein Abschied ... in hoffender Erwartung, stiller Gewißheit und ... beschämter Dankbarkeit für das Gute und weniger Gute, das nun endlich definitiv hinter uns liegt – Gott sei Dank" (225).

Wer nach Brücken im naturwissenschaftlich-theologischen Dialog sucht, findet derzeit auf beiden Uferseiten nur Brückenköpfe ins noch immer Unüberbrückte.

Ulrich Lüke

[1] Schrader, Christopher: Darwins Werk und Gottes Beitrag. Evolutionstheorie und Intelligent Design. Stuttgart: Kreuz Verlag 2007. 140 S. Br. 12, 95.

[2] Im Anfang war der Urknall!? Kosmologie und Weltentstehung, Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch. Hg. v. Hanspeter Heinz, Manfred Negele, Manfred Riegger. Regensburg: Pustet 2005. 221 S. Br. 15, 90.

[3] Küng, Hans: Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion.München: Piper 2005. 256 S. Gb. 18, 90.

BESPRECHUNGEN

Naturwissenschaften

Lüke, Ulrich: *Das Säugetier von Gottes Gnaden.* Evolution, Bewußtsein, Freiheit. Freiburg: Herder 2006. 336 S. Gb. 19,90.

Unter einem beneidenswert griffigen Titel stellt der Aachener Professor für systematische Theologie nicht nur die Summe seiner theologischen Anthropologie vor, sondern zugleich eine Apologie des christlichen Glaubens angesichts massiver Herausforderung und Infragestellung durch die Naturwissenschaften. Entsprechend groß ist das Themenspektrum: Vom Naturalismus bis zur Schöpfungstheologie und Evolution des Menschen, den Problemfeldern der Bioethik und der Neurobiologie bis hin zur Willensfreiheit und den Grenzen unserer Vernunfterkenntnis spannt sich der Bogen. Daß dabei trotz des Kenntnisreichtums des Biologen und Theologen nicht alle Gegenstände gleich gut abgehandelt werden, versteht sich von selbst.

Am besten gelungen scheint das Gebiet Schöpfung und Evolution, wo dem Plädoyer für eine Rezeption des exegetischen wie systematisch-theologischen „State of the Art" durch die Naturwissenschaften genauso zuzustimmen ist wie der Warnung an die Theologen, mit dem Konzept des Intelligent Design zu liebäugeln. Am schwächsten wirkt Lüke dort, wo er philosophisches Terrain betritt. So kann seine Naturalismuskritik nicht befriedigen, weil sie nicht bis zu den Defiziten auf ontologischer Ebene vordringt. Nicht anders geht es einem mit dem neunten Kapitel „Nachdenken nach dem Denken oder dem Denken nachdenken", wo zahlreiche schiefe Vergleiche und unsaubere Argumentationen einen allzu sorglosen Umgang des Verfassers mit Metaphysik offenbaren.

Was soll man zum Beispiel davon halten, wenn es heißt, daß die Gewißheit des cartesischen „cogito, ergo sum" durch „Psychologie und Psychotherapie ... in die Krise gekommen" sei (278)? Vollends befremdlich wirkt der Versuch, die theologische Aussage der unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele als das verhaltensbiologisch konstatierbare Auftauchen eines Transzendenzbezugs evolutionär festzumachen (150). Wird so nicht all das in Frage gestellt, was Seiten vorher über die Inkommensurabilität theologischer und evolutionsbiologischer Aussagen erörtert wurde? Nicht nur hier scheint der Versuch, alle problematischen Aussagen kirchenamtlicher Dokumente rational zu rechtfertigen, dem Verfasser logische Fußangeln zu bereiten.

Indessen stellen nicht die inhaltlich angreifbaren Positionen und Thesen den eigentlichen Mangel des Buchs dar – sie sind beim Umfang des Behandelten wohl kaum zu vermeiden und womöglich sogar dem intellektuellen Training des Lesers dienlich. Es ist vielmehr die mangelnde Klarheit der Sprache, die es zu rügen gilt. Der Autor formuliert wortreich und virtuos. Aber er verwendet wenig Mühe darauf, die fachspezifische Terminologie eines Gebiets, die dem Spezialisten eines anderen, gar dem Laien in beiden, unverständlich ist, zu vermeiden oder zu erklären. Das ist in einem interdisziplinär angelegten Buch unverzeihlich. Der Aufwand an Wortspielen und Bonmots, die häufig der Sache wenig angemessen sind, wäre hier besser in eine für jeder-

mann begreifbare Verständlichkeit umgeleitet worden. Die breite Leserschaft, auf die dieses Buch doch zielt, wüßte es zu danken. *Christian Kummer SJ*

SCHRENK, Friedemann – MÜLLER, Stefanie: *Die 101 wichtigsten Fragen: Urzeit.* München: Beck 2006. 160 S. Br. 9,90.

Kompaktkurse in Evolution sind *in* und tun Not. Selbst Kreationisten sollten froh sein, wenn möglichst weite Kreise darüber aufgeklärt werden, wogegen ihre Intelligent-Design-Argumentation zielt. Mit seinem Beitrag zur Beckschen Reihe „Die 101 wichtigsten Fragen" hat nun auch der Frankfurter Paläontologe Friedemann Schrenk eine kurzgefaßte Evolutionslehre für jedermann verfaßt, nachdem er sich einem breiten Publikum schon durch mehrere glänzende Veröffentlichungen zur Stammesgeschichte der Menschen empfohlen hat (zuletzt: ebenfalls zusammen mit Stefanie Müller, Die Neandertaler, München 2005). Die Aufbereitung des enormen Materials (immerhin deckt der Band einen Zeitraum von 4,5 Milliarden Jahren Erdgeschichte ab) ist Markenzeichen und Crux zugleich: Es wird der Versuch unternommen, den Stoff gleichzeitig in zweierlei Schemata unterzubringen – thematisch in 101 als wichtig empfundene Fragen und chronologisch in den Ablauf der erdgeschichtlichen Skala. Daß das nicht ohne Ecken und Kanten, Überschneidungen und Wiederholungen (letzteres besonders mißlich bei der gebotenen Seitenbeschränkung) abgeht, versteht sich von selbst. So kann man durchaus zweifeln, ob einem nach der Erklärung, wie die Kontinente entstanden sind (Nr. 64) die Frage, seit wann es Muscheln gibt (Nr. 65), am meisten auf den Nägeln brennt.

Natürlich erklärt sich die Reihung der Fragen durch das, was es innerhalb einer geologischen Formation an Lehrbuchstoff zu erklären gilt (entsprechend die stereotypen Eingangsfragen in jedem Kapitel: „Was geschah/passierte im …?"), aber genau das läßt die Einteilung in Fragen oft künstlich erscheinen. Andererseits verlangen Themen, die längere Zeiträume betreffen, wie die Entwicklung der Säuger oder der Saurier, eine geologische Einheiten übergreifende Darstellung, um dem Laien einen wirklichen Überblick zu geben. Auch den Kontinentalkarten, die einen plastischen Eindruck von der Veränderlichkeit der Erdoberfläche vermitteln, hätte der eine oder andere Beschriftungshinweis zusätzlich zur Markierung der Lage Frankfurts (am Main) gut getan. Daneben gibt es aber auch ganz vorzügliche Passagen, wie etwa die Kapitel Pleistozän und Neogen (Fragen Nr. 12–35). Ob das daran liegt, daß Schrenk hier über sein ureigenstes Gebiet Auskunft gibt?

Unbeschadet aller Einzelkritik vermittelt dieses Taschenbuch auf 150 Seiten in sehr eingängiger Weise eine ganze Menge Wissen über Evolution – wohlgemerkt mit deutlichem Schwerpunkt auf den paläontologischen Fakten. Wer es biologischer haben möchte, dem sei als Ergänzung, nicht als Ersatz, das Taschenbuch „Evolution" des Münchener Zoologen Josef H. Reichholf empfohlen, erschienen 2007 in der Herder-Reihe „Was stimmt? Die wichtigsten Antworten". (Ob es sich hier nur um eine zufällige Phänokopie der 101-Fragen-Reihe bei Beck handelt, ist ein eigenes Evolutionsproblem, dem nicht weiter nachgegangen sein soll; empfehlenswert sind jedenfalls beide Reihen.) Reichholf versteht es meisterlich zu zeigen, wie sehr Biologie erst im Licht von Evolution Sinn macht, um einmal mehr an das klassische Diktum Theodosius Dobzhanskys anzuknüpfen. Wer daraufhin Lust (oder Bedürfnis) nach noch mehr wissenschaftlichem Tiefgang verspürt, sei schließlich verwiesen auf: Ul-

rich Krull, Evolution in Stichworten (Berlin: Bornträger 2007). Mit diesen drei Kurzlehrbüchern zur Hand ist der Leser für jede Intelligent-Design-Diskussion hinreichend ausgerüstet. *Christian Kummer SJ*

Mutschler, Hans-Dieter: *Physik und Religion*. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 293 S. Gb. 59,90.

Eine Warnung vorweg: Das gleichermaßen anspruchsvolle wie lesenswerte Werk des Physikers und Theologen Hans-Dieter Mutschler (er ist derzeit Professor an der philosophisch-pädagogischen Hochschule in Krakau) legt sich mit den „Großen im interdisziplinären Diskurs" an und ist mitunter salopp formuliert. Max Planck kommt noch glimpflich davon; aber sein Gott wird über die Kategorie Sinn mit der Physik vermittelt und eben das hält Mutschler nicht für ein Zukunftskonzept.

Schlimmer ergeht es Carl Friedrich von Weizsäcker. Mutschler kritisiert seine frühen Letztbegründungsversuche als zirkulär, zeichnet dessen Absetzung von diesem Denkmodell nach (42ff.) und zerstört auch die Vorstellung einer möglichen Physikalisierung des Informationsbegriffs (45ff.). Mutschler wirft von Weizsäcker vor, daß er auf Fragen moderner szientifischer Ontologien nach dem „Inventar der Welt" Antworten aus den klassisch-metaphysischen Ontologien gibt (60). Er stellt ihn in eine gedankliche Linie mit Giordano Bruno und Friedrich W. J. Schelling und kritisiert an ihm, daß er nicht nur den Aufstieg aus den Phänomenen zu den Ideen, sondern auch den Abstieg von den Ideen zu den Phänomenen realisieren wolle, also im letzten ein spiritualistischer Monist sei. Der Identitätsmetaphysik von Weizsäckers, die Physik, Philosophie und Mystik zu verschmelzen trachte, gibt Mutschler kein Pardon. Im durchaus polemisch betitelten Kapitel, zum Beispiel „von der Hohlheit des Holismus", kritisiert er die seines Erachtens unklaren Begriffe „Ganzheit", „Information", „Komplexität" usw. als „weltanschauliche Alleskleber" (73). Wo er, um der Ableitung von Spiritualität aus der Quantenphysik den Garaus zu machen, diese in dieselbe logische Verbindung bringt wie die Ableitung von Religion aus der Pferdehaltung und eine fiktive „Hippo-Religion" kreiert, da reitet er sein gedankliches Steckenpferd fast zu Tode, zumindest vergaloppiert er sich sprachlich.

Im Kapitel „Die Wissenschaftstheorie und der negative Gottesbeweis" knöpft er sich die Physikalisten vor, die vom Grunddogma einer „Identität von Logik und Sein" (104f.) ausgehen. Hier müssen Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Philipp Frank, Willard van Orman Quine usw., die umgekehrt von der Logik ausgehend das Projekt eines „endgültigen Gottesverweises" verfolgen, erheblich Federn lassen. Quines aus der Naturwissenschaft „abgeleiteter" Atheismus (126f.) wird ihm bei Mutschler zum Verhängnis. Gerade denen, die Gott, der Religion und der Metaphysik den endgültigen Abschied geben wollten, weist Mutschler eine zwar öffentlich bestrittene, aber implizit omnipräsente Metaphysik nach (112ff.): „Es bringt offenbar niemand fertig, kein Metaphysiker zu sein" (116). Er stellt heraus, daß die bessere oder schlechtere naturwissenschaftssprachliche Formalisierbarkeit in der Beschreibung von Objekten als Bewertungskriterium für Wissenschaften untauglich ist.

Auch nach der knapp 30seitigen Entfaltung der Pauli-Jung-Debatte, die leider nicht immer ganz auf Wissenschaftstratsch verzichten kann (178ff.), bleibt Mutschler seinem Befund treu: „Über Gott können wir von der Physik her weder positiv noch negativ etwas aussagen. Sowohl der Ver-

such, in ihren Ergebnissen Spuren Gottes zu finden, als auch der gegenteilige Versuch, diese Wissenschaft als atheistische Instanz stark zu machen, beruht auf demselben Fehler, nämlich dem, die Physik als eine Lehre vom ‚Wesen der Dinge' zu interpretieren" (207).

Zur Problemlösung empfiehlt Mutschler, den Primat der Theorie vor der Praxis zu bestreiten und dem Nebeneinander von Wissenschaft und Religion mit einem Primat der Lebenswelt vor der Wissenschaft zu begegnen (208ff.). Die Materialisten, die mentale Kategorien der Lebenswelt für unwissenschaftlich halten, wissen ihrerseits nicht, was Materie ist – nach Wolfgang Stegmüller ein Treppenwitz der Geschichte (217). Das in diesem Kontext angesiedelte Kapitel über Populärwissenschaft wirkt vogelperspektivisch wie eine Literaturumschau und ist zum Teil ungerecht. Mit dem Primat der Lebenswelt gewinnt man aber zumindest eine Verblüffungsfestigkeit, die sich nicht von jedwedem wissenschaftlichen „hü und hott" ins Bockshorn jagen läßt.

Stark ist der argumentative Nachweis der Kontextrelativität des Zufallsbegriffs (244ff.), der diesen von einer – in den Augen furchtsamer Theologen – metaphysisch-antiteleologischen Allzweckwaffe wieder zum physisch-biologischen Gartengerät der Evolutionstheorie zurückverwandelt.

Dieses Buch hat etwas Entwaffnendes, weil es den missionarisch überschäumenden Atheisten wie den verängstigt rückzugsorientierten Theisten hilft, einander die Zähne zu zeigen, indem man einander an- und manchmal auch auslacht und die Deutungshoheit wieder im klar markierten Jedermanns- oder Niemandsland der Metaphysik ansiedelt. Prädikat: besonders lesenswert! *Ulrich Lüke*

Kirchengeschichte

Angenendt, Arnold: *Toleranz und Gewalt.* Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster: Aschendorff 2007. 797 S. Gb. 24,80.

Der bekannte Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt hat ein ebenso inhalts- wie lehrreiches Buch über „das Christentum zwischen Bibel und Schwert" geschrieben. Den Anstoß dazu gab im Jahr 2000 ein Artikel des Philosophen Herbert Schnädelbach in der Wochenzeitung „Die Zeit" über angebliche „Geburtsfehler" respektive „Todsünden" des Christentums, aufgrund derer ihm nur noch eines bleibe: sich selbst abzuschaffen. Aus der zweisemestrigen Vorlesung, in der Angenendt sich mit dieser These auseinandersetzte, ist seine Studie über christliche „Toleranz und Gewalt" hervorgegangen.

Das umfangreiche Buch setzt sich aus fünf Hauptteilen zusammen, die in sich geschlossene Abhandlungen bilden und jeweils auch separat gelesen werden können. Behandelt werden folgende Themenfelder: Toleranz und Gewalt als menschliche Erstaufgabe – hier geht es um die Entstehung und Durchsetzung des Toleranzgedankens in einer langen Geschichte von Gewalt und Kampf um Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie, damit zusammenhängend, um das Verhältnis von Religion und Politik bzw. Kirche und Staat (19–86); Gottesrechte und Menschenrechte – nach einem einleitenden Kapitel über die aktuelle Monotheismus-Debatte befaßt sich der Autor mit Menschenwürde und Menschenrech-

ten, mit Gleichheit und Universalität (87–230); Religionstoleranz und Religionsgewalt – Angenendt behandelt wunde Punkte der Kirchengeschichte, zum Beispiel den weithin nicht von „Liebe" geprägten Umgang mit „Häretikern", „Hexen" und „Zauberern", dazu Inquisition und Index (231–370); Heiliger Krieg und Heiliger Frieden – hier geht es um die Anwendung von Gewalt bei der christlichen Missionierung, um die Kreuzzüge und Konfessionskriege (371–484); schließlich das Verhältnis zwischen Christen und Juden – ausgehend von den Ursprüngen des Christentums im Judentum werden die vielfältigen Beziehungen zwischen diesen beiden Religionen in ihrer ganzen Komplexität und Ambivalenz beschrieben, einschließlich des christlichen Antijudaismus und des weitgehenden Versagens der offiziellen Kirchen angesichts der Shoah (485–577).

In manchen Kapiteln findet man auch kurze Hinweise auf das entsprechende Thema im Islam. Die Anmerkungen mit Hinweisen auf die ausgewerteten Spezialstudien befinden sich am Ende des Buchs (593–710) vor dem umfangreichen Literaturverzeichnis (711–786) und einem Personenverzeichnis (787–797).

Ohne die Schattenseiten in der Geschichte des Christentums zu verschweigen oder zu verharmlosen, stellt Angenendt die heiklen Themen (Inquisition, Kreuzzüge, Antijudaismus u.a.) sachgemäß und differenziert unter Bezugnahme auf aktuelle Forschungen dar. Gegen zahllose Klischees und Vorurteile bietet er historische Aufklärung im besten Sinn des Wortes. Bei aller Wertschätzung dieser Leistung führt der argumentative Duktus der Darstellung allerdings doch zu zwei Rückfragen.

Die eine betrifft den gordischen Knoten dieses Themas, nämlich die tiefgreifende Ambivalenz von Gewaltverzicht und Gewaltanwendung im Christentum. Der Autor ist sich dieser Ambivalenz auch bewußt und schärft sie gelegentlich ein (z.B. 23, 90, 154, 464). An einigen Stellen entsteht jedoch der Eindruck, als werde diese Ambivalenz tendenziell doch etwas zu stark in Richtung der positiven Leistungen des Christentums verschoben und die zugehörige Problematik unterschätzt. Das gilt etwa für die Ausführungen über Frau und Ehe (159ff.) und über die Sklaverei (205ff.). Problematisch ist es ferner, über „Häresie" und „Häretiker" zu schreiben, als wäre mit diesen Begriffen, die parteilich und polemisch sind und sich regional wie epochal verändern, etwas einfach Vorhandenes beschrieben (239ff.; vgl. 366f.). Die Schwierigkeiten, die das Christentum mit Postulaten wie Freiheit oder Gleichheit und mit der Anerkennung Andersdenkender von Anfang an hatte und bis heute hat, scheinen mir doch tiefer zu reichen, als es aus der Darstellung des Verfassers hervorgeht.

Die zweite Rückfrage: Das Buch bietet nur ansatzweise eine komplexer angelegte Analyse der Rolle von Religion in Konflikten. In welchen Fällen war die Gewalt wirklich religiös motiviert (wie bei den Kreuzzügen, wo Angenendt solche Überlegungen anstellt, und zwar mit dem richtigen Urteil: 435)? Wo war sie nur Teil eines komplexen Gefüges aus Motiven und Absichten? Wo dienten religiöse Motive lediglich der Verstärkung von Konflikten?

Mit solchen und ähnlichen Fragen würde man den Hintergründen (und Abgründen) christlicher Gewaltanwendung wohl besser auf die Spur kommen als auf dem vom Autor weithin eingeschlagenen Weg, mit Hilfe positiver Auswirkungen des Christentums gewissermaßen eine Gegenrechnung gegen die Negativbilanz aufzumachen (so im Epilog: 579–592). Auch würde dadurch das strukturelle Ganze stärker in den Blick kommen als durch die Orientierung der Darstellung an Einzelleistungen, die zwar

in sich höchst respektabel und für die christliche Erinnerungskultur unverzichtbar sind, aber zur Aufarbeitung des historischen Versagens des Christentums in vielen Fällen kaum etwas beitragen.

Mir scheint die Geschichte des Christentums zwischen Toleranz und Gewalt ein gutes Stück prekärer zu sein, als sie in diesem Buch dargestellt wird. Doch ungeachtet solcher unterschiedlichen Akzentsetzungen ist der Grundintention von Angenendt vollauf zuzustimmen, wenn er auf die vielfach unterschätzte positive Rolle des Christentums bei der Schaffung und Sicherung von Humanität hinweist (16,86, 588–590 mit Beispielen). *Alfons Fürst*

ZU DIESEM HEFT

Der Friedensnobelpreis 2007 wurde Al Gore und dem Weltklimarat für deren Verdienst verliehen, den weltweiten Klimawandel in das Bewußtsein der Weltöffentlichkeit gerückt zu haben. Ottmar Edenhofer, Chefökonom und stellvertretender Direktor des Potsdam-Instituts für Klimafolgenforschung (PIK), und Christian Flachsland, wissenschaftlicher Mitarbeiter des von Edenhofer geleiteten Forschungsfeldes „Nachhaltige Lösungsstrategien", analysieren den Vierten Sachstandsbericht des 1988 gegründeten Weltklimarats und fassen weitere Schritte bis zum Ende der Kyoto-Vertragsperiode im Jahr 2012 ins Auge.

Mit einem Gastkommentar in der New York Times im Juli 2005 zum Thema Evolution und Schöpfung hat der Wiener Erzbischof Christoph Kardinal Schönborn Irritationen ausgelöst, die bis heute nachwirken. Christian Kummer, Professor für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie München, stellt ausgehend von zwei verschiedenen Weltbildern den Kreationismus vor und zeigt, wie Evolutionsbiologen mit dem christlichen Schöpfungsmythos umgehen.

Am 13. Februar 2008 jährt sich zum 50. Mal der Todestag von Georges Rouault, der sich der Etikettierung als sakraler Künstler verweigert hat. Der Kunsthistoriker Stephan Dahme weist auf die besondere Verschränkung von christlichem Glauben und moderner Kunstauffassung im Werk dieses bedeutenden Vertreters der klassischen Moderne hin.

Ende März 2008 findet in Kassel der Kongreß „Beauftragt zu heilen – in Beruf, Gemeinde, Gesellschaft" statt. Bernhard Grom fragt, wie sich die Kirchen gegenüber den boomenden Gesundheits- und Heilungsangeboten mit oft starkem spirituellem Hintergrund verhalten sollen.

Godehard Brüntrup, Professor für Metaphysik, Philosophie der Sprache und des Geistes an der Hochschule für Philosophie München, analysiert das Werk „Der Atheismus-Wahn" von Alister und Joanna Collicutt McGrath, mit dem diese auf Richard Dawkins' Bestseller „Der Gotteswahn" reagieren.

Erziehungskompetenz

Beschlüsse zum Ausbau der Kleinkindbetreuung sowie zur Verhinderung von Vernachlässigung und Mißhandlung, die Diskussion um Kinderrechte und seit Weihnachten eine von 30 Medienunternehmen getragene Motivationskampagne für Kinderfreundlichkeit in Deutschland haben die öffentliche Aufmerksamkeit auf das schwierige Geschäft des Erziehens gelenkt. Was können und müssen politische Maßnahmen gewährleisten, und was muß von Akteuren und Initiativen der Zivilgesellschaft ausgehen?

Das Schlagwort „Patient Familie" wäre als Diagnose sicher übertrieben. Doch meinen Fachleute, daß zehn bis 20 Prozent der Kinder und Jugendlichen behandlungsbedürftige Verhaltensauffälligkeiten aufweisen: Depressionen, Angststörungen, Eßstörungen, Hyperaktivität, Aggressionen und Delinquenz. Als Ursache für das Entstehen aggressiven und delinquenten Verhaltens gilt unzureichende Erziehungskompetenz der Eltern, vor allem mangelnde emotionale Wärme und Einfühlung, unklare Regeln, widersprüchliches Belohnungs- und Bestrafungsverhalten, aber auch psychische oder körperliche Krankheit, Streßbelastung und wirtschaftliche Probleme der Erziehenden.

Nun klagt in Umfragen aber auch weit über den Kreis der Problemfamilien hinaus etwa ein Viertel der Eltern über häufige Schwierigkeiten im Umgang mit ihren Kindern, und ungefähr die Hälfte berichtet von Unsicherheit in bezug auf Erziehungswerte und -methoden. Ebenso viele gestehen, daß es ihnen an der Fähigkeit fehlt, Grenzen zu setzen und konsequent vorzugehen. Mit gutem Grund bezeichnete der Wissenschaftliche Beirat für Familienfragen des Bundesfamilienministeriums schon 2005 die Stärkung der familialen Beziehungs- und Erziehungskompetenzen als vorrangige Aufgabe der Familienpolitik.

Vermag das die Politik? Der Staat kann und soll durch eine aktive Familien- und Kinderpolitik günstige finanzielle und institutionelle Rahmenbedingungen schaffen. Doch kann er Eltern zwar zu Vorsorgeuntersuchungen ihrer Kinder, nicht aber zu Erziehungstrainings verpflichten. Für Elternbildung muß geworben werden. Um auf möglichst breiter Ebene Erziehungskompetenz zu fördern, bedarf es einer Mobilisierung der Elternschaft, ihrer miterziehenden Partner in Kinderkrippe, Kindergarten, Hort und Schule und bei alldem der Unterstützung durch gesellschaftliche Kräfte, auch der Kirchen.

Zum Glück sind die früheren pädagogischen Richtungskämpfe einer sachlicheren Betrachtungsweise gewichen. Familienpsychologen, Kinder- und Jugendpsychiater sowie Pädagogen sind sich heute weitgehend darin einig, daß weder ein schrankenlos permissiver noch ein autoritärer, sondern ein autoritativer Erziehungsstil die

Entwicklung von Kindern am besten fördert. Aufgrund internationaler Fachliteratur beschreiben Ulrike und Franz Petermann Erziehungskompetenz als Fähigkeit zu Beziehungen, Interaktion und Kommunikation, zum Grenzensetzen und Fördern, zur Vorbildwirkung und zum Alltagsmanagement. Von Einfühlungsvermögen über Zuhören, Absprachen treffen, konsequent Handeln, Ermutigen, Loben, Selbstkontrolle bis zu festen Zeiten und Ritualen ergibt das zwar einen anspruchsvollen Katalog von Vorzügen, doch werden damit keine unerreichbaren Virtuosen, sondern durchaus normale, lernbedürftige Eltern/Erzieher gekennzeichnet.

Neben Angeboten für Eltern von gestörten Kindern wurden für Eltern mit unauffälligen Sprößlingen Präventionsprogramme erstellt, die negativen Entwicklungen vorbeugen sollen. Während manche aus Kursen mit Trainerbegleitung bestehen, setzen andere weniger Mitarbeit voraus, um einen möglichst großen Kreis zu erreichen: so seit 2004 die RTL-Sendung „Die Super Nanny", oder die für eine Schutzgebühr erhältlichen CD-ROMs bzw. DVDs „Freiheit in Grenzen" (2003/07), die Filmszenen und Lösungsmöglichkeiten zu typischen Konfliktsituationen mit Kindern und Jugendlichen zeigen. Für Internetnutzer stellt das Online-Familienhandbuch seit 2001 mit seinen etwa 1600 Artikeln und einer Stichwortsuche vielfältige Informationen für Eltern, Erzieher und Lehrer zur Verfügung (www.familienhandbuch.de).

Auf entwicklungsbegleitende Elternbildung für breite Schichten zielen schließlich Elternbriefe. Seit 1960 sind – vor allem in Bayern – die Peter-Pelikan-Briefe zu beziehen, die Eltern von der Geburt ihres Kindes bis zum elften Lebensjahr begleiten. Weiter verbreitet sind die 46 Elternbriefe des „Arbeitskreises Neue Erziehung" mit Informationen zur Erziehung von Kindern bis acht Jahren; sie werden in etwa 200 Städten von den Jugendämtern kostenlos versandt. Auch die Katholische Bischofskonferenz engagiert sich seit 1967 mit den „Elternbriefen – du und wir" in diesem Bereich. Seit zehn Jahren neu gestaltet, vermitteln sie den Eltern in ansprechender Form alle Vierteljahre Kenntnisse über die Entwicklung ihres Kindes und bieten unaufdringlich Lösungen zu Erziehungsfragen an – auch zur religiösen Erziehung. Ebenso werden Themen des Zusammenlebens in Ehe und Familie angesprochen. Die Vernetzung mit katholischen Kindertagesstätten und Eltern-Kind-Gruppen wird ausgebaut. Eltern eines erstgeborenen Kindes können die Briefe von der Geburt bis zum neunten Lebensjahr kostenlos erhalten – als Newsletter viermal jährlich, in der Printversion zweimal jährlich (www.elternbriefe.de). In der Regel erfolgt die Bestellung über die Pfarrgemeinde, in der die Taufe stattfindet. Mit derzeit rund 240 000 Beziehern erreichen die Briefe zwischen zwölf und 13 Prozent der katholischen Eltern, die ein Kind taufen lassen. 86 Prozent erklären, daß sie davon profitieren. Das Potential dieser und der anderen Elternbriefe für die Förderung der Erziehungskompetenz ist noch lange nicht ausgeschöpft. Sie verdienen es, nach Kräften gefördert zu werden. *Bernhard Grom SJ*

Thomas Schärtl

Neuer Atheismus

Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung

Vor nicht allzu langer Zeit wurde öffentlich die Wiederkehr der Religion gefeiert. Religion schien zur Überraschung nicht weniger bürgerliche Verzweckung, politische Ausbeutung, totalitaristische Verstümmelung, intellektuelle Mißachtung oder ideologische Ablehnung überlebt zu haben. Religion hat ihre schärfsten Kritiker zwar überlebt; aber es fehlt inzwischen nicht an neuen Stimmen, die sich gegen den Gehalt von Religion, speziell gegen das Christentum richten.

Daß man seit einiger Zeit neben einer Wiederkehr von Religion auch von einer Wiederkehr von Formen des Atheismus sprechen muß, läßt sich wohl kaum leugnen. Unter neuen Überschriften und Namen werden allerdings zuweilen nur altbekannte Dinge verhandelt – Frage- und Frontstellungen, die in Teilen schon seit der Aufklärung bekannt sind. Doch was teilweise neu ist, sind die Mischungsverhältnisse innerhalb atheistischer Attacken, sind die diskursiven Kontexte und ist die Medienwirksamkeit. Das Internet bietet inzwischen Plattformen, die sich dezidiert gegen Religion allgemein und speziell gegen das Christentum wenden[1]. Das Ziel solcher Unternehmungen ist eine Protestbewegung, die Religion bewußt stigmatisiert und denunziert und die eine Art „Gegenkirche" zu den in Europa und in den USA immer noch einflußreichen christlichen Kirchen und religiösen Bewegungen ins Leben rufen möchte.

Mit einer gewissen begrifflichen Vergröberung kann man drei Spielarten des gegenwärtigen Atheismus voneinander unterscheiden: Eine akademische Form ließe sich als *argumentativer* Atheismus bezeichnen. In seiner klassischen Form geht er zum Beispiel auf Bertrand Russell zurück. Eine jüngere Variante stammt von John L. Mackie. Das Charakteristikum dieser Form ist die Begründungsfrage, die sie an den christlichen Theismus richtet. Eine zweite Form ist weitaus schwerer zu fassen, weil sie sich nur bedingt in diskursiven Stellungnahmen verdichtet, in Wirklichkeit aber ein ebenso breites wie komplexes Phänomen darstellt: der *kulturelle* Atheismus, der seine Kritik am Christentum in vielschichtiger Weise artikuliert – und sei es nur in den nichtdiskursiven Formen einer hedonistischen und konsumistischen Gegenwartskultur, die es dem Christentum schwer macht, Gehör zu finden. Die dritte Form nährt sich subtil von den beiden genannten Varianten, schlägt aber einen aggressiven Ton an. Dieser *denunziatorische* Atheismus ist von Haus aus rassistisch, weil er im wesentlichen besagt, daß

alle Menschen, die religiös sind, im Grunde dumm, unmoralisch oder armselige Persönlichkeiten sind.

Die aufsehenerregenden Bücher von Richard Dawkins[2] oder Christopher Hitchens[3] gehören in diese Kategorie. Es handelt sich hierbei um Kampfansagen, massive Attacken, die nichts weniger wollen, als Religion die gesellschaftliche (und kulturelle) Anerkennung zu verweigern. Die fundamentalistischen oder radikal-orthodoxen Spielarten von Religion in Christentum, Islam und Judentum liefern dabei die Munition für die atheistische Kulturrevolution. Die theologisch-fundamentaltheologische Antwort auf diese Attacke ist schon deshalb nicht leicht, weil es sich bei diesen Denunziationen meist um sehr grobe Klötze handelt, die für die feinen Keile theologischer Distinktionen vollkommen unempfindlich sind.

Argumentativer Atheismus

Der argumentative Atheismus ist ein Randphänomen geworden. Fast möchte man ihn zu den Lehrstücken der Philosophiegeschichte zählen, denen die Theologie eine Art Schärfung ihrer Sinne verdankt. Das vielleicht wichtigste Buch aus dieser Richtung, nämlich John Leslie Mackies „The Miracle of Theism", das im Geist David Humes die These vertritt, daß es keinen guten Grund dafür gibt, Theist zu sein, stammt immerhin aus den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts[4]. Und auch jüngere Wortmeldungen aus dieser Richtung – so etwa die Bücher des kanadischen Religionsphilosophen Kai Nielsen[5] – wiederholen im Grund nur, was zur Debattenlage der 50er und 60er Jahre gehörte: die Frage nach dem Sinn religiöser Aussagen, nach der Glaubwürdigkeit einer theistischen Metaphysik und nach der Wahrheitsfähigkeit theistischer Sätze.

Vor diesem Hintergrund stellt das Buch „Arguing for Atheism"[6] aus der Feder von Robin LePoidevin eine echte Seltenheit dar, handelt es sich hierbei doch um eine relativ junge und in Teilen auch revitalisierte Form des argumentativen Atheismus (einer sozusagen vom Ausstreben bedrohten Variante des Atheismus). Der Brite LePoidevin ist von Haus aus „analytischer Metaphysiker"; er betreibt Metaphysik als eine Disziplin, die sich mit Überhangfragen der Naturwissenschaften beschäftigt – etwa der Eigenart von Raum und Zeit[7]. Aus seinem Buch Arguing for Atheism spricht daher nicht von ungefähr der Geist sprachanalytischer Philosophie: argumentorientiert, begrifflich um Klarheit bemüht, an logischer und konzeptioneller Konsistenz interessiert.

Dieses Buch ist schon deshalb interessant, weil es sich hier um eine Art „invertierte" Religionsphilosophie handelt: LePoidevin nutzt das Buchformat einer „Einführung in die Religionsphilosophie" um die klassischen Argumente, die für den Theismus sprechen (etwa die klassischen Gottesbeweise, allen voran das sogenannte kosmologische Argument, die Existenz moralischen Bewußtseins, die Un-

abweisbarkeit der Frage nach dem Sinn des Lebens, die Kontingenz und Sterblichkeit menschlichen Lebens) einer kritischen Lektüre zu unterziehen.

Anders als die Standardeinführungen zur Religionsphilosophie – wie man sie neuerdings zuhauf im Kontext des anglo-amerikanischen Universitätsbetriebs findet – kommt LePoidevin zu einem negativen Ergebnis, das zwei Seiten hat: zum einen sei, wie LePoidevin unterstreicht, das Begriffsrepertoire des Theismus weder klar noch widerspruchsfrei; zum anderen seien die vermeintlichen Erklärungsleistungen des Theismus (etwa der Schöpfungsgedanke) nicht so hoch zu veranschlagen, daß man nicht ebenso gut auch ohne diese ohnehin vagen, widersprüchlichen oder leeren Erklärungen auskommen könnte. So behauptet LePoidevin zum Beispiel, daß Begriffe wie „erste Ursache" oder „höchstes Ziel" keine sinnvollen Begriffe seien, wenn sie – wie in den Gottesbeweisen – mit Bezug auf das Universum als ganzes angewandt werden, weil die Ursachenrelation oder die Zielbestimmungsrelation nur für Gegenstände, die sich innerhalb des Universums befinden, sinnvoll ausgesagt werden könne[8].

Die Fundamentaltheologie, ja die christliche Theologie generell wird von Wortmeldungen wie der LePoidevins unendlich viel profitieren. Denn sie wird gezwungen sein, ihre Begriffsarbeit zu verfeinern und ihre Aussagen zu präzisieren. So wird man beispielsweise darüber nachzudenken haben, was eine „gute" Erklärung ist, und inwieweit theistische Erklärungen überhaupt mit wissenschaftlichen Erklärungen konkurrieren können oder müssen.

Es tut der Theologie vielleicht gut, die existentielle Dimension von Erklärungen und damit die existentielle Verwurzelung des Gottesbegriffs erneut in den Blick zu nehmen (keiner hat dies in der Gegenwartstheologie so gut vermocht wie Karl Rahner SJ[9]), um zu zeigen, wie und warum der Glaube mehr ist als ein rein theoretisches Gebäude. Zweitens muß die Theologie – und gerade das kann sie in der Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie lernen – stärker über die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Aussagefähigkeit, über die Verständlichkeit ihres Vokabulars nachdenken: Einerseits sollte sie dem analytischen Drängen nach Präzision und Verbindlichkeit nachkommen. Anderseits muß sie – belehrt unter anderem von Immanuel Kant – auf den Status ihrer Begriffe als *Grenzbegriffe* hinweisen dürfen.

So sind – um hier LePoidevins Beispiel noch einmal aufzugreifen – Konzepte wie „erste Ursache", „letztes Ziel" Grenzbegriffe, die sich nicht in herkömmliche Begriffsverknüpfungen drängen lassen, die aber nichtsdestoweniger unentbehrlich sind, weil der Gang an die Grenzen des Denkens zur Verfassung der menschlichen Vernunft gehört; die Frage nach dem Woher und Wozu des Ganzen ist eine gute und vernünftige Frage, auch wenn die Antwort auf diese Frage mit Begriffen operiert, die sich in gewisser Weise dem geraden Zugriff entziehen *müssen*.

Kultureller Atheismus

Anders ist die Situation freilich, wenn die Theologie auf eine Spielart trifft, die man gut und gern kulturellen Atheismus nennen kann – und zwar aus zwei Gründen: Diese Art des Atheismus ist ein Phänomen der Gegenwartskultur, das nichts weniger will, als das Christentum als kulturprägende Kraft zu vertreiben oder zu ersetzen. Zum anderen mischen sich in diese Versuche auch Töne der Anklage und Anschuldigung: das Christentum habe eine Unkultur, eine letztlich inhumane Kultur der Leibverleugnung, der Diesseitsvergessenheit, des permanenten Schuldbewußtseins, der kreuzesorientierten Lebensverneinung über das Abendland gebracht. Satisfaktionslehre, Rechtfertigungstheologie, Erbsündenlehre, eine Eschatologie, die mit den Schrecken der Hölle droht, die Leugnung historischer Wahrheiten usw. gehörten zum problematischen Erbe des Christentums, von dem sich das Abendland nur langsam befreien könne, von dem es sich aber befreien müsse, um endlich die Fundamente für eine wirklich humane Gesellschaft zu legen[10].

In Deutschland hatte Herbert Schnädelbach[11] mit solchen Thesen Aufsehen erregt und eine kurze Debatte ausgelöst, bei der sich unter anderem Richard Schröder[12], Robert Spaemann[13], Slavoj Žižek[14] und Hans Maier[15] zu Wort gemeldet haben, um die positiven kulturellen Leistungen des Christentums zu würdigen: eine Kultur des Mitleids, der Selbsthingabe, der grenzenlosen Liebe, der eschatologischen Gerechtigkeit, die dazu bestimmt ist, die irdischen Sieger- und Verlierergeschichten dereinst umzuschreiben.

Aber das Phänomen des kulturellen Atheismus geht tiefer. Diskursiv geführte Debatten sind eher die Ausnahme als die Regel; die nichtdiskursiven Ausdrucksformen des kulturellen Atheismus sind die weitaus problematischeren. Sie sind schwer zu greifen und entziehen sich dem theologisch-begrifflichen Zugriff. Gregor Maria Hoff hat diese Formen des kulturellen Atheismus vor allem in der Werbung, aber auch in Teilen der Gegenwartsbelletristik ausfindig gemacht[16].

Zu erinnern ist hier an die aufsehen- und protesterregende Jeans-Werbung von Otto Kern aus dem Jahr 1993: ein Plakat, das zwölf halbnackte junge Frauen um einen halbnackten Jesus-Darsteller im Sujet der Abendmahlsdarstellung zeigt. Ein jüngeres Beispiel stammt vom französischen Modekonzerns Marithé und François Girbaud. Es handelt sich auch hier um eine „Travestie" des Letzten Abendmahls von Leonardo da Vinci: Zwölf (extrem modisch kostümierte und teilweise sehr aufreizend posierende Models) umringen eine weibliche Zentralfigur, die die Position Christi eingenommen hat. Werbegraphiken dieser Art erschaffen – um das zeichentheoretische Instrumentarium von Nelson Goodman aufzugreifen[17] – eine eigene Welt, indem sie schon vorhandene Symbolwelten ausbeuten, Bezüge tilgen oder erweitern und gezielt Referenzfunktionen durch andere ersetzen.

Was sich für das Christentum als besonders herausfordernd darstellt, ist nicht allein die Tatsache, daß der christliche Symbolkosmos zu einer Vorratskammer von

Zeichen verkommt und in die Liga bloß musealer Relevanz absteigt. Es ist vielmehr der Umstand, daß der symbolisch verschlüsselte Transzendenzbezug, der aus dem Kanon christlicher Zeichen und Bilder spricht, durch einen anderen Bezug ersetzt wird: Aus der christlichen Hingabe des Lebens wird die hedonistische Hingabe reiner Leiblichkeit, die sich in die Schönheitsversessenheit der Gegenwartskultur vollkommen eingefügt hat.

Aus dem Transzendenzbezug wird ein reiner, hedonistisch einzulösender Diesseitsbezug. Aus dem geopferten Leib Christi wird der lustvoll dargebotene sinnliche Körper, der nicht das ewige Leben einer kommenden Welt, sondern die ewige Jugend glänzender sinnlicher Präsenz verspricht. Und gleichzeitig ist aus dem Akt der Selbsthingabe Christi etwas anderes geworden: ein in sexuell-erotischen Tönen ausgemalter Akt der Selbstdarreichung des Körpers. Auch wenn Werbung diese Zeichenersetzungsprogrammatik nutzt, um zu schockieren und um zu provozieren, so wird doch unter der Hand auch ein Weltbild transportiert: Konsum statt Kommunion, sexuelle Selbstdarreichung statt Selbsthingabe, erotische Verschmelzung statt spirituell-mystische Vereinigung.

Vor solchem Hintergrund wirken die Schriften des französischen Philosophen Michel Onfray fast wie die Versprachlichung eines kulturellen Breitenphänomens: Onfray wirbt für eine hedonistische Weltanschauung, für eine Philosophie des Gaumens und des Verkostens[18]. Und er denunziert – mit einer gewissen logischen Folgerichtigkeit – das Christentum als Spielverderber, als Miesmacher und Lustkiller. In den monotheistischen Religionen sieht Onfray ein permanentes Gefahrenpotential, das an die Stelle des Genusses menschlicher Freiheit Gewalt und Unterdrückung setzt und das menschliche Selbst in einen moralischen Rigorismus einkerkert[19].

Eine theologische Antwort auf das Phänomen des kulturellen Atheismus ist weitaus schwieriger als der Umgang mit dem sogenannten argumentativen Atheismus. Denn, wie gesagt, nur bestimmte Formen sind diskursiv greifbar – das meiste und somit auch das in seiner Reichweite einflußreichste vollzieht sich atmosphärisch, sickert als kulturprägendes Moment in unsere Gegenwartskultur und pflügt sie langsam um. Eine adäquate Antwort kann hier in Teilen nicht mehr allein von der akademischen Theologie kommen; sie muß von den spirituellen und kerygmatischen Ressourcen des Christentums her formuliert werden: als entwaffnende Gegenkultur und als gewaltfreie Rückeroberung der Zeichen.

Daß dies keine vollkommen aussichtslose Strategie ist, wurde während des Papstwahljahres 2005 sehr deutlich: Die katholische Kirche hatte eine Medienpräsenz wie selten zuvor. Und sie zeigte sich in der Lage, vom Reichtum ihrer Zeichen auszuteilen, jede und jeden, die bzw. der sich darauf einließ, an ihrer Deutungskraft partizipieren zu lassen: an den subtilen Deutungen von Autorität, von Abschied und Tod, von Zeit, Ewigkeit und Auferstehung, von Kontinuität inmitten des Neubeginns, von Hoffnung und Erneuerungskraft, die doch an einen tieferen Ursprung zurückverweist.

Natürlich handelte es sich bei den Ereignissen, die die genannten Zeichenwelten und Deutungsräume in Bewegung versetzten, um nicht programmierbare Hoch-Zeiten, in denen sich intensive Interpretationsverdichtungen ereigneten. Die durchschnittliche pastorale Verkündigungssituation mag davon weit entfernt sein; aber auch sie besitzt das Potential, gerade in den dichten Phasen existentieller Passagen (Geburt, Reife, Lebensentscheidungen, Krankheit und Heilung, Tod) liturgisch, das heißt: zeichen-logisch adäquat zu antworten – und damit das Fenster zu einer anderen Welt zu öffnen: zu einer Welt der eschatologischen Hoffnung und der ungeschuldeten Gnade.

Dahinter und daneben provoziert das Phänomen des kulturellen Atheismus auch eine neue, pointierte Klarstellung dessen, was das Christentum ist und will: Das Christentum ist eine Religion der Gnade, der Freiheit und der eschatologischen Gerechtigkeit. Das Christentum besitzt von seinem Ursprung her einen antihedonistischen Stachel, der den Wert der Person höher einstuft als den Wert der ausbeuterischen und Menschen verdinglichenden Lust, der eschatologische Gerechtigkeit höher bewertet als das pure Leben im Augenblick.

Diese prophetische Dimension macht das Christentum solidarisch mit den verschwiegenen Geschichten all jener, die im sozialen Abseits stehen und die von den Gegenwartshedonismen unserer Tage systematisch ausgeblendet werden. Es ist – um ein Diktum von Johann Baptist Metz aufzugreifen[20] – gerade die „gefährliche Erinnerung" und die apokalyptische Dimension letztgültiger Gerechtigkeit, weswegen das Christentum immer in Opposition zu allen neohedonistischen oder neunietzscheanischen Verführungen stehen muß – ganz gleich ob diese nun die Namen Michel Onfray oder Peter Sloterdijk[21] tragen oder ob sich diese Verführungen anonym in den Marktgesetzen des hemmungslosen Konsumismus äußern.

Denunziatorischer Atheismus

Was ist eigentlich christlich? Und wer ist eigentlich der christliche Gott? Diese Fragen stehen unabweisbar auf der Agenda, wenn sich die Theologie mit den harschen Attacken aus dem Lager des denunziatorischen Atheismus zu befassen hat.

Christopher Hitchens, der mit seinem Buch „God is not Great" derzeit auf den vorderen Plätzen der US-Bestseller-Listen rangiert, wird nicht müde, in seinen Publikationen und zahllosen Vorträgen, die Kerngehalte monotheistischer Religionen, besonders des Christentums, als groben Unsinn zu brandmarken: Kann man an so etwas wie Heilsgeschichte glauben? Kann man wirklich davon ausgehen, daß ein Gott sich nach Millionen von Jahren, in denen die Entwicklung des Kosmos eher chaotisch verlaufen ist, und nach Zehntausenden von Jahren, die der Homo sapiens brauchte, um vom Primaten zum zivilisierbaren Barbaren heranzureifen, entschließt, in die Geschichte der Menschen einzugreifen, indem er einen ekstatischen

Wanderprediger in einer römischen Provinz grausam zu Tod foltern läßt und diese Folter als Sühneleistung akzeptiert, um eine Art Waffenstillstandsvertrag mit der Menschheit zu schließen? Kann man den Gedanken der leiblichen Auferstehung der Toten wirklich ernst nehmen? Ist das Konzept eines stellvertretenden Sühneleidens oder ewiger Vergeltung von in der Zeit begangenen Sünden nicht in sich unmoralisch, weil das erstere dem Gedanken menschlicher Autonomie und das letztere dem Grundsatz der Angemessenheit widerspricht[22]? Ist der Gott, der in der Bibel beschrieben wird, nicht ein grausamer, unberechenbarer Despot? Spricht am Ende nicht alles dafür, daß Gott von den Menschen erschaffen wurde (und nicht umgekehrt)[23]?

Der Sache nach sind diese Fragen nicht neu: Schon Origenes mußte sich derartige Fragen von Kelsos gefallen lassen. Auch Kelsos hatte für die Lehre des Christentums nur Spott übrig: „Wer so etwas glaubt, weiß gar nichts."[24] Oder anders ausgedrückt: „Wer so etwas glaubt, der ist dumm und ungebildet." Und im Grund kann die Theologie immer wieder nur die Strategie des Origenes verfolgen, indem sie zeigt, daß die Glaubenswahrheiten des Christentums der Struktur und Dynamik menschlicher Vernunft und der Sehnsucht des menschlichen Herzens wirklich entsprechen, daß sich in ihnen eine Weisheit kundtut, die weder vernunftlos noch amoralisch ist.

Hitchens, ein in die USA ausgewanderter britischer Politik-Journalist mit rechtskonservativem Zungenschlag und reichlich Spott für Hierarchien aller Art (das britische Königshaus wird von ihm ebensowenig verschont wie die katholische Kirche) wird in seinen Vorträgen nicht müde, sein Auditorium mit einer Frage zu provozieren: Gibt es eine gute Tat, die wir exklusiv religiösen Motiven zuschreiben, so daß sie nicht auch von areligiösen Menschen vollbracht werden könnte? Hitchens' Anklage ist harsch: Auch ohne Religion wären gute Menschen gut und schlechte Menschen schlecht; aber es braucht Religion, um gute Menschen dazu zu bringen, etwas an sich schlechtes zu vollbringen: zu spitzeln, zu tyrannisieren, zu unterdrücken, zu foltern und massenhaft zu morden[25].

In die gleiche Kerbe schlägt neben Christopher Hitchens auch Richard Dawkins, dessen Buch „The God Delusion" (deutsch: Der Gotteswahn) in den USA für eine heftige Debatte gesorgt hat, die sich zum Teil in einer Weise zugespitzt hat, die man in Europa nicht kennt: Es ist die Sprache der geballten Faust. Während Dawkins ein rein wissenschaftliches und naturalistisches Weltbild predigt und zur gesellschaftlichen Ächtung von Religionsgemeinschaften aufruft, antworten die fundamentalistischen Kreise innerhalb der evangelikalen, aber auch innerhalb der katholischen Kirche mit geradliniger Aburteilung. Zwar gehört auf einen groben Klotz ein grober Keil, aber nachhaltige theologische Gewinne lassen sich aus solchen Strategien nicht erzielen. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die Repliken von europäischen Theologen – nämlich von Keith Ward[26] und von Alister McGrath[27], beide lehren als Professorenkollegen von Dawkins in Oxford – subtiler und differenzierter ausfallen.

Wieso dieser Kulturkampf? Die Antwort ist in Dawkins' Ansatz selbst zu suchen: Dawkins verbindet alle wesentlichen Strömungen der Religionskritik und des Atheismus zu einer einzigartigen denunziatorischen Mischung im Rahmen eines kosmo- und sozial-darwinistischen Theoriegebäudes. Für Dawkins steht von vornherein fest, daß Religion kein Bleiberecht in der menschlichen Kultur hat; denn ihre metaphysischen Voraussetzungen (die Existenz Gottes, der Glaube an ein Jenseits) seien unbegründet und unbegründbar, das Auftreten von Religion lasse sich überdies rein naturalistisch erklären. Zudem sei Religion „brandgefährlich", weil sie fundamentalistische, konfliktträchtige und repressive Geisteshaltungen nur befördere und konserviere.

Im Blick auf Begründungsfragen fordert Dawkins eine Beweislastumkehr: In seiner Sicht hat ein aufgeklärter und soziobiologisch ausbuchstabierter Naturalismus eine weitaus größere Plausiblität und Alltagstauglichkeit. Es lasse sich nämlich zeigen, daß die klassischen Gottesbeweise und ihre modernen wahrscheinlichkeitstheoretischen Anverwandlungen (gemeint ist dezidiert der Ansatz von Richard Swinburne[28]) als gescheitert gelten müssen[29]. Es gebe also keinen guten Grund, an die Existenz Gottes zu glauben. Darüber hinaus sei es unter dem Vorzeichen hinreichender Erklärungen gar nicht nötig, an einen Schöpfergott – womöglich an den Schöpfergott einer Intelligent-Design-Theorie – zu glauben; denn eine Verbindung von avancierter Wahrscheinlichkeitstheorie, die kumulative Voraussetzungsveränderungen einbeziehen kann und die unvorstellbare „Tiefe der Zeit", die seit der Entstehung des Universums vergangen ist, mit zu bedenken vermag, erkläre die Entstehung der Artenvielfalt in ausreichender Weise. Eine über die Quantentheorie plausibilisierbare Mehr-Universen-Theorie sei in der Lage, selbst die Kontingenz des Anfangs und seine extreme Unwahrscheinlichkeit als weniger problematisch erscheinen zu lassen. Da jeder mögliche Zustand in einem der unendlich vielen Universen realisiert ist, ist auch das reichlich Unwahrscheinliche, aber nicht gänzlich Unmögliche (nämlich die Entstehung von Leben) irgendwo realisiert: in unserem Universum, das eben nur eins von vielen ist[30].

Für Dawkins ist der Glaube an die jungfräuliche Geburt Jesu, an Auferstehung und Himmelfahrt, an sakramentale Lossprechung und eucharistische Wandlung genauso verrückt und kindisch wie die Annahme, im Garten wären kleine Feen nachts damit beschäftigt, Nektar in die Blüten zu legen[31]. Biblische Geschichten haben für Dawkins – wo sie nicht eindeutig unappetitlich oder inhuman werden (das Erste sei eine Frage des auf- und abgeklärten Geschmacks, das Zweite eine Frage der Bildung und der Einsicht) – allenfalls literarischen Wert[32].

Dawkins begnügt sich nicht nur mit einer Anfrage an die Begründbarkeit des Theismus. Er geht einen Schritt weiter und trifft sich auf dieser Ebene mit dem sogenannten ideologischen Atheismus vergangener Epochen, dessen Angriff auf den Theismus in eine Kritik von Religion mündete. Er versucht, das Entstehen von Religion evolutionstheoretisch zu begründen und gleichzeitig den illusorischen Cha-

rakter religiöser „commitments" (Verpflichtungen) zu unterstreichen: Religion sei ein Nebenprodukt der Entwicklung des menschlichen Gehirns und seiner kognitiven Kapazitäten, ein ungesundes Zusammenspiel von Fähigkeiten, deren Vorhandensein, je für sich betrachtet, einen Überlebensvorteil darstellen würde[33]:

Der *Hang zur Vergegenständlichung*, zur verkürzten Erklärung durch Berufung auf Intentionen und Verallgemeinerung, habe einen positiven Wert für die Orientierung in unserer Umwelt, könne aber auch – von unmittelbaren Aufgaben abgekoppelt – zur Produktion des Gottesgedankens führen.

Der *Gottesgedanke* sei ein „Mem" (das informationelle Pendant zum Gen), das sich kulturgeschichtlich durchgesetzt habe, weil es Überlebensvorteile biete, die sich an bestimmten Funktionen ablesen ließen – Spendung von Trost, Bewältigung von Krisen, Schaffung von Identität oder Ausbildung eines überhöhten Stammes- und Bandenbewußtseins böten in einer gewissen Umgebung gewisse Vorteile.

Der *Glaube an Gott* repräsentiere ein infantiles Stadium – vergleichbar mit dem Reifegrad eines Kindes, das Zwiegespräch mit einem Teddybär oder einem fiktiven Freund hält. Womöglich ist das Gebet die infantile Fortsetzung eines kulturgeschichtlich frühen Stadiums, in dem der Mensch seine Reflexionen als inneren Dialog mit einem fiktiven Anderen erlebe. Gott wäre dann nur eine Art Hypostasierung dieses fiktiven Anderen. Das neuzeitliche Bewußtsein habe schließlich offengelegt, daß das Gespräch mit dem fiktiven Anderen nur eine Art Selbstgespräch ist.

An diese reduktionistische Erklärung von Religion schließt Dawkins eine heftige Kritik der monotheistischen Religionen an, die sich in seinem Buch auf das Christentum konzentriert (aber, mutatis mutandis, auch den Islam trifft). Die Vorwürfe schlagen einen deutlich inkriminatorischen Ton an. Der Glaube an Gott sei nicht nur keine Stütze eines wachen moralischen Bewußtseins, sondern sein glattes Gegenteil: die Ursache für die Stilisierung und Konservierung moralischer Verbogen- und Verkommenheit, seelischer Verkümmerung und Verkrümmung.

Zudem sei die Heilige Schrift der Christen kein Buch, das ein wirklich moralisches Verhalten lehre; besonders das dort vorgestellte Gottesbild beschreibe ein Verhalten, das kein Vorbild darstellt: der Gott des Alten Testaments, so Dawkins, sei ein Chauvinist, ein Rassist, ein Nationalist, ein Schwulenhasser und jähzorniger Choleriker mit impulsiv-obsessiven Charakterstörungen[34]. Auch das Neue Testament biete keine echte Alternative: eine beständige Lebensfeindlichkeit, Angst verbreitende Rigorismen und Parolen prägten dort die Atmosphäre[35].

Nach einer Aufzählung der Verbrechen, die im Namen monotheistischer Religionen begangen wurden[36] und nach einer Inkriminierung fragwürdiger Rituale kommt Dawkins zu einem Schluß, der das glatte Gegenteil dessen ausdrückt, was einst das Erste Vatikanische Konzil im Hinblick auf die Plausibilität des Theismus und die Problematik des Atheismus formuliert hatte: Nicht Atheisten, sondern Theisten sind, wenn nicht moralisch verkommen, so doch auf jeden Fall geistig und seelisch zurückgeblieben, infantil oder sogar dumm. Religiöse Erziehung in heuti-

ger Zeit gesellschaftlich konsensfähig zu halten oder sogar staatlich zu fördern oder zu unterstützen, grenze daher an „geistige Kindesmißhandlung“ [37].

Die theologische Aufgabenstellung

Natürlich ist zuallererst zu fragen, ob Dawkins und Hitchens überhaupt echte Religion denunzieren können – oder ob ihre Attacke nicht eher Abarten von Religiosität trifft. Dennoch kann man sich theologischerseits nicht so leicht aus der Verantwortung stehlen. Es dürfte nämlich kein Zufall sein, daß Dawkins als seine Gegner vor allem Kreationisten und Intelligent-Design-Theoretiker ausgemacht hat und den dort verbreiteten Gottesbegriff inkriminiert. Die theologische Verantwortung für den Gottesbegriff wird hier implizit eingeklagt.

Und dies ist genau das, was sich von Dawkins und teilweise auch von Hitchens für die Theologie lernen läßt. Als Fragen formuliert: Ist diese Form des Atheismus nicht in Teilen auch ein Resultat der Tatsache, daß sich der „personale Gott“ in einer Krise befindet, daß Gott viel zu leichtfertig personale Attribute zugeschrieben werden, daß er zum Sachwalter fragwürdiger Sexualtabus oder einer sehr bürgerlichen, spießigen und verklemmten viktorianischen Sexualmoral gemacht wurde, daß der Name Gottes mißbraucht wurde, um Gebiete zu annektieren, Kulturen zu erodieren, Rassen zu diskriminieren? Reden wir womöglich viel zu leichtfertig von Gottes „Ratschluß“, von „Heilsgeschichte“, vom „Handeln Gottes“, von „Berufung“ und „Erwählung“, von „Gottes Schöpfung“ und „Gottes Gnade“ [38]?

Solche Fragen gehören zu den theologischen Hausaufgaben, die sich aus einer Debatte mit Dawkins oder auch Hitchens ergeben müssen. Angesichts der Grandiosität des Kosmos und der Komplexität der Evolutionsgeschichte sollten wir weitaus wachsamer sein, wann immer wir dazu neigen, Gott allzu menschliche Prädikate zuzuschreiben oder vollmundig von Schöpfung, Erlösung, von Offenbarungs- und Heilsgeschichte zu sprechen, damit wir am Ende nicht auf unsere eigenen anthropomorphen Begriffe hereinfallen. In der Tat läßt sich sagen, daß der Gott der Intelligent-Design-Theorie und der Kreationisten, daß der Gott der Fundamentalisten und der Supranaturalisten nur wenig mit dem absoluten Urgrund allen Seins gemein hat, der sich in der Geschichte des sich entwickelnden Lebens in einem Universum der Vielfalt und Vielgestalt geheimnisvoll zuspricht und sich von materiell konstituiertem Leben, in dem Bewußtsein und Selbstbewußtsein aufflackert, langsam finden läßt.

Erneut ist hier die Theologie Karl Rahners zu nennen, der dieses Konzept eines „größeren Gottes“ angedacht hatte und den Gedanken der Offenbarungsgeschichte und die Kerngehalte der Christologie konsequent in ein evolutionistisches Weltbild zu übersetzen versuchte [39] – ein visionäres Potential, das bis heute noch längst nicht ausgeschöpft und in seiner grund-stürzenden Bedeutung für die christliche Rede

von Gott noch längst nicht wirklich begriffen ist. Der Gott, den Dawkins und Hitchens attackieren, ist in der Tat eine Witzfigur. Aber ist dieser Gott wirklich der Gott des Christentums? Für die christlichen Kirchen sollte das Wiedererstarken des denunziatorischen Atheismus ein willkommener Anlaß sein, den Gottesbegriff endlich aus der Hand der fundamentalistischen Kleinkariertheit und Kleingläubigkeit zu entwinden und sich in Liturgie, Verkündigung und Katechese mutig auf die Seite des „je größeren Gottes" zu stellen.

Theologisch wird es darüber hinaus darum gehen müssen, die Ansprüche der Moderne endlich einzulösen und sich von einem naiven Supranaturalismus loszusagen, der sich nur allzugern in sinnlose Auseinandersetzungen mit den Naturwissenschaften verbeißt. Die Alternative zu dieser Art des Supranaturalismus ist kein platter Naturalismus, sondern eine Metaphysik, die diese Gegensätze hinter sich lassen kann. In der Philosophie des Deutschen Idealismus und in den theologischen Meisterwerken des 20. Jahrhunderts, die daran anknüpfen, liegen die Konzepte längst bereit, um an den „größeren Gott" zu erinnern – um Gottes willen. Ein als Grund allen Seins, als „esse subsistens", als absoluter Geist, als unbedingte Freiheit gedachter Gott ist größer als der in laue Anthropomorphismen versunkene personale Gott mancher fundamentalistischen Kreise in den christlichen Kirchen und anderen monotheistischen Religionen.

Anderseits verlangen die denunziatorischen Attacken auch eine gewissermaßen *apologetische* Antwort – eine echte Verteidigung des Christentums. Alister McGrath und Keith Ward haben offengelegt, daß Dawkins und, mutatis mutandis, auch Hitchens *fundamentalistisch* argumentieren. Sie verweigern der Religion gerade das, was beide für ihre eigene Position so vehement einklagen: den Zutritt zum Forum der Vernunft und damit die Möglichkeit einer differenzierten Analyse. Dawkins und Hitchens agieren fundamentalistisch, weil sie sich permanent weigern zuzugestehen, daß es auch eine nichtfundamentalistische Version von Religion, des Christentums insonderheit, gibt[40].

Nur wenn man der Religion die Fähigkeit zur Entwicklung einräumt und bereit ist, die Entwicklung des historischen oder hermeneutischen Bewußtseins, die Entwicklung von Theologie insgesamt als legitime Entwicklung anzuerkennen, die gerade zu einer volleren und tieferen Form von Religion geführt hat (und nicht zu einer Aufweichung, wie Dawkins und Hitchens unisono und in seltsamer Eintracht mit Fundamentalisten aller Couleur behaupten), wird man der Geschichte der christlichen Religion wirklich gerecht. Und nur auf diesem Niveau kann man zeigen, daß es legitim ist, eine hermeneutische Distanz zum Literalsinn der Heiligen Schrift einzufordern und nach der tieferen (symbolischen, allegorischen, und spirituellen) Bedeutung dieser Schriften zu fragen; daß es ferner berechtigt ist, der Offenbarung Gottes eine symbolische und geschichtliche Seite zuzugestehen, welche die Kulturgeschichte der Menschen nicht einfach überspringt.

Nur auf diesem Niveau läßt sich gegen jede Spielart eines denunziatorischen Atheismus anführen, daß Religion mißbraucht werden kann wie andere Phänomene menschlichen Daseins auch: Kunst, Gesetzgebung und Wissenschaft sind ebenso mißbrauchbar wie Religion. Gerade die Zeitalter „nach" der durch die Aufklärung eingeleiteten Wende haben bis zum Überdruß gezeigt, daß Wissenschaft von Ideologien nicht frei ist: Aus Genetik kann Eugenik werden, aus Kernphysik die Ingenieurskunst im Dienst totaler Vernichtung, aus Chemie eine Henkerdisziplin im Dienst der „Endlösung". Analoges gilt für Kunst, die ihre ganze Aussagekraft opfert, um dem „Führer" oder dem großen Parteivorsitzenden in grandioser politischer Farbenblindheit zu huldigen. Und Gleiches gilt für die Jurisprudenz und Rechtsprechung, die akribisch Rassengesetze aufsetzt und auslegt, aus rassenhygienischen Gründen Ehen annulliert, Apartheidsregelungen erfindet und Unschuldige „im Namen des Volkes" in Vernichtungslager schickt.

Die Geschichte der Menschheit ist, wie diese und andere Beispiele zeigen, ein Ozean voll Blut und Gewalt. Religion ist von dem Schmutz, der auf diesem Ozean schwimmt, nicht unberührt geblieben. Aber Religion hat auch etwas anderes in die Welt gebracht, etwas an das wir uns als Ertrinkende klammern können: Hoffnung; die Hoffnung, daß es noch einen Ausgang dieser Geschichte jenseits von Blut und Gewalt gibt, daß die Mächte und Gewalten dieser Welt von einer letzten Instanz gerichtet werden. Die Hoffnung, daß es eine im letzten unverfügbare und damit auch unbestechliche Gerechtigkeit gibt, kommt aus Religion und nicht aus Wissenschaft oder Aufklärung. Für die überbordende Gewaltgeschichte der Menschheit ausschließlich Religion verantwortlich machen zu wollen, ist ebenso einseitig wie die Gewalt, die im Namen Gottes verübt wurde, zu verschweigen.

Nur wer als Atheist fundamentalistisch argumentiert, wird sich weigern einzugestehen, daß auch Wissenschaft und Vernunft korrumpierbar sind. Auch Vernunft kann mißbraucht werden, auch Vernunft läßt sich instrumentalisieren und herabstutzen zu einer bloß technischen Fertigkeit und Behendigkeit. In diesem Sinn kann Religion zur Selbstaufklärung der Vernunft beitragen, wenn sie an das Verschwiegene, Vertuschte, an das Ausgeblendete und Abgetane erinnert. Johann Baptist Metz wird nicht müde, eben diesen Aspekt der biblischen Tradition wachzuhalten: die Erinnerung an das Verstörende des Leidens, das sich nicht in gefällige und geschmeidige Begriffe überführen läßt, sondern erinnernd ausgehalten und immer wieder mit-leidenschaftlich durchlitten werden muß[41].

Es ist gerade die Stimme der biblischen Prophetie und Weisheit, die den wohl wichtigsten Einwand gegen den Naturalismus à la Dawkins formulieren kann: Die Geschmeidigkeit, die hier im Namen der Aufklärung und des abgeklärten Humanismus zu argumentieren scheint, ist eine Geschmeidigkeit dank Verschwiegenheit: Verschwiegen wird, daß wahre Gerechtigkeit und echte Selbstlosigkeit unmöglich werden, wenn die Welt um ihre eschatologische Hoffnung betrogen wird. Das nackte Recht des Stärkeren („survival of the fittest") hat nichts mit Gerechtigkeit zu

tun. Dawkins verschweigt geflissentlich, daß der Weg von einer soziobiologischen Weltdeutung zum aggressiven Sozialdarwinismus nur kurz ist.

Zum Verschwiegenen gehört auch die Geschichte des Totalitarismus im 20. Jahrhundert: Die Greuel des letzten Jahrhunderts waren das Resultat dezidiert atheistischer oder antitheistischer Weltanschauungen. Es ist allemal erstaunlich, daß Dawkins und Hitchens den Faschismus und den Stalinismus als Quasi-Religionen zu bezeichnen versuchen und das massenhafte Morden als Resultat von Religion verstehen. Gewiß: Hitler- und Stalinkult besaßen quasi-liturgische Elemente, aber keiner von beiden war mit irgendeiner Art von Transzendenzbegriff verbunden. Es handelt sich also um eine schlichte Begriffszerdehnung, wenn Dawkins und Hitchens hier von Religion oder religiösem Wurzelgrund[42] sprechen. Anders gesagt: Nur um den Preis des Etikettenschwindels lassen sich die größten Greueltaten des vergangenen Jahrhunderts auf das Konto von Religion verbuchen.

Differenzierte Rückfragen

Nun ist der Versuch, sowohl Dawkins als auch Hitchens des Fundamentalismus zu bezichtigen, vielleicht nicht mehr als eine sehr dürre, sehr durchsichtige apologetische „Tu-Quoque"-Strategie. Aber es können gegen die Anwürfe aus dem Lager eines denunziatorischen Atheismus durchaus auch substantiellere Einwände vorgebracht werden, wie Alister McGrath anläßlich einer Podiumsdiskussion am 31. Mai 2007 an der Georgetown University in Washington DC in Auseinandersetzung mit Christopher Hitchens gezeigt hat. McAlister unterstreicht vier Punkte:

Es ist schlicht einseitig, Religionen nur als Residuen für repressive Sexualmoral und lebensfeindliche Normen zu verstehen. Die Sehnsucht nach dem Heiligen, die spirituelle Transformation des Lebens, der „Kontakt" mit dem Transzendenten stehen im Kern jeder religiösen Praxis. Doktrinale Gehalte und moralische Normen sind demgegenüber sekundäre Phänomene, deren konkrete Ausgestaltung immer kulturell bedingt ist. Kulturelle Imprägnierung ist ein Problem – sie läßt sich nicht abstreifen. Aber dies gilt nicht nur für Religion; auch Vernunft und Wissenschaft sind kulturell imprägniert.

Zweitens ist es kurzsichtig, religiös motivierte Konflikte und Kriege nicht auch als sozioökonomische und politische Konflikte zu verstehen. Das wütende Umsichschlagen im Mittleren Osten ist zu nicht geringen Teilen das Echo auf eine lange Gewalt- und Unterdrückungsgeschichte, die der Westen verschuldet hat. Fundamentalistisch ausgelegte Religion ist hier allenfalls das Öl, das in ein schon bestehendes Feuer gegossen wird.

Drittens scheint es eine Eigenart der von Sünde gezeichneten menschlichen Natur zu sein, die Basis von Weltanschauungen gegen alle Anfragen zu immunisieren – notfalls auch mit Gewalt. So hat beispielsweise der Schlachtruf der französischen

Revolution: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" zu einem wahren Schlachten, zu einem Regime der Ungleichheit und Unfreiheit geführt. Religion lädt sich da mit Gewaltpotential auf, wo sie zur Weltanschauung wird. Das Grundproblem liegt dabei aber nicht bei der Religion per se, sondern ist in der Gewaltlogik von Weltanschauungen zu suchen.

Viertens gibt es innerhalb von Religion, speziell innerhalb des Christentums, auch die Fähigkeit zur Selbstkritik. Jesus von Nazaret ist gerade das Vorbild einer gewaltlosen Kritik an Gewaltpotentialen aller Art; die Geschichte des Christentums kennt ausreichend viele Beispiele einer gewaltfreien Kritik an den Gewaltpotentialen von Religion.

Zu ergänzen wäre diese Liste um eine Anfrage, die beispielsweise der US-amerikanische Religionsphilosoph Alvin Plantinga geduldig immer wieder neu formuliert und unter anderem auch an Dawkins adressiert[43]: Ist der Naturalismus, den Dawkins predigt, eine echte Alternative zum Theismus? Lassen sich die Fragen nach dem Guten, Wahren und Schönen in Kategorien von Fortpflanzungserfolg und Verdrängungswettbewerb wirklich beantworten? Ist ein konsequent durchgehaltener Naturalismus noch Wissenschaft? Oder ist das Resultat – wie sich in Dawkins' haarsträubender „Erklärung" altruistischen Verhaltens als Fortpflanzungserfolg im Sinn des „Trinkgeldeffekts" (Weibchen zeigen sich durch altruistische Gesten beeindruckt und sind dann paarungswilliger[44]) zeigt – einfach nur *schlechte Metaphysik*?

Der begrifflich avancierte Wettstreit um die bessere Metaphysik und die Frage nach der Deutungshoheit für einen angemessenen Begriff von Gott sind das, was die Theologie aus der Auseinandersetzung mit Dawkins (und teilweise auch Hitchens) mitnehmen kann und sollte.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. exemplarisch die folgenden Webadressen: www.atheists.org; www.americanhumanist.org; atheistalliance.org; www.skeptics.com; www.the-brights.net; www.humanism.org; www.secularhumanism.org, www.ffrf.org; www.giordano-bruno-stiftung.de

[2] R. Dawkins, The God Delusion (Boston 2006); deutsch: Der Gotteswahn (Berlin 2007).

[3] Ch. Hitchens, God is not Great. How Religion Poisons Everything (New York 2007).

[4] J. L. Mackie, The Miracle of Theism (Oxford 1982); deutsch: Das Wunder des Theismus (Stuttgart 1985).

[5] K. Nielsen, Naturalism and Religion (Amherst 2001); ders., Philosophy and Atheism (Amherst 1985).

[6] R. LePoidevin, Arguing for Atheism (London 1996).

[7] Ders., Travels in Four Dimensions (Oxford 2004).

[8] Vgl. ders., (A. 6) 33–69.

[9] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg 1976) 61–79.

[10] Eine hervorragende Analyse der Schnädelbach-Debatte findet sich bei G. M. Hoff, Religionskritik heute (Kevelaer 2004) 107–118.

[11] H. Schnädelbach, Der Fluch des Christentums, in: Die Zeit 20 (2000). Eine Edition der Debatte findet sich auch in: Geburtsfehler? Vom Fluch u. Segen des Christentums, hg. v. R. Leicht (Berlin 2001).
[12] Schröder, Unkraut unter dem Weizen, in: Die Zeit 22 (2000).
[13] R. Spaemann, Die Taube auf dem Dach, in: Die Zeit 23 (2000).
[14] S. Žižek, Liebe ohne Gnade, in: Die Zeit 25 (2000).
[15] H. Maier, Die Überwindung der Welt, in: Die Zeit 27 (2000).
[16] Hoff (A. 10) 35–39, 44–63.
[17] N. Goodman, Weisen der Welterzeugung (Frankfurt [3]1995).
[18] M. Onfray, L'art de jouir. Pour un matérialism hédoniste (Paris 1994); ders., La raison gourmande. Philosophie du goût (Paris 1995).
[19] M. Onfray, Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique (Paris 2005); deutsch: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß (München 2006).
[20] Grundlegend dazu: J. B. Metz, Memoria Passionis (Freiburg 2006) 255–257.
[21] Vgl. dazu weiterführend M. Striet, Der neue Mensch? Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sloterdijk u. Nietzsche (Frankfurt. 2000).
[22] Hitchens (A. 3) 205–215.
[23] Ebd. 73–96.
[24] Vgl. weiterführend A. Fürst, „Wer das glaubt, weiß gar nichts". Eine spätantike Debatte über den Universalanspruch des christlichen Monotheismus, in: Orientierung 68 (2004) 138–141.
[25] Vgl. Hitchens (A. 3) 173–193.
[26] K. Ward, Is Religion Dangerous? (Oxford 2006).
[27] A. McGrath, u. J. C. McGrath, The Dawkins Delusion? (London 2007).
[28] Vgl. R. Swinburne, The Existence of God (Oxford 2004).
[29] Dawkins (A. 2) 77–109.
[30] Ebd. 113–159.
[31] Ebd. 177–179.
[32] Ebd. 340–344; Hitchens ist an diesem Punkt schärfer; für ihn haben diese Geschichten gar keinen Wert, sondern sind Märchen und schlechte Literatur. vgl. Hichtens (A. 3) 97–122.
[33] Dawkins (A. 2) 161–207.
[34] Ebd. 237–250.
[35] Ebd. 250–253.
[36] Ebd. 279–307; ähnlich auch Hitchens (A. 3) 15–36; 217–228.
[37] Dawkins (A. 2) 311–344; noch schärfer Hitchens (A. 3) 217–228.
[38] Vgl. zur entsprechenden Diskussionslage K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik u. Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. (Regensburg 2006).
[39] Rahner (A. 9) 143–179; 180–226.
[40] Zum Bild der ausschließlich fundamentalistischen Religion vgl. Dawkins (A. 2) 282–286; Hitchens (A. 3) 253–275.
[41] Metz (A. 20) 79–86.
[42] Dawkins (A. 2) 272–278; Hitchens (A. 3) 229–252.
[43] A. Plantinga, Warrant and Proper Function (Oxford 1993) 216–237.
[44] Dawkins (A. 2) 209–233, 219f.

Matthias Belafi

Präzisierung der Religionsfreiheit?

Eine Replik auf Brigitte Zypries' Rede zur Religionspolitik

In ihren jüngsten Stellungnahmen zur Religionspolitik hat Bundesjustizministerin Brigitte Zypries insbesondere zwei Forderungen erhoben, die öffentlichen Widerhall gefunden haben: Zum einen fordert sie eine rechtliche Präzisierung des Grundrechts der Religionsfreiheit, zum anderen will sie den konfessionellen Religionsunterricht durch einen staatlichen Werteunterricht ergänzt wissen. Diese Forderungen haben zunächst jedoch nur vereinzelte Reaktionen hervorgerufen[1]; Beachtung fanden zuletzt die Einlassungen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal Karl Lehmann zu diesem Thema, die jedoch in der Öffentlichkeit auf einige Fehlinterpretationen stießen[2]. Auch deshalb bedarf es eines breiteren gesellschaftlichen Widerspruchs gegen eine politische Neudefinierung des Verhältnisses von Staat und Religion[3].

Religionsfreiheit und Staat-Kirche-Verhältnis

Die Religionsfreiheit wird in Deutschland durch Art. 4 GG gewährleistet. Im Gegensatz zu anderen Grundrechten wird die Religionsfreiheit vorbehaltlos gewährt, d. h. ihre Geltung kann nicht durch ein Gesetz eingeschränkt werden, sondern unterliegt ausschließlich verfassungsimmanenten Schranken. Die herausragende Bedeutung dieses Grundrechts entspricht der besonderen historischen Stellung der Religionsfreiheit, für die Georg Jellinek den Begriff des „Urgrundrechts" geprägt hat[4].

Auch in den anderen Mitgliedsstaaten der Europäischen Union wird Religionsfreiheit gewährleistet; jedoch unterscheidet sich die Ausprägung dieses Freiheitsrechts nach den jeweiligen kulturellen Prägungen. Aus den gleichen unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen heraus haben die europäischen Staaten auch verschiedene Wege gesucht, die Beziehungen von Staat und Religion auszutarieren und ihr Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften zu regeln. Frankreich zum Beispiel sah die Religionsfreiheit vor allem in einer strikten Trennung von Staat und Kirche verwirklicht. Dagegen herrschen vor allem in Skandinavien und Großbritannien Staatskirchensysteme vor. Dazwischen haben einige Staaten, wie etwa Deutschland, ein Kooperationssystem herausgebildet, nach dem Staat und Kirche

zu ihrer beider Wohl grundsätzlich getrennt sind, aber aus ihrer Freiheit heraus eine Zusammenarbeit in den Punkten gestalten, in denen sie gemeinsame Anliegen gegenüber den Menschen haben.

Die Ausgestaltung der Religionsfreiheit steht in engem Zusammenhang mit diesen institutionellen Fragen, da sie sich vor dem gleichen kulturellen Hintergrund entwickelt hat. So steht zum Beispiel in Griechenland Proselytismus, also die Werbung um einen Konfessionswechsel, unter Strafe. Unter anderem deshalb ist Griechenland in den vergangenen Jahren in Sachen Religionsfreiheit häufiger in Konflikt mit dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte geraten. Hintergrund der restriktiven Interpretation der Religionsfreiheit ist die starke Prägung des Landes durch die Orthodoxie, die in Griechenland zwar keine Staatskirche ist, aber eine Staatsreligion, „die vorherrschende Religion", wie es in Art. 3 der griechischen Verfassung heißt. Aber auch die andere Seite des Pendels, die radikale Trennung von Staat und Kirche, schließt Religionsfreiheit in gewisser Weise aus, da sie die negative Religionsfreiheit gegenüber der positiven bevorzugt[5].

Eine These, die vor allem vom Trierer Staatsrechtler Gerhard Robbers vertreten wird, besagt, daß sich diese unterschiedlichen Staat-Kirche-Verhältnisse auf die Mitte, also ein Kooperationsverhältnis hinbewegen[6]. Diese Konvergenzthese wird sicherlich neue Nahrung erhalten, wenn die neuen Regierungschefs in Frankreich und Großbritannien, Nicolas Sarkozy und Gordon Brown, ihre religionspolitischen Ziele umsetzen: Sarkozy denkt darüber nach, die Trennung von Staat und Kirche, die in Frankreich nicht so strikt gehandhabt wird, wie es die Betonung der Laizität als republikanisches Prinzip vermuten läßt, weiter aufzuweichen. Er sucht die Nähe der Kirchen und hat nach seinem Amtsantritt dem Papst einen Brief geschrieben[7] – ein für französische Verhältnisse ganz unerhörter Vorgang. In Großbritannien will Gordon Brown dagegen auf sein Recht verzichten, die Bischöfe der anglikanischen Staatskirche der Queen zur Ernennung vorzuschlagen und somit die Entflechtung von Staat und Kirche fortführen[8].

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach dem Grund dieser Bewegung. Auf der einen Seite erkennen die Staaten, daß eine Trennung sowohl Staat als auch Kirche freier macht, auf der anderen Seite, daß eine Kooperation von Staat und Kirche beiden Institutionen nützt. Die Bewegung hin zu einem weltanschaulich wirklich neutralen Staat dient aber auch der bestmöglichen Entfaltung der Religionsfreiheit, denn Religionsfreiheit läßt sich nur im weltanschaulich neutralen Rechtsstaat konsequent verwirklichen[9].

Dies gilt auch auf der europäischen Ebene selbst. Die Europäische Union ist nach der Charta der Grundrechte zwar an die Religionsfreiheit gebunden, aber selbst keineswegs zuständig für Religionsfragen. Dennoch hat sich auch hier folgendes gezeigt: Je mehr die Integration auf europäischer Ebene zugenommen hat, um so mehr haben EU und Kirchen den Kontakt zueinander gesucht – eben weil beide

Seiten den Nutzen einer punktuellen Kooperation erkannt haben[10]. Es ist zwar so, daß sich eine hinreichende Minderheit der europäischen Staaten geweigert hat, den Beitrag, den das Christentum bei der Ausprägung der europäischen Werte geleistet hat, in der Präambel des Verfassungsvertrages anzuerkennen[11]. Dies erscheint um so absurder, als die Bedeutung des Christentums für die Entstehung Europas und seiner Werte geradezu evident ist. Eine solche Präambelformulierung hätte jedoch in der Praxis keinerlei rechtliche Wirkung entfaltet. Den Kirchen in Europa war es aber wichtiger, daß in die europäische Verfassung ein Kirchenartikel aufgenommen worden ist, der die Institutionen der EU auf einen strukturierten Dialog mit den Religionsgemeinschaften verpflichten sollte. Diese Bestimmung wird nun auch im neuen Reformvertrag Berücksichtigung finden[12]. Warum läßt sich der Staat – oder in diesem Fall der europäische Staatenverbund – auf diesen Dialog ein und sucht ihn sogar?

Der Staat und die Religiosität seiner Bürger

Der Staat hat in Wirklichkeit ein vitales Interesse an der Religiosität seiner Bürger. Denn Christen sind offenbar rechtschaffenere Bürger: Sie lehnen es weit mehr als der Rest der Bevölkerung ab, Steuern zu hinterziehen oder ungerechtfertigte Sozialleistungen in Anspruch zu nehmen. Nachweislich beteiligen sie sich überdurchschnittlich an Wahlen und wählen in unterdurchschnittlichem Maß extreme Parteien. Dies verwundert insofern nicht, als sie das Gesellschaftssystem weit mehr als der Durchschnitt der Gesellschaft bejahen[13]. Und erst vor kurzem ist eine weitere Studie veröffentlicht worden, die den Zusammenhang von Religiosität und Reproduktionsrate erhärtet: Wer glaubt, bekommt mehr Kinder[14]. Von allen Elementen eines solchen Verhaltens religiöser Bürger leben Staat und Gesellschaft.

Deshalb ist es zwar keineswegs die Aufgabe des Staates, seine Bürger zu missionieren – ganz im Gegenteil, dies verbietet sich für den säkularen Staat. Dennoch hat der freiheitliche Staat ein legitimes Interesse am Glauben seiner Bürger. Und für die Realisierung dieses Interesses ist er auf starke Religionsgemeinschaften als Partner angewiesen. Deshalb darf das Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes, der Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, eben nicht dahingehend interpretiert werden, daß der Staat zur Untätigkeit verurteilt sei. Er hat vielmehr die Möglichkeit und die Aufgabe, Religion zu stützen und zu schützen[15].

Genau deshalb kann der deutsche Staat Religionsgemeinschaften fördern, denn er gewährt nicht nur Religionsfreiheit, sondern er kann Religionsgemeinschaften und Kirchen durch den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts hervorheben und ihnen Rechte einräumen, die es ihnen erleichtern, ihre öffentliche Sendung in der Gesellschaft zu verwirklichen. Der freiheitliche Staat wird dabei darauf achten,

daß die Religionsgemeinschaft, der er diesen Status verleihen möchte, auch tatsächlich auf eine positive Förderung der freiheitlichen Gesellschaft angelegt ist[16]. Zu Recht hat Kardinal Lehmann darauf verwiesen, daß dieser Status nicht beliebig und voreilig vergeben werden sollte[17]. Dabei geht es ihm mitnichten um eine Sicherung christlich-kirchlicher Privilegien. Insbesondere ist er dahingehend fehlinterpretiert worden, er wolle diesen Status dem Islam vorenthalten und ihn somit „in die zweite Bundesliga verbannen"[18]. Wer wie der Lehmann-Kritiker Claus Leggewie davon spricht, man wolle den Islam in den „Anachronismus des Staatskirchenrechts" zwingen[19], hat den Beitrag und Zweck der religiösen Institutionen nicht verstanden und spielt Religion und Religionsgemeinschaften zugunsten eines individualrechtlichen Ansatzes gegeneinander aus.

Die Kirchen als wichtige Institutionen der Religion in Deutschland

Es ist aber vielmehr so, daß dieses spezielle Verhältnis von Staat und Kirche, das uns kulturell beeinflußt und auch die Rechtsbeziehungen von Religion und Kirche nachhaltig geprägt hat, nicht leichtfertig über Bord geworfen werden sollte. Denn das rechtliche Verhältnis zwischen Staat und Religion basiert in Deutschland auf zwei Säulen. Es wird nicht nur über die Religionsfreiheit des Art. 4 GG geregelt, sondern auch und vor allem über das Staatskirchenrecht und die diesbezüglichen aus der Weimarer Verfassung in das Grundgesetz inkorporierten Artikel. Über das Staatskirchenrecht ist das Rechtsverhältnis der Bundesrepublik zur Religion seit jeher stark institutionell geprägt. Zwar gibt es in den letzten Jahren eine beachtliche Tendenz, das Religionsrecht durch eine Akzentverlagerung zugunsten der Religionsfreiheit stärker grundrechtlich orientiert zu gestalten und von einem „Staatskirchenrecht" zu einem „Religionsverfassungsrecht" zu entwickeln[20]. Mit guten Gründen war es aber bislang lediglich bei dieser akademischen Diskussion geblieben.

Justizministerin Zypries mißachtet deshalb ein tragendes Element staatlicher Religionspolitik, wenn sie lediglich über die Religionsfreiheit spricht, aber das starke institutionalisierte Rechtsverhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften dabei außen vor läßt. Auf diesem Weg vernachlässigt sie die bedeutende Rolle der Kirchen als starke Institutionen und als Partner des Staates. Dabei sind starke Religionsgemeinschaften von hoher Bedeutung, weil sie zum einen den Glauben (und damit auch Werte) verbreiten und zum anderen mit einer einheitlichen Lehre der individuellen Zerfransung des Glaubens mit den entsprechenden rechtlichen Konsequenzen entgegenwirken. In einem gewissen Sinn erscheinen – auf das religiöse Leben bezogen – diese kirchlichen Funktionen der Mission und der Kanalisierung des Glaubens analog zur Funktion der Parteien im politischen Leben, die durch ihre Werbung um Zustimmung einerseits politische Meinungen bündeln, andererseits

selbst meinungsbildend sind. Die Bedeutung der Religionsgemeinschaften wird auch daran erkennbar, daß sich niemand seinen Glauben erdenkt, sondern Glaube in einer Gemeinschaft gelebt wird, die auch für die Überlieferung dieses Glaubens sorgt.

Die Rolle der Kirchen als anerkannte Institutionen des religiösen Lebens sollte deshalb keineswegs unterschätzt werden. Nicht zuletzt wegen des öffentlichen Auftrags der Kirchen und ihrer durch das Grundgesetz hervorgehobenen Stellung ist Religion bei weitem nicht nur Privatangelegenheit. Zypries' Verweis, Religion sei „weitgehend zur Privatsache der einzelnen Staatsbürger geworden", kann bestenfalls insofern gelten, als die Frage nach dem persönlichen Glauben eine private Entscheidung ist. Glaube und Religion haben aber im Grundsatz eine öffentliche gesellschaftliche Wirkung[21]. Die Wahrnehmung dieser öffentlichen Rolle der Religion hat zwar in den letzten Jahren zugenommen, aus der Öffentlichkeit verschwunden war Religion aber auch zuvor nie. Das mußten und müssen auch Staaten und Gesellschaften mit laizistischem Anspruch anerkennen. Und in diesem Sinn kann es auch nicht Ziel und Anspruch der Bundesrepublik sein, Religion aus dem öffentlichen Raum zu drängen. Genau das Gegenteil ist der Fall: Das Grundgesetz gewährt den Religionsgemeinschaften mit gutem Grund die Möglichkeit, mit einem institutionellen Status ihr öffentliches Wirken zu entfalten.

Das Grundgesetz braucht keine Präzisierung der Religionsfreiheit

Mit ihrem Vorschlag, das Grundrecht der Religionsfreiheit zu konkretisieren und durch Grundgesetzänderung einen Gesetzesvorbehalt – also die Möglichkeit der Einschränkung des Grundrechts durch ein Gesetz – einzuräumen, steht die Bundesjustizministerin nicht allein. Vor einiger Zeit hat auch Oliver Lepsius einen ähnlichen Vorschlag veröffentlicht[22]. Lepsius verweist dabei auf einen Zusammenhang von institutionellem Staatskirchenrecht und Gesetzesvorbehalt der Religionsfreiheit: Andere Länder, die Religionsgemeinschaften nicht mit einer institutionellen Lösung einbinden würden, benötigten für die Religionsfreiheit einen Gesetzesvorbehalt. Lepsius plädiert für eine ebensolche Lösung. So stellt sich auch die Frage, ob die Justizministerin mit der Forderung nach Einschränkung der Religionsfreiheit in Wirklichkeit dem institutionellen Staatskirchenrecht zu Leibe rücken will. Denn die von ihr angeführte Begründung für die Notwendigkeit von Schranken für die Religionsfreiheit sind ausgesprochen schwach.

Die vermeintlichen Probleme, die Zypries im Zusammenhang mit der angeblich „ausufernden Auslegung" der Religionsfreiheit anschneidet, sind in Wirklichkeit völlig unproblematisch. Denn Genitalverstümmelung, Haschischkonsum und die Abmeldung vom Schulunterricht sind zwar Gegenstände tatsächlicher Diskussionen der letzten Jahre. Sie sind aber gerade *nicht* von der

Religionsfreiheit des Grundgesetzes gedeckt. Die grundrechtliche Bestimmung ist also eindeutig genug, um das Anliegen abzuwehren, „jedes beliebige Verhalten" von der Religionsfreiheit legitimieren zu lassen. Die Auslegung der Religionsfreiheit hat sich hier gerade nicht als „ausufernd" gezeigt, sondern das Grundrecht hat sich vielmehr in genau diesen Fragen durch seine dezidierte Ablehnung bewährt.

Die Religionsfreiheit findet bereits jetzt ihre Grenzen. Sie ist, wie Udo Di Fabio kürzlich festgestellt hat, „nur ein Grundrecht ... unter anderen. Es ist kein Grundrecht de luxe. Es kann nicht andere Freiheiten und Rechte zur Seite drängen."[23] „Vorbehaltlose Gewährleistung heißt nicht schrankenlose Gewährleistung", meint auch Christian Walter[24]. Zwar müsse Religionsfreiheit auch nicht vorbehaltlos gewährleistet werden; alle bisherigen Fälle hätten aber „mit der herkömmlichen Dogmatik einer Kollision von verfassungsrechtlich geschützten Rechtsgütern" gelöst werden können[25]. Zypries führt hier also eine Scheindiskussion um „eine größere Präzision beim Schutzbereich" der Religionsfreiheit. Deshalb muß der Justizministerin in der Kernthese ihrer Rede deutlich widersprochen werden: Das Grundgesetz braucht derzeit keine „deutlicheren Konturen" und Schranken für das Grundrecht der Religionsfreiheit.

Die Herausforderung des Islam

Die größte Herausforderung der Religionspolitik – und dies gilt nicht nur für Deutschland, sondern nahezu für alle Staaten in Europa – ist derzeit die kulturelle Einbürgerung des Islam. Hier ist Zypries zuzustimmen, wenn sie die Hoffnung äußert, der Islam möge den gleichen – für die Religion an sich schmerzlichen – Weg der Anpassung gehen, den auch das Christentum zurücklegen mußte, um Religionsfreiheit anzuerkennen und zu einer gesellschaftstragenden Rolle zu kommen. Die Anfragen, die in diesem Zusammenhang an den Islam gestellt werden, sind zu einem großen Teil erneut Fragen des Staatskirchenrechts. Denn dabei geht es einerseits um die Herausforderung, den Islam zur Ausbildung von Strukturen zu bewegen, die eine Integration in das institutionelle System des Staatskirchenrechts ermöglichen. Andererseits ist damit – angesichts der oben angestellten Überlegungen hinsichtlich der Voraussetzungen zur Verleihung des Körperschaftsstatus – die Frage verbunden, ob der Islam bereit ist, die Wertordnung des Grundgesetzes anzuerkennen und kulturell zu seiner Erhaltung beizutragen. Erst ein solcher positiver Beitrag ermöglicht die institutionelle Gleichstellung mit den bisherigen Körperschaften wie den christlichen Kirchen.

Mit der Anfrage, die Zypries indirekt gestellt hat, nämlich wie man den Islam für die Gesellschaft fruchtbar machen kann, kommt sie jedoch über eine Neudefinition der Religionsfreiheit nicht weiter. Denn die Religionsfreiheit im Zusammenhang

mit dem Islam ist vielmehr eine Herausforderung an die Gesellschaft als an die Muslime. Sicherlich wird in unserer Gesellschaft eine abstrakte Frage, ob man den Islam nicht aus den Hinterhöfen holen und ihm gleichberechtigt die Möglichkeit zum Bau von Gotteshäusern einräumen müsse, noch mehrheitlich bejaht werden. Wenn sich ein Moscheebau aber in der direkten Nachbarschaft abzeichnet, wenn die größte Moschee des Landes in einer Stadt gebaut werden soll, die über Jahrhunderte vom Kölner Dom geprägt worden ist, wenn es um die konkrete Akzeptanz eines Minaretts geht, dann weicht die Zustimmung zugunsten der Frage nach der kulturellen Verträglichkeit der muslimischen Traditionen mit der abendländischen Kultur[26].

So wie das Staatskirchenrecht also eine Herausforderung für den Islam ist, so ist die Religionsfreiheit eine Anfrage an die Gesellschaft, kulturelle Vorstellungen mit der Religionsfreiheit in Einklang zu bringen. Zypries greift allerdings zu kurz, wenn sie den Vorwurf erhebt, bei Regelungen wie dem Kopftuchverbot für Lehrerinnen und dem Verbot von Burkas in den Niederlanden werde lediglich „aus den Ängsten ums ‚christliche Abendland' politisches Kapital geschlagen". Denn diese Ängste sind real. Es ist die Pflicht der demokratischen Politiker, sie nicht den islamophoben Kräften zu überlassen. Dabei sollten kulturelle Begründungen gegen besonders starke, eben nicht inkulturierte Ausdrucksformen (wie z. B. das Tragen einer Burka oder den Muezzin-Ruf), nicht auf die leichte Schulter genommen werden. Vor allem aber übergeht Zypries die sachlichen Gründe, die beispielsweise gegen das Kopftuch bei Lehrerinnen sprechen.

Religionsunterricht und/oder Werte-Unterricht?

Die Religionsfreiheit erfordert vom Staat gewisse Konsequenzen: So ermöglicht er zum Beispiel den konfessionellen Religionsunterricht. Denn Religionsfreiheit ist ein Freiheitsgrundrecht, das dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, sich religiös zu betätigen oder darauf zu verzichten. Damit der Mensch aber Religion erfahren kann, braucht er jemanden, der ihm Religion vorlebt und vermittelt. Paul Kirchhof benutzt hier den Vergleich mit dem Erlernen eines Musikinstruments – ein besonders schönes Bild, nachdem der Begriff der religiösen Musikalität so weite Verbreitung gefunden hat: So wie man für die Entscheidung zum Musizieren ein Vorbild braucht, so ergeht es dem Schüler auch in Sachen Religion. Und weil der weltanschaulich neutrale Staat Religionsfreiheit garantiert, ist es sein Auftrag, die Menschen Religion erfahren zu lassen[27].

Die Bundesjustizministerin will nach ihren Ausführungen den Religionsunterricht nicht in Frage stellen. Sie hält es auch für „wünschenswert, wenn wir bald einen Islamunterricht hätten – gleichberechtigt mit dem christlichen, erteilt von gut ausgebildeten Lehrern und in Übereinstimmung mit den Lehrplänen und Schul-

gesetzen". Diesem Wunsch ist bei allen bekannten Problemen voll zuzustimmen. Zypries schlägt allerdings auch vor, über den konfessionellen Religionsunterricht hinaus ein weiteres Schulfach einzurichten, in dem Wissen über alle Religionen und über Werte vermittelt werden soll. Denn Religion, so Zypries, sei „nicht die einzige Quelle von Werten einer Gesellschaft". Die Kirchen hätten „keinen Monopolanspruch auf die Wertorientierung junger Menschen". Und sie fährt in ihrer Religionsrede fort:

„Aus der Freiheit für Religionsunterricht läßt sich keine Freiheit von Ethik-Unterricht konstruieren. Es gibt keinen Exklusiv-Anspruch der Religionen auf einen Werte-Unterricht. Gerade wegen der Vielfalt der Bekenntnisse muß der Staat auch in den Schulen durch gemeinsame Werte-Unterrichte die gesellschaftliche Integration noch stärker fördern."

Deshalb sei für sie die Einführung eines Pflichtfachs Ethik in Berlin „kein ‚Anschlag auf die Religionsfreiheit'". Damit spielt Zypries aber Religions- und staatlichen Werteunterricht gegeneinander aus. Als Ziel gibt sie nämlich vor, der Staat könne die Ausbildung von Kultur und Werten in der Schule durchaus „fördern". In Wirklichkeit würde der Werteunterricht aber keine Werte-Ausbildung fördern, er würde selbst Werte vermitteln. Gerade weil der Staat aber selbst kein Sinnproduzent ist, sondern nur auf Werten aufbaut, hält er sich weitgehend aus der Vermittlung von Werten und Religionswissen zurück. Vielmehr räumt er den Religionen subsidiär die Möglichkeit der religiösen Bildung und der Wertevermittlung ein. Weil der Staat selbst keinen religiösen Anspruch hat, ermöglicht er den Kirchen, den religiösen Sinnbedarf zu erfüllen. Hier wird eben auch deutlich, daß der Religionsunterricht über Wertevermittlung hinausgeht, weil Religion in erster Linie einen Sinn vermittelt, aus dem sich in einem zweiten Schritt Werte ableiten.

Es geht also vor allem um die Frage der eigenen Religiosität, nicht um die frühzeitige Heranbildung von Religionswissenschaftlern. Deshalb rügt Paul Kirchhof auch die Idee des staatlichen Werteunterrichts:

„Wenn jetzt ein Bundesland Berlin sagt: Wir bilden die jungen Menschen sozusagen in allen Religionen gleichzeitig aus, ist das so ähnlich, als würden Sie die jungen Menschen gleichzeitig alle Musikinstrumente lehren. Dann können sie keines. Sie müssen erst eines beherrschen, um dann zu entscheiden, das ist das meine, oder ich wechsle zu einem anderen."[28]

Ein staatlicher Werteunterricht stellt – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – eine Relativierung des Religionsunterrichts dar. Deshalb sollte die Idee zurückgewiesen werden, die den Staat in der Schule letztlich in Konkurrenz zu den Religionen bringt. Dies gilt natürlich nicht für einen alternativ zum Religionsunterricht stattfindenden Ethikunterricht. Für einen verpflichtenden staatlichen Werteunterricht besteht jedoch keinerlei Bedarf.

Ausdrücklich stellt Zypries klar, daß für sie lediglich das Grundgesetz den gemeinsamen Konsens der Gesellschaft bilden kann: „Mögen sich die Menschen in unserem Land auch an Bibel, Koran oder Talmud halten. Wir werden auf Dauer nur dann in Frieden zusammenleben, wenn ein Buch für uns alle gilt – und das ist das Grundgesetz." In rechtlicher Hinsicht steht diese Aussage sicherlich außer Frage. Für Zypries dient das Grundgesetz jedoch auch als alleinige Grundlage für den gesamten Zusammenhalt der Gesellschaft. Zypries beruft sich mit ihrer These auf Ernst-Wolfgang Böckenförde und sagt: „Wenn ich die jüngsten Äußerungen von Ernst-Wolfgang Böckenförde richtig verstehe, dann setzt er beim Zusammenhalt unserer Gesellschaft vor allem auf die Gesetzesloyalität. Sie sei das unverzichtbare Minimum an Gemeinsamkeit."

Selbstverständlich kann als gemeinsame juristische Grundlage nur die Verfassung dienen, an die sich alle zu halten haben. Dennoch scheint für den gesellschaftlichen Zusammenhalt mehr notwendig zu sein. Schließlich erhält sich auch das Grundgesetz nicht selbst. Gerade hier greift eine Gesellschaft doch auf vorgelagerte Werte und Überzeugungen zurück, die den Zusammenhalt der Gesellschaft fördern und auch die rechtlichen Grundlagen in geistiger Hinsicht zu sichern vermögen. Solche Überzeugungen und Werte entspringen oftmals religiösen Bekenntnissen. Gerade deshalb kann es nicht gleichgültig sein, ob sich Menschen an eine religiöse Schrift halten, wenn sie nur das Grundgesetz achten. Staatliche Neutralität dürfe, so sagt Kardinal Lehmann in diesem Zusammenhang, „nicht mit Gleichgültigkeit und unreflektierter Toleranz gegenüber dem Wirken von Religionen in der Gesellschaft verwechselt werden"[29]. Es gilt vielmehr, den Beitrag der Religion für das staatsbürgerliche Ethos fruchtbar zu machen.

In diesem Sinn scheint auch Böckenförde sich nicht der Interpretation seiner Worte durch die Justizministerin anpassen zu wollen. In einem Interview mit dem Berliner „Tagesspiegel" antwortet er vielmehr auf die Frage: „Braucht der freiheitliche Staat deshalb die Religion? Ist zum Beispiel das Grundgesetz nicht ethische Grundlage genug?" mit den Worten: „Das kommt drauf an. Wenn aus anderen geistig-kulturellen Quellen ein tragendes Ethos erwächst und lebendig bleibt, vielleicht nicht. Ob das aber ganz ohne Religion möglich ist, erscheint mir zweifelhaft."[30]

Gerade deshalb liegt Zypries falsch, wenn sie den „Rückgriff auf die Religion" als eine „Sehnsucht nach der Ordnung von gestern" bezeichnet, der aber „keine Antworten auf die Fragen von heute" biete. Ganz im Gegenteil, ein gesellschaftstragendes Fundament und die geistig-kulturellen Voraussetzungen von Staat und Gesellschaft werden auch weiterhin nicht ohne Religion auskommen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. Huber, Kirche u. Verfassungsordnung – Vortrag bei den 42. Essener Gesprächen in Mülheim/Ruhr am 12. 3. 2007: www.ekd.de/vortraege/huber/070312_huber_kirche_verfassungsschutz.html; D. Deckers, Aufklärung zweiter Ordnung. Bischof Huber u. Verfassungsrichter Di Fabio werben für ein Miteinander von Staat u. Kirche, in: FAZ, 16.3.2007; U. Ruh, Kontinuität u. Flexibilität. Wohin geht das deutsche Staatskirchenrecht?, in: HerKorr 60 (2007) 209–211; R. Schieder, Die Zivilisierung der Religionen als Ziel staatlicher Religionspolitik?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 57 (2007) H. 6, 17–24; K. Wiese u. M. Wrase, Wohin mit der Religionsfreiheit?, in: Zeitschrift für Rechtspolitik 40 (2007) Nr. 5, 171f.

[2] K. Lehmann, Zum schiedlich-friedlichen Verhältnis von Staat u. Kirche heute. Vortrag beim Karlsruher Foyer „Kirche und Recht" am 19.6.2007, vgl. www.dbk.de/imperia/md/content/termineveranstaltungen/3245_karlsruhe_staat_kirche070618.pdf; ders., Etwas genauer bitte! Nochmals zum Staat-Kirche-Verhältnis, in: Glaube und Leben, Juli 2007, vgl. www.bistummainz.de/bm/dcms/sites/bistum/bistum/kardinal/ansprachen/ansprachen_2007/gul07/juli.html

[3] Der Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Statements beim „Lichthofgespräch 2007" an der Ludwigs-Maximilians-Universität München zum Thema „Demokratie und Religion – untrennbar oder unvereinbar?" am 16.7.2007 mit Brigitte Zypries, Konrad Hilpert, Ulrich Schroth und Matthias Belafi. Zypries hatte ihre Thesen erstmals am 12.12.2006 in der 5. Berliner Rede zur Religionspolitik an der Humboldt-Universität vorgestellt: www.bmj.de/enid/Ministerin/Reden_129.html?druck=1&pmc_id=3758

[4] G. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- u. Bürgerrechte. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte (Leipzig 1895). Die These des Urgrundrechts wird zwar immer wieder in Frage gestellt, so z. B. durch O. Lepsius, Die Religionsfreiheit als Minderheitenrecht in Deutschland, Frankreich u. den USA, in: Leviathan 34 (2006) 321–349, besteht aber „nach wie vor zu Recht", vgl. E.-W. Böckenförde, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung u. seine Probleme im 21. Jahrhundert (München 2007) 19, A. 13.

[5] A. von Campenhausen, Religionsfreiheit, in: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. J. Isensee u. P. Kirchhof, Bd. VI (Heidelberg [2]2001) 369–434, 371, § 136, Rn. 4.

[6] Vgl. G. Robbers, Staat u. Kirche in der Europäischen Union, in: Staat u. Kirche in der Europäischen Union, hg. v. dems. (Baden-Baden [2]2005) 629–641, 631f.

[7] I. de Gaulmyn, Nicolas Sarkozy a écrit à Benoît XVI (21.6.2007): www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2306672&rubId=4079

[8] S. Borger, Die Mauern stehen noch, in: Rheinischer Merkur, 28.6.2007, 25; J. Leithäuser, Krieg u. Frieden, in: FAZ, 18.7.2007, 8.

[9] Vgl. H. Bielefeldt, Bedrohtes Menschenrecht. Erfahrungen mit der Religionsfreiheit, in: HerKorr 60 (2006) 65–70, 68.

[10] Vgl. M. Weninger, Europa ohne Gott? Die Europäische Union u. der Dialog mit den Religionen, Kirchen u. Weltanschauungsgemeinschaften (Baden-Baden 2007) 115–147.

[11] Vgl. M. Belafi, Christliche Werte u. Europäische Verfassung, in: Die Werte Europas. Verfassungspatriotismus u. Wertegemeinschaft in der EU?, hg. v. H. Heit (Münster 2005) 70–84.

[12] Vgl. die Schlußfolgerungen des Vorsitzes der Tagung des Europäischen Rates in Brüssel am 21./22.6.2007: www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/de/ec/94935.pdf

[13] Vgl. A. Püttman, Leben Christen anders? Befunde der empirischen Sozialforschung (Köln 1998) 10f.

[14] Vgl. Auch eine Frage der Überzeugung, in: Informationsdienst des Instituts der deutschen Wirtschaft Köln 33 (2007) H. 13: www.iwkoeln.de/pdf/iwd13_07.pdf

[15] Böckenförde (A. 4) 26; vgl. auch ders., „Der freiheitliche säkularisierte Staat …", in: „Um der Freiheit willen …!". Kirche u. Staat im 21. Jahrhundert (FS Burkhard Reichert, Freiburg 2002) 19–23; K. Lehmann, Säkularer Staat: Woher kommen das Ethos u. die Grundwerte? Zur Interpretation einer bekannten These von Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: ebd. 24–30.

[16] Vgl. vor allem P. Kirchhof, Die Freiheit der Religionen u. ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen, in: Religionen in Deutschland u. das Staatskirchenrecht, hg. v. B. Kämper u. H.-W. Thönnes (Münster 2005) 105–118, 114f.

[17] Lehmann, Zum schiedlich-friedlichen Verhältnis (A. 2) 14f.

[18] Lehmann, Etwas genauer bitte! (A. 2).

[19] Vgl. Leggewie gegen Privilegien für Christen, in: Kölner Stadt-Anzeiger, 30.6.2007: www.ksta.de/html/artikel/1182933844608.shtml

[20] Vgl. Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, hg. v. H. M. Heinig u. Ch. Walter (Tübingen 2007).

[21] Dazu bedarf es gar keines Verweises auf die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls wie bei Schieder (A. 1) 18f.

[22] Lepsius (A. 4); vgl. auch A. Kemmerer, Wenn das Selbstverständnis nicht mehr ausreicht. Das „Urgrundrecht" im Plural. Die Religionsfreiheit ist in den maßgeblichen westlichen Verfassungstraditionen unterschiedlich ausgestaltet, in: FAZ, 6.12.2006. Für deutlichere Grenzen der Religionsfreiheit plädiert auch H. Bielefeldt (A. 9).

[23] U. Di Fabio, „Pulverdampf des Kulturkampfs", in: Der Spiegel, 26.3.2007, 26f., 26.

[24] Ch. Walter, Religionsverfassungsrecht in vergleichender u. internationaler Perspektive (Tübingen 2006) 516.

[25] Walter (A. 24) 513f.

[26] Vgl. E. Noelle u. Th. Petersen, Eine fremde, bedrohliche Welt. Die Einstellungen der Deutschen zum Islam, in: FAZ, 17.5.2006, 5.

[27] P. Kirchhof im Gespräch mit E. Biser u. M. Balle, Der Mensch im 21. Jahrhundert. Perspektiven für die Zukunft: www.br-online.de/alpha/forum/vor0605/20060510_i.shtml

[28] Ebd.

[29] Lehmann, Zum schiedlich-friedlichen Verhältnis (A. 2) 13.

[30] E.-W. Böckenförde, „Im Staat sind die Gedanken zollfrei", in: Der Tagesspiegel, 16.7.2007: www.tagesspiegel.de/politik/Deutschland-Integration-Migration-Migranten;art122,2340225

Philipp Müller

Die Lebensrelevanz des Glaubens

Warum eine zeitgemäße Form der Moralpredigt unverzichtbar ist

Im allgemeinen Sprachgebrauch ist die „Moralpredigt" fest etabliert. Gibt man im Internet bei der Suchmaschine Google die Worte „eine Moralpredigt halten" ein, dann tauchen dort zum überwiegenden Teil nichttheologische Textpassagen auf, in denen diese Wendung zitiert wird. In gewisser Weise hat es der Begriff zu etwas gebracht: Ein homiletisches Sondergenus hat Eingang in den allgemeinen Sprachgebrauch gefunden. Dabei handelt es sich freilich um ein zweifelhaftes Kompliment. Von der Moralpredigt ist nicht positiv-wertschätzend die Rede, denn wer das Wort verwendet, distanziert sich gleichzeitig von seinem Inhalt, wenn er oder sie einschränkend sagt: „Ich will zwar keine Moralpredigt halten, aber ..."

Diese Redewendung findet dann Verwendung, wenn ein Redner in seinen inhaltlichen Ausführungen ethische Maßstäbe ins Spiel bringt, wenn er Position bezieht und ein bestimmtes Verhalten kritisiert. Wird dabei ausdrücklich gesagt, keine Moralpredigt halten zu wollen, tut der Redner etwas, das auch Prediger zu tun pflegen: Er denkt sich in seine Hörer und Hörerinnen hinein und greift einen möglichen Widerstand auf, der sich bei einigen von ihnen aufbauen könnte. Dieser mögliche Widerstand beim Hörer lautet, daß ihm in einer aufdringlichen, belehrenden Weise ins Gewissen geredet wird. Bei diesem Verdacht schaltet der Hörer ab und folgt den Ausführungen des Redners nicht weiter; vielleicht entwickelt er sogar Aggressionen gegen ihn. Sagt der Redner hingegen: „Ich will keine Moralpredigt halten", so bearbeitet er den Widerstand. Er räumt mögliche Mißverständnisse aus dem Weg und klärt die Beziehung zu seinen Hörern, indem er seine Sprechintention offenlegt.

Die Hypothek des schlechten Images

An der Redewendung: „Ich will zwar keine Moralpredigt halten, aber ..." wird das schlechte Image der Moralpredigt deutlich. Mit ihr verbinden Menschen, belehrt und bevormundet bzw. auf unsensible oder aufdringliche Weise zu einem bestimmten Verhalten angehalten zu werden; vielleicht werden sie sogar in einem strafenden Unterton ermahnt. Die umgangssprachliche Verwendung weist darauf hin, daß es solche Moralpredigten gegeben hat und daß sie nicht selten waren. Sie waren der homiletische Reflex auf ein kasuistisches Denken, bei dem ein ganzes System von

präzisen und ausdifferenzierten Verhaltensnormen vorgegeben war, in das die Menschen sich einzufügen hatten.

Dahinter stand ein Bild von Gott als dem Gesetzgeber, dessen Gebote und Verbote haargenau zu halten sind. Christlicher Glaube wurde dadurch auf die legalistische Erfüllung einer konkreten ethisch-religiösen Leistung verkürzt und verzerrt. Der Moralpredigt kam neben der Katechese und dem schulischen Religionsunterricht die Aufgabe der praktischen Vermittlung zu: Den Gottesdienstbesuchern wurde die Erfüllung der sittlichen Pflichten eingeschärft, ohne daß ihnen häufig der Sinn eines Gebots einsichtig und plausibel gemacht wurde. Nicht selten waren Moralpredigten mit einem drohenden Zeigefinger verbunden, wenn den Hörern und Hörerinnen durch das Fegefeuer und die Hölle Furcht eingeflößt wurde[1].

Eine solche Verkündigung war auf Verhaltenskonformität ausgerichtet. Durch sie wurden die katholischen Milieus konsolidiert, die im deutschsprachigen Raum bis in die 50er und 60er Jahre des letzten Jahrhunderts noch relativ stabil waren. Etwa zur selben Zeit, als die konfessionellen Milieus sich auflösten, verschwand auch der Typ der oben skizzierten Moralpredigt aus der Verkündigungslandschaft. Prediger spürten, daß sie mit dieser Predigtform die Menschen nicht mehr erreichten, geschweige denn, daß sie die gesellschaftliche Entwicklung aufhalten könnten. Die Moralpredigt war unzeitgemäß geworden; sie weiterhin zu praktizieren, hätte bedeutet, daß die Kirche und der christliche Glaube in ein gesellschaftliches Getto geraten wären.

Zeitgleich zur Auflösung der konfessionellen Milieus veränderten sich auch Inhalt und Methodik der Moraltheologie. Zwar hat das Zweite Vatikanische Konzil kein eigenes moraltheologisches Dokument verfaßt. Artikel 16 des Dekrets über die Priesterausbildung „Optatam totius" macht jedoch die Vorgabe, auf die „Vervollkommnung der Moraltheologie" besondere Sorge zu verwenden. Sie soll, „reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen". So kam es nach dem Konzil zu einer inhaltlichen Neuausrichtung der Moraltheologie, die durch eine starke Orientierung an der Verkündigung und Praxis Jesu von Nazaret eine kasuistische Engführung überwand.

Trotz seines schlechten Images soll der Begriff „Moralpredigt" im Rahmen dieses Beitrags beibehalten und nicht generell durch den Begriff der „ethischen Predigt" ersetzt werden[2]. Auch das Fach Moraltheologie hat trotz einer inhaltlichen Neuausrichtung seinen Namen nicht generell geändert. Im folgenden ist mit der Moralpredigt ein Predigttyp gemeint, in dem das ethisch-moralische Verhalten das bestimmende Thema der Predigt ist und sich im Zielsatz der Predigt niederschlägt.

Was ist generell mit Predigt gemeint? Das Wort „Predigt" leitet sich von dem lateinischen Wort „praedicare" ab, das die doppelte Bedeutung von „preisen" und „öffentlich bekennen" hat. Predigt ist also die lebendige Proklamation des Heils-

willens Gottes durch die von der Kirche Beauftragten, um Hörer durch das Wirken des Heiligen Geistes zum freien Ergreifen des Evangeliums in Wort und Tat einzuladen. Anders als die Homilie muß die Predigt nicht in die Liturgie eingebettet sein, denn die Verkündigung in Rundfunk und Fernsehen ist ebenfalls als Predigt zu bezeichnen[3].

Leider liegt keine statistische Untersuchung darüber vor, wie häufig heute im Vergleich zu früher Moralpredigten gehalten werden. Doch belegt ein Blick in aktuelle Predigtzeitschriften, daß dieser Predigttyp nicht gerade en vogue ist. In Predigten ist bisweilen das spürbar, was der Salzburger Dogmatiker Gottfried Bachl in seinem Aufsatz „Wider die harmlose Redseligkeit. Thesen zur Sprachkultur in der heutigen Kirche" eine „Monotonisierung der Sprache auf Liebe" nennt, die durch Ausblendung kantig-produktiver Themen bei den Hörern eine „Empfindung harmonistischer Langeweile und Irrealität"[4] auslöst. In dieser sprachlichen Monotonisierung kommt die gleichermaßen konkrete wie komplexe ethische Dimension des Lebens zu kurz. Oft bleibt es bei Allgemeinplätzen, die eigentlich nichts Neues sagen und bei den Hörern und Hörerinnen den Eindruck erwecken können, die Predigt sei belanglos oder lebensfern.

Die Notwendigkeit der ethischen Verkündigung in der gegenwärtigen Zeit

Aufgrund der Hypothek, die auf der Moralpredigt lastet, ist es verständlich, daß sie für längere Zeit aus dem Blickfeld geriet. Doch wäre es fatal, gewissermaßen das „Kind mit dem Bad auszuschütten" und auf die Moralpredigt gänzlich zu verzichten: Es wäre fatal, sowohl aus der Perspektive der christlichen Botschaft als auch aus jener der Hörer.

In der Heiligen Schrift verdichtet sich die christliche Botschaft; sie ist die allen Christen und Konfessionen gemeinsame Glaubensnorm. Diesem herausragenden Rang trägt auch die Liturgie Rechnung, zu der die Verkündigung von Gottes Wort wesentlich dazugehört. Es muß zwar nicht jede Predigt eine Schriftpredigt sein, bei der eine Perikope Vers für Vers ausgelegt wird. Es gibt auch die thematische Predigt in unterschiedlichen Ausprägungen, es gibt die Symbolpredigt oder die Liedpredigt, die je nach Adressatenkreis nochmals variieren. So unterschiedlich die Predigttypen auch sind – allen ist gemeinsam, daß sie schriftgemäß sein und dem Grundkerygma der Heiligen Schrift entsprechen sollen. Nach dem Zeugnis beider Testamente und der gesamten jüdisch-christlichen Tradition ist der Glaube nie nur eine Sache der Innerlichkeit und des Gefühls. Er zielt auf die ganze Person, auch in ihrem Handeln. Paulus sagt im Galaterbrief, daß der Glaube in Liebe wirksam ist (Gal 5, 6) und daß er an den Früchten des Geistes wie Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstherrschung (Gal 5, 22) sichtbar wird. Nicht zuletzt ist die Bergpredigt mit ihren ethischen Direktiven wie bei-

spielsweise der unbedingten Vergebungsbereitschaft, der Friedfertigkeit oder der Eindeutigkeit im Reden und Handeln zu nennen. Ein großer Teil des biblischen Stoffs ist ethisch in irgendeiner Form relevant. Für die Lebensrelevanz des Glaubens stehen auf markante Weise ebenso die alttestamentlichen Propheten, die sich vehement gegen eine Trennung von Gottesbeziehung und zwischenmenschlichem Ethos wenden. Ebenso ist in der biblischen Weisheitsliteratur ein enormer Fundus an menschlichem Erfahrungswissen enthalten, das moralisch bedeutsam ist.

Auch bei den Hörern und Hörerinnen besteht ein Bedürfnis nach ethischer Orientierung aus dem Glauben. Fragt man Gottesdienstbesucher, ob sie an einer Moralpredigt interessiert sind, so erntet man in der Regel deutliches Kopfschütteln. Formuliert man die Frage anders und erkundigt sich, ob sie an Predigten darüber interessiert sind, was der Glaube für die konkrete Lebensgestaltung bedeutet, so erfährt man grundsätzliche Zustimmung. Während Predigten nicht selten im Allgemeinen und Abstrakten bleiben, erhoffen sich die Hörer von solchen Predigten mehr Konkretheit und Lebensnähe. Dabei interessieren sie sich eher für Fragen der persönlichen Lebensgestaltung und damit mehr für individualethische Fragestellungen als für sozialethische Themen. Doch sollten in der Verkündigung auch Themen wie die Globalisierung und ihre Verlierer, materielle Armut, ungerechte Handelsbeziehungen oder Fragen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung trotz anderweitiger Hörererwartung nicht grundsätzlich ausgeklammert werden. Vom Prediger verlangt dies eine fachliche und homiletische Kompetenz, die den Inhalt sowohl sachgerecht wie ansprechend vermittelt und den Widerstand der Hörer adäquat zu bearbeiten vermag.

Die Aufmerksamkeit der Hörer ist an gewisse Voraussetzungen geknüpft. Sie erwarten vom Prediger vor allem, ernstgenommen zu werden[5]. In Fragen der konkreten Lebensgestaltung grenzen sie sich gegenüber Ansprüchen ab, die zu stark in den Lebensbereich des einzelnen eingreifen. Ein Pochen auf Autorität oder ein Drohen mit dem Gericht Gottes erzeugt nur Widerstand. Inhaltlich legen die Hörer Wert darauf, daß sie ihre Erfahrungen und Ansichten in einen Entscheidungsfindungsprozeß einbringen können. Sie wünschen eher eine Bestätigung und eine Vergewisserung bestehender Grundüberzeugungen; verständlicherweise ist dem gegenüber die Bereitschaft, über etwas Kritisches nachzudenken, weniger ausgeprägt. Anderseits wird auch ein Prediger schnell unglaubwürdig, wenn er den Hörern nur nach dem Mund redet und sich bei ihnen anbiedert. Vieles hängt im Predigtgeschehen von der Beziehung zwischen Prediger und Hörer ab. Hat der Hörer den Eindruck, daß der Prediger seinen Hörern eine Haltung der Wertschätzung und des Respekts entgegenbringt, dann ist er auch eher bereit, kritische Themen an sich heranzulassen und darüber nachzudenken.

Diese Hinweise über die Erwartungen der Gottesdienstbesucher an den Prediger und die Predigt bestätigen einmal mehr: Die traditionelle Form der Moralpredigt weckt bei den Hörern Widerstand und Aggressionen. Das heißt aber nicht, daß die

Moralpredigt generell obsolet geworden wäre. Auch aufgrund der gesellschaftlichen Entwicklung spricht manches dafür, daß bei den Gottesdienstbesuchern das Bedürfnis und der Wunsch nach einer ethischen Orientierung durch die Predigt zugenommen haben. Wir leben in einer Gesellschaft der „entfalteten Moderne“[6], für die die Stichworte Enttraditionalisierung, Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung charakteristisch sind. Institutionen, Traditionen und Normen, die in früheren Generationen Autorität beanspruchen konnten, haben ihre Prägekraft weitgehend eingebüßt. Vorgegebene soziale Lebensformen und Leitbilder lösen sich auf, soziale Kontrollmechanismen wurden nach und nach abgebaut.

Faktisch sind die konfessionellen Milieus, in denen der Glaube das Leben monopolisierend gedeutet und gestaltet hat, in einen weltanschaulichen, religiösen und ethischen Pluralismus übergegangen. Der einzelne ist zum Baumeister seiner Biographie geworden: Er hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, sich seinen Lebensentwurf aus verschiedenen Segmenten zusammenzubasteln. In dieser Entwicklung liegt etwas Ambivalentes: Einerseits schenkt sie eine bis dahin nicht gekannte Freiheit und ermöglicht es dem Menschen, sich von Zwängen und einschränkenden Traditionen zu emanzipieren. Auf der anderen Seite ist diese Entwicklung mit einem höheren Maß an Verunsicherung verbunden. Denn während die früheren sozialen Traditionen mit ihren verhaltensstabilisierenden Mechanismen auch ein gewisses Maß an Sicherheit vermittelt haben, ist die moderne „Bastel- oder Drahtseilbiographie“[7] immer auch eine Risikobiographie, bei der dem einzelnen die Gefahr droht, aus dem gesellschaftlichen Netz zu fallen und abzustürzen.

In der ausdifferenzierten Gesellschaft mit ihren verschiedenen Segmenten gibt es weder eine gemeinsame Weltanschauung noch ein allgemein anerkanntes Normen- und Wertesystem. Manche ethische Normen, mit denen Menschen in einer überschaubaren Lebenswelt aufgewachsen sind, greifen in einer komplexer werdenden Welt mit ihren rasanten Veränderungsprozessen nicht mehr. Es entstehen Fragen wie etwa: Was gilt eigentlich noch? Wo finde ich Halt und Orientierung? Woran kann ich mich beim Zwang des Wählenmüssens ausrichten? Welche Werte und Normen sind es wert, an die eigenen Kinder weitergegeben zu werden? Wenn es den christlichen Kirchen gelingt, Menschen zu einer ethischen Orientierung zu verhelfen, so ist das ein wichtiger Dienst an den Menschen und damit auch an der Gesellschaft – zumal keine andere Instanz in Sichtweite ist, die Kirchen in der Vermittlung ethischer Orientierung zu ersetzen. Auch von ihrem eigenen Selbstverständnis her fühlen sich die Kirchen dazu verpflichtet, ihr Glaubens- und Lebenswissen angemessen zu bezeugen, Menschen in ihrer konkreten Lebenssituation beizustehen und zu einer menschenwürdigen Welt einen Beitrag zu leisten.

Christliches Ethos angemessen ins Gespräch bringen – Orientierungspunkte für eine zeitgemäße Form der Moralpredigt

Im Rahmen der Liturgie gibt es genügend Anlässe für die Moralpredigt, so bei den Perikopen aus der matthäischen Bergpredigt an den Sonntagen im Lesejahr A oder der lukanischen Feldrede im Lesejahr C. Die neutestamentlichen Tugendkataloge bieten ebenfalls reichlich Predigtstoff. Die neutestamentliche Lesung im Lesejahr C, in der zu hören ist, die Frau solle sich dem Mann als ihrem Haupt unterordnen (vgl. Eph 5, 22f.), sollte eigentlich nicht ohne erläuterndes Predigtwort vorgetragen werden. Allgemeine ethische Themen wie Gewissen, Verantwortung und Schuld lohnen ebenfalls, in der Predigt behandelt zu werden. Es ist an eine Predigtreihe in der Adventszeit oder in der Österlichen Bußzeit über einzelne Gebote des Dekalogs oder über markante Tugenden zu denken, die in der christlichen Tradition eine besondere Rolle spielen und nach einer zeitgemäßen Interpretation rufen[8].

Schließlich sind markante politische Ereignisse zu nennen. Wenn wie im Herbst 2001 die Ereignisse vom 11. September im Raum stehen und die Menschen innerlich umtreiben, darf die Verkündigung nicht einfach darüber hinweggehen. Oder um ein aktuelles Beispiel zu nennen, das ein Anlaß für eine Moralpredigt sein kann: Ende 2006 wurde der Diktator Saddam Hussein hingerichtet; tags darauf brachte die größte deutsche Boulevardzeitung in ihrer Sonntagsausgabe ein ganzseitiges Photo des Verurteilten kurz vor seiner Hinrichtung am Galgen, nur kommentiert mit der Frage: „Ist das gerecht?" Der Prediger, der darauf eingeht, kann sich der Aufmerksamkeit seiner Hörer und Hörerinnen gewiß sein.

Das sind einige Anlässe, bei denen eine Moralpredigt denkbar ist. Aber wie sieht eine zeitgemäße Form der Moralpredigt aus? Wie jede Verkündigung steht auch die Moralpredigt im Spannungsgefüge von christlicher Botschaft einerseits und der konkreten Lebenssituation der Hörer anderseits. Es kommt in der Predigt darauf an, wie Ernst Lange es einmal gesagt hat, „Verheißung und Wirklichkeit miteinander zu versprechen"[9], daß sie ineinander greifen und sich gegenseitig interpretieren. Dieses Diktum kann auch im Horizont der Verheißung von Joh 10, 10 gehört werden, wo Jesus von sich sagt, er sei gekommen, daß Menschen „das Leben haben und es in Fülle haben". Für den Prediger setzt dies voraus, mit seinen Hörern und ihrer konkreten Situation, mit ihren Hoffnungen, Fragen und Sorgen in Berührung zu sein. Denn es ist etwas anderes, ob ein Prediger zu Jugendlichen oder zu alten Menschen predigt, ob er in einer agrarisch geprägten Landgemeinde oder im städtischen Akademikermilieu spricht. Je mehr sich die Hörer in ihrer Situation vom Prediger verstanden wissen, um so eher können sie sich auch auf dessen Deutung einlassen.

Konnte der Schwerpunkt früherer Moralpredigten auf Einzelnormen liegen, die den Hörern nahegebracht und nicht selten auch eingeschärft wurden, so weiß sich eine erneuerte Moralpredigt primär an das christliche Ethos insgesamt rückgebunden. In seiner moraltheologischen Dissertation über das Selbstverständnis ethi-

scher Predigt hat Wolfgang Raible den Paradigmenwechsel, den die Moraltheologie in den Jahren und Jahrzehnten zuvor vollzogen hat, berücksichtigt und homiletisch fruchtbar gemacht. Er definiert christliches Ethos als „ein Gesamtkonzept christlichen Lebens, das sich realisiert in einzelnen Grundhaltungen und Handlungen“ [10]. Wie jedes Ethos ein Gesamtgefüge von Wertsetzungen, Haltungen, Normen und Handlungsmodellen umfaßt, so zielt auch christliches Ethos auf ein Gesamtkonzept christlichen Lebens, das in Grundhaltungen wie Glaube, Hoffnung und Liebe wurzelt und das in konkreten Handlungen umgesetzt wird. Christliches Ethos umgreift einen Menschen ganz in seiner inneren Einstellung und in seinem Tun.

Wodurch zeichnet sich christliches Ethos näherhin aus und was bedeutet es für Form und Inhalt der Moralpredigt? Ein wesentliches Strukturelement ist der Primat der Gnade durch das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus [11]. Theologisch ist dieses Faktum eigentlich nie bestritten worden, doch war es lange Zeit zu wenig im Bewußtsein, so daß eine den christlichen Glauben verzerrende Leistungsethik Überhand gewinnen konnte. Durch die Exegese geriet neu in den Blick, daß nach synoptischem Zeugnis die Proklamation des Reiches Gottes zum zentralen Kerygma Jesu von Nazaret gehört, ja daß das Reich Gottes in seiner Person jetzt schon angebrochen ist. Das Reich Gottes verdankt sich allein der Gnade Gottes, es ist reine Gabe; erst in einem zweiten Schritt wird diese Gabe zur Aufgabe, die die mitwirkende Reaktion des Menschen herausfordert. Vor allem der Völkerapostel Paulus insistiert in seiner Rechtfertigungslehre darauf, daß die Gnade quasi umsonst ist und in schärfstem Gegensatz zu einem Gesetzesdenken steht; das Gesetzesdenken ist dabei eine Chiffre für jeden Versuch, mit dem der Mensch sich aus eigener Kraft den Weg zu Gott bahnen und erlösen will. Dieser Primat der Gnade steht zwar im Kontrast zu den Plausibiliäten der Leistungsgesellschaft. Anderseits erfüllt die Gnadenzusage Gottes die Hoffnung von Menschen, nicht nur an der eigenen Leistung gemessen zu werden und bei Schuld und Versagen neu anfangen zu dürfen.

In der gegenwärtigen Verkündigung steht sehr im Vordergrund, Menschen die immer schon gegebene Heilswirklichkeit Gottes zuzusprechen. Die Texte der Liturgie bieten hierzu viele Gelegenheiten, etwa in den Evangelien, die von Gottes vorbehaltloser und freisetzender Liebe berichten. Anhand solcher Perikopen kann die indikativische Seite weiter entfaltet werden, indem zum Beispiel menschliche Widerstände gegen dieses Gnadenangebot wie Angst, Kleinglaube, Feigheit und Schuld thematisiert und aufgedeckt werden. Es ist an die Seligpreisungen in Mt 5, 3–11 zu erinnern, die den Mitfeiernden am Allerheiligenfest die Möglichkeiten Gottes vergegenwärtigen, wenn sie sich ihm rückhaltlos überlassen, und die durch eine biographische, vielleicht zeitgenössische Aktualisierung nochmals unterstrichen werden können. Auch Lesungstexte bieten sich an, primär aus dem Corpus paulinum, aber auch – wie die Geschichten um Abraham und Sara sowie die

Natanweissagung an König David aus 2 Sam 7 zeigen – aus dem Alten Testament. Denkbar ist aber auch eine Predigt über einen liturgischen Text, wie über einen Passus aus dem Hochgebet oder über die folgende Oration: „Herr, unser Gott, komm unserem Beten und Arbeiten mit deiner Gnade zuvor und begleite es, damit alles, was wir beginnen, bei dir seinen Anfang nehme und durch dich vollendet werde." Gerade an dieser Oration könnte verdeutlicht werden, wie der Primat der Gnade ohne Abstriche gilt und wie sich gleichzeitig der Zu- und Anspruch des Evangeliums komplementär zueinander verhalten.

Die christliche Gnadenzusage löst beim Glaubenden eine Haltung der Dankbarkeit und Gelassenheit aus; gleichzeitig drängt sie den Glaubenden dazu, sich in seinem moralischen Verhalten auszuwirken. Freilich ist die Lebenswirklichkeit zu komplex, um für jede Lebenssituation eine passende Norm zu haben. Ein solches geschlossenes Normensystem übersieht außerdem, daß sich christlicher Glaube primär an der Person Jesu Christi orientiert: Er selbst und seine Haltung sind der Maßstab für christliches Handeln. Im Neuen Testament findet sich zwar eine Reihe von Einzelweisungen, die wohl auf die „ipsissima vox Jesu" zurückgehen, die sich freilich nicht zu einem geschlossenen Normenkatalog ordnen lassen. Manchmal hat sich Jesus auch geweigert, klare Direktiven auszusprechen und die Kategorie „erlaubt" und „unerlaubt" bewußt gesprengt, so in der Fastenfrage und in der Episode vom Abreißen der Ähren am Sabbat (Mk 2, 18–28). Trotzdem kann man aus der Heiligen Schrift ein Grundverständnis dessen herausarbeiten, was ein sittliches Handeln im Sinn Jesu auszeichnet. Ihm kommt es in bester jüdischer Tradition (vgl. 1 Sam 16, 7; Ps 51, 12) vor allem auf die innere Einstellung eines Menschen, auf seine Gesinnung, auf sein „Herz" an (vgl. Mt 5, 8; 15, 18). Deshalb ist ihm jede Art von Doppelbödigkeit zuwider und verpflichtet er seine Jünger zu unbedingter Wahrhaftigkeit. Aus einer lauteren inneren Einstellung heraus soll ein Mensch die „Goldene Regel" befolgen: „Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen" (Lk 6, 31; vgl. Mt 7, 12).

Das Judentum hatte diesen ethischen Leitsatz vom griechischen Denken übernommen, wo er auf Herodot zurückgeht[12]. Diese Rezeption aus dem griechischen Denken ist ein Hinweis darauf, daß christliches Ethos und allgemein menschliches Ethos nicht in Gegensatz zueinander stehen. Es ist an das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zu erinnern, in dem Jesus das ganze Gesetz und die Propheten zusammengefaßt sieht (Mt 22, 34–40 par.). Auch für den Apostel Paulus ist die Liebe die Erfüllung des ganzen Gesetzes (Röm 13, 10). Schließlich sei noch auf ein Wort Jesu aus der lukanischen Feldrede verwiesen, in der unterschwellig das Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus dem ersten Schöpfungsbericht anklingt: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist" (Lk 6, 36). In der Würde der Gottebenbildlichkeit liegt zugleich der Anspruch größtmöglicher Barmherzigkeit.

Die Predigt als offenes Kunstwerk

Diese Grundsätze jesuanischer Ethik sind den meisten Gottesdienstbesuchern wohl bekannt. Wie können sie für die Predigthörer trotzdem fruchtbar gemacht werden? In den letzten zwei Jahrzehnten ist das Verständnis der Predigt als „offenes Kunstwerk" zu einem wichtigen homiletischen Paradigma geworden[13]. Die Predigt als „offenes Kunstwerk" zu konzipieren bedeutet: Wie ein modernes Kunstwerk den Betrachter zu eigenen Assoziationen und Gedanken herausfordert, so soll auch die Predigt die Eigenständigkeit des Hörers aktiv stimulieren und ihn über appellative Sprachspiele hinaus zur je größeren Gerechtigkeit und Liebe im Geist Jesu anregen. Eine Predigt soll nicht nur Antworten geben, die die Hörer vielleicht schon kennen oder die sie in ihrer Sicht nur bestätigt. Die Predigt als „offenes Kunstwerk" will durch eine geschickte Balance von Vorgabe und Lenkung das Mitdenken des Hörers provozieren. Es soll im Hörer ein kreativer Adaptionsprozeß in Gang kommen, durch den er selbst dazu angeregt wird, eine Verbindung zwischen der Weisung Jesu und seinem Leben herzustellen und nach dem Willen Gottes in seiner persönlichen Situation zu fragen. Auf inhaltlicher Ebene können eine narrative oder symbolgeprägte Sprache, der Rückgriff auf die Literatur oder der Verweis auf eine biographische Begebenheit dabei helfen, im Hörer eigene Assoziationen hervorzurufen. Von der Semiotik, der Lehre von den sprachlichen Zeichen, läßt sich wiederum lernen, wann eine Predigt einen solchen kreativen Adaptionsprozeß ermöglicht und wann die Predigt zur Phrase wird, bei der die meisten Hörer bereits nach den ersten Sätzen abschalten[14].

Die „Goldene Regel", das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, die größere Barmherzigkeit – das sind biblisch fundierte Grundregeln für ein christliches Handeln. Weil der christliche Glauben den ganzen Menschen prägt und Orientierung für alle grundlegenden Lebensbereiche und Situationen geben möchte, hat sich darüber hinaus eine Vielzahl von Normen, Tugenden, Werthaltungen und Lebensmodellen herausgebildet, die darauf zielen, die Lebensrelevanz des Glaubens zu konkretisieren und zu einer menschenwürdigen Welt beizutragen. Wie ist in der Moralpredigt mit diesen Normen, Tugenden, Werthaltungen und Lebensmodellen umzugehen, und zwar so, daß sie den Hörern angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen einer „Multioptionsgesellschaft"[15] bei der Lebensbewältigung hilft? Was ist zu berücksichtigen, damit in der Predigt Fragen der konkreten Lebensgestaltung angemessen thematisiert werden? Dazu drei Leitsätze:

1. *Die Moralpredigt will zu einer Entscheidung für das Gute beitragen.* In der Moralpredigt früherer Prägung lag der Akzent sehr auf der Schuldvermeidung. Gebote und Verbote wurden nicht selten apodiktisch vorgetragen. Statt dessen sollte die Moralpredigt nicht auf Ge- und Verbote fixiert sein, sondern in einem umfassenderen Sinn die Chancen christlicher Existenz in vielfältigen Lebenszusammenhängen positiv darstellen und konkretisieren helfen. In diesem Gesamtgefüge haben auch Themen

wie „Schuld" und „Sünde" ihren unverzichtbaren Platz: Sie stehen für die Möglichkeit des Menschen, sich bewußt und frei gegen ein christliches bzw. humanes Ethos entscheiden zu können, was sowohl für seine Beziehung zu Gott wie für die Beziehung zu seinen Mitmenschen negative, vielleicht sogar fatale Konsequenzen hat.

Um in einer Predigt zu einer konkreten Entscheidung für das Gute beizutragen, hilft dem Prediger ein Blick auf das private und gesellschaftliche Umfeld seiner Hörer. Ihre Lebensbedingungen, Anliegen und Alltagssorgen gilt es ebenso aufzugreifen und mit sittlichen Impulsen zu versehen wie größere Trends und Entwicklungen. Die Rolle des Predigers hat dabei viel mit der Rolle eines Seelsorgers zu tun, der mit einfühlender Aufmerksamkeit wahrnimmt, was in Menschen vorgeht und sie bewegt, und der ihnen ein helfender Wegbegleiter sein möchte.

Doch inwieweit kann ein Prediger angesichts der gesellschaftlichen Individualisierung und Pluralisierung auf die Lebensbedingungen seiner Hörer wirklich eingehen? Zunächst gibt es existentielle Grundbefindlichkeiten wie „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" (GS 1), die Menschen über Zeiten und Räume hinweg gemeinsam sind. Christliche Verkündigung kann darauf eingehen, wie Menschen diese Grundbefindlichkeiten deuten, mit ihnen umgehen und sie gestalten können. Es ist in diesem Zusammenhang auch auf die Sinus-Milieustudie über kirchliche und religiöse Orientierungen in Deutschland zu verweisen[16]. Sie macht darauf aufmerksam, daß kirchliche Orientierungen im wesentlichen nur in zwei von zehn Milieus anzutreffen sind: bei den „Traditionsverwurzelten" und den „Konservativen", wobei es auch Anteile kirchlicher Verwurzelung in der „Bürgerlichen Mitte" gibt. Aus diesen zwei bzw. drei Milieus, die sich wie alle Milieus in ihren jeweiligen Wertorientierungen, Lebensauffassungen und Lebensweisen ähneln, rekrutiert sich auch das Gros der Gottesdienstbesucher. Gewiß ist es bedauerlich, daß die meisten Milieus im Sonntagsgottesdienst nicht präsent sind. Es ist eine hochbrisante Frage, wie die Pastoral auf diese Milieuverengung reagiert; denn mit Ausnahme der sogenannten „Hedonisten" sind alle Milieus für religiöse Fragestellungen durchaus offen. Anderseits heißt das für die Predigt in der gegenwärtigen Situation, daß es bei den Gottesdienstbesuchern komplementär zum gesellschaftlichen Individualisierungstrend sehr wohl milieuspezifische Themen und Fragestellungen gibt, an die der Prediger anknüpfen kann.

2. *Die Entscheidung für das Gute, zu der die Moralpredigt beitragen will, ist von einer persönlichen Überzeugung getragen.* Es kann nicht das Ziel der Moralpredigt sein, den Hörern ethische Normen, Ge- und Verbote einzubleuen, ohne sie inhaltlich einsichtig zu machen. Auf ein solches Ansinnen würden die Hörer mit Widerstand reagieren. Zudem wäre es ineffektiv, weil nur äußerlich vermittelte Normen und Werte in einer weltanschaulich anders geprägten Umwelt nicht durchgetragen werden. Ein Hörer wird Normen und Werte nur dann akzeptieren und umsetzen, wenn er sie einsieht; ist dies der Fall, dann können sie internalisiert und zur persönlichen Überzeugung werden. Auch der theologische Gedanke der Gottebenbild-

lichkeit des Menschen und der damit gegebenen Würde spricht dagegen, den Predigthörer zu einem blinden Empfänger von Normen und Werten zu degradieren, dem keine eigenständige Entscheidungskompetenz zugetraut wird. Es ist in diesem Zusammenhang an die lange Tradition katholischer Gewissenslehre zu erinnern, derzufolge das Gewissen die letzte Instanz moralischer Verbindlichkeit ist; für Thomas von Aquin gilt das selbst dann, wenn das Gewissen irrt.

Für die Predigt hat dies einen Kommunikationsstil zur Konsequenz, bei dem sich die Hörer als Erwachsene behandelt und ernstgenommen fühlen. Auf inhaltlicher Ebene bedeutet es, daß die Moralpredigt den Hörer zum Nachdenken anregen und eine Bewußtseinsbildung in Gang bringen will, die zu einer von der persönlichen Überzeugung getragenen und damit verantworteten Entscheidung führt.

3. *Weil die Hörer durch Einsicht zu einer persönlichen Überzeugung gelangen, ist die Argumentation ein wichtiger Modus der Moralpredigt.* Einsichten werden durch die Erziehung vermittelt oder durch Erfahrungen gewonnen, die ein Mensch im Lauf seines Lebens macht. Auch durch Argumente und Begründungen kann ein Mensch zu einer Einsicht und inneren Überzeugung gelangen, die ihm plausibel und tragfähig erscheint und einer rationalen Überprüfung zugänglich ist. Eine so vermittelte Einsicht, die einem Menschen zur inneren Überzeugung geworden ist, hat nichts mit Überredung und erst recht nichts mit einer Manipulation gemein, die beide der Würde der menschlichen Person nicht gerecht werden.

Der Verzicht auf vernünftige Begründungen hat in früheren Generationen wesentlich zu Aversionen gegenüber der Moralpredigt beigetragen[17]. Für eine *erneuerte* Moralpredigt ist dagegen die Argumentation ein wichtiger Plausibilitätsmodus, der auch dem Verdacht religiöser Ideologisierung entgegenwirkt. So kann beispielsweise argumentativ einsichtig gemacht werden, was es mit einer „Kultur des Sonntags" auf sich hat und warum der Sonntag kein Tag wie jeder andere sein sollte, warum die aktive Sterbehilfe eigentlich keine humane Alternative ist oder weshalb – um auf einen aktuellen Werbeslogan anzuspielen – Geiz nichts Prickelndes an sich hat und die Tugend der Großzügigkeit eindeutig vorzuziehen ist. Die Moralpredigt wird bei diesen Beispielen wie auch sonst auf zwei Ebenen argumentieren: zunächst auf einer ethischen, die ohne Glaubensvoraussetzungen auskommt und der auch ein Mensch zustimmen kann, der nicht glaubt; und komplementär dazu auf einer Glaubensebene, wo die natürlichen Argumente unter der Prämisse und mit den Augen des Glaubens nochmals verstärkt und unterstrichen werden können.

Das Predigtgeschehen lebt von Abwechslung. Nicht jede sonntägliche Predigt soll eine Moralpredigt sein. Sie ist ein Predigttyp neben anderen. Dies setzt voraus, daß ein Prediger „verschiedene Register" zu ziehen und unterschiedliche Predigttypen einzusetzen vermag. In diesem Ensemble unterschiedlicher Predigttypen sollte eine zeitgemäße Form der Moralpredigt ein stärkeres Gewicht bekommen. In einer pluralen Welt und ihren Herausforderungen leistet sie eine wichtige Hilfestellung, die Lebensrelevanz des Glaubens einsichtig zu machen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. zum Umgang mit eschatologischen Themen in der Predigt die homiletische Dissertation von M. N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel der Jenseitsvorstellungen in Theologie u. Verkündigung (Ostfildern 2004).

[2] Zwei ältere Publikationen favorisieren den Begriff der „ethischen Predigt", während die neueste Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche" wieder von der „Moralpredigt" spricht; vgl. Ethische Predigt u. Alltagsverhalten, hg. v. F. Kamphaus u. R. Zerfaß (München 1977); W. Raible, Christliches Ethos u. gottesdienstliche Verkündigung. Überlegungen zum Selbstverständnis ethischer Predigt (Frankfurt 1989); R. Zerfaß, Moralpredigt, in: LThK[3], Bd. 7, 458.

[3] Zu den begrifflichen Unterscheidungen zwischen „Predigt", „Homilie" und „Ansprache" vgl. Ph. Müller, Predigt ist Zeugnis. Grundlegung der Homiletik (Freiburg 2007) 41–47.

[4] G. Bachl, Wider die harmlose Redseligkeit. Thesen zur Sprachkultur in der heutigen Kirche, in: HerKorr 45 (1991) 325–330, bes. 327.

[5] Vgl. in diesem Zusammenhang immer noch H.-Ch. Piper, Predigtanalysen. Kommunikation u. Kommunikationsstörungen in der Predigt (Göttingen 1976) 127–136.

[6] Vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition u. Postmoderne. (Freiburg [7]2000) 121–141.

[7] Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, hg. v. U. Beck u. E. Beck-Gernsheim (Frankfurt 1998) 13.

[8] Die Dekalog-Filme des polnischen Regisseurs Krzysztof Kieślowski, in denen er zu jedem der Zehn Gebote eine Geschichte aus dem Warschau der 80er Jahre erzählt, führen dem Zuschauer eindrucksvoll die Aporien des menschlichen Lebens vor Augen; es ist gut, wenn der Prediger wie jeder Seelsorger genau diese Aporien des Lebens im Blick hat.

[9] E. Lange, Zur Theorie u. Praxis der Predigtarbeit, in: Zur Theorie u. Praxis der Predigtarbeit, hg. v. dems. in Verbindung mit P. Krusche u. D. Rössler (Stuttgart 1968) 11–46, bes. 25.

[10] Raible (A. 2) 55.

[11] Raible (A. 2) spricht in einer Kapitelüberschrift von der „Heilsdimension des christlichen Ethos" (62); vgl. ebd. 62–105.

[12] Vgl. J. Gnilka, Das Matthäusevangelium. Erster Teil. Sonderausgabe (Freiburg 2000) 265.

[13] Vgl. Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik u. Rezeptionsästhetik, hg. v. E. Garhammer u. H.-G. Schöttler (München 1998).

[14] Vgl. W. Engemann, Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen (Tübingen 1993).

[15] Vgl. P. Gross, Die Multioptionsgesellschaft (Frankfurt [9]2002).

[16] Religiöse u. kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005. Milieuhandbuch. Forschungsergebnisse von Sinus Sociovision für die Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz u. die Koordinierungskommission Medien im Auftrag der Medien-Dienstleistung GmbH (München 2005); vgl. auch: Kirche in (aus) Milieus. Themenheft Lebendige Seelsorge 57 (2006) 209–304.

[17] Der Vernunftcharakter des christlichen Ethos bedeutet für den Prediger das Bemühen um Einverständnis mit dem Hörer; vgl. Raible (A. 2) 229–277.

Irmgard Ackermann

Psalmendichtung aus der Außenperspektive

Keine andere Form religiöser Dichtung ist über drei Jahrtausende hindurch so lebendig, so viel in ständigem liturgischen und persönlichen Gebrauch geblieben wie die Psalmen, die die jüdischen und christlichen Gebete bis heute entscheidend prägen. Hier zeigt sich, nach Erich Trunz, „eine Kontinuität, wie sie in der Weltliteratur nur selten vorkommt“ [1]. Keine andere Form religiöser Dichtung hat auch in der Lyrik einen so starken Wiederhall gefunden. So ist es nicht verwunderlich, daß dabei sowohl die literarische Form als auch der Gebetscharakter starkem Wandel unterlagen. Was also macht den Gattungscharakter der biblischen Psalmen aus, und wie spiegelt sich die Psalmentradition in der Lyrik, besonders in der modernen Lyrik, wider? Wie wird die biblisch-antike Welt in die moderne Sprache und in die Befindlichkeit der Menschen von heute übersetzt?

Daß die biblischen Psalmen eine eigene literarische Gattung darstellen, scheint unumstritten. Eine Kurzdefinition für das gattungsspezifische Merkmal der biblischen Psalmen gibt Paul Konrad Kurz: „Ein Psalm ist ein religiöses Gedicht in freien Rhythmen, das eine Anrufung Gottes enthält.“ [2] Zu dieser auf drei zentrale Charakteristika beschränkten Definition sollten jedoch noch einige Erläuterungen und Ergänzungen hinzugezogen werden. Die angeführte Anrufung Gottes verweist bereits auf die für die Psalmen konstitutive Form dialogischen Sprechens, das sich inhaltlich niederschlagen kann in Lobpreis, Klage, Hilfeschrei, Verzweiflungsrufen und Zweifel, Gottvertrauen, Dank und Bitte. Auch wenn ein Ich als Sprecher auftritt, sind es doch keine individuellen Befindlichkeiten oder mystischen Versenkungen, die hier ihren Ausdruck finden, sondern die alle verbindenden Erfahrungen des Gottesvolkes, das von Offenbarung und gemeinsamer Geschichte geprägt ist und dessen Bedrohungen und Hoffnungen alle betreffen:

> „Wie Beten und Singen hier noch eins waren, so bezeugen die früheren Psalmen eine Einheit vom Leben des einzelnen mit Sippe, Stamm und Volk, in dessen Zentrum der Gottesdienst stand. Sie waren Ausdruck gemeinsamer religiöser Erhebung und erwuchsen aus dem gemeinsamen Leben.“ [3]

Schon darin deuten sich die Schwierigkeiten an, mit denen moderne Psalmen konfrontiert werden, mit denen sie sich auseinandersetzen müssen. Unter formalem Aspekt charakterisieren nicht allein die freien Rhythmen, die Versbindung und die Reimlosigkeit die Psalmen. Ein entscheidendes Strukturmerkmal ist der weitgehende „Parallelismus membrorum“, die leicht abgewandelte, parallel strukturierte

Wiederholung von Versen oder Vershälften als Bestätigung, Steigerung oder auch Antithese. Dieses durchgehende Stilprinzip trägt wesentlich zur Intensität von Klage, Bitte und Lob bei, unterstützt durch seinen Rhythmus aber auch den liturgischen Gebrauch der Psalmen wie das gemeinsame Singen und Beten.

Die Psalmentradition in der deutschsprachigen Lyrik

Bei der frühchristlichen und mittelalterlichen Psalmendichtung bis zur Reformation geht es zunächst weitgehend um Übersetzungen sowie um Paraphrasen, also leicht abwandelnd eingreifende Übersetzungen der biblischen Psalmen, dann auch um Nachdichtungen mit Einbeziehung neuer religiöser Erfahrungen. Als zentral dafür muß die noch heute maßgebliche Psalmenübersetzung Martin Luthers angesehen werden, die auch durch Übertragungen mit Reim und Strophenform in vielen Kirchenliedern weiterwirkt. Noch im Barock sind die Psalmendichtungen, etwa die von Friedrich Spee von Langenfeld SJ, Paul Gerhardt, Andreas Gryphius und Martin Opitz, stark vom Gebetscharakter oder von der Glaubensaussage geprägt. Aber schon in der Aufklärung bestimmen neue formale und inhaltliche Orientierungen die Psalmendichtung. Nun erfolgt eine zunehmende Ablösung von poetischen und religiösen Traditionen, etwa bei Christian Fürchtegott Gellert, Friedrich Gottlieb Klopstock, Christoph Martin Wieland und Johann Gottfried Herder, bis dann im 18. und 19. Jahrhundert die Psalmen als literarische Gattung in den Hintergrund treten[4].

Im 20. Jahrhundert erfährt die Psalmendichtung eine Neubelebung als literarische Form. Einerseits wird sie angesprochen in der auch in den Gedichtformen mehr traditionell ausgerichteten religiösen Lyrik christlicher Dichter wie Werner Bergengruen, Marie-Luise Kaschnitz, Gertrud von Le Fort und Rudolf Alexander Schröder, die durch Reim, Vers- und Strophenbau oft die biblischen Psalmenformen sprengen, sich vielfach an Formen und inhaltlicher Orientierung des Kirchenlieds anlehnen. Andererseits, besonders im Expressionismus, treten neue freie oder verfremdete Psalmenformen auf, meist losgelöst vom direkten religiösen Bezug, etwa bei Georg Trakl, Christine Lavant, Peter Huchel, Gottfried Benn, die in mehreren Gedichten, oft ausdrücklich mit der Titelbezeichnung als Psalm, die Gattungsbezeichnung aufnehmen und damit die Leseerwartung lenken, kaum aber einen direkten Bezug zu den Inhalten der biblischen Psalmen und der religiösen Dimension suchen.

Vor allem jüdische Dichter wie Else Lasker-Schüler, Nelly Sachs und Paul Celan greifen in einzelnen Gedichten auf die Psalmentradition zurück, wenn auch in individueller Ausprägung[5]. Dieser Entwicklung kann auch ein neuerer Gedichtband zugezählt werden, der, im Unterschied zu den fast immer isoliert erscheinenden Psalmen der oben genannten Autoren, im Gesamttitel die Gattungsbezeichnung

„Psalmen" trägt und in Zyklen angelegt ist. Es ist der deutsch-slowenische Band des zweisprachigen österreichischen Autors Janko Ferk[6] (geb. 1958), der in zweien seiner Gedichtzyklen durch die Titelgebung, nämlich „Psalmen über die Zeit" (sechs Gedichte) und „Taufpsalm" (drei sehr kurze Gedichte) die Beziehung zur Psalmengattung aufnimmt, die aber in den Gedichten weder formal noch inhaltlich verdeutlicht wird. Als ein Beispiel für die natürlich sehr unterschiedlichen neueren Gedichte mit dem Titel „Psalm" soll hier eines von ihm aus dem Zyklus „Psalm über die Zeit" angeführt werden[7]:

jeder schritt
ist ein klöppelschlag
an die glocke
der uhr
die unsere zeit
mißt

du kannst
im kreis gehen
jeder schritt
ein schritt dem ende zu
du kannst tanzen
auf der stelle treten
oder stillstehen

der klöppel schlägt
und das ende kommt
mit großen schritten

Hier wie besonders bei der expressionistischen Psalmendichtung, aber auch bei vielen der Psalmentexte der zweiten Jahrhunderthälfte, die oft durch ihren ausdrücklichen Titel „Psalm" eine bestimmte Leseerwartung wecken, fällt es nicht leicht, die Beziehung zur literarischen Gattung der Psalmen zu erkennen. Für die Expressionisten liegt die eigentliche Psalmennähe meist in der freien rhythmischen Struktur der Psalmen als vermeintlich entscheidendem Gattungskriterium. Aber auch die fundamentalen Fragen von individueller Bedrängnis und Verzweiflung, Lebenssinn und Tod, die ja zentral in der biblischen Psalmendichtung präsent sind, suchen in dieser Form von Psalmendichtung den ihnen angemessenen Ausdruck. Dabei findet jedoch vor allem die dialogische Struktur und damit auch der ausdrückliche Gebetscharakter der Psalmen meist keine Entsprechung mehr. Trotzdem bildet aber eine Öffnung zur Transzendenz, vielfach ausgedrückt in Zweifel, Existenznot und Sinnsuche, das wohl stärkste gemeinsame und verbindende Element moderner Psalmendichtung.

Psalmen vor islamischem Hintergrund: das Buch „Psalmen" von SAID

Vor dieser Entwicklung der Psalmendichtung in ihrer langen Geschichte, vor allem aber im Hinblick auf die Psalmentexte des 20. Jahrhunderts, erscheint es geradezu sensationell, daß nun ausgerechnet ein deutschsprachiger Autor mit muslimischem Hintergrund die Psalmen zurückführt zu der in der neueren deutschen Literatur oft verlorengegangenen Gebetsform. Es handelt sich hierbei nicht um einzelne Psalmentexte wie fast immer sonst in der Gegenwartsliteratur, sondern um einen kompletten Textband, eine Sammlung mit 99 Gedichten, die nicht nur den Titel „Psalmen" tragen, sondern die sich intensiv mit dem religiösen Gehalt der Psalmengattung auseinandersetzen[8].

SAID, 1947 in Teheran geboren, kam 1965 zunächst als Student nach Deutschland und lebt nun als freier Schriftsteller im politischen Exil in München. Er wurde vor allem für seine Lyrik mehrfach mit literarischen Preisen ausgezeichnet, neben anderen mit dem Preis für Exilliteratur der Stadt Heidelberg und dem Adelbert-von-Chamisso-Preis für Autoren nichtdeutscher Muttersprache und anderer kultureller Herkunft. Von 2000 bis 2002 war er Präsident des PEN-Zentrums Deutschland.

Die Herkunft aus einem islamischen Land bedeutet natürlich nicht selbstverständlich, daß es sich um einen im strikten Wortsinn muslimischen Gläubigen handelt, ebensowenig wie der christliche Hintergrund schon eine Zugehörigkeit zu einer christlichen Glaubensgemeinschaft bedeutet; aber die Prägung durch das Aufwachsen in muslimischer Umwelt bleibt doch für ihn weiter bestehen:

„durch meine familie hatte ich eine ungezwungene haltung zu religionen. dennoch, soziologisch bin ich ein muslim, denn es ist nicht entscheidend, was der erwachsene später räsoniert, sondern was das kind gesehen, gerochen und gehört hat."[9]

So betont SAID immer wieder, daß er sich nicht als Muslim bezeichnet, sich aber der Tradition des Islam verbunden fühlt:

„soziologisch gesehen bin ich islamisch, obwohl ich keine religion ausübe. aber ich bin in einer atmosphäre aufgewachsen, in einem land aufgewachsen, wo der islam das bestimmende element war. und ich will auch diesem islam gar nicht total entgangen sein. und ich will auch das christentum, mit dem ich heute hier in deutschland konfrontiert bin, gar nicht für mich abgelegt haben, ohne daß ich eine religon ausübe und ohne daß ich in eine kirche oder moschee gehe. denn die religiosität ist für mich ein viel höherer begriff, als daß ich jetzt kirchengänger wäre für eine bestimmte kirche oder moschee."[10]

Neben dieser Aussage zu seiner religiösen Situierung ist für die Auseinandersetzung mit den Psalmengedichten noch von Bedeutung, daß SAID nicht nur den Koran kennt, sondern daß er sich auch mit der Bibel auseinandergesetzt hat, was sicher mit ausschlaggebend für seine Hinwendung zu den Psalmen war, einer Dichtungs-

gattung, die im Koran keine Entsprechung aufweist. Was motiviert ihn also, Gedichte zu schreiben, bei denen schon durch ihre Bezeichnung als Psalmen eine Beziehung zur jüdisch-christlichen Tradition hergestellt wird, und welches ist sein spezifischer Beitrag „von außen" zur Tradition deutschsprachiger Psalmendichtungen?

Das als erstes ins Auge springende Merkmal seiner Psalmen ist der durchgehende und jeden Einzeltext einleitende Anruf „herr", der diese Psalmen durch ihre Dialogstruktur und ihren Gebetscharakter in die Tradition der biblischen Psalmen rückt. Wer ist dieser „herr" für den Autor? Er trägt keinen eigenen Namen, weder Allah noch Jahwe noch Gott oder Vater, und auch die rein maskuline Anrede wird nicht in Frage gestellt, aber der Name des „herrn" wird intensiv gesucht: „verrate mir alle deine namen / auch den letzten / den verborgenen" (7), „herr / rufe deine namen laut und deutlich" (99). Die Psalmen sind also auch die Suche nach seinem Namen und seinem Wesen, das der Autor immer wieder umkreist ohne ihn zu kennen, denn „ich weiß nichts von dir / und bin doch voller verlangen" (42), „steh mir bei / damit ich teil dieser bewegung bleibe / um dir näherzukommen" (27), „mein gebet sucht dich und führt mich weiter" (36), „so bin ich voller hoffnung / daß unser gespräch ein gebet werde" (74) und: „ich bete dich an / ohne einen beweis für deine existenz zu suchen" (35).

Nicht Gewißheit, kein konkretes Gottesbild und nicht Offenbarungsglaube sind also der Ausgangspunkt für die Anrufungen, wohl aber das Verlangen, das sich oft im Schrei artikuliert (38):

herr
rühme mich
denn ich habe viel ausgehalten
ohne ein zeichen von dir
vielleicht bist du nur das echo von meinem schrei
doch dann hilf mir
aus meiner klage ein lied zu machen
an dem sich kommende fremde erwärmen können

Dieser „herr" ist kein Gott, vor dem man sich im Staub niederwerfen würde, und auch Lobpreisungen öffnen nicht den Weg für die Verbindung zu ihm: „ich singe kein lob auf dich" (10). Es ist ein Gott „auf Augenhöhe", dem der Autor meist sehr selbstbewußt gegenübertritt: „ laß mich laut und überheblich sein in meinem gebet" (44), „herr / du kannst alles anbeten / neben mir / denn ich habe den anspruch der einzigartigkeit / aufgegeben" (7), „herr / schweige! / selbst wenn dir meine rede hochmütig erscheint" (83).

Dazu paßt es, daß der Autor, nicht nur in diesem Psalmenband sondern in allen seinen Publikationen, ob Lyrik oder Prosa, die konsequente Kleinschreibung (wie in der Lyrik auch das Fehlen von Satzzeichen mit Ausnahme des Ausrufezeichens im soeben angeführten Zitat) praktiziert, wobei auch der angeredete „herr" selbst-

verständlich dieser Regelung unterworfen ist, von der es nur eine einzige Ausnahme gibt, nämlich der Name des Autors SAID, für den immer Majuskeln beansprucht werden (der allerdings innerhalb der Psalmen nicht mit diesem Namen, sondern immer nur als „ich" auftritt). Trotz des immer wieder betonten Selbstbewußtseins gibt es deutliche Schwachstellen auf beiden Seiten: „finde dich ab mit unseren gebrechen / denn erst dadurch werden wir schön / und bedenke / es ist unser licht / das an dir nagt" (33), oder auch „damit ich meiner unbelehrbarkeit treu bleibe / und deine schwächen hinnehme" (20). Sogar ein eigener Psalm ist diesem Konflikt zwischen eigener Schwäche und eigenen Stärken gewidmet (21):

herr
stehe meinen freunden bei
daß sie mich ertragen
ohne mich zu verleugnen
daß sie mich lieben wegen meiner schwächen
und mich ermahnen
wenn ich mich stark fühle
und stehe ihnen bei
daß sie das eine vom andern unterscheiden

Die Grundhaltung bei allen diesen Anrufungen ist die des Suchens, was schon jede Glaubenssicherheit fraglich macht, denn „nur wer an dir zweifelt / sucht dich" (11). Seine Abwehr richtet sich vor allem gegen die vermeintlichen „gottesbesitzer", die durch ihre Gewißheit im Widerspruch zum Glauben stehen (92):

herr
ich suche dich
mach daß diese suche nie aufhört
siehe
sie bedrängen mich von allen seiten
die gottesbesitzer
doch befragen sie nie ihren gott
denn sie fürchten seine antwortlosigkeit
ich aber vertraue meinem gebet
dem alten brandstifter
der auf der suche nach einer neuen behausung
die alten häuser verrät

An anderen Stellen heißt es entsprechend: „schaffe die frommen ab / die uns im wege stehen / denn sie betonen nur das trennende" (46), „und bewahre uns vor dem heer deiner beschützer" (16). Es ist anzunehmen, daß der Autor hier zunächst an seine Erfahrungen und Erinnerungen in der islamischen Welt denkt, vor denen er sich abschirmen will, aber zweifellos sind damit Erstarrungen und Verfestigungen in allen Religionen angesprochen: „damit du in deiner einsamkeit / zu keiner kirche er-

starrst" (15). Das Auflehnen gegen verfestigte Strukturen, das bedingungslose Eintreten für die individuelle Freiheit richtet sich gegen jede Form von Gesetzgebung von außen: „schaffe die gesetze ab / das stumpfe handwerk der gesättigten / und führe mich in eine landschaft / die meine zerrissenheit lindert" (62), „herr / bedränge mich nicht / mit deinen gebeten und geboten" (29). Die ausdrückliche politische Perspektive, die ja in den biblischen Psalmen, besonders in Verbindung mit der Situation des Exils, immer wieder zum Ausdruck kommt, tritt in den Psalmen von SAID stärker in den Hintergrund, klingt aber gelegentlich an: „bis du und ich / die gebärde der verstoßenen entziffern" (56), oder auch „herr / schenke den verstummten deine stimme / so wächst dann / aus ihrer betrachtung die rebellion" (71).

So sind diese Psalmen höchst individuelle Gebete im Unterschied zu den biblischen Psalmen, die auch in den Einzelklagen in der Ichform nicht individuelles Schicksal vor Gott tragen, sondern gleichsam ein Muster abgeben für das Klagelied aller anderen Einzelrufenden. Sie stehen immer in Verbindung mit den Rufen von Lobpreis, Klagen und Bitten der Gemeinschaft, und Rhythmus und Versform der Einzelrufe und Einzelklagen passen sich, auch in ihrer Zweigliedrigkeit, der traditionellen Form der biblischen Psalmen an, die ja gemeinsam zu beten oder zu singen sind.

Anders in den Psalmen von SAID. Die Versformen sind bei ihm nach Rhythmus, Länge und Struktur Ausdruck der individuellen Gebetsform, und so ist es auch die eigenständige, modern orientierte Sprache, die von unabhängigen Wort- und Bildkompositionen geprägt ist und ihre eigene „gangart" hat: „so schweige und höre die gangart meiner sprache" (80), „herr / nimm die sprache an / in der ich zu dir bete" (20). Es sind dementsprechend natürlich keine sangbaren Psalmen. Zur „gangart" dieser Sprache gehört ganz wesentlich, daß sie Ausdruck der individuellen Situation des Autors ist. So werden spezifische Erfahrungen von Exil und Minderheit darin angesprochen: „ gib mir die gelassenheit / mein exil zu ertragen" (55), „gib daß mein exil verlierbar bleibe / wie auch die heimat" (67), „gib ... / daß der ort der Ankunft sich wandle / durch meine flucht" (64).

Es wird aber auch in einzelnen Bildern die moderne Umwelt sichtbar gemacht, aus der heraus diese Gebete gesprochen werden: „aber erscheine / ehe supermärkte dich auf dem wühltisch / verramschen / und handys zu göttern mutieren" (12), „verringere ihre kollateralschäden für andere geschöpfe" (104).

herr
bevor die vernunft aufbricht
laß uns das dunkle suchen
in uns
die schmerzbahnen der triebe
bevor uns die irrungen der zivilisation verblenden
herr
gib mir eine neue haut
und überhöre nicht das gemurmel meines fleisches (85)

Auch der globale Markt und die fragwürdigen Errungenschaften der Technik reichen bis in die Gebete hinein (99):

herr
rufe deine namen laut und deutlich
denn hier auf dem globalen markt
versteigert man jeden
der schweigt
hier ist man bestrebt
den tod mit der vermehrung zu besiegen
das glück mit berechenbarkeit zu toppen
die wolken durchzunumerieren
die tauben gurrunfähig zu züchten
und das wachstum der bäume zu optimieren

Der Autor steht diesen Errungenschaften sehr kritisch gegenüber: „herr / zweifle an uns / denn wir sind zuversichtlich / mit unseren erkenntniszahlen und unseren geräten / und haben das zweifeln verlernt" (17), „und rette mich / oh herr / vor abgerundeten fakten" (61); trotzdem soll das Gebet nicht Flucht aus der Umwelt sein, in der er sich befindet: „verbinde mich mit meiner zeit / der ich entlaufen bin / und verhilf dieser / mich wieder zu ertragen" (57).

Auch die Hinwendung zur Schöpfung dürfte mit der Skepsis gegenüber der Technik in Zusammenhang stehen: „ich bete nicht nur zu dir oh herr / sondern auch zu wind und ebene / denn ich will / das gefälle zwischen dir und der natur verringern" (80); „herr / zögere / bevor du eine neue schöpfung wagst / schaffe diesmal mehr tiere und pflanzen / so daß der mensch als besiegter überlebe" (14) und „gedenke der blindschleiche und des regenwurms" (15), „siehe herr / ich gehe zu einem baum und küsse seinen stamm / in ehrfurcht vor seinem alter und seinem wirken" (35), „verbinde uns mit dem gras der steppen / mit der gischt der meere" (14). Es gilt, auch die Sprache, ja das Gebet der Schöpfung wahrzunehmen: „ich betrachte die dinge / und deren leise fließendes credo" (78), „mein wort belauscht die steine / um einen weg zu dir zu finden" (80), „damit ich ... das harren der grashalme begreife" (71) und „siehe / die rose betet und wartet auch" (40).

Ohne Zweifel, es sind intensive Psalmen, intensive Gebete, wenn auch sehr individuell und in eigener „gangart", die hier vorliegen. Sie können nicht als „islamische Psalmen" angesehen werden, aber, wie der Autor mehrfach betont hat, der islamische Hintergrund bleibt bei ihm präsent und hat auch diese Psalmen entscheidend mitgeprägt: „und laß mich dem gott der kindertage treu bleiben / der licht und linderung spendete / und uns erhörte im niemandsland / zwischen ankunft und flucht" (89), „strenge dich an / unsere gebete zu erkennen / selbst wenn sie in einem anderen gewand erscheinen / denn kein gebet löst sich je von der herkunft des betenden" (19).

Hier scheint die entscheidende Botschaft dieser Psalmen zu liegen, nämlich in dem Anliegen, die Religiosität „in anderem gewand" zu erkennen: „laß uns auch

wahrheiten glauben schenken / die außerhalb unseres blickfeldes wachsen" (17). Diese Aussage darf als Einladung angesehen werden, auch solchen Gebeten, auch solchen Psalmen unsere Aufmerksamkeit zu schenken, die, wie zweifellos der vorliegende Psalmenband, „außerhalb unseres blickfeldes" liegen, einen ungewohnten Umgang mit Gott, eine eigenständige Gebetssprache und Gebetshaltung zum Ausdruck bringen. Der Autor geht dabei voran: „schenke mir gehör / denn ich will auch die gebete der anderen vernehmen / selbst wenn sie meine augen verletzen" (69). Der vielfach propagierte interreligiöse Dialog sollte damit beginnen, „die Gebete der anderen zu vernehmen".

herr
achte auf dein wort
damit mein wort gedeiht
über mich hinaus
und suche für uns den wind
der den norden mit dem süden verbindet (22)

Psalmen der Völker

Der Wind, der den Norden mit dem Süden verbindet, weht auch, freilich auf sehr unterschiedliche Art, in den „Psalmen der Völker", einem Projekt, das vom Missionswissenschaftlichen Institut in Aachen angestoßen wurde, um Stimmen aus Afrika, Lateinamerika und Asien in Psalmen hörbar werden zu lassen. Die eingegangenen Psalmentexte, in einer ersten Auswahl mit je einem Beispiel monatlich im „Anzeiger für die Seelsorge" 2007 publiziert, sind in einer kleinen Broschüre erschienen[11].

Es handelt sich hier nicht, wie bei den Psalmen von SAID, um Psalmen „von außen" im Sinn von „außerhalb des Christentums", aber doch um Psalmen, die den gewohnten Rahmen westlich-christlicher Tradition überschreiten und den Blick für Gebetstexte öffnen, die, mit den Worten von SAID, „außerhalb unseres blickfeldes" liegen. Sie liegen, wiederum anders als die auf deutsch geschriebenen Psalmen von SAID, auch außerhalb der deutschsprachigen Literatur, da sie, in der jeweiligen Muttersprache oder Sprachtradition geschrieben, von Hadwig Müller, Marco Moerschbacher und Friederike Peters ins Deutsche übersetzt wurden.

Freilich stellen sie in der Psalmentradition keine absolute Neuheit dar, denn Psalmen aus christlichem Blickwinkel, vor allem aus Lateinamerika, haben ja zum Beispiel als „Südamerikanische Psalmen" schon einen Eingang in die Weltliteratur gefunden: Von Ernesto Cardenal, Lyriker, Revolutionär und Mönch, inhaftiert und politisch verfolgt, ist schon 1967 der Psalmenband „Zerschneide den Stacheldraht"[12] in deutscher Übersetzung erschienen, in dem er aus den 150 Psalmen des biblischen Psalteriums 25 Psalmen herausgegriffen und aus der südamerikanischen Situation

heraus für unsere Zeit formuliert hat. Darin rechnet er ab mit den vermeintlichen Errungenschaften von Technik und Wissenschaft, immer auf dem Hintergrund von sozialem Unrecht und politischer Bedrohung. So bekommt etwa das zeitlose „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes / vom Werk seiner Hände kündet das Firmament" (Ps 19, 2) durch moderne astronomische Erkenntnisse eine neue Dimension, wenn das Gotteslob der Himmel mit Namen und Fakten ausgestattet wird[13]:

> Die Milchstraßen singen Gottes Ruhm
> Arktur ist zwanzigmal größer als die Sonne
> und Antares 487 mal heller als ihr Schein. ...
> Die Milchstraßen senden geheime Radiowellen aus,
> und der eisige Wasserstoff im interstellaren Raum
> bebt in optischen Wellen und akustischen Schwingungen.

Erkenntnisse von Weltraumforschung und Astrophysik werden in das Gotteslob einbezogen, aber vor allem die Theologie der Befreiung findet ihren Niederschlag in den Psalmen von Ernesto Cardenal, etwa wenn er in Psalm 9, 5 („du hast mir Recht verschafft und für mich entschieden / dich auf den Thron gesetzt als ein gerechter Richter") den Stimmen der Rechtlosen im politischen Kontext Lateinamerikas Ausdruck verleiht[14]:

> Du bist ein Verteidiger der Rechtlosen
> Du erinnerst Dich der Morde
> Und vergißt die Klage der Armen nicht.
> Blick auf mich im Konzentrationslager, Herr,
> zerschneide den Stacheldraht,
> hol mich aus den Toren des Todes,
> daß ich Dir Psalmen singe vor Zions Toren.

Das Unrecht der herrschenden Klasse, die feudalistische Wirtschaftsstruktur, politischer Terror, praktische Rechtlosigkeit und soziale Ausgrenzung werden schonungslos als die eigentlichen Feinde benannt.

Das Hilferufen aus der konkreten Notsituation heraus, das Einbeziehen der politischen Nöte kann auch als wichtiger eigenständiger Beitrag in den „Psalmen der Völker", hier also von Christen aus Lateinamerika, Afrika, Asien angesehen werden, die oft gerade hinsichtlich der Aussage über die politische Situation an die Psalmen von Ernesto Cardenal erinnern. In diesem Kontext ist es verständlich, daß die Psalmen erneut zu Gebeten werden, die nicht nur individuelle Nöte und individuelles Suchen vor Gott tragen, sondern wie die biblischen Psalmen wieder Ausdruck der gemeinsamen Notsituationen werden, gleichsam als Hilfeschreie der politisch Unterdrückten, der von Katastrophen Heimgesuchten oder der am Rand der Gesellschaft Lebenden. Ein Psalm aus Ecuador, das „Lied der schwarzen Sklaven", das in mündlicher Überlieferung erhalten ist, kann als Beispiel dafür zitiert werden[15]:

Deine schwarzen Kinder,
wir bringen Dir unsere Gabe,
das Leben, das Du uns gabst,
die Freude und die Liebe.

Mit Lied und Tanz
Kommen wir zu Dir,.
Wir sind das Volk der Schwarzen,
das Dir zeigt, wie es lebt.

Heute kommen wir, Herr
Und bringen Dir unsere Kultur,
damit Du sie segnest,
sie segnest mit Deiner Liebe.

Weil Du es mitgenommen hast ans Kreuz,
das Martyrium der Schwarzen,
bringen wir Dir heute
den Kampf um die Einheit dieses Volkes.

In einem Psalm von Benjamín González Buelta SJ heißt es in diesem Sinn: „... soviel Leid, / aus zugeschnürten Kehlen geboren / in deinem Volk, das seine Klage schreit". Auch vor ungewöhnlichen Anrufungen Gottes („oh Gott sei du Hebamme / unserer Freiheit, / mach Hebammen aus uns allen", wie es in einem anonymen Text aus Uruguay ausgedrückt wird) schrecken die Psalmen dabei nicht zurück. In einem anonymen Psalm aus China wird Gott als „mütterlicher Herr" angerufen.

Aber auch in den Psalmen in der Ichform, die sehr individuelle Nöte zum Ausdruck bringen, geht es um politische und soziale Notsituationen, die nicht nur den einzelnen Rufenden betreffen, so etwa in einem Psalm aus Mauritius von Danielle Palmyre-Florygny: „Herr/ Ich lebe in vier Wänden aus Wellblech / Meine Küche ist ein Stück Pappkarton. Ich habe kein Wasser und auch keinen Strom / Mein Mann ist arbeitslos / meine Kinder laufen im Dreck" [16] oder auch in einem Psalm von Peter I. Gichure aus Kenia: „Sie kamen und holten meinen Vater mitten in der Nacht." [17]

Anders als in den Psalmen von SAID bringen auch diese „Psalmen der Völker" die Außenperspektive in die Psalmendichtung hinein, denn wenigstens teilweise vergleichbare politische Psalmen gibt es in der deutschen Psalmendichtung nur ansatzweise, etwa bei Kurt Marti oder Dorothee Sölle. Sie machen jedenfalls deutlich, welche Spannweite die Psalmengattung bereitstellt und wie sehr es sich bei der Psalmendichtung nicht um historische und auf die heutige Situation nicht mehr zutreffende Lyrik handelt. Sie beweisen stattdessen die Offenheit der Psalmengattung für die Außenperspektive und ihre Anpassungsfähigkeit an sich wandelnde Situationen. Die Aussage von SAID gilt deswegen auch gegenüber den „Psalmen der Völker":

denn ich will auch die gebete der anderen vernehmen,
selbst wenn sie meine augen verletzen.

ANMERKUNGEN

[1] E. Trunz, Psalmendichtung, in: RDL, Bd. 3, 288.
[2] Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart, hg. v. P. K. Kurz (Freiburg 1978) 312.
[3] I. Bach u. H. Galle, Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte einer lyrischen Gattung (Berlin 1989) 20.
[4] Vgl. ebd.
[5] Vgl. Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart (A. 2).
[6] J. Ferk, Psalmen u. Zyklen. Psalmi in Cikli. Gedichte. Pesmi (Wien 2001).
[7] Ebd. 9.
[8] SAID, Psalmen (München 2007); die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Band.
[9] SAID, Ich u. der Islam (München 2005) 9.
[10] Ebd. 42.
[11] Psalmen der Völker, hg. v. Missionswissenschaftlichen Institut Missio (Aachen 2007), vgl. www.mwi-aachen.org/aktuelles/psalmen-der-voelker
[12] E. Cardenal, Zerschneide den Stacheldraht. Südamerikanische Psalmen (Wuppertal 1967).
[13] Ebd. 21.
[14] Ebd. 13.
[15] Psalmen der Völker (A.11) 12f.
[16] Ebd. 16.
[17] Ebd. 10.

UMSCHAU

Elias Chacour – Israeli, Palästinenser, Christ

Porträt eines Friedensstifters im Heiligen Land

Im heutigen Israel leben zwischen 144 000 und 196 000 arabische Christen. Das sind 2,1 bis 2,8 Prozent der gesamten Bevölkerung und etwa 8,8 Prozent der arabischen Minderheit. Obwohl diese christlich-palästinensische Gemeinschaft seit zwei Jahrtausenden in Israel und Palästina existiert, droht ihr der Verlust ihres Lebensraums. Ihr Schicksal ist verknüpft mit dem aller Palästinenser in der Frage nach zukünftigen Möglichkeiten des Zusammenlebens mit Israelis in diesem Land.

Etwa 56 Prozent der palästinensischen Christen leben außerhalb Israels. Diese Situation resultiert aus dem Exodus von 726 000 palästinensischen Flüchtlingen im arabisch-israelischen Krieg von 1948. 50 000 bis 60 000 palästinensische Christen, 35 Prozent aller Christen der Mandatszeit vor 1948, waren unter den Flüchtlingen. Als der „Speckpater" Werenfried van Straaten vor 50 Jahren eine Hilfsaktion für die Flüchtlinge und die arabische Christenheit in Galiläa organisierte, besuchte er die Trümmer der katholischen Dörfer, die in die Kampflinien des jüdisch-arabischen Kriegs geraten waren. Die Palästinenser, die noch zurückgeblieben waren, hatten aus ihren Dörfern fliehen müssen oder sind evakuiert worden. Darunter war auch Elias Chacour. Er wurde im Februar 2006 zum neuen melkitischen Erzbischof von Akko, Haifa, Nazaret und Galiläa ernannt. Nach 500 Jahren gibt es wieder einen palästinensischen Bischof für 67 000 Melkiten.

Die Melkiten sind ursprünglich Christen der Patriarchate von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien, die sich 451 für die dogmatischen Festlegungen des Konzils von Chalkedon und damit für den Glauben des griechischen Kaisers entschieden. Diesem Glauben blieben sie auch nach dem Zusammenbruch des byzantinischen Reichs treu. Ihre Gegner nannten sie daher „Melkiten", die „Kaisertreuen", abgeleitet von „melech", arabisch und hebräisch für „König". Ende des 17. Jahrhunderts erkannten sie den Papst als Kirchenoberhaupt an, hielten jedoch an den orthodoxen Traditionen in der Liturgie fest. Deshalb wird die melkitische Kirche auch als griechisch-katholische Kirche bezeichnet.

Elias Chacour wurde 1939 in Bar'am in Obergaliläa geboren und erlebte eine geborgene Kindheit. Am 30. Oktober 1948 allerdings wurde sein Dorf im Verlauf der militärischen Operation „Chiram" von der zionistischen Armee erobert. Am 12. November 1948 forderte der Kommandant die Bewohner mit dem Versprechen, bald zurückkehren zu können dazu auf, aus Sicherheitsgründen das Dorf zu räumen. Nach dem Verbot der Rückkehr zogen sie in das nahe gelegene Al-Ǧiš (Jish). Al-Ǧiš liegt südlich von Bar'am. In der Antike hieß der Ort Giscala und war die Heimat des Johannes Iben Laui, eines Führers der Aufständischen gegen Rom. Titus führte ihn in seinem Triumphzug in Rom (71) mit und ließ ihn töten.

Durch den sogenannten Israelischen Unabhängigkeitskrieg 1948 veränderte sich die Bevölkerungsstruktur. Von den Muslimen, die geflohen waren, blieben nur sechs bis acht Familien im Dorf. Andere Muslime aus

den zerstörten Dörfern Qaddita und Sassa zogen dorthin. Der Anteil der Christen stieg beträchtlich, nicht nur durch die Familien aus Bar'am, sondern auch durch Familien aus Al-Ǧiš, die in Haifa gelebt hatten und nun wieder zurückkehrten.

Jedes Jahr baten die Vertriebenen in Briefen an den Präsidenten oder Premierminister um die Erlaubnis zur Rückkehr nach Bar'am. Nachdem alle Versuche gescheitert waren, wandten sich die Einwohner von Bar'am im Mai 1951 an das Oberste Gericht in Jerusalem und appellierten an die Verpflichtung Israels, ihnen das Land zurückzugeben. Im Dezember 1951 wurde das Dorf zerstört. Die Worte seines Vaters prägten sich dem jungen Elias unauslöschlich ein: Juden und Palästinenser seien doch Brüder – echte Blutsbrüder. Sie hätten denselben Vater Abraham und denselben Gott. Man dürfe das nie vergessen.

Die Berufung von Elias Chacour zum Friedensstifter ist ein langer Weg. Sie erklärt sich aus seinem unerschütterlichen Glauben an den Auferstandenen, der nach seiner Auferstehung den Jüngern in Galiläa erschienen war. Sein Kindheitserlebnis, die Vertreibung aus dem Heimatdorf Bar'am, hinterließ tiefe Wunden.

Er besuchte zunächst eine Waisenschule in Haifa und das Kleine Seminar in Nazaret. Von 1958 bis 1965 studierte er an der Sorbonne, dem Institut Catholique und dem Institut St. Sulpice in Paris Theologie und Philosophie. Diese Zeit war ein wichtiger Abschnitt in seinem Leben, wenn er auch von der „Verkopftheit" des Westens enttäuscht war. Er beschäftigte sich während seines Studiums intensiv mit dem Schicksal seines Volks. Zurück in Israel und als Pfarrer in ʿIbillīn in Untergaliläa, studierte er als erster Palästinenser an der Hebräischen Universität in Jerusalem die Thora und den Talmud. In ʿIbillīn ist die Karmelitin Mariam Bawardy (1846–1878) geboren, die 1983 selig gesprochen wurde und in mancher Hinsicht Vorbild für Chacour ist. Nach kürzeren Aufenthalten in Frankreich und Indien gründete sie in Bethlehem und Nazaret einen Karmel und steht für viele, die mitten in Konflikt und Gewalt den Weg des Friedens suchen. Ihr Zeitgenosse war der Lokalherr ʿAqīl Aġā aus dem Beduinenstamm der Hanadi, dessen Residenz ʿIbillīn zeitweilig gewesen ist. Auf die jüdische Besiedlung in ʿIbillīn weisen Überreste einer Synagoge aus dem 3. oder 4. Jahrhundert hin.

Als Chacour 1965, zwei Jahre vor dem Sechs-Tage-Krieg, nach ʿIbillīn kam, herrschte dort eine trostlose Lage wie in allen palästinensischen Dörfern Galiläas, wo sich in den Grenzen von 1948 eine dichte Besiedlung durch die Palästinenser Israels feststellen läßt. Der neue melkitische Pfarrer animierte in einer gruppendynamischen Intervention seine kleine, zerstrittene Gemeinde zur Versöhnung. Von ʿIbillīn aus entfaltete Chacour eine umfassende „Sozialarbeitertätigkeit" in vielen galiläischen Dörfern, die um seine Hilfe baten. Er baute Schulen, Kindergärten, Gemeindezentren, initiierte Feriencamps, Ausflüge, Sprachkurse. In ʿIbillīn entstand ab 1982 das Mar-Elias-Zentrum als integrierte pädagogische Institution. Es besteht aus einem Kindergarten, einer Grundschule, einem Gymnasium, einer technischen Hochschule, einem Hochbegabtenzweig – offen für Juden, Christen, Muslime. Chacour wollte auch den Frauen eine bessere Ausbildung ermöglichen: 60 Prozent der Lernenden am Mar-Elias-Zentrum sind Frauen. Und im Oktober 2003 begann für 300 Studenten und Studentinnen der Unterricht an der ersten christlich-arabisch-israelischen Universität dort, einer Zweigstelle der Universität von Indianapolis (USA), die für 3000 Studenten angelegt ist. Eine weitere Initiative war der Bau der Kirche der Seligpreisungen.

Das Christentum darf nach Chacours Ansicht nicht als Aufforderung zur Passivität verstanden werden. Sein Lebensthema ist die Bergpredigt. Das Wort „selig" hat in Aramäisch – der Sprache Jesu – folgende Bedeutung: sich auf den rechten Weg für ein rechtes Ziel machen, umkehren, Reue empfinden, aufrecht und rechtschaffen werden. Chacour, der sich schon in seiner Pariser Studienzeit intensiv mit der aramäischen Sprache befaßte, übersetzt diese Aussagen mit den Worten: „Steht auf, tut etwas, bewegt euch, ihr, die ihr durstig seid nach Gerechtigkeit, denn ihr werdet gesättigt werden."

Mit einem seiner Vorgänger im Bischofsamt, Joseph Raya, organisierte er 1972 ein sechsmonatiges Sit-in in Bar'am und später eine Friedensdemonstration zusammen mit jüdischen Israelis in Jerusalem. Die damalige Ministerpräsidentin Golda Meir ließ sich nicht zur Aufhebung des Rückkehrverbots erweichen. Im selben Jahr wurde das Attentat auf die israelische Olympiamannschaft in München verübt – mit gravierenden Folgen für die Palästinenser in Israel. Chacours Aktivitäten stehen immer wieder im Szenario des israelisch-palästinensischen Konflikts. So wurde ein brillanter Schüler des Mar-Elias-Campus, der einer Friedensinitiative für Jugendliche in Jerusalem angehörte, nach Ausbruch der zweiten Intifada, der sogenannten Al-Aqusa-Intifada, in seinem Heimatort von einem israelischen Polizisten getötet.

Eine von Chacours jüngsten Aktionen ereignete sich im arabischen Shefaram. Der israelische Polizeipräsident rief ihn verzweifelt an, als ein israelischer Soldat in einen voll besetzten Bus geschossen hatte. Chacour redete über eine Stunde lang beruhigend auf die wogende Menge ein. Am Tag danach folgten 10000 Menschen seinem Aufruf zu einer Friedensdemonstration für die Opfer in Shefaram – gegen Haß und Gewalt.

Chacour kann nicht verstehen, warum die Menschen Gottes Friedensplan für die getrennten, aber aufeinander angewiesenen Brudervölker ignorieren, ja wie sie sich sogar dagegen richten konnten und ihre Macht mißbrauchten, um andere zu vertreiben. In Chacours Augen besitzen die Palästinenser genauso das gottgegebene Recht, in Israel zu leben wie die Juden – als Gleichberechtigte, nicht als Bürger zweiter Klasse. In Gesprächen weist er gern darauf hin, daß Gott zu den Juden sagte, sie seien nur Fremde und Halbbürger, das Land gehöre ihm (Lev 25, 23). Er zitiert auch Ezechiel, der Gottes Botschaft an Israel richtete: „Ich will meinen großen Namen heiligen, der unter den Völkern entweiht ist, den ihr in ihrer Mitte entweiht habt, auf daß die Völker erkennen, daß ich JHWH bin, wenn ich mich an euch vor ihren Augen als heilig erweise" (Ez 36, 22 f.).

Chacours Initiativen sind ungewöhnlich: Als seine Schule einen großen Turnsaal benötigte, flog er kurzerhand nach Washington und tauchte unangemeldet vor dem Privathaus des vormaligen Außenministers James Baker auf. Es gelang ihm, dessen Frau für seine Pläne zu gewinnen. Ihr Mann legte später Fürsprache beim israelischen Premier Yitzak Shamir für die Genehmigung der Turnhalle ein. Der Friedensnobelpreisträger Shimon Peres hielt seine erste Friedensrede in 'Ibillīn in eben dieser Turnhalle.

Chacour wurde mit Ehrendoktoraten und Friedenspreisen ausgezeichnet. So erhielt er zum Beispiel 2001 den japanischen Niwano-Friedenspreis in Tokyo. Sein melkitischer Patriarch verlieh ihm im selben Jahr den Titel „Archimandrit". Chacour ist davon überzeugt, daß die zukünftige Existenz Israels letztlich von der Bildung eines souveränen palästinensischen Staats abhängt. Er ist der Meinung, daß es möglich sein sollte, aus Israel und Palästina unabhän-

gige Partner zu machen, die sich auf vielen Gebieten gut ergänzen und nach außen hin vereint auftreten. Auch pflegt er darauf hinzuweisen, daß sie entweder gemeinsam untergehen oder gemeinsam leben, denn sie gehören zusammen.

Der zweite Libanonkrieg (2006) erschütterte auch ʿIbillīn. Ein ʿIbillīner wurde in Haifa von einer Katjuscha-Rakete der Hisbollah tödlich getroffen. Im Anschluß an die Trauerfeier in ʿIbillīn betete Chacour, Gott möge ihm noch zu Lebzeiten ein deutliches Zeichen geben, daß auf die Kreuzigung seines Volkes die Auferstehung folge – am Ende des Tunnels das Licht. *Ursula Schneider*

Literatur: Chacour, Elias: Und dennoch sind wir Brüder! Frieden für Palästina, Knecht: Frankfurt 1988. 237 S. Br.; ders.: Auch uns gehört das Land. Ein israelischer Palästinenser kämpft für Frieden und Gerechtigkeit. Knecht: Frankfurt 1993. 287 S. Gb.; De Simony, Pia u. Czernin, Marie: Elias Chacour. Israeli, Palästinenser, Christ. Herder: Freiburg 2007. 223 S. Gb. 19,90; Schneider, Ursula: Land ist unser Leben. Galiläische Dörfer im Nahostkonflikt. ʿIbillīn–Miʾilya–Al Gis. Peter Lang: Frankfurt 1986. XXXIV, 512 S.

Ein Seliger, der zum Umdenken bewegt

Überlegungen zur theologischen Aktualität Antonio Rosminis (1797–1855)

Am 18. November 2007 sprach die Kirche den italienischen Philosophen und Theologen, Priester, Ordensgründer und Staatsmann Antonio Rosmini-Serbati selig[1]. Dabei handelt es sich um denselben Denker, für den bis sechs Jahre zuvor noch die Verurteilung von 40 grundlegenden Thesen seines philosophischen und theologischen Denkens in voller Geltung war: 1888 war durch das Dekret „Post obitum" die „letzte feierliche Verurteilung, welche die Kirche über die Ideen eines christlichen Philosophen ausspricht, die sowohl den Namen des Denkers als auch die Sätze enthält, die aus seinen Werken entnommen wurden"[2], über Rosmini verhängt worden. Damit sollte der Wirkung eines Denkers ein Ende gesetzt werden, der mit seinem Lebenswerk Kirche und Gesellschaft der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Umdenken bewegen wollte.

1797 im oberitalienischen Rovereto in der Nähe von Trient geboren, verfaßte Rosmini bis zu seinem Tod im Jahr 1855 in Stresa am Lago Maggiore ein imposantes, nicht zu Unrecht als „enzyklopädisch" bezeichnetes Gesamtwerk, das in der noch nicht abgeschlossenen kritischen Ausgabe 60 Bände füllt – von seinem immensen Briefwechsel und unveröffentlichten Manuskripten ganz zu schweigen. Gleichzeitig suchte er in die Tat umzusetzen, was er theoretisch erforschte. So gründete er 1828 eine Ordensgemeinschaft, das „Istituto della Carità" („Rosminianer"), und war 1848 zunächst Gesandter der Regierung Savoiens am Heiligen Stuhl, dann Berater von Papst Pius IX., bis er als liberal geltender Denker nach der Flucht des Papstes aus Rom, wo nach der Ermordung Pellegrino Rossis Ende November 1848 die Revolution ausbrach, in Ungnade fiel. Seine beiden Werke, mit denen er Kirche und Politik angesichts der sich zuspitzenden Situation zwischen revolutionären Wirren und konstitutionellen Bemühungen zum Umdenken bringen wollte, endeten ein Jahr später auf dem Index der verbotenen Bücher: In dem einen kennzeichnete er die hauptsächlichen kirchlichen

Mißstände als die „Fünf Wunden der Kirche"; im anderen ermahnte er die damaligen politischen Machthaber, eine „Konstitution gemäß der sozialen Gerechtigkeit" zu erarbeiten[3].

Rosmini verfaßte diese Reformwerke nicht aus einem aktionistischen Impuls heraus – und in diesem Sinn sind es auch keine klassischen „Reformwerke", wenn sie auch als solche mißverstanden wurden. Ganz im Gegenteil verdanken sie sich profunden theoretischen Grundüberlegungen. So ist beispielsweise die Grundausrichtung der Schrift „Die fünf Wunden" christologisch und ekklesiologisch; und auch die „Konstitution" verdankt sich seinen politik- und rechtswissenschaftlichen Grundlagenreflexionen. Diesen Analysen liegt wiederum Rosminis Zeitanalyse zugrunde, in welcher er die Situation von Gesellschaft und Politik nach der Französischen Revolution kennzeichnet in den Begriffen einer „tiefgreifenden Verdorbenheit der Moral, des Rechts, der Politik, der Pädagogik, der Medizin, der Literatur und mehr oder weniger aller Disziplinen, wovon wir Zeugen und Opfer sind"[4].

Demzufolge haben sich die Menschen von Tradition und Religion weit entfernt. Rosmini möchte vor diesem Hintergrund ein gesellschaftliches Umdenken erreichen und so erkennt er es als die spezifische Aufgabe seiner Theologie und Philosophie an, die Menschen von weit herzuholen, „denn sie haben sich weit entfernt"[5]. Er möchte mit ihnen in allen Bereichen der Kultur und Wissenschaft in Dialog treten, um auf diesem Weg das Christentum wieder neu im Denken und Leben der Menschen zu verankern. Diese Intuition steht im Hintergrund des angedeuteten Projekts der „christlichen Enzyklopädie".

Wenn Rosmini damit zeitlebens sowie „post obitum" („nach dem Tod") auf Ablehnung in Theologie und Philosophie, in Kirche und Gesellschaft treffen sollte, dann ist dies auf seinen hohen Anspruch zurückzuführen, Tradition und Moderne zu verknüpfen. Seine Lösung besteht nämlich nicht in einer einfachen Rückkehr zu einer mittelalterlichen Allianz zwischen Thron und Altar und in der Flucht in eine prästabilierte Harmonie von Vernunft und Glaube. Durch seine Denkanstöße und innovativen Überlegungen zu neuen Synthesen, welche den in der Neuzeit aufgerissenen Graben zwischen Christentum und säkularer Welt zu überwinden vermögen, forderte er ausnahmslos alle zum Umdenken auf und wurde für Traditionalisten wie für Reformer, für Christen wie für Atheisten gleichermaßen zum Stein des Anstoßes. Dies hört sich an, als ob es Rosmini auf die Polemik angekommen sei.

Das Gegenteil ist der Fall – und hier macht sich sein persönliches Charisma auch in seinem wissenschaftlichen Stil bemerkbar: Wirkliches Umdenken und echte Reformen erreicht man für Rosmini nicht durch oberflächliche Kritik und Polemik, sondern durch profundes Reflektieren und persönliches Beispielgeben bzw. durch tätige Selbstkritik. Will der Theologe andere zum Umdenken bewegen, dann muß er – so die Konsequenz Rosminis – selbst zum Umdenken bereit sein. Dies impliziert keineswegs, die eigene Mitte und die eigene Botschaft zu verraten: In diesem Sinn wurde Rosmini grundlegend mißverstanden und konsequenterweise verurteilt. Gerade ein solches Umdenken als Chance zu begreifen, die eigene Botschaft neu und besser verständlich zu machen bzw. die eigene Mitte vielleicht sogar deutlicher als zuvor herauszustellen, ist dagegen das grundlegende Kennzeichen des intellektuellen Schaffens Rosminis.

In dieser Intention, die Theologie in Treue zu sich selbst zum „Umdenken" zu bewegen, wird näherhin deutlich, wie sich Rosmini die originäre Synthese zwischen „Tradition" und „Moderne" vorstellt: „Damit diese (die Philosophie) bei den Men-

schen wieder geliebt werde und ihren alten Ruf erlange, glaube ich, daß man sie zum einen Teil mit den Meinungen der Alten wieder vereinbaren muß, ihr auf der anderen Seite aber die Methode der Modernen geben soll, den leichten Stil, die größten und lebensnahen Anwendungen und schließlich die Einheit des Ganzen und die Vollendung. Und die Scholastiker, welche zwar am Boden zerstört sind, sind das Glied, das die alten Philosophien mit den neuzeitlichen verbindet. Daher sollte man diese sorgfältig kennen."[6] Die Scholastik als solche ist für Rosmini jedoch „mürb" geworden und kann somit aus eigener Kraft in der Neuzeit nicht mehr als Fundament für eine konsistente „christliche Enzyklopädie" dienen. Aus diesem Grund unternimmt Rosmini den Versuch, deren profunde und stets gültige Intentionen in der Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken wieder neu zu artikulieren und damit auf eine neue begrifflich-systematische Basis zu stellen.

Zur Verdeutlichung dieser Rosminischen Intuition seien nur zwei Episoden aus der intellektuellen Schaffensgeschichte Rosminis erwähnt: Den Vorwurf seiner Gegner, kirchliche Dogmen im Wortlaut zu mißachten, konterte Rosmini durch seine wissenschaftlichen Reflexionen in den Werken „Die theologische Sprechweise"[7] sowie „Der theologische Rationalismus"[8]. Darin wies er nach, daß dann, wenn sich die allgemeine geistesgeschichtliche Lage ändert, wie dies im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit der Fall war, das starre Festhalten an alten Formeln im Handumdrehen zum Ergebnis führen kann, daß diese einen ganz anderen, nicht intendierten und sogar falschen Sinn annehmen, da sich eben der Verständnishorizont derselben verschiebt. So konnte er nachweisen, daß eben genau der „Rationalismus", welche ihm seine Gegner an der Oberfläche seiner Worte nachzuweisen suchten, in Wirklichkeit systematisch am Grund ihrer eigenen Argumentationen steht und diese insgeheim bestimmt. Ausgehend davon unternahm Rosmini den mutigen Versuch, quasi im Alleingang in Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken den theologischen Sprachgebrauch reflektierend umzudenken und damit im neuzeitlichen Verstehenshorizont auf neue Weise zu formulieren. Eben damit sollte dann die „theologische Sprechweise" wieder für den neuzeitlichen Menschen verständlich werden und neue Überzeugungskraft gewinnen.

Ein zweites Beispiel: Die Intention des Reformwerks „Die fünf Wunden der Kirche"[9] besteht nicht in der Kirchenkritik um der Kritik willen. Rosmini hat auch hier nichts anderes im Sinn, als die kirchliche Ausstrahlungskraft auf die Gesellschaft zu stärken; doch dies ist für ihn eben nur durch einen Prozeß redlicher Besinnung auf die Mitte und den Ursprung der kirchlichen Gemeinschaft selbst zu erreichen. Ebenso müßten falsche Abhängigkeiten von der staatlichen Macht wie von materiellen Gütern überdacht werden – sind es doch gerade diese „äußerlichen" Verbindlichkeiten, welche die Konzentration auf die eigene Mitte verhindern. Gerade um wieder neue Überzeugungsfähigkeit zu gewinnen, müsse die Kirche einen Prozeß der Selbstkritik und des Umdenkens über scheinbar unhinterfragbare institutionelle Verfestigungen durchlaufen.

„Post obitum" – erst ein Jahrhundert nach Rosminis Tod, so könnte man resümieren, begannen diese Intuitionen geschichtlich wirksam zu werden. So können seit dem Ende der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die ersten zaghaften Ansätze beobachtet werden, Rosmini zunächst philosophisch, sodann – erst nach weiteren Jahrzehnten – auch theologisch zu rehabilitieren. Er war in seinem Denken seiner Zeit schlichtweg

weit voraus. Erntete Rosmini zeitlebens wie posthum Widerstand und Ablehnung, brachte er in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sogar Päpste zum Umdenken. Berühmtestes Beispiel ist Papst Johannes Paul I., der noch im Jahr 1958 das Verurteilungsdekret als „praktisch unwiderruflich“[10] betrachtete, dann jedoch in seiner nur 33-tägigen Amtszeit 1978 die Rehabilitierung Rosminis in Angriff nahm. Zum Umdenken brachte er die Theologie, welche vom heutigen Standpunkt aus viele Intuitionen bestätigend anerkennt, die Rosmini bereits vor über 150 Jahren hatte, und damit ihre Einstellung zu Rosmini radikal änderte. Rosmini habe, so heißt es heute, wesentliche Errungenschaften des Zweiten Vatikanums vorweggenommen.

Umgedacht hat schließlich die Kirche spätestens seit der Eröffnung des Seligsprechungsprozesses im Jahr 1994; danach wurde Rosmini 1998 in der Enzyklika „Fides et Ratio“ in einer Reihe mit Kardinal John Henry Newman, Jacques Maritain, Étienne Gilson und Edith Stein als „sprechende(s) Beispiel eines philosophischen Forschungsweges …, der aus der Auseinandersetzung mit den Vorgaben des Glaubens beachtenswerte Vorteile gezogen hat“, bezeichnet (Nr. 74). Schließlich erklärte 2001 die Glaubenskongregation in einer von ihrem damaligen Präfekten Joseph Ratzinger unterzeichneten Notifikation, daß die „Tatsache, daß der Sinngehalt der Sätze, wie er im genannten Dekret (Post obitum) verstanden und verurteilt wird, nicht der wahren Auffassung Rosminis entspricht“ (Nr. 7).

Eineinhalb Jahrhunderte nach Rosminis Tod haben also Theologie und Kirche über Rosmini „umgedacht“ und aus dem „Häretiker“ einen „Seligen“ gemacht. In dieser „Karriere“ liegt jedoch noch keineswegs die Bedeutung dieses neuen Seligen für die Kirche. Die Bedeutung und Aktualität Rosminis besteht vielmehr darin, daß er weiterhin Kirche und Theologie zum Umdenken auffordert, und zwar zu einem Umdenken, das nicht intellektueller Selbstzweck ist, sondern das nur dann diese Bezeichnung verdient, wenn es auf „Umkehr“ zielt, wobei Umkehr Erneuerung durch den Blick auf das Zentrum und den Ursprung bedeutet, Verbindung von Tradition und Moderne. Rosmini hat diese Verbindung nicht nur vorgedacht, sondern auch in seinem Leben zum Ausdruck gebracht und damit einen Weg für Theologie und Kirche heute gewiesen.

Umkehren setzt umgekehrt Umdenken voraus – dies war die feste Überzeugung Rosminis. Dies war auch die Motivation seines immensen Gesamtwerks: die Menschen intellektuell zu erreichen. Dafür prägte Rosmini den Begriff der „intellektuellen Caritas“, der zum aktuellen Anlaß der Seligsprechung für die Theologie besonders herausgestellt sei: Nicht nur die tätige Nächstenliebe („zeitliche Caritas“) und die spirituelle Erbauung („moralische“ bzw. „spirituelle Caritas“) ist Aufgabe der christlichen Verkündigung, sondern gerade auch die intellektuelle Argumentation[11]. Die Theologie ist für die christliche Verkündigung indispensabel, insofern sie die Menschen zum Umdenken bewegen will; sie erweist sich zum Vorteil der Theologie aber nur dann, wenn sie sich selbst immer wieder neu zum Umdenken herausgefordert erkennt.

Markus Krienke

[1] Einführend zu Rosmini: M. Dossi, Antonio Rosmini (Stuttgart 2003); Rosmini – Wegbereiter für die Theologie des 21. Jahrhunderts, hg. v. M. Krienke (St. Ottilien 2005); G. Lorizio, Antonio Rosmini-Serbati 1797–1855 (Rom ²2005).

[2] L. Malusa, Neotomismo e intransigentismo cattolico, 1. Bd.: Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo (Mailand 1986) 396.

[3] Vgl. C. Liermann, Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft (Paderborn 2004).
[4] A. Rosmini, Introduzione alla filosofia, hg. v. P. P. Ottonello (Rom 1979) 29.
[5] A. Rosmini, Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati prete roveretano (Casale Monferrato 1887–1894) 4. Bd., 265.
[6] Ders., Opuscoli filosofici, 2 Bde. (Mailand 1827–28) 1. Bd., 96f.
[7] Vgl. A. Rosmini, Il linguaggio teologico – Die theologische Sprechweise, in: M. Krienke, Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken A. Rosminis (Regensburg 2006) 177–239.
[8] A. Rosmini, Il razionalismo teologico, hg. v. G. Lorizio (Rom 1992).
[9] Ders., Die fünf Wunden der Kirche, hg. v. C. Riva (Paderborn 1971).
[10] A. Luciani, L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini (Padua [2]1958).
[11] Vgl. A. Rosmini, Costituzioni dell'Istituto della Carità, hg. v. D. Sartori (Rom 1996) 593–595. Vgl. M. Krienke, Was ist „intellektuelle" Caritas?, in: ThGl 95 (2005) 355–367.

BESPRECHUNGEN

Sozialethik

VEITH, Werner: *Intergenerationelle Gerechtigkeit.* Ein Beitrag zur sozialethischen Theoriebildung. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 208 S. (Forum Systematik. 25.) Br. 20,–.

Seit einigen Jahren ist sowohl im öffentlichen als auch im wissenschaftlichen Diskurs ein zunehmendes Interesse an Fragen intergenerationeller Gerechtigkeit wahrzunehmen. Dieses speist sich vor allem aus zwei Quellen: zum einen aus den Debatten über die Reform der nationalen sozialen Sicherungssysteme, dort primär unter dem Fokus der Überlastung des alten familienpolitischen Generationenvertrags und der daraus resultierenden Notwendigkeit, einen neuen gesamtgesellschaftlichen Umgang mit der zunehmenden Alterung der Bevölkerung zu finden; zum anderen aus den (inter)nationalen Umweltdebatten, die aufweisen, daß der politische Umgang mit den Folgen des Klimawandels bzw. die politische Steuerung von Nachhaltigkeitskonzepten notwendig – da auf Zukunft gerichtet – eine Mehrgenerationenperspektive voraussetzen und damit in der Regel das Postulat intergenerationeller Gerechtigkeit implizieren. Angesichts dieser Entwicklungen ist bislang dazu ein geradezu erstaunlich anmutendes Theoriedefizit sowohl säkularer wie christlicher Ethikkonzeptionen zu verzeichnen. Dieses in einem ersten Ansatz zu füllen und damit die aktuellen soziopolitischen Diskurse ethisch zu fundieren ist der Anspruch der vorliegenden Untersuchung.

Gegliedert ist das Buch in drei Teile: In einem ersten Schritt stellt Werner Veith unterschiedliche Generationenkonzepte vor allem der Soziologie und Pädagogik vor, deren Rezeption den Aufweis von „Generation" als einer expliziten zeitlich-sozialen Positionierung sozialer Gefüge leistet. In einem zweiten Schritt wird anhand der Ethikkonzeptionen von Hans Jonas, Dieter Birnbacher und John Rawls bzw. anhand der ihnen jeweils zugrundeliegenden, primär metaphysischen, utilitaristischen bzw. vertragstheoretischen Begründungsstrategien deren Erweiterbarkeit um die Dimension „Zeit" analysiert. Das abschließende Kapitel führt die Ergebnisse der ersten beiden zusammen und bettet sie in den Kontext (katholisch-) sozialethischer Theoriebildung ein: „Das Ziel dieses Kapitels ist es, intergenerationelle Gerechtigkeit als eine Theorie der Sozialethik zu entwerfen, die sich auf die Tradition des Gerechtigkeitsdiskurses stützt, diesen jedoch um eine temporale Dimension ausweitet" (21). Aus dieser „Einführung der Zeit in die ethische Reflexion" folgt das Postulat intergenerationeller Gerechtigkeit, das Veith am Ende seiner Untersuchung anhand des Nachhaltigkeitsprinzips als dessen „maßgebliche Interpretation" konkretisiert.

Die sehr gut redigierte Arbeit überzeugt in ihrem Anliegen, den traditionellen Gerechtigkeitsdiskurs auf die Einbeziehung künftiger Generationen hin zu öffnen. Die Rezeption unterschiedlicher Generationenverständnisse anderer Wissenschaften ist kreativ und deckt eine tatsächliche Leerstelle ethischer Theoriebildung ab, wohingegen die Untersuchung der drei für die Gegenwartsdebatte exemplarischen Ethikansätze vielleicht noch stärker in den Ge-

samtzusammenhang der Argumentation hätte eingebunden werden können.

Veiths Schlußfolgerungen und sein Versuch sowohl der Einbettung intergenerationeller Gerechtigkeit in die katholische Soziallehre wie ihre Ausbuchstabierung mittels des Sozialprinzips Nachhaltigkeit überzeugen und weisen den Weg für die notwendige weitere Auseinandersetzung. Der Arbeit kommt das Verdienst zu, der systematischen Reflexion über die Dimension Zeit innerhalb sozialethischer Theoriebildung einen wichtigen Impuls zu geben. Angesichts der aktuellen politischen Herausforderungen ist zu hoffen, daß die (katholische) Sozialethik diesen Impuls aufnimmt.

Mattias Kiefer

Nass, Elmar: *Der humangerechte Sozialstaat.* Ein sozialethischer Entwurf zur Symbiose aus ökonomischer Effizienz und sozialer Gerechtigkeit. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 323 S. (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik. 51.) Br. 54,–.

Die Abhandlung ist die zweite (nach der theologischen) Dissertation von Elmar Nass im Fach Sozialwissenschaften an der Universität Bochum zur Problematik der Legitimation des Sozialstaats aus sozialphilosophischer Sicht. Es sollte eine überzeugende und konsistente Begründung des Sozialstaats und seiner Grenzen (zur Verhinderung eines Wohlfahrts- bzw. Versorgungsstaats) entwickelt werden.

Nach einem einführenden Teil, in dem der eigene Begriff des Sozial- und Rechtsstaats entfaltet wird, werden Kriterien zur Beurteilung unterschiedlicher Konzeptionen des Sozialstaats entfaltet. Dies sind Menschenwürde, Solidarität und soziale Gerechtigkeit, die innere Stimmigkeit der Theorien (Konsistenz) und die normative Stringenz (Kohärenz) sowie die Implementierbarkeit (politische Akzeptanz und Finanzierbarkeit).

Der Verfasser bekennt sich zu dem traditionellen naturrechtlich-katholischen Ansatz und ordnet aus dieser Sicht andere sozialphilosophische Konzeptionen ein, die er systematisch nach seinen Kriterien befragt. Dazu gehören unter anderen Jürgen Habermas, John Rawls, Robert Nozick, Friedrich August von Hayek, Amartya Sen und Martha Nussbaum. Weiterhin bezieht er den Grundansatz der Theoretiker der „Sozialen Marktwirtschaft" mit ein, die Ende der 1940er und Anfang der 50er Jahre die Konzeption der Wirtschafts- und Sozialordnung der Bundesrepublik geprägt hatten. Nass sieht in der Konzeption des Befähigungsansatzes des aus Indien stammenden Ökonomienobelpreisträgers Amartya Sen, in den Grundideen der Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft und eines aristotelisch-thomasischen Naturrechts eine Konvergenz. Mit Hilfe des Befähigungsansatzes von Sen will er die traditionelle Argumentation der katholischen Soziallehre wieder für den aktuellen Diskurs der Sozialphilosophie über den Sozialstaat rehabilitieren, indem er belegt, daß ein Atheist wie Sen zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangen kann.

Sein eigenes Grundkonzept zur Begründung und Begrenzung sozialstaatlicher Aktivitäten beschreibt er als „soziales Anspruchsrecht zur Befähigung zur Eigenverantwortung" (267). Auch in den Fällen, wo Nass kurz Anwendungen zur praktischen Sozialpolitik skizziert, wird deutlich, daß er der Betonung des Subsidiaritätsprinzips im Sinn der Selbstverantwortung hohen Rang einräumt, während er beim Solidaritätsprinzip vor allem auf dessen Grenzen (Selbstverantwortung für Notlagen, Gefahr von Anspruchsdenken und Mißbrauch) hinweist.

Die Dissertation zeichnet sich dadurch

aus, daß sich der Autor gut in die komplexen Konzeptionen selbst sowie in die Sekundärliteratur eingearbeitet hat. Wichtig für die aktuelle Diskussion um den Sozialstaat ist, daß Nass die konzeptionellen Unterschiede im Sozialstaatsverständnis zwischen Deutschland (grundsätzliche Bejahung sozialpolitischer Anspruchsrechte gegen den Staat) und den USA (Primat individueller Verfügungsrechte) herausarbeitet. Weiterhin sind die Überlegungen wichtig, in denen Elemente eines christlichen Menschenbildes und Weiterentwicklungen des ökonomischen „Menschenbildes" verbunden werden.

Eine Grundproblematik der Studie besteht in der Ausgangsfrage nach der Legitimation sozialstaatlich begründeter Eingriffe in private Verfügungsrechte. Damit ist bereits eine Grundentscheidung getroffen, indem Privateigentum und Marktsteuerung dem Sozialstaat vorgeordnet werden, womit der Sozialstaat unnötigerweise in die Legitimationsproblematik gerät. Es wäre aber eine andere sozialphilosophische Zugangsweise möglich, indem simultan Privateigentum, Marktwirtschaft und Sozialstaat als gleichberechtigte Grundelemente der Gesellschaftsordnung konstituiert würden. Ein solcher Grundansatz wäre auch mit der Tradition christlich-sozialethischen Denkens kompatibel, geht doch diese Tradition zunächst von der gesamten Schöpfung Gottes als Gemeinschaftseigentum aller Menschen aus. Mit einer solchen Konzeptionierung würde der Sozialstaat aus einer Defensivposition herausgenommen, daß sich nicht Privateigentum und Markt, wohl aber der Sozialstaat legitimieren müsse.

Ein zweites Grundproblem ist in der sozialphilosophischen Diskussion die Einordnung von Kant, der dem objektivistischen Paradigma zugeordnet wird: Wenn für Immanuel Kant das „Sollen aus dem Wollen" hervorgeht, müßte Kant dem von Nass kritisierten Subjektivismus zugeordnet werden. Weitere Probleme der Studie liegen in der Nichtberücksichtigung der kirchlichen Sozialverkündigung in Deutschland, die sich in den letzten Jahren mehrfach zu Fragen des Sozialstaats (zum Teil in ökumenischer Zusammenarbeit) geäußert hat, wobei allerdings auf die von Nass präferierte naturrechtliche Argumentation angesichts ihrer in der theologischen Ethik thematisierten Probleme verzichtet wurde.

Joachim Wiemeyer

GILLEN, Erny: *Wie Ethik Moral voranbringt!* Beiträge zu Moral und Ethik in Medizin und Pflege. Berlin: LIT 2006. 191 S. (Ethik in der Praxis/Practical Ethics, Studien/Studies. 24.) Br. 19,90.

In diesem Band präsentiert Erny Gillen, der theologische Ethik in Luxemburg lehrt, eine Sammlung von Artikeln zum Thema „Ethik und Moral". Dabei handelt es sich um bereits in den vergangenen Jahren veröffentlichte Artikel und Vorträge, die jetzt in einem Sammelband aneinandergereiht werden. Folglich stellt das Buch keine Monographie mit kohärentem Aufbau der Inhalte dar, sondern reflektiert vielmehr Problemfelder von Ethik und Moral mit Bezügen zum christlichen Menschenbild und zum Gesundheitswesen.

Dem Autor geht es um die zentrale Frage, wie verschiedene moralische Positionen („Moralen"), vor allem moralische Unversöhnlichkeiten, Divergenzen und Positionierungen vernünftig artikuliert, kommuniziert, analysiert und schließlich konsensfähig aufgelöst werden können. Das Werkzeug, das er hier als „Vermittlerinstanz" einsetzt, ist die „Ethik": „Dort, wo konkurrierende Moralen aufeinandertreffen, bedarf es entweder einer (vor)herrschenden und sich durchsetzenden Moral oder aber eines Verhandlungssettings, in

welchem eine gemeinsame, konsensfähige Moral ausgehandelt werden kann" (7). Gillen versteht hier „Ethik" als wissenschaftliche Reflexion auf Moral bzw. als „Wissenschaft der Moral(en) und als Moderatorin unterschiedlicher moralischer Positionen" (ebd.). Aufgabe dieser Ethik soll es sein, alle Akteure aus ihrer „lähmenden Handlungsohnmacht" zu einer konsensfähigen Handlungsweise zu führen. Als sinnvollen Ort für die ethische Moderation moralischer Konflikte bezeichnet Gillen die verschiedenen ethischen Gremien (klinisches Ethik-Komitee, nationale Ethikräte, ethische Beratungen). Exemplarisch beschreibt er die Arbeitsweise eines klinischen Ethik-Komitees, das sich mit normativen Fragen innerhalb eines Krankenhauses befaßt und tragfähige Konsensentscheidungen herbeiführen soll (147–159).

In seinen Analysen stellt Gillen die Freiheit als die absolute Grundvoraussetzung für Moral und Moralfähigkeit heraus. Aufgrund dieser Freiheit wird aber die Moralfähigkeit des Menschen nicht *nur* Gutes und nicht *nur* Richtiges hervorbringen (18). Freiheit und Vernunft bedingen also die Moral des Menschen und der Gesellschaft und unterliegen der Verantwortung. Daraus leitet Gillen seine Grundaussage ab: „Der Mensch ist nicht nur *vor* den Normen verantwortlich, sondern auch *für* seine Normen" (47).

In einem Beitrag über die „Würde des Menschen" greift der Autor den grundlegenden Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes auf: „Die Würde des Menschen ist unantastbar" (79). Nach Gillen meint der „elastische Begriff" der Würde die „nicht mehr reduzierbare Identität der Menschengattung als solcher bzw. eines einzelnen Menschen" (79). Gillen unterscheidet hier zwischen der Würde als „fundamentalem Begriff und dessen Anwendung im moralischen Diskurs" (80). Anhand eines sehr anschaulichen Beispiels von Stephen Covey („First Things First", 1994) zeigt er eindrucksvoll, daß die grundsätzlichen (moralischen) Fragen zuerst zu bearbeiten sind. In Analogie zum christlichen Schöpfungs- und Erlösungszusammenhang ist es eine menschliche Aufgabe, „der Würde des Menschen zur Entwicklung und Entfaltung zu verhelfen" (86).

Im folgenden Beitrag über „Autonomie und Pflege" stellt Gillen fest, daß der Patient ein abhängiger Mensch und eine pflegebedürftige Person ist und daß ihre Autonomie (Selbstverwirklichung) nicht ohne Mithilfe Dritter realisiert und gelebt werden kann. Das besondere Element an der Pflege ist, daß sie per se „Kommunikation, Interaktion und Austausch" und nicht nur technische Arbeitsverrichtung ist (88). Im Angewiesensein auf andere, was in der Pflege im besonderen Maß zum Ausdruck kommt, wird dem Kranken zur Autonomie verholfen. Gillen stellt hier die Autonomie als „Gegenkonzept sowohl zur Heteronomie und zur Souveränität als auch zur sittlichen Beliebigkeit" dar, Autonomie quasi als „mittleren Weg zwischen der absoluten, also losgelösten Selbstbestimmung und einer genauso abwegigen Fremdbestimmung durch Dritte" (90).

Von besonderem Wert ist der Beitrag über „Endstation Mensch" (131–146), der auf das schwierige Thema des Sterbens eingeht. Der Autor lehnt in überzeugender Weise die beiden Scheinalternativen der Euthanasie (aktive Sterbehilfe) und der Lebensverlängerung um jeden Preis ab und plädiert für einen dritten, humanen Weg, der im Konzept der Palliativmedizin der Medizin ihr menschliches Gesicht und dem Sterbenden seine Würde bewahrt. In seiner gelungenen Argumentation über eine „Ethik des Widerstandes" stellt der Autor einen logischen und wohltuenden Bezug zwischen der „ars moriendi" und der „ars vivendi" her.

Erny Gillen gelingt es, in seinen diversen Beiträgen das besondere Verhältnis von Ethik und Moral anschaulich darzustellen. Allerdings läßt sich kritisch anmerken, daß die einzelnen Beiträge bereits vor Jahren veröffentlicht worden sind, inhaltlich nicht aufeinander abgestimmt sind und bisweilen zusammenhanglos nebeneinander stehen, ja sogar zahlreiche störende Themen-Redundanzen aufweisen. *Fuat S. Oduncu*

GRONEMEYER, Reimer: *Sterben in Deutschland.* Wie wir dem Tod wieder einen Platz in unserem Leben einräumen können. Frankfurt: Fischer 2007. 294 S. Gb. 19,90.

Der bekannte Autor Reimer Gronemeyer, Soziologe und Theologe, setzt sich intensiv mit „Daten und Fakten" des Sterbens in Deutschland auseinander und analysiert Lebenserwartung, Sterblichkeit und Todesursachen. Er fragt nach den „neun Millionen Hochbetagten": Wo leben sie, was kosten sie, wie sterben sie? Im Mittelpunkt der anschließenden Kapitel stehen die beiden Fragen: Wo sterben wir? Und: Wie sterben wir? Die Schlüsselbegriffe des abschließenden Kapitels sind: Schmerz, Demenz und Trost sowie Angst und Furcht. Ergreifend ist der Exkurs zu dem Thema: Wenn Kinder sterben. Die zusammenfassende Würdigung des Buchs kann nur punktuell und exemplarisch einige Gedanken und Vorschläge des Autors wiedergeben.

Die Mehrzahl der Menschen stirbt heute in einer „Institution"; dies gilt für nahezu alle industrialisierten Regionen. In Deutschland sind es etwa 80 Prozent, in den USA bereits mehr als 90 Prozent, und das Ausmaß der „Institutionalisierung" nimmt offenbar weiter zu (75). Die zunehmende Individualisierung führt zu einer „Atomisierung der Gesellschaft" (115); diese hat Einsamkeit und Isolierung zur Folge. Dieser Prozeß zeigt sich eklatant am Lebensende, bei den Sterbenden und beim Sterben. In Deutschland sterben gegenwärtig etwa 800000 Menschen pro Jahr und zehn Prozent haben einen Bedarf an „palliativer Versorgung" (123). Vor dem Hintergrund der familiären, medizinischen und wirtschaftlichen Entwicklungen haben sich Prozesse zur „Institutionalisierung des Sterbens" abgezeichnet. Nunmehr folgt eine „Phase des Outsourcing" (125). Die Gesundheitsreform der Bundesregierung sieht „ambulante palliative Dienste vor", die diese Prozesse ermöglichen sollen.

Heute ist die Hospizbewegung in Europa eine unübersehbare soziale und kulturelle Größe. In Deutschland gibt es 1310 Hospizdienste, 112 stationäre Hospize, und 80000 Ehrenamtliche, die sich in der Hospizarbeit engagieren (133); in Europa ist vor allem der Aufbau ambulanter Hospizarbeit zu beobachten. Die männlich dominierte „Palliativmedizin" an Krankenhäusern wird durch die weiblich getragene „Hospizbewegung" ergänzt. Die Klammer für beide Bewegungen ist der Begriff „Palliative Care".

Aus der Sicht der Soziologie stellt Gronemeyer fest: „Der Tod wird radikal enttabuisiert, in ökonomische, planerische, kontrollierende Abläufe eingepaßt und damit entschärft. Am Horizont dämmert das neue Programm: *Happy dying*. Tod und Sterben werden zum Event" (156). „Die Geldgesellschaft" ökonomisiert das Sterben, „die Dienstleistungsgesellschaft" will das Sterben in einen zu verwaltenden, kontrollierten und institutionalisierten Prozeß verwandeln und „die Gesundheitsgesellschaft" sieht das Lebensende als ein medizinisches Problem an.

Wird heute „Sterbehilfe" angeboten, so muß sie in unserer Gesellschaft „kontrolliert und effektiv sein". In diesem Kontext wird sogar über „Qualitätskontrolle, Stan-

dardisierung, Evaluation und Zertifizierung" gesprochen (175). Wie ist in diesem Zusammenhang „das Töten auf Verlangen" zu bewerten? Der moderne Mensch hat sich in die fatale Lage gebracht, daß er heute selbst sein Sterben und seinen Tod zu verantworten hat. Während die Pränataldiagnostik für den Lebensbeginn entscheidend sein kann, kommt der „Sterbehilfedebatte" für die Bestimmung des Lebensendes mehr und mehr Bedeutung zu (181). Gronemeyer antizipiert die folgende Zukunftsperspektive: „Assistierter Selbstmord bzw. Euthanasie könnten zum gesellschaftlichen Ideal und dann zur Selbstverständlichkeit werden" (186). *Gottfried Kleinschmidt*

Fisch, Andreas: *Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität.* Reformvorschläge und Folgenabwägungen aus sozialethischer Perspektive. Berlin: LIT 2007. 379 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften. 56.) Br. 29,90.

Als „unsichtbares, von Ausbeutung besonders bedrohtes Prekariat" könnte man die „Statuslosen" bezeichnen: jene Personen, die unerlaubt nach Deutschland eingereist sind und/oder sich unerlaubt in Deutschland aufhalten und die im Fall der Entdeckung mit ihrer strafrechtlichen Ahndung, Ausweisung und/oder Abschiebung rechnen müssen. Über sie liegen aussagekräftige empirische Arbeiten vor, auch sind bemerkenswerte kirchliche, zivilgesellschaftliche und kommunale Initiativen zu ihrer Unterstützung angelaufen. Entsprechend der Koalitionsvereinbarung vom 11. November 2005 hat das Bundesinnenministerium dem Deutschen Bundestag einen allerdings politisch sehr einseitigen Bericht zum „Prüfauftrag Illegalität" vorgelegt, welcher die sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht würdigt. Die Europäische Union verstärkt ihre Anstrengungen, die „illegale Einwanderung von Drittstaatsangehörigen" einzudämmen. Kurzum: Der Stand der empirischen Forschung macht es möglich und die politische Debatte dringlich, über Illegalität sozialethisch nachzudenken.

Mit großer Sorgfalt packt Andreas Fisch in seiner an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster angenommenen Dissertation diese Aufgabe an. Im ersten Teil (11–88) referiert er die sozialwissenschaftlichen Befunde über die Beweggründe und die Lebenslagen Statusloser. Im Hauptteil (89–272) begründet Fisch die ethischen Verpflichtungen ihnen gegenüber in mehreren Schritten: Zunächst legt er mit Gespür für die historischen Kontexte die grundlegenden biblischen Impulse zum Umgang mit „gesellschaftlich randständigen Ausländer(inne)n" frei. Mit einer theologischen Reflexion über die „Armen als Sakrament" klärt er den ihnen gegenüber geltenden Sollensanspruch, um dann die Verpflichtungen gegenüber Statuslosen noch genauer zu spezifizieren, als dies in den Begründungsfiguren der Menschenwürde, Menschenrechte und globalen Solidarität zum Ausdruck kommt.

So leitet er unter dem Stichwort „Solidarität in Kooperationen" aus der faktischen gesellschaftlichen Verbundenheit mit Statuslosen (z. B. aus der Inanspruchnahme ihrer Arbeitskraft oder aus ungenügenden Asylregelungen, die als „Zwang" zum Abgleiten in die aufenthaltsrechtliche Illegalität wirken) Pflichten ihnen gegenüber ab. Als „identifikatorische Solidarität" bezeichnet er die freiwillige Aneignung der berechtigten Anliegen anderer, die durch die jeweiligen Fähigkeiten zur Hilfe spezifiziert wird. Um schließlich seine theologisch inspirierten Begründungen ausdrücklich für den Dialog mit der säkularen Gesellschaft zu öffnen, weist Fisch ihre Kompatibilität mit den philosophischen Ansätzen

von John Rawls und Michael Walzer nach. Im handlungsorientierten dritten Teil (273–325) wägt der Autor detailliert die Folgen für die Betroffenen wie für die gesamte Gesellschaft ab, welche die derzeitige Gesetzeslage und weiterreichende Reformvorschläge im Umgang mit Statuslosen zeitigen.

Fisch gelangt zu differenzierten Ergebnissen: Er plädiert vor allem für die Abschaffung der Übermittlungspflicht statusbezogener Daten, zum Beispiel bei Einschulung oder Krankenhausbesuch, und für gerichtliche Klagemöglichkeiten bei Lohnprellung und persönlichen Übergriffen, ohne daß der Aufenthaltsstatus geprüft wird. Als ethisch gefordert weist er außerdem die Verbesserung der Asylverfahren und (großzügigere) Legalisierungen nachgezogener Familienangehöriger und der gesellschaftlich benötigten Arbeitskräfte aus.

Die Debatte um Illegalität offenbart ungelöste gesellschaftliche Probleme: Wie soll die Pflege alter Menschen sichergestellt werden? Wie sollen Niedriglohnsektoren samt ihren oftmals unangenehmen Arbeitsbedingungen geregelt werden? Sollen alle in Deutschland lebenden Kinder ohne Rücksicht auf ihren Status einen Kindergarten besuchen können? Wie soll ein für alle Personen (z.B. einschließlich statusloser Mütter) angemessenes Gesundheitssystem ausgestaltet und finanziert werden?

Andreas Fisch legt eine umfassende und gründliche sozialethische Reflexion vor, welche sich auf die besondere Verletzlichkeit Statusloser einläßt und die damit verbundenen weitreichenden politischen Abwägungsfragen mit nüchternem ethischen Urteil beantwortet. Ihre Lektüre ist zivilgesellschaftlichen und politischen Akteuren zu empfehlen, damit sie sich dieses Problemkomplexes mit Weitsicht annehmen.

Michael Hainz SJ

Zweites Vatikanisches Konzil

Bredeck, Michael: *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento.* Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation. Paderborn: Schöningh 2007. 490 S. (Paderborner Theologische Studien. 48). Br. 59,–.

Kein Ereignis des 20. Jahrhunderts hat die Kirche so sehr herausgefordert und geprägt wie das Zweite Vatikanum. In einer Vielzahl von Konstitutionen und Dekreten strebte es eine Erneuerung von Glauben und Leben der Kirche an. Heute – etwas über 40 Jahre nach der feierlichen Schlußsessio – streiten sich die Geister immer noch um die richtige Interpretation und Einordnung dieser Kirchenversammlung: Geist und Buchstabe der Texte, Kontinuität und Diskontinuität bestimmen die theologische Debatte. In seiner fundamentaltheologischen Arbeit unternimmt es Michael Bredeck, indem er den Begriff „Aggiornamento" als das Grundanliegen Johannes' XXIII. aufgreift, ein hermeneutisches Basiskriterium für die Interpretation des Konzils und seiner Texte zu suchen.

Bredeck gliedert sein Buch in vier Teile: 1. Das Aggiornamento im Kontext der theologischen Debatte um das Zweite Vatikanische Konzil; 2. Das Aggiornamento als Lebenssumme Angelo Roncallis; 3. Das Aggiornamento als Zielbestimmung für das Zweite Vatikanische Konzil; 4. Das Aggiornamento als hermeneutisches Basiskriterium eines integralen Ansatzes der Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im ersten Teil geht er der Frage nach *einem* Interpretationsschlüssel für das Zweite Vatikanum nach und vertritt die These, daß das Konzil „an seinem Ursprung selbst eine hermeneutische Basis für seine ‚relecture' bereithält" (15), nämlich den – zugegebenermaßen mehrschichtigen – Begriff „Aggiornamento" und skizziert hierzu exemplarisch die theologische Debatte der letzten 40 Jahre (wobei Bredeck unter Aggiornamento soviel wie „Heutigwerdung" verstanden wissen will).

Der zweite und dritte Teil sind überwiegend historisch ausgerichtet. Bredeck gelingt es, dank profunder Kenntnis der Sekundärliteratur, ein anschauliches Bild der geistigen und geistlichen Entwicklung des jungen Angelo Roncalli zu zeichnen; zu nennen sind hier nur John Henry Newman, Martin John Spalding und Giacomo Maria Radini Tedeschi. Die Jahre in Sofia, Istanbul und Paris treten bewußt in den Hintergrund, obwohl sie sicherlich auch einiges zum Aggiornamento-Denken des späteren Papstes beigetragen haben. Interessant sind die Jahre als Patriarch von Venedig (1953–1958). Der Autor arbeitet hier die unterschiedlichen Schichten und Zielrichtungen des Aggiornamento heraus: Im Blick auf den einzelnen meint es „ein intensiveres Streben nach Heiligkeit", im Blick auf die Kirche wird es „vor allem als Dienstbereitschaft füreinander" verstanden, im Blick auf die Sendung des Christen läßt es sich als „Zuwendung zum Mitmenschen verstehen" und im Blick auf das Voranschreiten der Kirche erfordert es ein „waches Bewußtsein für die Herausforderungen der Gegenwart" (235). Diese Vorstellungen im Hinterkopf, kündigt Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 die Einberufung einer Synode für die Diözese Rom und ein Konzil für die Universalkirche an. Bereits in der Vor-Vorbereitungsphase (Mai 1959 bis Juni 1960) und während der Vorbereitungsphase (Juni 1960 bis Juli 1962) wird Aggiornamento in verschiedenen Ansprachen zu einem Schlüssel- und Leitbegriff für die Konzilsarbeit. In der Eröffnungsansprache „Gaudet Mater Ecclesia" gibt der Papst den versammelten Konzilsvätern das Aggiornamento als „Marschroute" und „Wegweiser für das Konzil" (325) mit.

Bereits in der ersten Sessio übernahmen die Konzilsväter weitgehend das mit dem Aggiornamento verbundene Anliegen Johannes' XXIII., und nach dessen Tod im Sommer 1963 führte Paul VI. das Lebenswerk Roncallis fort. In den ersten Jahren nach dem Konzil mußte er das Aggiornamento zunehmend gegen Kritik von Konservativen und Progressiven verteidigen.

Der letzte Teil des Buchs ist der interessanteste und innovativste: Bredeck arbeitet hier unter anderem mit Hilfe der Bischofssynode von 1985 und der „ekklesialen Konzilshermeneutik" Johannes Pauls II. (390) den Interpretationsrahmen für das Basiskriterium Aggiornamento heraus. Im Ganzen des Konzils sieht er ein sich selbst interpretierendes geistliches Ereignis und versteht es als ein „Konzil des Übergangs der Kirche in eine missionarische Phase ekklesialer Existenz" (437). Am Ende entfaltet er das Aggiornamento Johannes' XXIII. in sieben theologische Optionen: 1. „Eine kritische Reflexion des Verhältnisses von Kirche und Welt" (441); 2. „Die theologische Annahme der Herausforderung durch die Moderne" (445); 3. „Die Pastoralität als Maßstab in allem Handeln der Kirche" (451); 4. „Die biblische Rückbindung als Konstitutivum kirchlicher Erneuerung" (454); 5. „Eine Theologie der Zeichen der Zeit" (455); 6. „Ein innovationsbefördernd es Traditionsverständnis" (460); und zuletzt „Die institutionelle Ausgestaltung kirchlicher Communio" (461).

Man darf gespannt sein, wie sich diese sieben spannungsvollen und disparaten

Optionen in der Konzilsrelecture bewähren und zur missionarischen Glaubensvertiefung im Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft beitragen werden.

Niccolo Steiner SJ

Julius Kardinal Döpfner: *Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil.* Bearbeitet v. Guido Treffler. Regensburg: Schnell und Steiner 2006. LI, 730 S. (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising. 9.) Gb. 24,90.

Ebenso neidvoll wie bewundernd schauen deutsche Konzilshistoriker seit Jahrzehnten auf die Präzisionsarbeit, die Giuseppe Alberigo († 2007) und das „Istituto per le Szienze religiose" in Bologna leisten; dessen fünfbändige „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" ist auf Italienisch längst abgeschlossen, die deutsche Ausgabe harrt (anders als die englische und andere Übersetzungen) weiter ihrem Abschluß entgegen. Diesseits der Alpen hat jedoch auch das Erzbischöfliche Archiv München schon mehrmals editorische Maßstäbe gesetzt, zuletzt mit einem voluminösen Findbuch zum Kardinal-Döpfner-Konzilsarchiv (vgl. diese Zs. 222, 2004, 643). Nun legt Guido Treffler, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Archiv, einen (ge-)wichtigen Band vor, an dem die Forschung nicht nur nicht vorbeigehen kann, sondern mit welchem ihr unschätzbare Dienste geleistet sind. Denn die hier gesammelten Texte lassen hinter die offiziellen Konzilstexte blicken – in die Denk- und Arbeitswelt von Julius Kardinal Döpfner (1913–1976), der bereits als Erzbischof von Berlin (ab 1961 von München und Freising) in die unmittelbaren Vorbereitungen des Zweiten Vatikanums eingebunden war, auf dem Konzil zu den aktivsten wie innovativsten Bischöfen zählte und als einer von vier Moderatoren (ab September 1963) maßgeblichen Anteil an dessen Verlauf hatte.

Der Band beginnt mit einer informativen Einführung des Bearbeiters, an die sich Richtlinien für die Textgestaltung, Danksagung, Quellen- und Literaturverzeichnis, Abkürzungsverzeichnis sowie das Dokumentenverzeichnis anschließen (XI-LI). Der Teil „Tagebücher" (3–55) umfaßt in acht Abschnitten stichwortartige Aufzeichnungen Döpfners, die mit dem ersten Tag nach Konzilsbeginn einsetzen (12.10.1962) und bis in die unmittelbare Nachkonzilszeit reichen (24.5.1966), als Döpfner der Commissio Centralis Postconciliaris angehörte. Es folgen 474 „Briefe und Notizen", vom 25.1.1959, dem Tag der Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII., bis zum 23.1.1967 reichend. Dabei handelt es sich nicht nur um Briefe Döpfners an andere Bischöfe und Kardinäle oder an verschiedene Theologen sowie seine eigenen Notizen und Erinnerungsprotokolle zu verschiedenen Besprechungen, sondern auch um Briefe an Döpfner oder von Dritten an Vierte, die Döpfner tangieren.

Hoffnungen wie Befürchtungen, Verärgerung, Vorstellungen und Voten kommen darin zur Sprache. Ohne Absprachen, so gewinnt man den Eindruck, wären manche Debatten auf dem Konzil wohl versandet oder mindestens verschleppt worden; solche Interventionen zu „deutschen", „belgischen", „niederländischen" oder „französischen" Manipulationen hochzustilisieren, wie in der restaurativen Konzilshagiographie geschehen, wäre freilich verfehlt. Döpfners unermüdlicher Einsatz für das Gelingen des Konzils ist unschätzbar – hier werden nicht nur Ahnungen ausgebreitet. Seiner Korrespondenz und seinen Beziehungen zu Karl Rahner SJ, Johannes B. Hirschmann SJ, Hubert Jedin oder Joseph Ratzinger wird der eine oder andere Leser

erhöhte Aufmerksamkeit schenken, aber auch den Verbindungen zu anderen Bischöfen und Bischofskonferenzen. Wachsende, manchmal tiefe (inhaltliche wie menschliche) Verbundenheit, Reserviertheit oder Spannungen sind nicht nur „zwischen den Zeilen" zu lesen.

Obwohl eine Reihe orthographischer und offensichtlicher Schreibfehler stillschweigend korrigiert wurden, blieben eine Reihe (besonders in italienischen Texten) stehen. Inhaltliche Fehler: Franz von Tattenbach SJ war Spiritual im Freiburger Theologenkonvikt Borromaeum, nicht in Sankt Blasien, das ein Gymnasium mit Internat, aber kein Theologenkonvikt war (107, Anm. 151); die Abkürzung „O. p. i." (126) heißt „Oremus pro invicem" („Beten wir füreinander"), eine damals im Klerus übliche Grußformel; „A. tr. c." könnte mit „A. fr. c." für „Amore fraterno coniunctus" („In brüderlicher Liebe verbunden") gelesen werden (126); das 155, Anm. 249 erwähnte Restaurant muß „Mastrostefano" lauten; „Heiliger" für Thomas von Aquin ist weder eine „Funktion" noch eine „Stellung" (228, Anm. 388; XXVI), dasselbe gilt für die Bezeichnung „Thomist" (393, Anm. 710) für Paolo Dezza SJ (den späteren Delegaten Johannes Pauls II. für den Jesuitenorden und Kardinal), der hauptberuflich Philosophieprofessor an der Gregoriana war.

Doch diese Einwendungen können die Leistung des Bearbeiters nicht schmälern, der viele Namen und Vorgänge erschlossen und mit sinnvollen Anmerkungen versehen hat, ohne welche manche Notizen nur für einen kleinen Kreis von Konzilsforschern verständlich wäre. Guido Trefflers editorische Leistung verdient größten Respekt, die ausgezeichnete Erschließung durch das Personen- und Ortsregister macht seinen Band zu einer wertvollen, ja unersetzlichen Nachschlagequelle. *Andreas R. Batlogg SJ*

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. IV: Die Kirche als Gemeinschaft. September 1964 – September 1965. Hg. v. Giuseppe Alberigo u. Günther Wassilowsky. Mainz: Grünewald 2006. XXII, 787 S. Lw. 76,–.

Die italienische Originalausgabe dieses Bandes erschien schon 1999. Der unerwartete Tod des Herausgebers Klaus Wittstadt im März 2003 verzögerte die Übersetzungsarbeiten erheblich. Daß der Band endlich vorliegt, ist das Verdienst des jetzigen Herausgebers Günther Wassilowsky.

Die dritte Sitzungsperiode, über die hier berichtet wird, sollte nach der Hoffnung Papst Pauls VI., der Konzilsleitung und vieler Teilnehmer die letzte sein. Das ließ sich aber nicht verwirklichen. Die Absicht, eine Reihe von Entwürfen zu weniger zentralen Themen auf einige Propositionen zu verkürzen, über die nur abgestimmt, aber nicht mehr diskutiert werden sollte, scheiterte an der ablehnenden Haltung der Konzilsmehrheit. Außerdem war der wichtige Text über die Kirche in der Welt von heute noch lange nicht soweit, daß er in dieser Session in eine definitive Form hätte gebracht werden können. So erwies sich eine vierte Sitzungsperiode als unvermeidbar (37–43; 429–433).

Wie in den bisher erschienenen Bänden sind alle Diskussionen breit dokumentiert. Als erstes stand die Kirchenkonstitution auf der Tagesordnung. Diskutiert wurden nur noch die beiden letzten Kapitel. Schwerpunkt waren die Abstimmungen, vor allem über die Themen Kollegialität und Sakramentalität des Bischofsamtes im dritten Kapitel (44–100). Diese Fragen beherrschten auch die Auseinandersetzung um das Schema über die Bischöfe (100–108).

Im Unterschied zu den beiden vorhergehenden Sessionen betrafen die Debatten

jetzt nicht nur ekklesiologische Fragen, sondern auch Themen der Stellung der Kirche zu Problemen der modernen Welt: Religionsfreiheit (110–158), Verhältnis zu den Juden und den nichtchristlichen Religionen (158–196) und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (314–385). Diskutiert wurden ferner die Offenbarungskonstitution (222–258), der Text über das Laienapostolat (259–291) sowie die Themen, die ursprünglich nur zu Propositionen zusammengefaßt werden sollten: Mission (385–400), Priester und Priesterausbildung (401–424) und Orden (424–429). Definitiv verabschiedet wurden schließlich die Kirchenkonstitution sowie die beiden Dekrete über den Ökumenismus und über die katholischen Ostkirchen.

In ganz besonderer Weise geprägt war diese Sitzungsperiode von den Versuchen der Minderheit, ihre Ziele, die sie in den Abstimmungen nicht erreicht hatte, auf dem Weg über den Papst durchzusetzen, den sie mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zu einem Eingreifen zu bewegen versuchte. Die zentralen Kontroverspunkte waren die Kollegialität des Bischofsamtes und die Sakramentalität der Bischofsweihe, die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den Juden. So kam es zur Krise im Oktober um die Federführung für die Erklärung über die Religionsfreiheit (196–229) und zur „Schwarzen Woche" (14.–21. November 1964) mit der Vertagung der Abstimmung über die Religionsfreiheit, den vom Papst verfügten Änderungen in dem schon vom Konzil approbierten Dekret über den Ökumenismus und der „Erläuternden Vorbemerkung", die der Kirchenkonstitution auf Weisung Pauls VI. beigefügt wurde (451–530). Verlauf und Hintergründe dieser Vorgänge sind hier auf der Grundlage des 1999 verfügbaren Quellenmaterials vollständig dokumentiert. Wesentlich neue Gesichtspunkte könnten sich erst ergeben, wenn einmal die privaten Akten Pauls VI. zugänglich sind.

Gerade in dieser „Schwarzen Woche" wurden die Unterschiede des Verhaltens der Mehrheit und der Minderheit deutlich. Die Minderheit agierte erheblich konsequenter als die Mehrheit. Sie nutzte jede Lücke im Verfahren aus, um in den Ablauf des Konzils einzugreifen, wandte sich jederzeit an den Papst, so daß es ihr gelang, „stetige kleine Siege zu erringen". Die Mehrheit hingegen war eher nachlässig. „Sie ruhte sich gern nach dem Sieg in einem entscheidenden Kampf aus, war aber nicht wachsam genug, die Rückkehr des Gegners zu bemerken" (527; dazu z.B. auch 6 mit Anm. 5, 482–484), was sich nicht zuletzt in der mangelnden Stringenz und der Mehrdeutigkeit einer ganzen Reihe von Konzilsaussagen zeigt.

Mit Recht stellt Luis Antonio G. Tagle fest (519–521), daß Paul VI. nicht auf seiten der Minorität stand. Er wollte aber seine Verantwortung als Papst wahrnehmen, wollte alle hören, auch die Minderheit gewinnen und so eine möglichst einmütige Annahme der Dokumente erreichen. Das war auch der Grund, warum er in dieser Sitzungsperiode eine stärkere Aktivität als im Jahr zuvor entfaltete, was sich in der Intersessio (Dezember 1964 bis September 1965) fortsetzte, deren Geschichte im folgenden Teil des Bandes detailliert dargelegt wird (532–726). Den Abschluß bildet die wie immer souveräne Zusammenfassung und Würdigung der Ergebnisse von Giuseppe Alberigo (727–755).

Unter dem neuen Herausgeber hat die Qualität der Übersetzung erheblich gewonnen. Es wurde leider versäumt, den zahlreichen lateinischen Zitaten eine Übersetzung beizugeben. Auf einige Fehler sei noch hingewiesen: Auf S. 2 geht es um den „vollständig neuen Text", nicht, wie es dort heißt, den „gesamten neuen Text". Mit den

„tenori" in der italienischen Originalausgabe (143) sind natürlich nicht die „stimmgewaltigen Tenöre" gemeint, wie auf S. 137 übersetzt wird, sondern die Wortführer. Das Adjektiv „stimmgewaltig" hat der Übersetzer hinzugefügt. Bei der Ablegung der Tiara durch Paul VI. war nicht das römische „Patriarchat" (433), anwesend, sondern das „patriciato romano", also das römische Patriziat. Und gegen die S. 501 erwähnten „Addenda" hat nicht „der Staatssekretär Moeller" interveniert, sondern „tanto Moeller, che la segreteria di Stato" (it. Ausgabe 459), also „sowohl (der belgische Theologe Charles) Moeller wie auch das Staatssekretariat". Einen Staatssekretär Moeller hat es im Vatikan nie gegeben.

Insgesamt beweist dieser Band aufs neue, daß wir hier die bisher beste und umfassendste Darstellung der Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils in Händen haben. Die Fülle der Informationen, die Auswertung aller beim Zeitpunkt des Erscheinens verfügbaren Quellen, die Souveränität der Darstellung, die Ausgewogenheit des Urteils, das alles verleiht dem Werk einen überragenden Rang. *Wolfgang Seibel SJ*

ZU DIESEM HEFT

Thomas Schärtl, Assistant Professor für Systematische Theologie an der Catholic University of America in Washington D.C., beschreibt unterschiedliche Formen des gegenwärtigen Atheismus. Er setzt sich dabei besonders mit Christopher Hitchens und Richard Dawkins auseinander, deren einseitige Argumentation die Hoffnung der Menschen auf eine letzte Gerechtigkeit verschweigt.

In ihrer Berliner Rede zur Religionspolitik am 12. Dezember 2006 forderte Bundesjustizministerin Brigitte Zypries eine Präzisierung des Grundrechts der Religionsfreiheit und schlug ergänzend zum Religionsunterricht einen staatlichen Werteunterricht vor. Matthias Belafi, Geschäftsführer der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, diskutiert diese Position auf der Grundlage des bestehenden Staat-Kirche-Verhältnisses und betont die sinnstiftende Bedeutung der Religionen für die Gesellschaft.

Die traditionelle Form der Moralpredigt weckt bei den Hörern Widerstand und Aggression. Philipp Müller, Privatdozent für Pastoraltheologie und Homiletik an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg, entwickelt im Spannungsgefüge von christlicher Botschaft und der konkreten Lebenssituation der Menschen Orientierungspunkte für eine ethische Verkündigung in der gegenwärtigen Zeit.

In der Öffnung zur Transzendenz, ausgedrückt in Zweifel, Existenznot und Sinnsuche, sieht die Literaturwissenschaftlerin Irmgard Ackermann das stärkste gemeinsame und verbindende Element moderner Psalmendichtung. Besondere Aufmerksamkeit schenkt sie den Psalmen von SAID und den „Psalmen der Völker" aus den Ländern des Südens.

Positive Laizität

Wieviel Laizität braucht der Staat? Wieviel davon verträgt er? Solche Fragen könnte stellen, wer sich Einlassungen und Wortmeldungen aus der letzten Zeit in Erinnerung ruft, die geradezu inflationär die Vokabel „Laizität" bemühten, begleitet von allerlei Adjektiven. Von „positiver", „offener", „sinnvoller" und „gesunder" Laizität war in verschiedensten Zusammenhängen die Rede.

In ihrer im April 2007 veröffentlichten Erklärung „Wißt ihr denn die Zeichen der Zeit nicht zu deuten?" traten die belgischen Bischöfe dem hartnäckigen Vorurteil entgegen, die katholische Kirche sei gegen die Trennung von Kirche und Staat. Sie zeige dies, wenn sie in öffentlichen Debatten das Wort ergreife. Die Kirche stehe für eine sinnvolle Laizität des Staates: „Es gibt eine offene Laizität und eine andere, die geschlossen ist. Letztere hat sich nicht nur von allem losgelöst, was mit Religion zu tun hat, sondern meint häufig, diese auch bekämpfen zu müssen. ... Alles, was vom Glauben inspiriert ist, gehört demnach in den Bereich der Privatsphäre." Gegenüber einer solchen – ideologisch bestimmten – Sicht betonen die Bischöfe: „Eine offene Laizität hingegen unterstützt, was den Menschen fördert und trägt zur Humanisierung des gesellschaftlichen Lebens bei ... Diese offene Laizität ist die authentische Umsetzung des Grundsatzes der Trennung von Kirche und Staat" (Nr. 57–58).

An dieser Trennung will niemand ernsthaft rütteln – es wäre gegen jede Vernunft. Allerdings mehren sich Stimmen, die vor einem Verzicht auf Glaube und Religion warnen: „Es fehlt an intellektuellen Christen, an großen Stimmen, die die gesellschaftlichen Debatten vorantreiben und zeigen, daß das Leben nicht ein Konsumgut ist, wie jedes andere. Man braucht keine Angst vor den Religionen zu haben; die großen religiösen Bewegungen sind Zeugen der Hoffnung. Ich sehe nicht ein, warum Hoffnung dem republikanischen Ideal widersprechen sollte." Das Überraschende an dieser Diagnose ist, daß sie vom französischen Staatspräsidenten, dem höchsten Repräsentanten ausgerechnet jenes Staates stammt, in dem es – seit 1905 – eine derart strikte Trennung zwischen Kirche und Staat gibt wie sonst nirgendwo in Europa.

Zwar hatte Nicolas Sarkozy bereits im Jahr 2004 in seinem Buch „La République, les religions, l'espérance" („Die Republik, die Religionen, die Hoffnung") die Idee einer „positiven Laizitiät" lanciert, die nicht auf den Katholizismus beschränkt war, sondern Religionen im allgemeinen eine positive Wirkung auf die Menschen attestierte. Doch diesmal ist der Rahmen ein anderer: Aus dem einstigen Innenminister ist inzwischen der Hausherr des Elysée-Palastes geworden. Als solcher trägt er den Titel eines „Ehren-Kanonikers" der päpstlichen Lateranbasilika in Rom: ein Titel, der dem 1604 vom Protestantismus konvertierten französischen König Henri IV.

verliehen worden war, welcher die Einnahmen der Abtei von Clairac der Patriarchalbasilika San Giovanni in Laterano übertragen hatte und damit den dortigen Klerus für zwei Jahrhunderte finanzierte. Nach dem Ende der Monarchie war der Titel auf den obersten Repräsentanten der Republik übergegangen.

Anders als manche seiner Vorgänger ließ es sich Sarkozy nicht nehmen, am 20. Dezember 2007 den Titel im Rahmen einer Zeremonie selbst in Empfang zu nehmen. Bei dieser Gelegenheit absolvierte er seinen Antrittsbesuch bei Papst Benedikt XVI. Sowohl in einem Exklusivinterview für Radio Vatikan und den Osservatore Romano wie auch in seiner Ansprache im Lateran betonte er, es sei „das Interesse der Republik", daß es „viele Männer und Frauen gibt, die hoffen". Daß er das seit 1905 geltende Gesetz ändern will, ist unwahrscheinlich. Der französische Laizismus wird heute im wesentlichen als Ausdruck persönlicher Religionsfreiheit verstanden. In einer Erklärung zum 100jährigen Bestehen des Gesetzes hatten die französischen Bischöfe 2005 von einer „ausreichenden Balance in den Beziehungen zwischen Staat und religiösen Organisationen" gesprochen. Sie wollen dieses gewachsene Gleichgewicht nicht in Frage stellen. „Anpassungen", so Sarkozy, seien jedoch unausweichlich.

Das Bekenntnis zu den religiösen Wurzeln Frankreichs erfolge angesichts der Situation einer „paradoxen" Welt zwischen materiellem Fortschritt und der intensiven Suche nach Sinn und Identität. Frankreich benötige „überzeugte Katholiken, die nicht zögern, sich zu dem zu bekennen, was sie sind und was sie glauben". In diesem Zusammenhang fiel das Wort von der „positiven Laizität", die Religionen nicht als Gefahr, sondern als Bereicherung betrachtet. Während linke laizistische Kreise laut protestierten und Sarkozy Kompetenzüberschreitung, ja Verrat vorwarfen, sahen andere darin den Versuch, den Dialog mit den großen Religionen zu suchen und sich von der Mentalität eines rigorosen antiklerikalen Laizismus zu verabschieden. Der Erzbischof von Paris, Kardinal André Vingt-Trois, würdigte Sarkozy als Vertreter einer neuen politischen Generation, die das Verhältnis von Kirche und Staat weniger konfliktbeladen sehe. Beim traditionellen Neujahrsempfang Mitte Januar 2008 ließ Sarkozy eine Erklärung mit einem Bekenntnis zum Prinzip der Laizität verteilen, das die Achtung sämtlicher Glaubensüberzeugungen und nicht den Kampf gegen Religionen bedeute.

Wie auch immer man Sarkozys Äußerungen – deren politische Halbwertszeit umstritten bleibt – bewertet, eines wird deutlich: Auch laizistische Gesellschaften finden es wichtig, „die Stimme jener zu hören, die von einem spirituellen Engagement getragen werden". Eine stärkere Einbindung von Religionen in das öffentliche Leben tut dem Staat gut. In ethischen Diskursen, auf vielen Politik- und Gesellschaftsfeldern ist ihre Stimme gefragt – im Sinn von „positiver" bzw. „offener" Laizität. Das hat sich in Deutschland unter anderem vor kurzem in der Debatte um die Stammzellforschung gezeigt, in der auch innerhalb der Kirchen um eine angemessene Position gerungen wurde. *Andreas R. Batlogg SJ*

Hans Waldenfels SJ

Theologen unter römischem Verdacht

Anthony de Mello SJ – Jacques Dupuis SJ – Roger Haight SJ – Jon Sobrino SJ

In den letzten 13 Jahren hat die Glaubenskongregation viermal öffentlich gegen Mitglieder des Jesuitenordens Stellung genommen: gegen den Inder Anthony de Mello am 24. Juni 1995; gegen den Belgier Jacques Dupuis am 24. Januar 2001; gegen den US-Amerikaner Roger Haight am 13. Dezember 2004; gegen den seit Jahren in Mittelamerika tätigen Spanier Jon Sobrino am 26. November 2006.

Anthony de Mello (1931–1987): Die sogenannte Notifikation, ein Warnschreiben, gegen Anthony de Mellos Schriften erschien Jahre nach seinem Tod, offensichtlich als Reaktion auf die nach wie vor starke Wirkung seiner Veröffentlichungen, in denen er unter Verwendung von Bildern und Elementen seiner indischen Heimat in das kontemplative Gebet einführt. Dabei stellt sich einmal die Frage nach der Weise, wie und in welchen Bildern wir heute von Gott sprechen, sodann welche Rolle der Gestalt Jesu im Vergleich mit anderen spirituellen Zugängen zukommt[1].

Ein starker Vorwurf, der gegen das Warnschreiben erhoben wird, besagt, daß nicht hinreichend geprüft worden sei, welche Veröffentlichungen auf den Autor zurückgehen und welche lediglich von Mitschriften abhängen und folglich in ihrer Authentizität umstritten sind. Es kommt hinzu, daß Verdächtigungen indischer Meditationsmethoden nach wie vor sehr pauschal erfolgen.

Die Jesusfrage verbindet aber dann die Mahnung über de Mellos Bücher mit den anderen, ähnlich warnenden bzw. gar verurteilenden Dokumenten der Glaubenskongregation gegen Jesuitentheologen. Doch während de Mello stärker im Bereich spiritueller Praxis wirksam wird und dort eine größere Wirkung auf ein breiteres suchendes Publikum ausübt, hat die Behandlung der christologischen Fragen bei den anderen Jesuiten, von denen hier die Rede ist, es vor allem damit zu tun, daß sie sich der Christusfrage vor dem Hintergrund heutigen Denkens und damit in der theologischen Arbeit stellen[2].

Jacques Dupuis (1923–2004): Der belgische Jesuit hat ein bemerkenswertes Kompendium über eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus veröffentlicht[3]. Das Buch ist zweifellos heute ein Standardwerk, in dem er zunächst die historische Entwicklung der christlichen Einstellung zu anderen Religionen bis zur Gegenwart nachzeichnet und dann in einem mehr systematischen Teil die heute diskutierten Fragestellungen in den Raum stellt: die Frage des Bundes – einer oder viele –, das

Wort Gottes und die Offenbarung in Jesus Christus, die Bedeutsamkeit Jesu für das Heil der Menschheit, das Verhältnis von Gottes Herrschaft, den Religionen und der Kirche.

Rückfragen gab es in dem vatikanischen Dokument zu fünf Punkten: erstens zur einzigen und universalen Heilsmittlerschaft Jesu, zweitens zur Einzigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung in Jesus Christus, drittens zum universalen Heilswirken des Heiligen Geistes, viertens zur Orientierung aller Menschen auf die Kirche, fünftens zum Wert und zur Heilsfunktion der religiösen Traditionen. Damit sind zugleich die Themen genannt, die in der Folgezeit immer wieder zur Sprache gekommen sind. Die Anfragen finden sich ausführlicher in den zahlreichen Rezensionen, zu denen Dupuis selbst in größeren Beiträgen Stellung bezogen hat[4].

Vor der Veröffentlichung der Notifikation war es zum Gespräch mit der Glaubenskongregation gekommen. Der Wiener Kardinal Franz König hat sich in das Gespräch eingeschaltet. Am Ende enthielt die vorliegende Notifikation keine differenzierten Korrekturvorschläge. Es wird lediglich ihr Abdruck in Neuauflagen des Buchs verlangt. Ein Lehr- und Publikationsverbot erging nicht. Das Dokument erschien ohnehin nach der Emeritierung Dupuis'. Dieser veröffentlichte danach noch ein kleineres Buch, das seinen Standpunkt präzisierte[5].

Roger Haight (geb. 1936): Der amerikanische Theologe veröffentlichte 1999 ein Buch mit dem Titel „Jesus Symbol of God" (Orbis Books: Maryknoll, N. Y.), in dem es ihm um den Zugang zur Jesusgestalt in der heutigen Gesellschaft ging. Am Anfang stehen folglich Erwägungen zur theologischen Methode. Ausgangspunkt ist für ihn die Gestalt des historisch greifbaren Menschen Jesus – in diesem Sinn handelt es sich um eine „Christologie von unten" – sowie die nicht zu leugnende Tatsache, daß es von biblischer Zeit an unterschiedliche Zugänge zum Verständnis Jesu und so auch eine Pluralität von Christologien gegeben hat. Zentraler Fragepunkt wird dann der Zugang zur kirchlichen Grundüberzeugung, die im Konzil von Chalkedon in der Formulierung „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch" ihren maßgeblichen Ausdruck gefunden hat. Haight versucht den Zugang zu dieser Lehre über den nicht leichten Begriff des „Symbols" zu vermitteln, ist aber dann bemüht, die Heilsmittlerschaft Jesu im Rahmen heutiger Fragestellungen, wie sie sich aus der Theologie der Befreiung und der Begegnung mit den Religionen ergeben, zu besprechen und am Ende Konsequenzen für die Trinitätslehre zu ziehen.

Zwischen Haight und der Glaubenskongregation hat nach meiner Kenntnis kein Gespräch stattgefunden, sondern nur eine schriftliche Korrespondenz. Die Notifikation wirft ihm unter Nennung konkreter Zitate „schwere lehrmäßige Irrtümer gegen den göttlichen und katholischen Glauben der Kirche" in sieben Punkten vor: 1. in der theologischen Methode, sodann in der Behandlung 2. der Präexistenz des Wortes, 3. der Gottheit Jesu, 4. der Trinität, 5. der Heilsbedeutung des Todes Jesu,

6. der Einzigkeit und Universalität der Heilsmittlerschaft Jesu und der Kirche, 7. der Auferstehung Jesu. Aufgrund dieser Vorwürfe wird Haight verboten, katholische Theologie zu unterrichten, bis er seine Position in Übereinstimmung mit der Kirche gebracht habe. Haight hat seinen Standpunkt nochmals in einem Band zur Zukunft der Christologie erläutert[6], unterrichtet aber heute am Union Theological Seminary in New York.

Jon Sobrino (geb. 1938): Von ihm liegen zwei neuere christologische Werke vor, wovon das erste eher grundsätzlich, das zweite dann aus dem Blickwinkel der Opfer auf die grundlegenden Fragestellungen eingeht[7]. Seine Verurteilung ist nicht zuletzt deshalb sehr bitter aufgestoßen, weil er nur durch einen Glücksfall vor dem Tod bewahrt geblieben ist, da er auf einer Auslandsreise war, als sechs seiner Mitbrüder zusammen mit einer Mitarbeiterin und deren Tochter am 16. November 1989 brutal ermordet wurden. Hinzu kommt, daß zwischen der Unterschrift des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal William Levada, und der Veröffentlichung am 15. März 2007 Wochen vergingen, und die Notifikation somit kurz vor der Reise von Papst Benedikt XVI. nach Brasilien zur Eröffnung der Fünften Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe publik gemacht wurde.

Auch Sobrino werden an erster Stelle Fehler in seinen methodologischen Voraussetzungen vorgeworfen. Dann geht es inhaltlich auch bei ihm um die Gottheit Christi, um die Inkarnation des Sohnes Gottes, um Jesus Christus und das Reich Gottes, um Jesu Selbstbewußtsein und um den Heilscharakter seines Todes. Die Sobrino vorgeworfenen Akzentverschiebungen in der christologischen Lehre sind sehr überzeugend sowohl von Peter Hünermann in der „Herder-Korrespondenz" wie auch von Bernard Sesboüé SJ in dieser Zeitschrift zurückgewiesen worden[8]. Daß der Ortsbischof Fernando Sáenz Lacalle Sobrino den Entzug seiner Lehrerlaubnis ankündigte, bevor die Notifikation veröffentlicht war und diese dann weder einen Lehr- noch ein Publikationsverbot aussprach, ist ein weiteres fragwürdiges Moment dieses Falles.

In allen drei Fällen geht es vor allem um zwei moderne Entwicklungen: das Erwachen des historischen Bewußtseins und die existentielle Erfahrung des modernen Pluralismus in den verschiedenen Feldern des Lebens, die Religion nicht ausgenommen. Diese modernen Kontexte haben zweifellos ihre Auswirkungen in der theologischen Hermeneutik und Methodik, sodann auch in der Akzentuierung verschiedener Lehrinhalte. Da die Christusverbundenheit die zentrale Inspiration des Jesuitenordens als „Gesellschaft (mit) Jesus" ist, haben die sich hier ergebenden Fragen über ein theoretisch-wissenschaftliches Interesse hinaus Relevanz auch für die in ihr gelebte Christusfrömmigkeit und Spiritualität. Schon deshalb kann es dem Orden nicht gleichgültig sein, wenn einzelne Mitglieder mit ihren christologischen Überlegungen von der römischen Glaubenskongregation in Frage gestellt werden.

Theologie treiben heute

Die Kritik geht also in zwei Richtungen. Sie führt einmal zu methodologischen Fragen bzw. zur Frage, wie man heute Theologie treibt. Die andere betrifft Konsequenzen, die sich aus einer veränderten theologischen Praxis für die Antwort auf konkrete inhaltliche Fragen ergeben. Da diese sich letztlich aus der theologischen Praxis ergeben, tun wir gut daran, vor allem auf die erste Problemstellung zu achten. Da aber geht es um die Theologie, ihr Ziel und ihre Methode, wie sie sich heute darstellen.

Hauptziel der christlichen Theologie ist es, die grundlegende christliche Botschaft zu verstehen und sie für die Menschen von heute in deren Sprache auszulegen. In der Tat ist die Theologie nicht zeit- und ortlos. Die Bemühungen um das Verstehen gehen daher in zwei Richtungen. Man muß sich immer wieder fragen: Woher kommt die Botschaft? Sodann: Wer sind die Adressaten der Botschaft heute, was denken sie, wie sprechen sie, wie leben sie, was suchen sie?

Im Blick zurück: Kein christlicher Theologe wird leugnen, daß er sich im Blick auf den Ursprung des Christentums mit der Gestalt des Jesus von Nazaret, dann mit der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre zu befassen hat, wie wir sie in Verkündigung und Katechese und in der offiziellen Lehre der Kirche finden. Schwierigkeiten entstehen, wenn man die Distanz der 2000 Jahre bedenkt, die zwischen Ursprung und Gegenwart liegen. Mit guten Gründen fordert Roger Haight deshalb eine „hermeneutische Methode der kritischen Korrelation“[9], also einer kritischen Entsprechung, die zwischen der ursprünglichen Jesusinterpretation bzw. dem ursprünglichen Jesusverständnis und der heutigen intellektuellen Kultur besteht.

Im Blick auf das Heute und nach vorn: Tatsächlich reflektiert die Theologie Anfang und Geschichte des Christentums, aber um des Heute willen auf die Zukunft hin. In diesem Sinn ist die „Tradition“ ein Arbeitsprozeß und als solcher im wahrsten Sinn des Wortes ein „Übersetzungsprozeß“, der den Anfang bewahrt und in eine jeweils neue Zeit an jeweils neue Orte trägt und „über-setzt“. Unsere Zeit ist aber, konkret gesagt, vor allem von zwei Dingen geprägt: einmal von der gegenwärtigen Wirksamkeit historischen Denkens und Bewußtseins und der Erfahrung vielfältiger Pluralität bzw. des gesellschaftlichen Pluralismus. Beide Faktoren üben eine starke Wirkung auch auf die wissenschaftliche Reflexion und Forschung aus und machen dabei vor der Theologie keinen Halt. Sie schließen die Anerkenntnis des Wandels ein. Die Geschichte ist als solche ein Prozeß ständigen Wandels und ständiger Veränderlichkeit, und der Pluralismus schließt Vielfalt ein und das in einem Ausmaß, daß am Ende Einheit und Identität gar verlorengehen können.

Im Blick auf diese zwei Momente kann man anfügen, daß der Aufbruch des modernen historischen Bewußtseins sich zurückdatieren läßt auf den Beginn der modernen europäischen Aufklärung, die seit dem 19. Jahrhundert die christliche Exegese, später auch die Dogmengeschichte nachhaltig beeinflußt hat. Der Plu-

ralismus in seinen vielfältigen Formen – ethnisch, politisch, kulturell, sprachlich, religiös usw. – trat spätestens in der Mitte des 20. Jahrhunderts in den Vordergrund, nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Zusammenbruch des Kolonialwesens, nach der Revolution im Kommunikationswesen und dem Einsetzen der starken Mobilität und Migration zwischen den verschiedenen Populationen, zeitweilig und permanent. Die Änderungen innerhalb der Kirche, die katholischerseits vor allem auf das Zweite Vatikanische Konzil zurückgehen, sind zumindest teilweise durch die weltweit wirksamen gesellschaftlichen Entwicklungen mitverursacht.

Die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums

Eine erste Zusammenfassung der neuen, von der Kirche und ihrer Theologie geforderten Haltung fand ihren prägnanten Ausdruck in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes":

„Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so daß sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann. Es ist deshalb nötig, daß die Welt, in der wir leben, sowie ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihr oft dramatischer Charakter erkannt und verstanden werden" (GS 4).

Das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Polen „Zeichen der Zeit" und „Licht des Evangeliums" beschreibt die „kritische Korrespondenz", die Roger Haight im Blick hat. Wie Peter Hünermann in seinen kritischen Anmerkungen zur Notifikation gegen Jon Sobrino feststellt, wurden die beiden Pole bereits ausführlich in den berühmten „Loci theologici" des spanischen Dominikaners Melchior Cano (1509–1560) herausgearbeitet[10]. Cano unterschied zwischen sieben *Loci proprii* – „eigentlichen (theologischen) Orten" und drei *Loci alieni*, nichttheologischen und in diesem Sinn „fremden Orten":

Loci proprii sind *grundlegend* die Heilige Schrift und die apostolische Tradition, *interpretierend* die katholische, d.h. die universale Kirche, die Konzilien, die römische (Orts-)Kirche (mit dem Papst als Bischof und Oberhaupt der ganzen Kirche), die Kirchenväter und frühen Theologen, die Scholastik. *Loci alieni* sind die menschliche Vernunft, Philosophie und Geschichte.

Hier ist nun zu beachten, daß in der Gegenwartstheologie aufgrund der sich ändernden Zeitlage die zuletzt genannten drei außertheologischen *Loci* verstärkte Aufmerksamkeit erfahren. Schließlich geht es hier um die Lebenswelt der Adressaten der Botschaft, und diese ist vielfältig geprägt von den geschichtlichen Entwicklungen, von den sprachlichen Übersetzungen in die verschiedenen philosophischen

und weltanschaulichen Kontexte, damit zugleich von der von der menschlichen Vernunft bestimmten Welt.

Zweierlei ist hier nicht zu übersehen: *Einerseits* hat gerade Papst Benedikt XVI., angefangen mit seiner Bonner Antrittsvorlesung im Juni 1959 über das Gespräch mit Jürgen Habermas im Januar 2004 bis hin zu seiner Regensburger Vorlesung im September 2006, stets das Spannungsverhältnis von Glaube und Vernunft im Blick gehabt, freilich zumeist in einer Weise, daß er stets auf dem besonderen Rang des griechisch-abendländischen Denkens bestanden hat[11]. *Andererseits* hat die Bewußtwerdung der Geschichtlichkeit des Denkens nicht nur nachdrücklich auf die biblische Exegese, sondern – wie schon gesagt – auch auf das Studium der Kirchengeschichte, zumal der Theologie- und Dogmengeschichte zurückgewirkt und dabei den Sinn für die Relativität und Begrenztheit sprachlicher Formulierungen, aber auch der kommunikativen Handlungen, der Symbole, der Ritualien und anderes mehr deutlich verschärft. Letztendlich geht es in all diesen Bemühungen praktisch vor allem um die Relevanz der Botschaft. Schließlich nützt die schönste Botschaft nichts, wenn niemand sie hören will und/oder niemand sie verstehen kann.

In seinen christologischen Werken unterscheidet Sobrino übrigens deutlich zwischen einem *Locus theologicus*, also dem genuin theologischen „Ort" als Basis der kirchlichen Lehre, und einem *Locus socialis*, dem „Ort" in der Gesellschaft, an dem die Lehren auszulegen und vorzutragen sind. In seinen konkreten Reflexionen und Anwendungen ist dieser „Ort" schon aufgrund seines eigenen Lebensortes zunächst Lateinamerika mit seinen unzähligen Armen bzw. wie er sie nennt: seinen Opfern[12].

Freilich ist heute auch nicht zu leugnen, daß die Erfahrung des Pluralismus inzwischen so groß und weitreichend ist, daß die Theologie gelegentlich in der Gefahr steht, sich so ausführlich mit dem zu beschäftigen, was wir den gesellschaftlichen „Kontext" der Glaubensverkündigung nennen können, daß dann am Ende der „Text" der Botschaft vernachlässigt wird. Es kann dann in der Praxis geschehen, daß Kontext und Text ihre Plätze wechseln und das, was Text ist und sein sollte, zum Kontext und das, was Kontext ist, zum Text wird. Die moderne Situation bzw. die „Zeichen der Zeit" werden dann nicht mehr „im Licht des Evangeliums" interpretiert, sondern das Evangelium „im Licht der modernen Zeit" und ihren Möglichkeiten des Verstehens. Im Ergebnis stellt sich hier die Frage nach der Norm und den leitenden Kriterien. Gerade hier gibt es berechtigte Anfragen an Roger Haight.

Die theologische Bedeutung des Volkes Gottes

Doch es gibt noch eine andere Frage, die allerdings in den Notifikationen nicht zur Sprache kommt: Welche Rolle spielt in der Theologie das Volk Gottes, und was ist seine theologische Bedeutung? An dieser Stelle möchte ich in Kürze auf Überlegun-

gen von Aloysius Pieris, einem Jesuiten aus Sri Lanka, eingehen. In einem Artikel „Interreligiöser Dialog und Theologie der Religionen. Ein asiatisches Paradigma" nennt er die Armen „das dritte Lehramt"[13]. Pieris bezieht sich dabei auf die Tatsache, daß im späten Mittelalter in der Kirche von zwei Lehrämtern die Rede war, die am Ende miteinander konkurrierten: das *Magisterium sedis magistralis,* die Theologie, zumal die Pariser Fakultät, und das *Magisterium sedis pastoralis,* das unter der Leitung des Papstes von den Bischöfen ausgeübt wurde und in unseren Tagen allein gemeint ist, wenn wir vom Lehramt sprechen[14].

Wenn Pieris nun ein „drittes Lehramt" hinzufügt, erinnert er damit zugleich an die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Volk Gottes. Von ihm heißt es in der Nummer 12 der Kirchenkonstitution „Lumen gentium", daß es in seiner Gesamtheit im Glauben nicht fehlgehen kann (*falli nequit*) und daß es durch den Glaubenssinn (*sensus fidei*), der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, den einmal den „Heiligen" (damit sind hier die Gläubigen gemeint) gegebenen Glauben unverlierbar (*indefectibiliter*) festhält, mit rechtem Urteil tiefer in ihn eindringt und ihn im Leben voller anwendet.

Teil unserer methodologischen Überlegungen aber ist es festzuhalten, daß das Volk Gottes nicht nur passiv Adressat und Empfänger der kirchlichen Verkündigung ist, sondern daß es bevollmächtigt ist, aktiv als Subjekt in sich zu handeln. Das wird sicher weniger in lehrmäßiger Verkündigung geschehen als im Zeugnis des Lebens, wie es alltäglich gefordert ist. Mit guten Gründen werden daher heute die Biographien der Heiligen und heiligmäßiger Menschen als Quelle theologischer Lehre und Erziehung wiederentdeckt.

Roger Haight hat seinerseits davon gesprochen, daß der amerikanische Katholizismus heute drei potentielle Gaben der Weltkirche anzubieten hat: „eine feministische Perspektive mit einer Reihe von Werten, Offenheit für den Pluralismus und den Aufstieg der Laien"[15]. Man mag darüber streiten, ob die Gaben, die Gott der US-amerikanischen Kirche geschenkt hat, nicht eine Gabe und ein Ruf sind, die Gott heute der ganzen Welt schenkt. Denn die Kirche wird morgen nicht existieren und lebendig sein ohne die aktive Rolle der Laien, Männer und Frauen, farbig, schwarz und weiß, reich und arm. Das aber ist Grund genug, den Armen und den Opfern in Gesellschaft und Kirche eine Stimme zu geben als den von Gott geliebten Söhnen und Töchtern.

Es gibt noch einen anderen Grund, die Frage nach den Subjekten in der Kirche zu stellen. Schließlich leben wir im Zeitalter des Dialogs, und der interreligiöse Dialog ist eine der grundlegenden Einstellungen, die wir im Umgang mit anderen Menschen zu entwickeln haben. Das aber schließt ein, daß wir lernen, andere als Partner und Subjekte mit ihren eigenen Rechten zu behandeln und sie aus ihrer Perspektive zu sehen. Eine erste Stelle, an der dieser Lernprozeß startete, war die neue Wahrnehmung, daß wir mit lebenden (und überlebenden) Juden zusammenleben. Lange Zeit wurde das Judentum in der Theologie als ein akademisches Studienobjekt im

Rahmen der Beschäftigung mit dem Alten Testament betrachtet. Heute wissen wir, daß das Judentum in den jüdischen Zeitgenossen unter und mit uns lebt. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es offenkundig, daß sie als Partner im Dialog und im alltäglichen Zusammenleben anzusehen sind[16]. Was aber im Blick auf das jüdische Volk gefordert ist, gilt auch im Hinblick auf die Mitglieder anderer Religionen. Es ist gefordert, wo immer wir heute in den interreligiösen Dialog eintreten: Menschliche Personen sind als Subjekte zu behandeln. Beachten wir dies, so erkennen wir, daß die Theologie als solche sich heute in einem Wandlungsprozeß befindet, den es zu beachten gilt.

Die Anderen mit christlichen Augen sehen

Beide Züge – die geschichtliche Ausrichtung und der religiöse Pluralismus – sind Grund genug, auch einige zentralere Fragen des Glaubens neu zu bedenken. Aus unterschiedlichen Perspektiven, doch gründend in unserer Zeit haben die drei von der Glaubenskongregation zensierten Theologen einige grundlegende Fragen des Glaubens neu bedacht. Hier seien abschließend einige wenige Anmerkungen zu einigen in den Notifikationen angesprochenen Punkten gemacht.

Jacques Dupuis stellte die Frage nach der theologischen Bedeutung der Pluralität der Religionen. Sind die Religionen das zufällige Produkt ethnischer und kultureller Entwicklungen, oder finden sie ihren Grund im göttlichen Heilsplan für die Menschheit? Anders gesagt: Ist der religiöse Pluralismus lediglich eine Tatsache, die *de facto* existiert, oder können wir ihn eine Gegebenheit nennen, die *de jure* besteht? Nochmals anders formuliert: Kommt die religiöse Pluralität einfach in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte vor, wie wir sie zur Kenntnis nehmen, oder steckt hinter ihr eine besondere Intention, die im Willen Gottes ruht? Selbst wenn wir diese Frage kaum eindeutig beantworten können, ist es sinnvoll, nach dem Willen Gottes zu fragen. Denn wenn Gott diese Vielfalt gewollt hat, können wir nicht leichtfertig in allen Unterschieden zwischen den Rassen, Nationen und Religionen zunächst Abirrungen sehen. Vielmehr müssen wir ihnen eher mit vorsichtigem Respekt begegnen. Sollte es zudem so sein, daß auch andere Religionen einen Weg anbieten, der zur Befreiung und zum Heil führt, und sollten sie die Möglichkeit einschließen, ihrerseits zum Heil zu führen, dann müßte die Rolle der Kirche und das Wirken des Heiligen Geistes erneut überdacht und neu formuliert werden. Dupuis suchte Fragen dieser Art zu klären und fühlte sich dazu ermutigt, zumal er sich auf verschiedene päpstliche und andere Lehraussagen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auch solche Papst Johannes Pauls II. berufen konnte[17].

Wie schon erwähnt, ist hinsichtlich der Notifikation zur Theologie Dupuis' zu beachten, daß – anders als in den anderen Fällen – keine konkrete Äußerung aus seinem umfangreichen Werk zitiert wird, die zu korrigieren wäre. Das heißt zwar

nicht, daß nicht manche Partien des Buches vertieft oder auch verbessert werden könnten. Doch ist es charakteristisch für einen Pfadfinder, daß er nach einem gangbaren Weg sucht in bislang nicht beschrittenem und erforschtem Gelände. Ein Beispiel ist sein Ringen um einen passenden Ausdruck für eine wechselseitige Annäherung im Dialog. Wie auch Claude Geffré OP finde ich Dupuis' Begriff „inklusiver Pluralismus" schon im Blick auf die vieldiskutierte Pluralistische Theologie der Religionen mißverständlich und daher nicht sehr glücklich. Etwas näher zu Karl Rahners Rede von „anonymen Christen" und „anonymem Christentum" würde ich es vorziehen, von „wechselseitiger Inklusivität" zu sprechen[18]. Wie immer, ein begrifflicher Dissens ist aber kein Grund für eine Zensur, sondern nur Anlaß zur Überlegung und zur Debatte.

Roger Haight geht gleichfalls auf den religiösen Pluralismus ein[19]. Freilich ist er offensichtlich nicht so stark im direkten Dialog mit Menschen anderen ethnischen und kulturellen Hintergrunds involviert. In eine ausführlichere Diskussion der verschiedenen christologischen Fragestellungen möchte ich aber hier schon deshalb nicht eintreten, weil das voraussetzen würde, daß wir Haights Position zunächst genauer darstellen müßten; das wiederum würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Das bezieht sich auch auf das Symbolverständnis, das Haight in seinem fundamentalen Werk „Jesus Symbol of God" entwickelt. Stattdessen möchte ich den Blick auf sein Geschichtsverständnis lenken, das in zweifacher Hinsicht nach einer Vertiefung ruft.

Erstens: Auch wenn es keinen anderen Weg gibt, mit dem lebendigen Christus in Verbindung zu treten, als in ihm zunächst ein vollständig menschliches Wesen zu erblicken, denke ich doch, daß Haights Annäherung an den „historischen Jesus" eine Erweiterung verdient. Tatsächlich ist das Neue Testament als ganzes ein Dokument, das uns in der Geschichte überliefert ist, und es konfrontiert uns mit der Realität des Glaubens der frühen Kirche, die uns wiederum als historische Gegebenheit gegenübertritt. Der „historische Jesus" begegnet uns somit in der umfassenderen historischen Realität der frühen Kirche, wie diese uns in dem historisch vermittelten biblisch-neutestamentlichen Text entgegenkommt[20]. Selbst Texte, von denen angenommen wird, daß sie ursprüngliche Worte und Taten der irdischen Existenz Jesu enthalten, erreichen uns nach Ostern und bezeugen, wie die frühe Jüngergemeinde Jesu ihn gesehen und verstanden hat. Die Texte sind historische Dokumente der Bezeugung, und die Beziehung zwischen Pluralität und Einheit innerhalb der biblischen Dokumente ist eine komplexe Realität; sie ist als solche anzunehmen, doch aus welchem Grund sollte sie aufgelöst oder verkürzt werden? Sind nicht auch fremde bzw. fremd gewordene Texte in ihrer Fremdheit zunächst auszuhalten, bevor sie aus Modernitätsgründen aufgegeben oder doch in Frage gestellt werden?

Zweitens: Jenseits des theologischen Interesses scheint das Geschichtsverständnis, wie es hier gebraucht wird, nach allem in der westlichen Welt und im Rahmen ihres Denkens beheimatet zu sein. In unserer Zeit eines interkulturellen und inter-

religiösen Dialogs scheint es jedoch angemessen, die verschiedenen Geschichtsverständnisse, wie sie sich in den unterschiedlichen kulturellen Umfeldern entwickelt haben, miteinander zu vergleichen. Ich verweise beispielsweise auf die Studien indischer Jesuiten wie Francis D'Sa und anderer, die bemüht sind, einen komplementären Zugang zur „Geschichte" und ihrem Verständnis in einem eher nichtanthropozentrischen und kosmischen Horizont gegenüber dem anthropozentrischen Denken der westlichen Welt zu finden[21]. Leider finden alternative Weisen des Denkens in der abendländischen Theologie nach wie vor zu wenig Beachtung. Sie kommen auch bei Roger Haight nicht zum Tragen.

Jon Sobrino kann wie die anderen Jesuiten dem lebendigen Jesus heute nur inmitten des Volkes und der menschlichen Gesellschaft begegnen. In der Welt, in der er seit Jahren lebt, sind dies die Armen und Unterdrückten, die ungezählten Menschen, die nach Hilfe und Heil heute rufen. Verglichen mit Haight hat Sobrino ein lebendigeres Verständnis von einem Jesus, der selbst gelitten hat und gekreuzigt worden ist. Abgesehen von seiner nicht ganz gelungenen Erklärung der sogenannten „communicatio idiomatum" (Bernard Sesboüé spricht von einem „technischen Irrtum"[22]), kann er hinsichtlich seiner Reflexion auf die Konzilsaussagen kaum getadelt werden. Er bewegt sich in seinen Aussagen auf der Linie der späteren Konzilien, auch wenn er festhält, daß das Jesusinteresse in der frühen Kirche einen Wandel durchgemacht hat.

Nach seinem – durchaus korrekten – Verständnis konzentrierten sich die innerkirchlichen Reflexionen und Kontroversen der frühen Kirche stärker auf die Konstitution der Person Jesu Christi als einer Person mit zwei Naturen, der menschlichen und der göttlichen. Diese in den frühen Konzilien immer schärfer gefaßte Begrifflichkeit leugnet Sobrino an keiner Stelle. Doch verbindet sich mit dieser starken Konzentration auf den in Jesus Mensch gewordenen Gottessohn ein gewisser Verlust der geschichtlichen Konkretheit, wie sie mit der biblisch-narrativen Sprache der Evangelien gegeben war. Hatte Jesus das kommende Reich Gottes verkündigt, so predigte die junge Kirche mit dem heiligen Paulus Jesus als den Gekreuzigten (1 Kor 1, 23). Es läßt sich kaum leugnen, daß die jesuanische Verkündigung des Reiches Gottes dabei eher in den Hintergrund trat und am Ende fast ganz verschwand. Aus dem Verkündiger wurde der Verkündigte. In dem schönen Wort des Origenes ist Christus die *autobasileia*, das Reich selbst oder das Reich in Person, damit zugleich der in Jesus angekommene Höhepunkt des von ihm verkündigten Reiches Gottes. Entfaltet sich aber dieses Reich nicht dennoch weiter in einem Prozeß, der fortdauert bis zum Ende der Tage?

Mit dem Klärungsprozeß der frühen Konzilien änderte sich auch die Sprache. Die der griechischen Philosophie entlehnte Begrifflichkeit hatte etwas Abschließendes und Statisches an sich und verlor dabei zugleich im Hinblick auf die geschichtlichen Prozesse das Dynamische und Prozeßhafte, wie es in den Texten des Neuen Testaments, zumal der Evangelien zum Ausdruck kommt. Die Orthodoxie, die rechte

Lehre, schob sich dabei gleichsam vor die Orthopraxie, vor die rechte Umsetzung der konkreten Christusnachfolge in den Leidensgeschichten der Welt und den Heils- und Befreiungserfahrungen, die Menschen in der Nachfolge des gekreuzigten Christus auf ihren eigenen Kreuzwegen machten. Sesboüé gibt zu Recht zu bedenken: „Wir predigen nicht Chalkedon; wir verkündigen Christus und respektieren dabei Chalkedon. Das ist der große Unterschied."[23]

Das und nichts anderes sucht Sobrino in seinen christologischen Werken herauszuarbeiten. Es ist aber dann schwerlich zu verstehen, warum Sobrino auf seine Weise nicht bedauern darf, daß die wissenschaftliche Theologie im Lauf der Geschichte diesen Zusammenhang zwischen den heutigen Lebenserfahrungen und dem konkreten Leben Jesu leider fast ganz vergessen hat.

Noch einmal: Die wahre *imitatio Christi*, die wahre Christusnachfolge besteht nach der Aufforderung Jesu immer in der Annahme des eigenen Kreuzes. Damit aber ist die Christusnachfolge ein Prozeß, der in konkreten Ereignissen besteht, die sich in der menschlichen Gesellschaft abspielen und bis zum Ende der Geschichte fortdauern, wenn Christus in seiner Herrlichkeit kommt. Spirituell hat es diese Kreuzesnachfolge in der Geschichte der Kirche immer gegeben, doch die Frage bleibt: Hat der Zusammenhang zwischen den konkreten Leiden der Menschen, wie Sobrino sie bei den Völkern Lateinamerikas in der Gegenwart erlebt hat und erlebt, und dem fortlebenden Christus und seiner heilend-befreienden Praxis so stark im Bewußtsein der Kirche gestanden, daß sie ihrerseits immer für eine reale, nicht nur eine spirituelle Befreiungspraxis im Sinn Christi eingetreten wäre? Wie stand es um die Parteinahme für die Armen und Unterdrückten in ihrer Missionsgeschichte? Oder hat nicht doch die Beschäftigung mit der metaphysisch-statischen Sprache des Dogmas und der Theologie die Kirche derart von der Erfahrungswelt der Menschen entfernt, daß diese sich immer weniger an den leidenden und noch immer mitleidenden Christus verwiesen sehen? Sobrino drängt auf eine aktive Christusnachfolge in unserem konkreten Leben und wirbt so um eine aktive Mitwirkung an der Schaffung des Reiches Gottes heute. Denn im Sinn des Herrengebets rufen wir immer noch: „Dein Reich komme!" Die Herrschaft Gottes ist noch immer unterwegs.

Peter Hünermann zögert nicht, auf eine „Wolke der Zeugen" in der heutigen Theologie, unter Exegeten und Systematikern hohen Ranges, hinzuweisen, die in der Weise Sobrinos denken. Gerade wenn er aus seiner konkreten Lebenswelt sich die Not und die Sicht der Opfer Lateinamerikas zu eigen macht, ist seine Theologie keineswegs auf diese beschränkt. Seine Theologie besitzt Relevanz für ein breites Auditorium in Kirche und Welt. Denn für uns alle gilt es, immer neu von den Menschen her auf Jesus, sein Leben und seine Botschaft zu schauen und zu hören und Jesus als den Lebendigen in der Welt aktiv in unserem Leben zu bezeugen.

In diesem Sinn unterstreicht Hünermanns Antwort auf die gegen Sobrino gerichtete Notifikation auch die Notwendigkeit einer erneuerten Theologie, in der bibli-

sches und systematisches Denken im Hinblick auf die doppelte Aufgabe zusammenarbeiten: treu zum ursprünglichen Ereignis und zur ursprünglichen Botschaft, die sich auf die Inkarnation Christi, seinen Tod und seine Auferstehung konzentriert, Relevanz und Plausibilität dieser Lebensbotschaft für alle Zeiten und die ganze Menschheit aufzuzeigen. Das und nichts anderes sollte auch das Anliegen und die Sorge des kirchlichen Lehramtes sein.

Hier ruft Hünermann dann die Glaubenskongregation zur Arbeit an einer erneuerten und verbesserten „Qualitätssicherung" der Theologie auf. Insofern das Lehramt seinerseits mit rational einsehbaren und nachvollziehbaren Argumenten arbeiten muß, kann es selbst nicht in einer (im schlechten Sinn) „dogmatischen" Weise verfahren. Entsprechend reichen einfache Selbstzitierungen, also Verweise auf bekannte Lehraussagen als solche nicht mehr aus, zumal es immer um sprachliche Formulierungen geht und die Übersetzungen in fremde Verstehenshorizonte längst in ihrer eigenen Problematik erkannt sind. Es wäre in diesem Sinn zum Beispiel wünschenswert, daß das Lehramt sich in der Auswahl seiner Konsultoren einer größeren Breite von Denkweisen öffnet. In einer Zeit, in der die Vielfalt der Kulturen auch in der Kirche immer deutlicher in Erscheinung tritt, muß – wie schon in der Patristik und im Mittelalter – auch die Vielfalt theologischer Schulen bzw. Denkansätze zum Zug kommen.

Die Glaubenskongregation selbst muß sich also der neuen Situation stellen. Ihrer Aufgabe kann sie aber nur nachkommen, wenn sie in ihrer Arbeitsmethodik auf der Höhe der Zeit steht. Denn für beides hat sie Sorge zu tragen: für die Treue gegenüber der Fülle des Glaubens, aber auch für die volle Ausübung des Auftrags der Kirche, die Heilsbotschaft Christi, das Evangelium, zu allen Zeiten zu allen Völkern an alle Orte der Welt zu bringen.

ANMERKUNGEN

[1] Für eine ausführlichere Auseinandersetzung vgl. A. Nayak, Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität (Düsseldorf 2006).

[2] Unter www.vatican.va/roman.curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_ge.htm sind alle Dokumente abrufbar im Internet. Es gibt zu denken, daß – abgesehen von de Mellos Büchern und J. Sobrino, Christologie der Befreiung Bd. 1 (Mainz 1998) – die anderen Veröffentlichungen der Theologen, die diskutiert werden, bislang in deutscher Sprache nicht zugänglich sind.

[3] Vgl. J. Dupuis, Toward a Christian Theology of Religious Pluralism (Maryknoll 1997); dazu H. Waldenfels, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, in dieser Zs. 217 (1999) 597–610.

[4] Dupuis' Auseinandersetzungen mit seinen Kritikern liegen inzwischen auch in deutscher Sprache vor. Das von U. Winkler herausgegebene Heft 1 der Salzburger Theologischen Zeitschrift 10 (2006) steht unter dem Leitgedanken: Ein Testament katholischer Religionstheologie. Jacques Dupuis' Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren, und stellt eine gelungene Einführung in Leben und Werk des Theologen dar.

[5] J. Dupuis, Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all' incontro (Brescia 2001).
[6] Vgl. R. Haight, The Future of Christology (New York 2005).
[7] Vgl. J. Sobrino, Christologie der Befreiung, Bd. 1 (Mainz 1998) und ders., Christ the Liberator. A View of the Victims (Maryknoll 2001).
[8] Vgl. P. Hünermann, Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation: HerKorr 61 (2007) 184–188; B. Sesboüé, Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von Jon Sobrino, in dieser Zs. 225 (2007) 240–254.
[9] Vgl. Haight (A. 6) 40f.
[10] Vgl. Hünermann (A. 8).
[11] Vgl. zu den Texten J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen (Freiburg 1997) 40–59; J. Habermas u. J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion (Freiburg 2005); Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung (Freiburg 2006) 11–32.
[12] Vgl. dazu die Einleitungen zu den in A. 7 genannten Werken.
[13] Vgl. A. Pieris, Feuer u. Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus u. Christentum (Freiburg 1994) 115–124, zum „3. Lehramt": 117–119.
[14] Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn [4]2005) 483; Die Theologie u. das Lehramt, hg. v. W. Kern (Freiburg 1982) 29–33.
[15] Vgl. Jesuit Postmodern, hg. v. F. X. Clooney (London 2006) 98.
[16] Vgl. dazu Waldenfels (A. 14) 483–501.
[17] Vgl. Dupuis, Theology (A. 3) 158–179; ders., Cristianesimo (A. 5) 136–148.
[18] Vgl. H. Waldenfels, Standpunkt u. Standpunkte. Unterwegs zu einer Theologie der Religionen, in: ZMR 91 (2007) 5–15; C. Geffré, Unterwegs zu einer „interreligiösen Theologie", ebd. 16–28; ders., From the Theology of Religious Pluralism to an Interreligious Theology, in: In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis, hg. v. D. Kendall u. G. O'Connor (Maryknoll 2003) 45–59.
[19] Vgl. R. Haight, Jesus Symbol of God (Maryknoll 1999) 395–423; ders., Future (A. 6) 103–122, 202–211.
[20] Diese Kritik kann auch dem Vorwort zu J. Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth (Freiburg 2007) 9–23 entnommen werden, wo er von der „kanonischen Exegese" spricht, dem „Lesen der einzelnen Texte der Bibel in ihrer Ganzheit", und sie „eine wesentliche Dimension der Auslegung" nennt, „die zur historisch-kritischen Methode nicht in Widerspruch steht, sondern sie organisch weiterführt und zur eigentlichen Theologie werden läßt" (18); vgl. auch T. W. Tilley, Remembering the Historic Jesus – a New Research Program?, in Theological Studies 68 (2007) 3–35.
[21] Vgl. u.a. F. D'Sa, Anthropische u. kosmische Geschichte, in: ders., Regenbogen der Offenbarung (Frankfurt 2006) 63–86.
[22] Vgl. Sesboüé (A. 8) 251 und Haight (A. 6).
[23] Sesboüé (A. 8) 250.

Kardinal Franz König – Jacques Dupuis SJ

Unterwegs zu einem Dialog der Religionen

Kardinal Franz König (1905–2004) und Jacques Dupuis SJ (1923–2004) waren Pioniere des interreligiösen Dialogs. Wir dokumentieren im folgenden ein Gespräch zwischen den beiden vom 16. Juli 2003, das Christa Pongratz-Lippitt, Korrespondentin der Wochenzeitung „The Tablet" in Wien, moderierte, aufzeichnete und mit einer Einleitung versehen hat. Das Gespräch wurde auf Englisch geführt und ausgehend von den Bandaufzeichnungen ins Deutsche übersetzt. Die hier diskutierten Fragen bleiben auch heute aktuell und instruktiv.

Die Redaktion

Anfang Juli 2003 rief mich Kardinal Franz König an, um mir mitzuteilen, daß er einen Brief vom belgischen Jesuiten Jacques Dupuis bekommen hatte. Dupuis wollte wissen, ob es König recht wäre, wenn er nach Wien auf Besuch käme, um ihm persönlich dafür zu danken, daß er ihn mehr als vier Jahre zuvor in der internationalen katholischen Wochenzeitung „The Tablet" (16. 1. 1999) öffentlich verteidigt hatte. Obwohl sie zu der Zeit, als Dupuis' Werk von der Glaubenskongregation untersucht wurde, mehrmals telephoniert hatten, hatten sie sich nie persönlich kennengelernt. König sagte mir auch, daß Dupuis ihn gebeten hatte, einen Artikel über den Stand des interreligiösen Dialogs – besonders was Asien und vor allem Indien betraf – zu schreiben. Er sollte die neuesten Entwicklungen in Rom berücksichtigen – vor allem seit der Veröffentlichung der Erklärung „Dominus Iesus" über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche durch die Glaubenskongregation im Jahr 2000. Dann wollte Dupuis noch wissen, ob der Kardinal sein neuestes Buch „Christianity and the Religions" (2002), welches er König gewidmet hatte, eventuell rezensieren würde. Dupuis hoffte, daß der Artikel und die Buchbesprechung gemeinsam in The Tablet erscheinen könnten.

Der Kardinal war gern bereit, auf Dupuis' Vorschläge einzugehen. Der interreligiöse Dialog hatte ihn immer fasziniert und blieb zeitlebens eines seiner Hauptinteressen. Bereits lange vor der Jahrtausendwende wurde er nicht müde zu betonen, daß der interreligiöse Dialog im dritten Millennium von höchster Priorität sein würde. Er hatte Dupuis' Buch „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism" (1997), nachdem es von Gerald O'Collins SJ in The Tablet im Januar 1998 besprochen worden war, sofort bestellt und mit allergrößtem Interesse gelesen. „Das Buch hat mich wirklich einige Wochen nicht losgelassen", meinte er hinterher. Er hat mir diese Ausgabe von Dupuis' Buch später geschenkt. Es enthält zahlreiche, am Rand mit Bleistift hingekritzelte Notizen und ein dickes Bündel von Blättern mit Bemerkungen und Fragen.

Etwa im April des folgendes Jahres (1998) forderte die Glaubenskongregation Dupuis auf, einige Fragen bezüglich der theologischen Standpunkte in seinem Buch zu beantworten. König rief mich sofort an und bat mich, den damaligen Chefredakteur von The Tablet in London, John Wilkins, zu fragen, ob er Dupuis in seiner Zeitschrift öffentlich verteidigen dürfe. Obwohl ich bereits mehrere Jahre mit dem Kardinal zusammengearbeitet hatte und seine Ruhe bei unseren Interviews trotz der vielen Fristen, die er einhalten mußte, immer bewundert hatte, war das jetzt plötzlich ganz anders. Der Fall Dupuis ging ihm offensichtlich sehr nahe. Während der Untersuchung bat er mich wegen des Artikels mehrmals, zu ihm zu kommen, aber anstatt wie gewohnt während unserer Arbeit an dem Artikel ruhig in seinem Fauteuil sitzen zu bleiben, stand er oft auf, schritt im Zimmer auf und ab, unterbrach öfters das Gespräch mit der Entschuldigung, er müsse von seinem Schreibzimmer aus mit Rom telephonieren, um etwas zu überprüfen usw. Einmal kam er von einem solchen Telephongespräch sehr blaß zurück. Seine Hand zitterte, als er nach einem Buch griff – was ich weder zuvor noch nachher je wieder bei ihm beobachtete. Wie sich später herausstellte, war ihm der Verdacht gekommen, daß das Buch in Rom nicht gründlich genug studiert worden war, vielleicht, weil es damals erst auf Englisch erschienen war, und möglicherweise keiner der Verantwortlichen in Rom die nötigen englischen Fachkenntnisse hatte.

König rief mich damals auch öfters zwischen meinen Besuchen an, um zu fragen, ob ich neueste Nachrichten vom damaligen Romkorrespondenten von The Tablet, Gerard O'Connell, über Dupuis' Gesundheitszustand hatte, da dieser inzwischen zusammengebrochen war und sich im Krankenhaus befand. Ich habe mehrere Tonbänder dieser ersten Vorbereitungsgespräche für den Artikel „Zur Verteidigung von Pater Dupuis" für The Tablet, auf denen König mir seine Gedanken diktierte. Als ich sie mir jetzt das erste Mal seit damals wieder angehört habe, ist mir klarer denn je geworden, wie erschüttert König war über die Art und Weise, wie Dupuis von Rom behandelt worden war und wie tieftraurig ihn die Vorgehensweise der Glaubenskongregation machte. Bei meinen damaligen Besuchen saß er oft da, schüttelte den Kopf und murmelte: „Wo bleibt der Geist des Konzils?", oder: „Wie konnten sie das einem so loyalen Mann wie Dupuis antun?" Er war fest entschlossen, Dupuis zu verteidigen. Andererseits widerstrebte es ihm zutiefst, sich öffentlich gegen die Glaubenskongregation zu äußern. König war überaus loyal, wenn auch manchmal vielleicht kritisch loyal. Während des ganzen Verfahrens gegen Dupuis konnte man ganz klar beobachten, daß es ihm schlaflose Nächte bereitete. Auch wenn er als Erzbischof von Wien längst emeritiert war, lag die Bürde seines Amtes als Kardinal schwer auf seinen Schultern.

Sechs Wochen später, am 1. März 1999, erhielt Kardinal König einen persönlichen Brief vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Joseph Ratzinger. Dieser zeigte sich sowohl „erstaunt" als auch „traurig" über Königs Artikel „Zur Verteidigung von Pater Dupuis" in The Tablet, und er verteidigte die Glau-

benskongregation. Am selben Tag erhielt der damalige Chefredakteur von The Tablet eine Kopie dieses Briefes in englischer Übersetzung von Kardinal Ratzingers Büro mit der Bitte, ihn zu veröffentlichen. Ich konnte Kardinal König überreden, Kardinal Ratzingers Brief zu beantworten, und beide Briefe erschienen in der nächsten Ausgabe von The Tablet.

Seither waren mehr als vier Jahre vergangen. Jacques Dupuis wollte Mitte Juli nach Wien kommen. König schlug vor, daß wir – König, Dupuis und ich – uns vielleicht sogar einen ganzen Tag, und zwar Mittwoch, den 16. Juli, für die Interviews Zeit nehmen sollten. Es war damals außerordentlich heiß, und bereits seit einigen Tagen wurden in Wien täglich mehr als 40° C gemessen. Das war jener Sommer in dem so viele – vor allem ältere – Menschen in Europa wegen der Hitze gestorben waren. Kardinal König war damals immerhin bereits 97 und Pater Dupuis fast 80 Jahre alt. So meinte der Kardinal, daß alles in Ruhe besprochen werden könne, unterbrochen von mehreren Kaffeepausen und einem Mittagessen. Wir waren dann auch tatsächlich den ganzen Tag von 10.30 Uhr bis nach dem Abendessen zusammen. Ich erinnere mich, daß es bereits dunkel war, als der Kardinal uns hinunter zum Taxi begleitete, in dem ich Pater Dupuis zurück ins Jesuitenkolleg führte.

Einige Tage nach diesem Treffen ist Kardinal König während eines Urlaubs in Mariazell gestürzt und hat sich den Oberschenkelhals gebrochen. Trotz stundenlanger Bewußtlosigkeit nach der Operation, hat er sich dann doch wie durch ein Wunder vollkommen erholt und konnte bereits einige Wochen später seine Arbeit wieder aufnehmen. Er besuchte Pfarreien und firmte junge Leute bis etwa drei Wochen vor seinem Tod. Er starb friedlich im Schlaf am 13. März 2004, acht Monate nach dem Treffen mit Pater Dupuis. Er ist nie dazu gekommen, den Artikel und die Rezension, die er mit Dupuis besprochen hatte, zu schreiben, und nur neun Monate nach seinem Tod starb völlig unerwartet auch Pater Dupuis.

Gespräch zwischen Kardinal Franz König und Jacques Dupuis SJ

Dupuis: Es ist besonders wichtig, den interreligiösen Dialog im asiatischen Kontext zu sehen. Die große Frage ist, wie man Jesus Christus in einem Land wie Indien heute verkündigt. Wenn man einmal anfängt von „proclaim" (verkünden) zu reden – ich meine, wenn man tatsächlich das Wort „proclaim" benützt –, dann suggeriert das irgendwie eine Verpflichtung, allen zu verkünden, daß Christus der einzig wahre, universale Erlöser ist, und daß diejenigen, denen man das verkündet, sich zum Christentum bekehren müssen. Die Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) zieht es vor, das Wort „evangelisieren" zu benützen. Aber manche Mitglieder der Hierarchie – und Rom – benützen oft das Wort „evangelisieren" (to evangelise) für „verkünden" (to proclaim). Man muß ganz klar machen, daß Evangelisierung nicht bloß Verkündigung ist. Evangelisieren heißt zuallererst, christ-

liches Zeugnis ablegen. Zweitens heißt es, sich für Gerechtigkeit und die Befreiung der Menschen von ungerechten Praktiken einzusetzen. An dritter Stelle folgt der interreligiöse Dialog und schließlich – das heißt in der Reihenfolge der Prioritäten erst an vierter Stelle – kommt die Verkündigung (proclamation), so wie es vom Sekretariat für die Nichtchristen, dem heutigen Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog, festgelegt wurde. Im indischen Kontext sind der Einsatz für die Befreiung von Ungerechtigkeit und der interreligiöse Dialog am wichtigsten. Daher kann man Evangelisierung nicht einfach mit Verkündigung gleichsetzen.

Aus diesem Grund waren die Worte Papst Johannes Pauls II. bei der Veröffentlichung des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens „Ecclesia in Asia" in Neu-Delhi am 6. November 1999 gefährlich: Er erinnerte daran, daß die Evangelisierung Europas im ersten Millennium und die Evangelisierung Afrikas und Amerikas im zweiten Millennium stattgefunden hatten. Die Evangelisierung Asiens und Indiens würde nun im dritten Millennium stattfinden. Indem er an die Evangelisierung Afrikas und Amerikas erinnerte, beschwor das Erinnerungen an die Missionierung im Sinn der Kolonialzeit herauf. Im indischen Kontext muß man aber klar machen, daß das Engagement für die Befreiung von Ungerechtigkeit und der interreligiöse Dialog das Wichtigste sind und daß die Evangelisierung an letzter Stelle steht. Wenn man von der „Evangelisierung Asiens" wie von der Evangelisierung Afrikas und Amerikas redet, dann sind das gefährliche Worte in Indien.

Kard. König: Natürlich – äußerst gefährlich. Man darf die Last der Geschichte nie vergessen – in diesem Fall die koloniale Last. Es ist dasselbe mit dem Wort „Missionare". Für viele Asiaten, Afrikaner und Lateinamerikaner erinnert das Wort „Missionar" an weiße, europäische Missionare, die ganze indigene Völker sofort und oft sehr oberflächlich tauften.

Dupuis: Die derzeitige indische Regierung wird von der Partei der Hindu-Nationalisten (BJP) gestellt und ist sehr antichristlich. Im letzten Januar (2003) mußte ich zu einem asienweiten Kongreß der Oblaten der Jungfrau Maria nach Bangkok. Auf dem Rückweg machte ich einen Besuch in Kalkutta, um meine Ordensprovinz zu besuchen. Bevor ich Rom verließ, mußte ich daher um ein Visum für Indien ansuchen. Sie forderten von mir ein offizielles Dokument der Universität (Gregoriana), in dem garantiert wurde, daß ich während meines zehntätigigen Aufenhalts nur Kalkutta und Delhi besuchen und keinerlei religiösen Aktivitäten nachgehen würde.

Kard. König: Das finde ich sehr traurig – Indien ist doch eine Demokratie.

Dupuis: Das ist etwas vollkommen Neues. Es wird von der zentralen Regierung Indiens gesteuert und zeigt, wie antichristlich die momentane Einstellung der Regierung ist. Als ich meinen Provinzial in Kalkutta fragte, ob es mir möglich sein würde, nach Kalkutta zurückzukehren und in meiner Provinz zu wohnen, sagte er: „Vergiß es! Du würdest nie die Erlaubnis bekommen zu bleiben – nie mehr." Und das, obwohl ich 36 Jahre in Indien gelebt habe! Sie würden mir nie erlauben zurückzukehren. Sie sind sehr mißtrauisch geworden. Und deswegen betrachten sie es

als Proselytismus, sobald man von „proclamation" spricht. „Proclamation" ist ein sehr böses Wort für sie. Ein Punkt, den Sie vielleicht in ihrem Artikel erwähnen könnten, Eminenz, ist die Wichtigkeit des interreligiösen Dialogs in diesem Kontext. Echter interreligöser Dialog ohne jeglichen Hintergedanken ist der einzige Weg, um Kontakte zu knüpfen.

Kard. König: Die Sache ist die, daß das Wort Dialog bereits so abgenutzt ist – es ist quasi ausgebrannt und scheint heutzutage eine Art Schlagwort geworden zu sein. Ich glaube, man müßte sehr vorsichtig erklären, was echter Dialog bedeutet, nämlich indem man sich gegenseitig befragt und vermeintliche Wahrheiten abbaut, um näher an die Wahrheit heranzukommen.

Dupuis: Möchte jeder in Rom diese Art von Dialog?

Kard. König: Sie sollten es – seit dem Zweiten Vatikanum sollte das jedenfalls der Fall sein. Die Kirche hatte seinerzeit viel zu große Angst vor Fragen und hat daher – besonders in den 100 Jahren vor dem Zweiten Vatikanum – Normen und Gebote zu einseitig betont und die Dynamik echter Fragen und das Suchen von neuen Zugängen zu alten Wahrheiten zu wenig geschätzt. Sie war überzeugt, daß sie eine fertige Antwort für alles parat hatte und Fragen sich daher erübrigten.

Dupuis: Das scheint manchmal noch immer der Fall zu sein.

Kard. König: Das Konzil hat das alles geändert. Wir glauben nicht mehr, daß es außerhalb der Kirche keine Wahrheit gibt, heute weniger denn je; wir sind ein wenig bescheidener geworden. Die letzte Wahrheit ist Gott allein. Durch den Dialog suchen wir die göttliche Wahrheit in unseren Mitmenschen – die alle Geschöpfe Gottes sind.

Dupuis: Darüber müssen Sie bitte schreiben.

Kard. König: Hat Papst Johannes Paul II. vor 14 Tagen, als er die indischen Bischöfe in Rom traf, dieses Problem mit dem Wort „proclaim" erwähnt?

Dupuis: Er hat wieder auf dem Ausdruck „proclaiming Jesus Christ" bestanden. Robert Rodericks, der emeritierte Bischof von Jamshedpur – er ist Jesuit und ein guter Freund – hat mich besucht, als die indischen Bischöfe in Rom waren, und er hat mir über ihr Treffen mit Kardinal Ratzinger und dem Papst erzählt. Beide hätten auf dem Ausdruck „proclaiming Jesus Christ" bestanden. Worauf Rodericks zum Heiligen Vater sagte: Ja, Heiliger Vater, aber Sie müssen das im indischen Kontext sehen. Man kann nicht gleich und sozusagen direkt mit ‚verkündigen' beginnen. Zuerst muß man die eigene Botschaft annehmbar machen durch christliches Zeugnis – als Anfang. Und zweitens durch Dialog. Dialog setzt eine positive, offene Theologie voraus.

Kard. König: Natürlich.

Dupuis: Dialog muß theologisch begründet sein. Eine offene Theologie des Dialogs muß echte Werte erkennen – jene Elemente von göttlicher Wahrheit und Gnade, die sich in anderen religiösen Traditionen finden –, und da ist die Glaubenskongregation noch sehr hinter der Zeit zurück.

Kard. König: Ist nicht die Kongregation für die Evangelisierung der Völker auch involviert?

Dupuis: Natürlich. Ihr Präfekt, Kardinal Jozef Tomko, war einer der Kardinäle, die mein Buch anzeigten.

Kard. König: Tomko hat natürlich eine sehr westliche Einstellung zu all dem.

Dupuis: Nehmen wir das erste interreligiöse Friedensgebet in Assisi 1986. Papst Johannes Paul II., Kardinal Roger Etchegaray und alle Verantwortlichen bestanden darauf, daß sie gemeinsam nach Assisi fahren, um zu beten, aber nachher haben sie betont: „Wir haben nicht zusammen gebetet." Zusammen beten mit Nichtchristen – das heißt, wirklich zusammen beten – ist nicht möglich, sagte man. Bei dem zweiten Friedensgebet in Assisi im Jahr 2002 beteten sie auch getrennt – diesmal noch getrennter als 1986. Ich befasse mich im letzten Kapitel meines Buchs „Christianity and the Religions", das ich Ihnen gewidmet habe, mit dem interreligiösen Gebet, und in diesem letzten Kapitel erkläre ich, was die offizielle Position Roms 1986 zur Zeit des ersten Treffens in Assisi war. Dann zitiere ich das Dokument der indischen Bischöfe über den Dialog, in welchem sie sagen, daß das gemeinsame Gebet nicht nur möglich sondern eine Verpflichtung ist. Wo ist also die Wahrheit? Die indischen Bischöfe sind doch wohl auch ein Teil des Weltepiskopats, oder?

Kard. König: Auf welcher Seite ist das? Ich habe das Buch hier.

Dupuis: Das Kapitel beginnt auf Seite 236. Oh, ich sehe, daß Sie das Buch sehr gründlich gelesen haben – schauen Sie, die vielen Randnotizen!

Kard. König: Ich glaube das englische Wort ist „devoured" – das heißt „verschlungen" –, ich habe ihre beiden Bücher verschlungen. Der interreligiöse Dialog hat mich immer fasziniert – bereits als Student. Und jetzt ist er eines der wichtigsten Themen des dritten Millenniums geworden. Könnten wir vielleicht das Treffen von Assisi 1986 als Anfangspunkt des Artikels nehmen und aufzeigen, daß es viele Dinge hinter Assisi gibt?

Dupuis: Das Treffen in Assisi 1986 war sehr wichtig, aber …

Kard. König: Kardinal Ratzinger war dagegen.

Dupuis: Ja, Kardinal Ratzinger war dagegen. Aber ich wollte eigentlich zurück zu dem, was die indischen Bischöfe gesagt haben: „Eine dritte Form des Dialogs dringt bis in die tiefsten Ebenen des religiösen Lebens und besteht aus gemeinsamem Gebet und Kontemplation. Der Zweck solchen gemeinsamen Gebets ist vor allem die gemeinsame Anbetung des einen Gottes, der uns als eine große Familie geschaffen hat. Wir sind aufgerufen, Gott nicht nur individuell, sondern auch in Gemeinschaft anzubeten, und da wir auf sehr wirkliche und fundamentale Weise eins sind mit der ganzen Menschheit, ist es nicht nur unser Recht, sondern auch unsere Pflicht, Ihn mit anderen gemeinsam anzubeten."

Und „mit anderen" heißt ganz klar auch mit Nichtchristen. Wenn daher der Papst in Indien von Evangelisieren redet, muß zuerst klargestellt werden, daß er primär den interreligiösen Dialog meint. Aber am Ende von Dominus Iesus ist vom inter-

religiösen Dialog in einer beiläufigen Weise die Rede. Sinngemäß heißt es hier, daß, obwohl der interreligiöse Dialog Teil des Evangelisationsauftrags der Kirche ist, die Kirche zuallererst verpflichtet ist, die Wahrheit zu verkünden (proclaim) – und da sind wir ja schon wieder bei der Betonung auf verkünden (proclaim).

Kard. König: Aber welchen Sinn hätte denn dann der Dialog? Echter Dialog muß ehrlich sein. Es darf keinerlei Hintergedanken geben. Selbstverständlich verfolgen die Gesprächspartner einen Zweck. Es soll ja schließlich keine sinnlose Plauderei sein. Zweck ist es, den Gesprächspartner von der Stichhaltigkeit der eigenen Argumente zu überzeugen. Nur trifft natürlich auch das Umgekehrte zu. Man muß ebenso bereit sein, sich von den Argumenten des anderen überzeugen zu lassen – in sie Einblick nehmen zu wollen. Dialog ist nicht ein Versuch andere zu überreden oder zu bekehren – Zweck ist, den Gesprächspartner kennenzulernen und zu erkennen, warum er glaubt, was er glaubt.

Dupuis: Aber für Rom kommt es vor allem auf die Verkündigung (proclamation) an. Dort zitiert man Papst Paul VI., der in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii Nuntiandi" sagt, daß Evangelisierung im Grund Verkündigung (proclaiming) ist, und wenn nicht verkündet wird, wird auch nicht evangelisiert.

Kard. König: Mein Eindruck ist, daß am Anfang die Position Papst Johannes Pauls II. Ihrer Position sehr nahe lag, daß er sich aber allmählich von der Glaubenskongregation korrigieren ließ.

Dupuis: Ja, ja. Johannes Paul II. hat eine sehr wichtige Rolle gespielt, indem er das weltweite Wirken des Heiligen Geistes besonders betont hat.

Kard. König: Das sehe ich auch so.

Dupuis: ... nicht nur im religiösen Leben einzelner Christen ...

Kard. König: ... sondern auch in Gemeinschaften ...

Dupuis: ... und auch in Kulturen und anderen Religionen. Für ihn ist der Heilige Geist auch im Hinduismus, im Islam und im Buddhismus gegenwärtig. Meine Frage ist: Was macht der Heilige Geist dort? Ist es nicht das, was das Konzil meinte, als es von jenen Elementen von Wahrheit und Gnade in anderen Religonen sprach?

Kard. König: Ja, das war es.

Pongratz-Lippitt zu Dupuis: Gibt es denn keine Kardinäle in Rom, die so denken wie Sie?

Dupuis: Das ist eine gute Frage. Ich persönlich habe sehr wenig Kontakt zu Kardinälen. Ich kenne Kardinal Francis Arinze, weil ich zehn Jahre Berater des Sekreteriats für die Nichtchristen war. Mein persönlicher Eindruck ist, daß Kardinal Arinze ein besonders netter Mensch ist, sehr gütig, aber er ist kein Theologe und würde theologisch *nie, nie* (stark betont) anderer Meinung sein als Kardinal Ratzinger! Nie!

Was meinen Orden betrifft, war mein Generaloberer Peter-Hans Kolvenbach von allem Anfang an immer auf meiner Seite. Ich danke Gott, daß ich ihn hatte; ich weiß nicht, was ich ohne ihn getan hätte oder was aus mir geworden wäre.

Kard. König: Könnten wir nicht die Jesuiten mit ihren großen Ideen und ihren Aktivitäten in diesem Bereich erwähnen: Wie sie jetzt Ihre Ideen aufgenommen haben und daß diese große Bedeutung für sie haben? Als ich mit Pater General über Sie gesprochen habe, hat er mir gesagt, die Jesuiten würden versuchen, die Dinge in Ihrer Richtung voranzutreiben, anfangs sehr vorsichtig – aber sie wollten Ihre Probleme diskutieren. Haben Sie das Gefühl, daß sie – momentan – abwarten?

Dupuis: Sie sind vorsichtig und würden keine Risiken eingehen. So denken jedenfalls viele von ihnen. Das ist traurig, weil es für Theologen möglich sein muß, zu publizieren. Wir haben doch Redefreiheit, oder? Aber, um zurückzukommen zu Ihrer Frage, ob es Kardinäle im Vatikan gibt, die auf meiner Seite sind. Ich kann Ihnen sagen, was Pater General mir einmal gesagt hat: „ Es gibt mehr Leute im Vatikan, die auf Ihrer Seite sind, als Sie denken, aber sie können das nicht offen sagen. Darunter sind sogar wichtige Leute."

Kard. König: Er hat vollkommen recht. Das ist so.

Dupuis: Sogar wichtige Leute im Vatikan können aber der Glaubenskongregation nicht widersprechen. Ich kann Ihnen nur sagen, daß ich keinen Kontakt zu höheren Stellen habe – kein Kardinal hat mich angerufen, um mir zu sagen: „Ich bin einer Meinung mit Ihnen in dieser Sache." Ich weiß nur, was Pater General mir gesagt hat, daß es mehr Leute auf meiner Seite gibt, als mir bewußt ist. Aber, um auf Ihren Artikel zurückzukommen: Ich denke, Sie könnten den asiatischen Kontext – besonders den indischen Kontext – und die Wichtigkeit des interreligiösen Dialogs als konstitutives Element des Evangelisierungsauftrags der Kirche hervorheben.Was die Theologie des Dialogs betrifft, muß es natürlich eine offene Theologie des Dialogs sein, welche die göttlichen Werte in den Traditionen anderer Religionen anerkennt, und ebenso, daß unser christlicher und katholischer Glaube bereichert werden kann, wenn wir uns auf einen interreligiösen Dialog einlassen – was ja der ganze Sinn und Kontext meines Buchs ist.

Kard. König: Wir könnten gewisse Kapitel in Ihrem neuen Buch besonders hervorheben – ich denke da vor allem an Kapitel 9 über den Dialog und Kapitel 10 über das Gebet.

Dupuis: Und aufzeigen, welche wichtigen Dokumente diesbezüglich bereits erschienen sind, wie zum Beispiel „Dialog und Mission", welches vom damaligen Sekretariat für die Nichtchristen 1984 herausgeben wurde und in dem in der Nummer 13 die Sendung der Kirche deutlich dargelegt wird, nämlich Zeugnis, das Engagement für Gerechtigkeit, Dialog und – erst zum Schluß – Verkündigung (proclamation). Dagegen konzentriert sich Dominus Iesus ausschließlich auf die Verkündigung (proclamation). Im indischen Kontext geht das einfach nicht. Vor einigen Jahren sagte Kardinal Tomko in der Eröffnungsansprache bei einer Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen sinngemäß: „Ihr Bischöfe Asiens arbeitet nicht zufriedenstellend, weil es keine oder kaum Bekehrungen zum Christentum in Asien gibt." Das wurde von den asiatischen Bischöfen sehr schlecht

aufgenommen, und sie reagierten dementsprechend stark – mit dem Ergebnis, daß Kardinal Tomko bereits am folgenden Morgen den Rückflug nach Rom antrat. Es ist diese Manie, daß Evangelisierung Verkündigung ist und taufen bedeutet. Aber das ist nicht im Einklang mit bestimmten offiziellen Dokumenten, die eine viel breitere Sicht des kirchlichen Missionsauftrags vermitteln.

Kard. König: Was Sie sagen, ist *sehr* wichtig. Welches Kapitel in Ihrem zweiten Buch ist Ihrer Meinung nach das beste – oder faßt das Thema am besten zusammen? Das erste und das letzte vielleicht?

Dupuis: Es fängt auf Seite 366 an. Da bespreche ich das Dokument „Dialog und Verkündigung (proclamation)", aber auch den wichtigen Beitrag, den Papst Johannes Paul II. gemacht hat durch seine konstante Bejahung der Anwesenheit des Geistes Gottes in anderen Religionen und natürlich in Assisi, wo er die theologische Grundlage für den interreligiösen Dialog legte.

Kard. König: Pater Karl Rahner nannte die Idee von Dialog und Religion „das übernatürliche Existential", erinnern Sie sich?

Dupuis: Ja, natürlich. Ich wurde ja stark von Rahner inspiriert – wobei ich natürlich über ihn hinausgehe.

Kard. König: Wenn ich sage, daß Religion zur menschlichen Existenz gehört – oder ein Teil davon ist –, würden Sie sagen, daß dies dasselbe ist, was Rahner mit „übernatürlichem Existential" meint?

Dupuis: Ich glaube schon. Rahners „Existential" bedeutet, daß der Mensch seit Beginn der Schöpfung auf Gott hingeordnet ist.

Kard. König: Das ist natürlich bereits der zweite Schritt in der Erklärung.

Dupuis: Das heißt – und diesen Gedanken entwickle ich dann auch –, daß die Heilsgeschichte nicht mit Abraham anfängt. Sie fängt mit der Schöpfung an. Und Gott hat die Menschen, die er geschaffen hat, die ganze Menschheitsgeschichte hindurch *gesucht* (sehr stark betont), und deswegen gibt es durch die Menschheitsgeschichte hindurch göttliche Offenbarung – den göttlichen Akt der Erlösung. Aber natürlich wird diese Idee nicht von allen akzeptiert.

Kard. König: Wenn ich diese ideale Sicht einnehme, erscheint dann das Christentum am Ende nicht in einem sehr positiven Licht?

Dupuis: Natürlich.

Kard. König: Das könnte ein gefährliches Thema sein, doch andererseits bereichert es den kulturellen Dialog.

Dupuis: Und es ist die christliche Botschaft, die uns dazu ermutigen sollte, diese positive und offene Einstellung zu entwickeln, anstatt den christlichen Glauben als eine Art geschlossenen Glauben zu präsentieren – in sich selbst als „die einzig wahre Religion" geschlossen usw.

Kard. König: All das ist eine sehr wichtige Frage für Europa. Was heißt Offenbarung? Was bedeutet Religion? Die europäische Art, Religion oder religiösen Glauben zu praktizieren, hat im Lauf der Jahrhunderte viele Veränderungen erfahren.

Dupuis: Ich habe in letzter Zeit viele Vorträge in vielen Ländern gehalten über das, worüber ich schreibe und an was ich glaube, und überall habe ich gesehen, wie glücklich die Menschen sind, wenn man ihnen den Glauben so präsentiert, daß er ihnen Sinn vermittelt, weil er offen präsentiert wird und sie atmen können – anstatt ihnen zu sagen, daß es außerhalb der Kirche keine Erlösung gibt.

Kard. König: Immer diese Idee, gegen andere kämpfen zu müssen?

Dupuis: Ja. Leider gibt es keinen Zweifel, daß die Kirche sich derzeit rückwärts bewegt. Dominus Iesus ist ein großer Schritt rückwärts. Die Glaubenskongregation sagt, daß die Offenbarung durch Jesus Christus abgeschlossen, endgültig, definitiv usw. ist – aber das ist *unmöglich* (mit erhöhter Stimme): Im Neuen Testament steht doch, daß Gott erst am Ende der Zeit vollständig offenbart werden soll. Wahr ist, daß die Offenbarung in Jesus Christus als göttliche Offenbarung in der Geschichte unübertroffen und unübertreffbar ist.

Kard. König: Ja.

Dupuis: Aber die vollständige, definitive Offenbarung von Gott – laut Neuem Testament – wird am Ende der Welt stattfinden. Wie können sie also behaupten, was sie behaupten?

Kard. König: Sie studieren Bücher und nicht die Realität.

Dupuis: Sie wollen „absolut", „definitiv" usw. behaupten, weil sie nicht akzeptieren wollen, daß es vielleicht eine Offenbarung außerhalb des Christentums gibt. Sie wollen, daß die Offenbarung exklusiv bleibt und nicht außerhalb der Kirche.

Kard. König: Das ist ein sehr wichtiger Aspekt. Natürlich müssen wir akzeptieren, daß die Offenbarung in Jesus Christus abgeschlossen ist, aber die Frage ist, ob wir sie insgesamt richtig verstanden haben. Wir müssen das ausführlich weiterdiskutieren und weiterhin versuchen, Unklarheiten aufzuklären. Auch wenn die Offenbarung abgeschlossen ist, so frage ich mich, ob es nicht vielleicht möglich ist, daß einzelne Personen besondere, persönliche, neue Einsichten bekommen: eine Mischung aus Offenbarung und Interpretation – eine Art Inspiration? Wir glauben an das Wirken des Heiligen Geistes – und ich neige zu der Annahme, daß der Heilige Vater meine Meinung hier teilt, das aber der Glaubenskongregation nicht sagt –, wir glauben an das Wirken des Heiligen Geistes in der ganzen Welt, und daß alle Weltreligionen Antworten auf die letzten Fragen suchen. Vielleicht werden menschliche Einsichten zusammen mit dem Heiligen Geist – sozusagen – einen neuen Zugang offenbaren. Kardinal Ratzinger und die meisten Theologen in Rom sind westlich geprägt. Sie wissen nicht genug über Asien oder über die asiatische oder indische Mentalität. Aber wollen denn die Hindus momentan überhaupt Dialog?

Dupuis: Eines ist derzeit klar: Die Hindus sind in der Defensive. Sie fürchten, daß Dialog vielleicht nur ein Umweg ist, um sie zum Christentum zu bekehren. Bei allen interreligiösen Treffen, an denen ich in letzter Zeit teilgenommen habe, spürt man am Anfang diese Angst, daß der Dialog vielleicht benützt wird als Umweg für

Bekehrungen; sobald sie aber sehen, daß man einen offenen Dialog wünscht und offen für ihre eigenen Traditionen ist, ändert sich die Atmosphäre, und sie zeigen sich sehr interessiert. Ich habe unlängst an einem Treffen von christlichen, muslimischen und jüdischen Gelehrten in Sizilien, ungefähr 100 km von Palermo, teilgenommen. Sobald sie gehört haben, daß das Christentum bereit ist, offen anzuerkennen, daß es etwas in ihren Religionen gibt – zum Beispiel im Koran – oder wie Papst Johannes Paul II. es kürzlich so klar ausgedrückt hat, daß der Bund Gottes der Bund des Mose ist, verschwinden ihre Ängste. Wir müssen zuallererst betonen, wie wichtig es ist, den Dialog als Ausdruck der Sendung der Kirche in einem Kontext wie dem asiatischen zu definieren, und zweitens die offene Theologie der Religionen hervorheben. Das ist es, was ich zu tun versucht habe. Mit einer solchen Einstellung zum interreligiösen Dialog wird das Mysterium Jesu Christi auch keinesfalls geschmälert; aber es muß richtig verstanden werden, und es darf nicht ausgeschlossen werden, daß Gott und Jesus Christus und der Heilige Geist auch außerhalb der Kirche gegenwärtig und aktiv sind. Natürlich ist die Glaubenskongregation nicht bereit, das zu akzeptieren.

Kard. König: Gibt es Theologen aus der östlichen Welt in der Glaubenskongregation? Ich habe die Befürchtung, daß sie alle aus dem Westen sind.

Dupuis: Das ist wahr. Der Großteil kommt aus dem Westen. Daraus ergibt sich, daß diese Dinge dann von Leuten diskutiert werden, die alle gleich denken, und die unterschiedlichen theologischen Lehrmeinungen nicht vertreten sind. Deswegen ist es nicht überraschend, daß diese Angelegenheiten in der Glaubenskongregation so behandelt werden.

Kard. König: Gab es denn keine Kontakte, bevor Kardinal Tomko zu Gesprächen mit der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen nach Indien gefahren ist? Keine Kontakte mit indischen Bischöfen oder mit den Jesuiten im De-Nobili-Kolleg in Pune zum Beispiel?

Dupuis: Absolut keine. Die indischen Bischöfe werden abgelehnt – ebenso wie indische Theologen und wie Pater Dupuis! Ich glaube, man könnte behaupten, daß das auf viele asiatische Bischöfe zutrifft und sicherlich auf asiatische Theologen. Erinnern Sie sich an die Lineamenta, die vor der Asiensynode herausgegeben wurden? Da wurde mehr oder minder klar ausgesprochen, daß die asiatische Kirche sich mehr anstrengen muß, um zu evangelisieren. Und Sie erinnern sich, daß die japanischen Bischöfe die Lineamenta und die Versuche des Vatikans, hier Vorschriften zu machen, komplett abgelehnt haben.

Kard. König: Ich erinnere mich – und das hat mich damals sofort daran zurückdenken lassen, was kurz nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils geschehen ist: Eine Gruppe von uns Bischöfen hat genauso reagiert, als die Kurie versuchte, Vorschriften für das Konzil festzulegen. Was die japanischen Bischöfe gesagt haben, war für mich – 30 Jahre nach dem Konzil – ein besorgniserregendes Déjà-vu-Erlebnis. Das ist sehr traurig. Der nächste Papst muß sich mit dem Thema

Kollegialität beschäftigen – man kann nicht einfach die Meinung der asiatischen Bischöfe vor einer Asiensynode ignorieren.

Ich habe das Gefühl, daß die Geschichte der Weltreligionen ein europäisches Produkt ist, eine europäische Art zu denken, zu forschen. In den letzten Jahrhunderten hat diese Art zu denken oft eine Spannung zwischen der christlichen Religion und den Naturwissenschaften gespiegelt, und wegen dieser Einstellung gegen die Naturwissenschaften seitens der christlichen Religion hat sich die Vorstellung geändert. Wir müssen zurück zur natürlichen Situation – daß der Mensch versucht, Antworten zu finden auf jene letzten großen Fragen.

Dupuis: Das wird so schön in der Nummer 1 der Konzilserklärung „Nostra Aetate" ausgedrückt. Da wird gezeigt, daß alle Religionen diese entscheidenden Fragen über den Menschen, den Sinn des Lebens usw. stellen.

Kard. König: Würden Sie sagen, daß die europäische Geschichte von dem, was wir Religionswissenschaft nennen, im europäischen Konzept zwischen Wissenschaft und Religion die natürliche Position auf irgendeine Weise verändert hat? Würden sie diese Sicht in Indien akzeptieren?

Dupuis: Ja, ich glaube schon. Und hier muß man hinzufügen, daß es über die Jahrhunderte eine zunehmende Tendenz zur Exklusivität gab: das Christentum als die *einzig* wahre Religion. In einem gewissen Sinn hat das mit Konstantin angefangen, sobald das Christentum nicht nur im (Römischen) Reich akzeptiert, sondern auch Staatsreligion wurde. Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit hat diesen Ausdruck, daß das Christentum die einzig wahre Religion ist, *nicht* verwendet. Wäre es nicht möglich, klar und unzweideutig auszusprechen, was einzigartig, neu und originell im Christentum ist – ohne exklusivistische Ausdrücke wie „die einzig wahre Religion" zu benützen? Dieser Ausdruck klingt, als ob wir das Monopol hätten, und das ist nicht wahr, nicht einmal mit der Offenbarung in Jesus Christus.

Kard. König: Das war in Europa immer der Fall. Wir könnten den Konzilstext, der feststellt, daß die Menschen immer Antworten suchen auf die letzten Fragen des Daseins, zu unserem Ausgangspunkt machen.

Dupuis: Es ist sehr wichtig, das sehr ernst zu nehmen, was Papst Johannes Paul II. über die universale Gegenwart des Heiligen Geistes gesagt hat. Daraus ergibt sich, daß es heilswirksame Werte in anderen Religionen geben muß.

Kard. König: Das ist ein wesentlicher Punkt, den wir einbringen müssen.

Dupuis: Pater O'Collins, mein lieber Freund und Mentor, fragte einmal in einem Leserbief in The Tablet, ob Pater Dupuis zu verurteilen nicht eigentlich einer Verurteilung Papst Johannes Pauls II. gleichkäme. Natürlich finde ich das eine sehr angebrachte Frage, da es in gewissem Maß sicherlich wahr ist. Wenn man Johannes Pauls II. sehr starke Betonung des Heiligen Geistes ernst nimmt, dann muß der Dialog offen sein. Wenn der Papst in seiner Enzyklika „Redemptoris Missio" (1990) sagt, daß die beiden Elemente – Dialog und Verkündigung (proclamation) – ihre Unterschiedenheit behalten und nicht manipuliert werden dürfen, dann heißt

das doch, daß der Dialog nicht reduziert werden darf auf ein Mittel für die Verkündigung, wie Kardinal Tomko das anscheinend sieht.

Kard. König: Dialog muß offen sein. Angst ist immer ein schlechter Ratgeber. Eine offene Einstellung und nicht eine verschlossene Mentalität wird hilfreich sein, der christlichen Botschaft neue Tiefen zu geben.

Dupuis: Ich hoffe, daß das, was ich gesagt habe, Ihnen helfen wird, den Artikel zu schreiben und ich werde Sie meine Reaktionen wissen lassen, wenn Sie mir die endgültige Version schicken.

Kard. König: Und ich werde Pater Hans Waldenfels in Bonn anrufen. Er ist ein sehr guter Mann. Ich kenne ihn gut.

Dupuis: Sein Artikel über meinen Fall in „Stimmen der Zeit" (217, 1999, 597–610) war sehr gut. Er ist ein Spezialist in diesem Bereich.

Kard. König: Er hat viele Jahre in Japan verbracht. Soweit ich mich erinnern kann, erwähnt er, daß vor 50 Jahren Theologen mutiger waren, als es viele von ihnen heutzutage sind, und er zitiert Gottlieb Söhngen, einen von Kardinal Ratzingers Lehrern: „Es geht nicht anders, als daß die Chinesen und andere Ostasiaten sich von ihrem fernöstlichen Denken her mit dem abendländischen Weg christlicher Theologie auseinandersetzen und darüber nicht ein Gemisch halb und halb, gleichsam ein Hühnerragout halb, zu Werke bringen, sondern das Ganze einer neuen Wesensgestalt christlicher Theologie, nämlich einen fernöstlichen Weg einer Theologie, deren Fernöstliches gerade darum für uns fühlbar würde, daß uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat."

Dupuis: Es zeigt, wie gut Waldenfels die Situation in Asien kennt. Das ist es, was so vielen Kurienkardinälen fehlt – sie haben keine Erfahrung vom Leben in der nichtchristlichen Welt. Haben sie überhaupt die großen Werke anderer Religionen studiert – mit Ausnahme des Alten Testaments, das ja nicht von einer anderen Religion, sondern von unseren älteren Brüdern ist? Ganz zu schweigen von einem Dialog mit Hindu-Religionsführern ... Das alles unterstreicht, wie ungerecht Dominus Iesus ist.

Kard. König: Ich glaube, Dominus Iesus wurde nicht sorgfältig genug vorbereitet. Kardinal Ratzinger hat das zugegeben, als er sagte, daß die Glaubenskongregation nicht auf die weltweiten Reaktionen vorbereitet war. Bevor man ein solches Dokument schreibt, muß man so viel berücksichtigen, besonders die Sprache und den Ton. Worte wie „deficient", die aus dem Lateinischen stammen, aber in modernem Englisch eine pejorative Bedeutung bekommen haben, zu benützen, um andere Religionen zu beschreiben ... Und natürlich hat es viel mit Psychologie zu tun. Man muß überlegen, wer das vatikanische Dokument lesen wird. Theologen sollten sich nicht an das breite Publikum wenden, und Dominus Iesus war ja für ein breites Publikum bestimmt: für Bischöfe, Theologen und Katholiken insgesamt.

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Menschenwürde und Lebensrecht am Anfang und Ende des Lebens

Aufriß der Probleme

Wir erleben gegenwärtig eine vermehrte Diskussion um die Menschenwürde, ihre Achtung, ihre Reichweite und ihre Bedrohung. Ich nenne die Stichworte: verbrauchende Embryonenforschung, aktive Sterbehilfe in den Niederlanden und in Belgien, die schweizerische Organisation „Dignitas", die Mißhandlung und Erniedrigung Gefangener (Guatanamo), die erschreckend hohe Zahl von Schwangerschaftsabbrüchen.

Warum ist das Thema Menschenwürde auf einmal so aktuell? Sind es neue Herausforderungen, die auf Antwort harren; ist es eine gewachsene Sensibilität für die Menschenwürde oder sind es relativierende Anpassungen? Ist die Menschenwürde auf dem Rückzug, bleibt sie unantastbar oder ist sie vielfach angetastet?

Der folgende Beitrag ist in zwei Abschnitte gegliedert: Im ersten geht es um Charakter und Inhalt der Menschenwürdegarantie und des Lebensrechts, in einem längeren zweiten Abschnitt um Problemfelder im Hinblick auf die Unantastbarkeit von Menschenwürde und Lebensrecht und deren Achtung am Beginn und Ende des Lebens. Ich äußere mich hierzu vornehmlich als Jurist, wohl wissend, daß die Fragen und Probleme auch zugleich einen ethisch-philosophischen und theologischen Bezug haben.

I. Charakter und Inhalt von Menschenwürdegarantie und Lebensrecht

Ausgangspunkt ist Art. 1 Abs. 1 GG. Er ist Teil der Verfassung als Rechtsdokument, das einen normativen Geltungsanspruch erhebt, nicht nur ein Vorspruch ohne rechtliche Verbindlichkeit. Er lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt."

Die Beratungen und Entscheidungen im Parlamentarischen Rat

Warum kam Art. 1 Abs. 1 ins Grundgesetz? Es gab dafür einen spezifischen Grund: Die Erinnerung an die bitteren und schrecklichen Erfahrungen der NS-Zeit, die

Menschenverachtung und tausendfache, vom Staat getragene Verletzung der Menschenwürde; die Deportationen, die gezielte Erniedrigung und Vernichtung von Menschen wegen ihrer Rasse oder Nationalität, die Behandlung von Menschen als disponibles Material. Anstelle dessen sollte eine andere und neue Ordnung treten, eine Ordnung, die eine Absicherung gegen eine Wiederkehr des erfahrenen Unrechts und Machtmißbrauchs enthält. Deshalb entschloß man sich zu einer neuartigen Verbürgung, dem Achtungsgebot der Menschenwürde, ergänzt durch das Recht auf Leben, das bislang in den Grundrechtskatalogen der Verfassung nicht aufgeführt wurde, weil es eher als selbstverständlich vorausgesetzt wurde[1].

Der Parlamentarische Rat blieb aber nicht bei einer allgemeinen Proklamation der Menschenwürde in einer Präambel stehen; so war es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 geschehen, deren Entwurf im Parlamentarischen Rat bekannt war[2]. Man geht darüber hinaus. Die Anerkennung und Achtung der Menschenwürde soll das normative Fundament der neuen staatlichen Ordnung sein. Das wird ganz deutlich im Satz 2, der die Verpflichtung aller staatlichen Gewalt zur Achtung und zum Schutz der Menschenwürde festlegt. Sie soll die verbindliche Grundlage allen staatlichen Handels sein und ebenso für das Zusammenleben in der Gesellschaft gelten, das vom Staat geordnet wird[3]. Sie bedeutet die Anerkennung und Achtung jedes Menschen als Subjekt, als Träger grundlegender Rechte, insbesondere des Rechts auf Leben und der Freiheit zu verantwortlichem Handeln. Dies ist die bleibende Vorgabe, die nicht zur Disposition der staatlichen Gewalt, sei es in Gesetzgebung, Verwaltung oder Rechtsprechung, steht.

Der nähere Inhalt der Menschenwürdegarantie

1. Was bedeutet nun die Menschenwürdegarantie als Rechtsbegriff und Teil unserer rechtlichen Ordnung? Hierzu bedarf es, wie bei jedem Rechtsbegriff, einer näheren Präzisierung und Umgrenzung, damit er in der Praxis des Rechtslebens handhabbar ist, von ihm konkrete Wirkungen im Sinn eines Gebots oder Verbots ausgehen können, er sich also nicht in einem allgemeinen Appell verliert. Das ist nicht so einfach, wie es zunächst den Anschein hat. Der Begriff der Menschenwürde hat ja keine eigene Rechtstradition; als normativ verbindlicher Rechtsbegriff wird er erstmals im Grundgesetz gebraucht.

In der gegenwärtigen Diskussion heißt es zuweilen, der Begriff der Menschenwürde sei eine Leerformel, in die jeder das hineinlesen könne, was er aus ihr herauslesen wolle. Das ist gewiß zu weit gegriffen. Fraglos aber ist der Begriff der Menschenwürde ein sogenannter offener Begriff, der zwar einen festen Kern hat, aber darüber hinaus in seinem Inhalt durchaus variabel und verschieden bestimmt werden kann. Woher sind dann aber die Kriterien zu gewinnen, nach denen der Kern des Menschenwürdebegriffs von seinem offenen Begriffshof abgegrenzt werden kann?

Entscheidend ist, daß der Begriff der Menschenwürde einen geistesgeschichtlich-philosophischen Gehalt hat. Als solcher stand er auch den Vätern und Müttern des Grundgesetzes im Parlamentarischen Rat vor Augen. Die Frage ist, wie weit dieser geistesgeschichtlich-philosophische Gehalt bei der Konstituierung des Menschenwürdebegriffs als Rechtsbegriff ins Recht übernommen worden und wie er in Recht umsetzbar ist.

2. Fragen wir nach den relevanten Vorstellungen im Parlamentarischen Rat über Grundlage und Gehalt der Menschenwürde, so zeigen sich dort im wesentlichen zwei Vorstellungen über Wurzel und Gehalt der Menschenwürde[4]. Die eine Vorstellung sah die Grundlage der Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wie sie im Schöpfungsbericht des Alten Testaments (Gen 1, 27) niedergelegt ist: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." Daraus folgt die unverlierbare Subjektstellung des Menschen, eben weil er als Gottes Ebenbild geschaffen und so von ihm angenommen ist. Die andere Vorstellung war im Humanismus, im Denken und der Philosophie der Aufklärung, insbesondere Immanuel Kants fundiert. Die Würde des Menschen gründet in seiner Vernunftbegabung und Freiheitsnatur, die angelegt ist auf selbstbestimmtes, eigenverantwortliches Handeln und nur den Menschen auszeichnet.

Zwischen diesen beiden Vorstellungen besteht zwar nicht eine absolute, aber doch eine relativ weitgehende Konvergenz. Gemäß dieser Konvergenz läßt sich der normative Gehalt der Menschenwürdegarantie, das was ihren Kern ausmacht und verbindliches Fundament der staatlichen Ordnung sein soll, durchaus ermitteln. Er ist auch als solcher, soweit ich sehe, kaum umstritten.

Dieser normative Gehalt läßt sich in dreierlei Hinsicht genauer kennzeichnen:

Erstens in der *Anerkennung der Subjektstellung eines jeden Menschen*. Der Mensch ist „Zweck an sich selbst", um eine Formulierung Kants zu gebrauchen[5]. Sein Dasein ist, um das Bundesverfassungsgericht zu zitieren, „Dasein um seiner selbst willen". Niemals darf der Mensch lediglich Objekt sein, er ist geschützt gegen Erniedrigung und totale Verzweckung. Er hat, von Grund auf, ein Recht auf Rechte.

Zweitens: Aus der *Unantastbarkeit der Menschenwürde* und der *Achtungs- und Schutzpflicht*, die Satz 2 des Art. 1 Abs. 1 festlegt, ergibt sich das, was die Juristen „Abwägungsresistenz"[6] nennen. Die Achtung der Menschenwürde ist mehr als nur ein Gesichtspunkt oder Faktor, der bei der Gestaltung der Rechtsordnung zu berücksichtigen ist, aber auch gegenüber anderen gewichtigen Faktoren möglicherweise zurücktreten kann; sie ist vielmehr das *unabdingbare* Fundament, das stets zu beachten, nicht einschränkbar und nicht aufgebbar ist[7].

Drittens: Die nähere Konkretisierung und Bestimmung dieses normativen Gehalts erfolgt von den Verletzungshandlungen her. Nicht auf eine positive Entfaltung und entsprechende Ableitungen kommt es an, die dann leicht der Menschenwürdegarantie alles zurechnen, was mit der Menschenwürde in Übereinstimmung steht,

sondern auf Verletzungen, die als solche eine Evidenz aufweisen. Es ist ähnlich wie bei der Gerechtigkeit. Das Bemühen, sie positiv zu bestimmen, führt leicht zu unterschiedlichen Auffassungen und streitigen Diskussionen, schließlich in ein bloßes Dafürhalten. Schnelle Übereinstimmung läßt sich indes über elementares Unrecht erzielen, über das, was der Gerechtigkeit jedenfalls eindeutig widerspricht.

Wird der Inhalt der Menschenwürdegarantie so von den Verletzungen her näher bestimmt, kommt es darauf an, sich auf elementare Verletzungen auszurichten und dabei zu verbleiben. Das steht in Zusammenhang mit der Bewahrung des Kerngehalts. Denn nur für den Kerngehalt, nicht auch für offene Entwicklungen und Ausdeutungen, kann die gewollte Unantastbarkeit ernsthaft in Anspruch genommen werden. Andernfalls zerspringt die Menschenwürdegarantie in ihrer Realisierbarkeit. Die zu Recht kritisierte Ausweitung der Menschenwürdegarantie in vielfache kleine Münze macht ihre Relativierung unumgänglich.

II. Probleme von Menschenwürdegarantie und Lebensrecht hier und heute

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen wende ich mich den Problemen von Menschenwürdegarantie und Lebensrecht hier und heute zu. Dabei möchte ich zwei Problemkreise herausgreifen und mich darauf beschränken: die Anerkennung und Achtung von Menschenwürde und Lebensrecht am Anfang und am Ende des Lebens.

Menschenwürde und Lebensrecht am Anfang des Lebens

Die Hauptfrage, an der sich im Grund alles weitere entscheidet, liegt hier darin, wie weit sich die Garantie von Menschenwürde und Lebensrecht auch auf den Embryo erstreckt. Hierzu gibt es, wie bekannt, eine lebhafte und überwiegend streitige Diskussion. Nicht selten wird diese Diskussion von einem fragwürdigen und falschen Ausgangspunkt aus geführt. Kann denn, so heißt es nicht selten von Seiten der Naturwissenschaften, ein Vier- oder Sechzehnzeller nach seinem biologischen Befund schon als Mensch angesehen werden, kann er etwa Personwürde haben? Dies erscheine vom empirischen Befund her eher als widersinnig. Ab wann solche biologische Entität als Mensch anzusehen und zu behandeln ist, sei – wie es der frühere Präsident der Max-Planck-Gesellschaft, Hubert Markl, formuliert hat – eine kulturelle Zuschreibung kraft menschlicher Setzung[8]. Hierzu darf ich mich auf ein Diktum der früheren Präsidentin des Bundesverfassungsgerichts Jutta Limbach berufen: „Die Rechtswissenschaft ist nicht kompetent, die Frage zu beantworten, wann menschliches Leben beginnt. … Die Naturwissenschaft ist auf Grund ihrer Erkenntnisse nicht in der Lage, die Frage zu beantworten, ab wann menschliches Leben unter den Schutz der Verfassung gestellt werden sollte."[9]

Will man insoweit zu rational begründeten, aus sich einleuchtenden Ergebnissen kommen, kann das nur geschehen, wenn man vom lebenden Menschen, etwa uns allen hier, ausgeht. Es ist unstreitig, daß wir alle, daß jeder geborene Mensch Träger der Menschenwürde ist. Die entscheidende Frage ist: Wie weit muß sich diese Anerkennung und Trägerschaft der Menschenwürde in den Lebensprozeß jedes Menschen hinein erstrecken, damit sie wahr bleibt und nicht zur Farce wird? Soll sie wahr bleiben, kann sie nicht erst ab einer bestimmten Stufe im individuellen Lebensprozeß, etwa der Nidation, der Ausbildung der Hirnrinde oder der Geburt gelten, sondern von Beginn an, dem Ausgangspunkt der eigenen Existenz[10]. Nur dann ist auch der „Zweck an sich selbst" für den Menschen gewahrt.

Der erste Beginn des eigenen Lebens eines jeden Menschen liegt aber in der Befruchtung, nicht erst später. Durch sie bildet sich nicht nur eine neue Art menschliches Leben, das auch schon in der Samen- oder Eizelle vorhanden ist, sondern ein neues und eigenständiges menschliches *Lebewesen*. Dieses Lebewesen, so winzig es in seinen Anfängen noch sein mag, ist durch die Zusammenfügung eines so und nicht anders bestimmten Chromosomensatzes unverwechselbar gekennzeichnet; darin liegt – naturwissenschaftlich unbestritten – das biologische Fundament des einzelnen Menschen. Der genetische Code ist festgelegt, und ebenso sind die physischen und geistigen Anlagen und das Entwicklungspotential bereits grundgelegt; sie sind im fortschreitenden Lebensprozeß allerdings auf weitere Entfaltung verwiesen, die zunächst entscheidender mütterlicher Hilfe bedarf, und der sich auch Hindernisse entgegenstellen können, aber sie entstehen nicht irgendwann neu.

Der Embryo wird so nicht erst irgendwann zum Menschen, sondern entwickelt sich als dieser Mensch in bleibender Identität und Kontinuität[11]. Das Programm der Entwicklung ist bereits vorhanden, bedarf nicht mehr einer Vervollständigung; es entfaltet sich im Zug des Lebensprozesses ungeachtet unentbehrlicher mütterlicher Hilfe nach Maßgabe eigener Organisation. Dies wird nicht zuletzt durch die Willkürlichkeit aller späteren Zeitpunkte, die für den Wechsel vom Embryo zum Menschen geltend gemacht werden, bestätigt. Warum soll es gerade die Nidation, die Ausbildung der Hirnrinde, die beginnende Bewegung im Mutterleib, die Geburt, die Fähigkeit Schmerz zu empfinden sein? Die Beliebigkeit, die hier obwaltet, ist offenkundig.

Wenn mithin der Embryo von der verfassungsrechtlichen Anerkennung der Menschenwürde und dem damit verbundenen Achtungs- und Schutzgebot umgriffen wird, stellt sich die Frage nach den Folgewirkungen. Ich möchte zwei Hauptpunkte herausgreifen: das Instrumentalisierungsverbot und das Recht auf Leben.

1. Das *Instrumentalisierungsverbot* ist nur die Kehrseite der Anerkennung auch des Embryos als Zweck an sich selbst. Von diesem Verbot wird die verbrauchende Embryonenforschung ergriffen. Hier wird der Embryo nur hergestellt zum Zweck seines Verbrauchs, d.h. seiner Tötung, um daraus Stammzellen zu gewinnen. Er wird voll instrumentalisiert.

Steht dem aber nicht das Ziel, das die verbrauchende Embryonenforschung verfolgt, nämlich Erkenntnisse zur Heilung von schweren Krankheiten zu gewinnen, entgegen? Dieses Heilungsziel ist indes, was oft übersehen wird, durchaus ungewiß. Es sind nur Erwartungen, die sich mit der Stammzellenforschung verbinden, daß sich daraus vielleicht Erkenntnisse für Heilungsmöglichkeiten ergeben können. Können solche Erwartungen die Tötung eines Embryos, der ja nichts anderes ist als ein individueller Mensch in dem frühesten Stadium seiner Entwicklung, rechtfertigen?

Daß das nicht angeht, läßt sich, so meine ich, auch einem Muskovizidose-Patienten vermitteln. Die Argumentation wäre folgende: Gewiß soll und muß alles getan werden, um Wege zu finden, deine schwere Krankheit zu heilen. Aber du selbst bist mal ein winziger Embryo gewesen vor wie auch nach der Nidation. Und das kann doch nicht sein, daß du hättest beseitigt werden können, ja daß ein Recht bestünde, dich zu beseitigen, um auf diesem Weg vielleicht einmal irgendwelche Heilmittel zu entdecken.

An diesem Verbot, weil es auf prinzipiellen Erwägungen beruht, festzuhalten, ist daher weder unbarmherzig noch unnütz. Es wirkt nicht zuletzt als Antrieb zu neuen Forschungen, pluripotente Zellen auf andere Weise als durch Tötung von Embryonen zu gewinnen. Wie schnell die Forschung hier voranschreiten kann, erleben wir gerade anhand der Nachrichten, daß an zwei verschiedenen Orten aus adulten Mäusezellen pluripotente Zellen rückentwickelt wurden.

In gleicher Weise unterliegt die Selektion dem Instrumentalisierungsverbot. Bei der Selektion geht es nicht mehr um den Menschen als solchen, der durch künstliche Befruchtung zum Leben kommt. Er wird nicht um seiner selbst willen, als Zweck an sich selbst gewollt und anerkannt, sondern nur dann, wenn er über bestimmte Eigenschaften und Qualitäten verfügt, mögen sie im Geschlecht, in der Hautfarbe, Intelligenz oder Gesundheit liegen. Nur dann ist hiernach der Embryo (als Mensch in nuce) wert zu existieren und sich zu entfalten. Eben deshalb ist nach meiner Auffassung auch die Präimplantationsdiagnostik nicht zu rechtfertigen[12].

2. Das *Recht auf Leben* wird getragen von der Menschenwürde; es ist ein fundamentales Folgerecht aus der Menschenwürde, dem Dasein um seiner selbst willen. Es kommt daher auch dem Embryo zu[13], aber es ist mit der Menschenwürde nicht identisch, was in der Diskussion oft nicht hinreichend auseinander gehalten wird.

Das Lebensrecht ist nämlich, wiewohl in der Menschenwürde begründet, nicht absolut und auch nicht „unantastbar". In bestimmten Grenzfällen ist es einschränkbar oder auch aufhebbar. Das bestätigt nicht nur Art. 2 Abs. 2 GG, der dem Recht auf Leben einen Gesetzesvorbehalt beifügt, sondern auch die Rechts- und Lebenswirklichkeit. Denken wir an den Fall der Notwehr oder der Nothilfe, bei dem auch die Tötung eines Menschen gerechtfertigt sein kann, an den sogenannten finalen Rettungsschuß zur Abwehr eines lebensbedrohenden Angriffs, an den Soldaten im Kriegseinsatz, an den zuweilen lebensgefährdenden Einsatz von Polizeikräften und

Feuerwehr. Jedoch bestehen, wie die angeführten Beispiele zeigen, für die Einschränkungen und Eingriffe in das Lebensrecht sehr enge Grenzen. Es muß sich um wirklich existentielle Konfliktlagen handeln, es müssen andere, weniger eingreifende Möglichkeiten zur Lösung des Konflikts fehlen, und es muß stets die Verhältnismäßigkeit gewahrt sein.

Wendet man diese Grundsätze auf das Abtreibungsproblem an, gibt es eigentlich nur zwei Gründe, die einen Schwangerschaftsabbruch rechtfertigen können: Wenn Leben gegen Leben steht, der Bereich der sogenannten vitalmedizinischen Indikation, und wenn für die Frau und Mutter die zumutbare Opfergrenze, d. h. das erwartbare Maß an Aufopferung existentieller Lebenswerte durch die Annahme und das Austragen des Kindes, überschritten wird. So gesehen ist die gegenwärtige Rechtslage zum Schwangerschaftsabbruch denkbar unbefriedigend.

Im § 218a Abs. 2 StGB ist die medizinische Indikation im Sinn auch einer psychosozialen Indikation so weit umschrieben, daß dadurch in der praktischen Handhabung weit mehr als nur existentielle Konfliktfälle aus der Einheit in Zweiheit von Mutter und Kind abgedeckt werden und insbesondere die darin untergeschlüpfte embryopathische Indikation völlig ausufert bis hin zu (rechtmäßigen) Spätabtreibungen bis kurz vor der Geburt. Um so wichtiger ist die verdienstvolle Arbeit der Vereinigung Donum vitae, durch die Beratung von Frauen im Schwangerschaftskonflikt im Sinn der Erhaltung des Lebens der ungeborenen Kinder zu wirken.

Probleme von Menschenwürdegarantie und Lebensrecht am Lebensende

Als Ausgangspunkt gilt der Grundsatz: Das Lebensrecht jedes Menschen, getragen von der Menschenwürde, besteht bis zum Lebensende. Dies findet seinen Niederschlag im generellen Tötungsverbot und der Pflicht des Arztes zur Krankheitsheilung und Lebenserhaltung. Wie weit ist darin auch das Aufhalten des natürlichen Lebensendes eingeschlossen?

Im Hinblick auf die gegenwärtige Diskussion ergeben sich vor allem zwei Fragen. Zum einen: Kann die Pflicht zur Lebenserhaltung mit dem Würdeanspruch in Konflikt geraten; gibt es ein Recht auf Sterben in Würde, und wann setzt es ein? Zum andern: Besteht neben dem Lebensrecht auch eine Lebenspflicht oder besteht ein Verfügungsrecht, sei es des Patienten, des Kranken oder jedes Menschen über das eigene Leben? Wenn ja, in welchem Umfang, unter welchen Bedingungen, ab wann und in welchem Verhältnis steht es zur Würde des Menschen[14]?

Nach dieser allgemeinen Erläuterung möchte ich drei Fragenkreise herausgreifen: Sterbebegleitung, Patientenverfügung und Sterbehilfe.

1. *Sterbebegleitung* meint ein Anrecht auf eine Begleitung in der letzten Lebensphase zum Tod hin, die mehr ist als medizinische Versorgung oder bloße Verwahrung. Sie steht in Beziehung zur Anerkennung und Achtung der menschlichen

Würde und beinhaltet eine Hilfe zum Sterben in Würde. Nicht von der Hand eines Dritten, sondern *an* dessen Hand soll der Mensch sterben, wie es Bundespräsident Horst Köhler eindrucksvoll formuliert hat. In diesen Zusammenhang gehört die Leistung und das Engagement der Hospizbewegung, die seit einigen Jahren im Wachsen begriffen ist, und ebenso die Palliativmedizin, die dringend der Unterstützung und Erweiterung bedarf. Sie stellt die Frage: Wann dürfen Menschen und wie dürfen Menschen sterben? Und sie sucht zu klären, wann Lebensverlängerung, die für den Arzt geboten ist, in eine Sterbeverlängerung, die keineswegs geboten ist, umschlägt[15].

Ich habe eben bewußt von einem *Anrecht* auf Sterbebegleitung gesprochen. Ein solches Anrecht ist nicht auch schon ein rechtsförmlicher Anspruch. Solche Sterbebegleitung ist eine Solidarleistung von Angehörigen und auch der Gesellschaft, sie ist vielfach verwiesen auf ehrenamtliche und freiwillige Tätigkeit als Ausdruck eines solidarischen Miteinanders. Ein rechtsförmiger Anspruch auf Sterbebegleitung scheitert an den Grenzen der Inpflichtnahme zu Solidarleistungen. Eine solche Inpflichtnahme, soweit sie überhaupt möglich ist, trifft auf die eigenen Rechte und Belange der Angehörigen und Mitmenschen, trifft auf Opfergrenzen, die nicht überschritten werden können, und unterliegt generell einer Verhältnismäßigkeit. Zieht man die demographische Entwicklung in Betracht, kommt hier in der voraussehbaren Zukunft eine große Herausforderung auf uns zu. Der Umfang angezeigter und erhoffter Sterbebegleitung wird stetig zunehmen, die verfügbaren personalen Kräfte sowohl der mittleren und auch bald der älteren Generation, selbst jenseits der Arbeitswelt, werden abnehmen.

2. Die Aktualität der *Patientenverfügung* hat ihren hauptsächlichen Grund in ungeheuren Möglichkeiten der Apparatemedizin zur Lebensverlängerung sowohl bei tödlichen Krankheiten wie auch bei Krankheiten ohne Heilungsmöglichkeit. Angesichts dieser Möglichkeiten stellt sich nicht selten die Frage, ob hier noch ein sinngetragenes Leben gegeben ist oder nur noch ein Vegetieren ohne Sinn. Der ursprüngliche Anstoß zu Patientenverfügungen war so die Begrenzung medizinisch-technisch möglicher Lebensverlängerung, getragen von der Annahme des Sterbens bei einer tödlichen oder nicht mehr heilbaren Krankheit. Inzwischen gehen Patientenverfügungen in ihrer Zielsetzung darüber hinaus, sie erscheinen auch als Weg der Öffnung einer Tür zur Verfügung über das Leben in besonderen Situationen.

Bei der Patientenverfügung stellen sich drei zentrale Probleme: ihre Reichweite, die Zeitbezogenheit und die Form. Im Blick auf die Reichweite kommt es darauf an, worauf sich der Geltungsanspruch einer Patientenverfügung erstreckt. Gilt sie nur im Fall einer tödlichen Krankheit ohne Heilungschance, gilt sie auch im Fall anderer schwerer und quälend schmerzhafter Krankheit, oder gilt sie generell, auch wenn der Patient nur zum Ausdruck bringt: Ich will nicht mehr?

Hinsichtlich der Zeitbezogenheit stellt sich die Frage: Gilt eine Patientenverfü-

gung auf Dauer, oder bedarf sie einer Erneuerung bzw. Bestätigung in zeitlichen Abständen? Wie weit kann auf die Fortdauer eines vorherigen Willens, der ohne persönliche Betroffenheit geäußert wurde, in einer konkreten Situation geschlossen werden? Willensäußerungen sind immer auch situationsbezogen, Auffassungen und Einstellungen können sich im Lauf der Zeit ändern. Bedarf es also einer Bestätigung oder Erneuerung in bestimmten Zeitabständen, etwa von drei, fünf oder zehn Jahren? Immer geht es ja darum, auf den mutmaßlichen Willen des Patienten rückzuschließen, wenn er selbst seinen wirklichen Willen aktuell nicht mehr äußern kann. Das betrifft insbesondere Angehörige, Betreuer und Ärzte. Kann der Patient in einer bestimmten Krankheits- oder Unfallsituation seinen selbst gebildeten Willen äußern, ist dieser ohnehin verbindlich[16].

Was die Form angeht, ist wichtig, ob die Patientenverfügung der Schriftform bedarf oder auch mündlich abgegeben werden kann. Für die Schriftform spricht deren Warn- und Sicherungsfunktion. Erklärungen, die weitreichende Wirkungen haben und gegebenenfalls nicht mehr rücknehmbar sind, sollen nicht leichthin, ohne genaue Überlegung und eventuell Beratung getroffen werden. Ebendies ist der Grund für das Erfordernis notarieller Beurkundung bei Grundstücksverträgen. Sind Patientenverfügungen nicht mindestens gleich bedeutsam, so daß nicht nur die Schriftform, sondern auch eine Beratung, die beglaubigt wird, angezeigt ist?

Der Referentenentwurf des Bundesministeriums der Justiz von Ende 2004[17] sprach sich für eine generelle Zulässigkeit der Patientenverfügung aus, stellte keine Aktualitätsbegrenzung auf und schrieb auch keine Formpflicht vor. Auch eine mündliche Äußerung gegenüber einem Bekannten, zehn Jahre zurückliegend, konnte danach als wirksame Patientenverfügung geltend gemacht werden. Dieser Gesetzesentwurf barg große Risiken im Hinblick auf die Vergewisserung über den wirklichen und verantworteten Willen des Patienten in sich. Er war getragen von einer Philosophie umfassender Selbstbestimmung und Selbstverfügung über Krankheitsbehandlung und womöglich auch das Leben selbst. Er ist dann gegenstandslos geworden.

3. Das Thema *Sterbehilfe* ist durch ein Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen ethischen und rechtlichen Prinzipien gekennzeichnet. Auf der einen Seite steht der Lebensschutz als Ausfluß des Lebensrechts, auf der anderen Seite die Selbstbestimmung als Ausfluß der Menschenwürde. Hinzu kommt der Grundsatz der Nichtverfügbarkeit des Lebens. Läßt sich, und wie weit läßt sich diese Spannung auflösen, lassen sich tragfähige allgemeine Antworten finden?

Bei der Sterbehilfe wird unterschieden zwischen passiver und aktiver Sterbehilfe. Diese Unterscheidung ist, typischerweise betrachtet, in sich klar, sie stellt ab auf das Ingangsetzen des den Tod bewirkenden Kausalverlaufs: Geschieht diese Ingangsetzung durch den Sterbenden bzw. sich Tötenden selbst, oder geschieht sie von außen, durch einen Dritten? An den Grenzen ist diese Unterscheidung freilich fließend. Denken wir an einen schwer leidenden Kranken, der Tod bewirkende

Tabletten erbittet. Werden sie ihm nur hingestellt, und nimmt er sie selbst zu sich, ist der Sachverhalt klar. Wie aber, wenn er mit Armen und Händen bewegungsunfähig ist, die Tabletten also nur zu sich nehmen kann, indem sie ihm zugeführt werden? Schlägt dann eine passive in eine aktive Sterbehilfe um? Ich erwähne dieses Beispiel, um vor schnellfertigen Antworten und Schlußfolgerungen zu warnen.

Passive Sterbehilfe ist mehr als das Geschehenlassen des natürlichen Sterbeprozesses ohne medizinischen Eingriff. Sterbenlassen ist noch keine Sterbehilfe. Auch der Respekt vor dem Nichtbehandlungswillen des Patienten, selbst wenn die Nichtbehandlung absehbar zum Tod führt, ist keine Sterbehilfe. Im Kern stellt sich passive Sterbehilfe als (medizinische) Assistenz zur Selbsttötung dar. Die Tatentscheidung, das Ingangsetzen des Tötungsverlaufs liegt beim Patienten. Aber die Mittel und Wege werden durch Assistenz bereitgestellt.

Rechtlich gesehen handelt es sich nicht um eine Tötung auf Verlangen gemäß § 216 StGB, sondern um eine Beihilfe zum Suizid. Der Suizid ist in Deutschland nicht strafbar, daher auch die Beihilfe zum Suizid nicht, weil Beihilfe als Straftatbestand immer eine strafbare Haupttat voraussetzt.

Gleichwohl bleiben Probleme. Diese liegen einmal in der Unterscheidung von rechtlicher und ethischer Beurteilung. Was rechtlich nicht strafbar ist, kann gleichwohl ethisch problematisch oder verwerflich sein. Die Grundsätze der Bundesärztekammer zur Sterbebegleitung, formuliert im Jahr 2004, gehen davon aus, daß die Beihilfe zur Selbsttötung dem ärztlichen Ethos widerspreche[18]. Ferner entsteht eine schwierige Situation für Personen mit einer Garantenstellung (Arzt, Ehegatte, Betreuer). Für sie besteht eine Vergewisserungspflicht über die Freiverantwortlichkeit des Suizidentschlusses, denn andernfalls, etwa bei einer psychischen Ausnahmesituation, welche Freiverantwortlichkeit gravierend beeinträchtigt oder ausschließt, sind sie weiterhin zum Lebensschutz verpflichtet[19]. Außerdem kann eine nachträgliche Rettungspflicht bestehen, wenn der Suizidvorgang zur Bewußtlosigkeit und Hilflosigkeit geführt hat, der Tod indes noch nicht eingetreten ist. Gehört zu dieser Rettungspflicht auch eine Reanimationspflicht[20]?

Die schweizerische Organisation „Dignitas" agiert im Rahmen nur passiver Sterbehilfe. Ihre Tätigkeit ist mithin nicht strafbar. Wollte man ihre Aktivität unterbinden, müßte ein eigener Straftatbestand geschaffen werden, der etwa auf eigennützige gewerbsmäßige Motive abstellt. Ist das sinnvoll[21]?

Aktive Sterbehilfe liegt dann vor, wenn der kausale Tötungsverlauf durch einen Dritten, in der Regel einen Arzt oder Helfer, in Gang gesetzt wird. Es handelt sich um (medizinisch) assistierte Tötung auf Verlangen. Sie ist in Deutschland strafbar, in den Niederlanden und Belgien grundsätzlich zugelassen bei Beachtung von Bedingungen medizinischer und prozeduraler Art[22]; Großbritannien ist auf dem Weg dazu, sie begrenzt zuzulassen.

Für ein Verbot der aktiven Sterbehilfe sprechen prinzipielle und pragmatische Gründe. Prinzipielle Gründe ergeben sich bei der Nichtanerkennung eines freien

Verfügungsrechts über das Leben und daraus, daß bei aktiver Sterbehilfe ein Verfügungsrecht Dritter (wenn auch unter Kautelen) über das Leben anderer anerkannt wird. Das bedeutet einen Dammbruch für den Lebensschutz. Dieser tritt auch ein, wenn kein hinreichender Schutz mehr vor situationsbezogenen Eilentschlüssen besteht, die ihrer Wirkung wegen nicht mehr revidierbar sind.

Die pragmatischen Gründe ergeben sich aus der Problematik der Freiheit der Entscheidung des Tötungswilligen. Wie viele die Freiheit der Entscheidung beeinträchtigende, im Grenzfall auch ausschließende Faktoren können hier wirksam werden: Einflüsse des gesellschaftlichen Umfelds (Wer will denn ewig leben?), Druck der Angehörigen, gesellschaftliche Erwartungen im Hinblick auf Pflegelast und Kostenexplosion, der Drang, anderen nicht weiter zur Last fallen zu wollen[23]. Insbesondere bestehen Gefahren, wenn es um Rückschlüsse auf einen „mutmaßlichen Willen" geht. Auch findet eine weitreichende Veränderung des Arztberufs statt durch die mögliche Täterschaft und auch durch die Beteiligung der Ärzte bei prozeduralen Lösungen (mehrfache ärztliche Gutachten usw.). Der Arzt ist nicht mehr nur Helfer zum Leben und Heiler von Krankheiten, er verschafft auch den Zugang zum Tod.

4. Abschließend noch ein Wort zum ethisch-moralischen Hintergrund der eben behandelten Probleme von Sterbebegleitung, Patientenverfügung und Sterbehilfe. Immer ist hier eine Grundfrage relevant, nämlich die Reichweite der Selbstbestimmung als Ausfluß der Würde des Menschen. Ist darin die Selbstverfügung über das eigene Leben mit eingeschlossen: generell – in Ausnahmefällen – überhaupt nicht?

Wichtig für eine Antwort ist, sich den *Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenbild* bewußt zu machen. Nach dem christlichen Menschenbild besteht grundsätzlich kein Verfügungsrecht über das eigene Leben. Das Leben ist von Gott gegeben, der Mensch ist nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen, für den Menschen selbst ist das Leben daher nicht verfügbar. Dies wurde früher ganz strikt vertreten – der Selbstmörder durfte nicht in geweihter Erde bestattet werden –; heute wird bei möglichen Grenzfällen eingeräumt, daß ein Suizid dann vielleicht nicht zu verurteilen ist, aber an dem Prinzip der Nichtverfügung über das eigene, von Gott gegebene Leben wird festgehalten.

Daraus ergibt sich als Folgerung, daß jedenfalls das Sterbenlassen (im Unterschied zur Sterbehilfe) eines Todgeweihten möglich ist. Das Sterben (und damit der Tod) gehört zum Leben. Ein verlängernder Eingriff in den Sterbeprozeß, wenn dieser im Gang ist, ist weder geboten noch angezeigt. Auch der Einsatz von Palliativmitteln, wenn diese die Nebenwirkung haben, den Sterbeprozeß zu verkürzen, unterliegt keinen Bedenken. Nicht zulässig ist jedoch eine vorzeitige Beendigung des Lebens, weil es nicht mehr lebenswert sei. Daraus kann ein Problem entstehen, wenn die Lebensverlängerung durch Maßnahmen der Apparatemedizin zu nichts anderem mehr als einem mechanischen Fortvegetieren führt. Für solche Fälle

erscheint neues Nachdenken angezeigt, ob und wann solche Art der Lebensverlängerung eingestellt werden darf.

Geht man vom freiheitsbezogenen, zur Autonomie führenden Menschenbild aus, wie es insbesondere in der Philosophie Kants zum Ausdruck kommt, ergibt sich folgendes: Autonomie meint nicht, wie oftmals mißgedeutet, einfachhin Beliebigkeit, denn sie hat ihre Grundlage im Menschen als Zweck an sich selbst. Weil er Zweck an sich selbst ist, ist er als Subjekt zur Autonomie berufen, d. h. zur Selbstgesetzgebung im Sinn einer Aufstellung verallgemeinerungsfähiger Maximen und Verhaltensnormen. Solche Selbstgesetzgebung findet aber ihre Grenze am Widerspruch mit sich selbst.

Der Mensch als Zweck an sich selbst und Subjekt verantwortlichen Handelns setzt die Bejahung seiner Subjektstellung und damit des eigenen Lebens voraus, denn sein Leben ist die Voraussetzung seiner Selbstbestimmung. Selbstbestimmung meint, aus der eigenen Subjektstellung heraus selbstbestimmt handeln und verfügen, aber nicht über die Subjektstellung selbst, d. h. die Selbstbestimmungsfähigkeit zu verfügen. Selbsttötung ist daher ein Widerspruch in sich, zerstört die Existenz des Menschen als sittliches Subjekt und damit die eigene Würde[24].

Auch dieses Menschenbild trägt somit keine freie Verfügbarkeit über das Leben, wohl aber rechtfertigt es aus der Annahme der Endlichkeit des Lebens ein Geschehenlassen des Sterbens statt möglicher Hinauszögerung des Sterbeprozesses; und ebenso trägt es die Vermeidung nur vegetativer Fortexistenz als eines sinnlosen Lebens.

Wie kann und soll sich die säkulare Rechtsordnung angesichts dieses Befundes verhalten? Das christliche Menschenbild ist nicht mehr allgemein anerkannt und bestimmend. Das freiheitsbezogene Menschenbild ist dabei, sich von seinen Voraussetzungen, wie ich sie eben dargelegt habe, zu lösen. Dominant wird demgegenüber in unserer Gesellschaft ein individualistisches Menschenbild[25], für das die freie, verstanden im Sinn beliebiger Selbstbestimmung vorrangig wird; sie tritt an die Stelle der Annahme der Kreatürlichkeit des Menschen. Demzufolge gewinnt Selbstbestimmung eine universale Reichweite und inhaltliche Beliebigkeit; nur Rechte anderer oder besondere Verantwortlichkeiten, die man eingegangen ist, können entgegenstehen.

So wird die Aufrechterhaltung bisher anerkannter, sozusagen selbstverständlicher Grenzen der Selbstverfügung abhängig von der bewußtseinsbildenden Rolle und Kraft der Christen und eines fundierten Humanismus. Nimmt diese ab und fehlt es am Eintreten für das christliche oder freiheitsbezogene humanistische Menschenbild, werden bisherige Selbstverständlichkeiten im Zusammenleben in der Gesellschaft nach und nach zu Hohlformen und leerlaufend. Es liegt an uns, dem entgegenzutreten.

ANMERKUNGEN

[1] Einschlägig sind vor allem die Beratungen im Ausschuß für Grundsatzfragen: vgl. Der Parlamentarische Rat 1948-1949. Akten u. Protokolle, Bd. 5, 1 u. 2, bearb. v. E. Pickart u. W. Werner (Boppard 1993) und zwar 3. Sitzung v. 21.9.1948; 4. Sitzung v. 23.9.1948; 22. Sitzung v. 8.11.1948; 23. Sitzung v. 19.11.1948; 32. Sitzung v. 11.1.1949.

[2] Dort hieß es: „Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet ... die Verkennung und Mißachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führen."

[3] So äußerte sich etwa der Abgeordnete Carlo Schmid (SPD) zu Art. 1 folgendermaßen: „Er stellt gewissermaßen die Generalklausel für den ganzen Grundrechtskatalog auf. In seiner systematischen Bedeutung ist er der eigentliche Schlüssel für das Ganze.", vgl. Der Parlamentarische Rat (A. 1) 82.

[4] Vgl. dazu insbes. die 22. u. 23. Sitzung des Ausschusses für Grundsatzfragen des Parlamentarischen Rates am 18. und 19.11.1948, in: Der Parlamentarische Rat (A. 1), Bd. 5, 2, 585f., 590, 598, 608f.

[5] I. Kant, Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, § 38; ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. v. K. Vorländer (Leipzig [3]1947) 52, 60f.

[6] BVerfGE 88, 203 (252).

[7] Statt anderer H. Dreier, in: Grundgesetz. Kommentar, hg. v. dems., Bd. 1 (Tübingen [2]2004) Art. 1 Abs. 1 Rdn. 132–134, m. w. Nachw.

[8] H. Markl, Freiheit, Verantwortung, Menschenwürde, in: Biopolitik, hg. v. Ch. Geyer (Frankfurt 2001) 180-183.

[9] J. Limbach, Mensch ohne Makel, in: FAZ, 25.2.2002, 51.

[10] So auch die überwiegende Auffassung in der verfassungsrechtlichen Literatur, vgl. etwa G. Dürig, Grundgesetz, Art. 1 Abs. 1 (Erstbearb.) Rdn. 24, in: Grundgesetz. Kommentar. Loseblattsammlung, hg. v. Th. Maunz u. dems. (München 1958); W. Höfling, Art. 1, Rdn. 46 u. 47, in: Grundgesetz. Kommentar, hg. v. M. Sachs (München [2]1996); Ch. Starck, Art. 1 Abs. 1, Rdn. 18, in: Das Bonner Grundgesetz. Kommentar, Bd. 1 (München [4]1999–2001); A. Laufs, Fortpflanzungsmedizin u. Menschenwürde, in: NJW 39 (2000) 2716ff. Anderer Ansicht H. Dreier, Art. 1 Abs. 1, Rdn. 47, 50, in: Grundgesetz. Kommentar, hg. v. dems. (Tübingen [1]1996, zurückhaltender, aber im Ergebnis wohl gleich: [2]2004, Rdn. 66); H. Hofmann, Die versprochene Menschenwürde, in: AöR 118 (1993) 361f., 375f.; A. Podlech, in: Alternativkommentar zum Grundgesetz, Art. 1 Abs. 1, Rdn. 51f.

[11] Vgl. etwa J. Wisser, Einzigartig u. Komplett, in: Biopolitik, hg. v. Ch. Geyer (Frankfurt 2001) 221. Insoweit besteht eine grundlegende Differenz zu K. Hilpert, Fünf Jahre deutsches Stammzellgesetz, in dieser Zs. 226 (2008) 15–25, hier 21, für den Embryonen nur „in einem engen Zusammenhang mit der Existenz als Mensch und als sittliche Person stehen" und „im Vorgriff auf diese Chance, Mensch werden (!) zu können ... respektvollen Umgang und eine nicht nur sachhafte Behandlung" verdienen. Daraus resultieren dann Abwägungsmöglichkeiten im Hinblick auf embryonale Stammzellforschung, vgl. ebd. 23f.

[12] Eingehend hierzu B. Böckenförde-Wunderlich, Präimplantationsdiagnostik als Rechtsproblem (Tübingen 2002).

[13] Ebenso Starck (A. 10) Art. 2, Rdn. 176; D. Murswiek, Art. 2, Rdn. 145, in: Grundgesetz. Kommentar, hg. v. Sachs (A. 10); H. Schulze-Fielitz, Art. 2 Abs. 2, Rdn. 24, in: Grundgesetz. Kommentar, hg. v. Dreier (A. 10); K. Stern, Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. III, 1 (München 1988) 106ff.

[14] Eine verläßliche Orientierung bietet immer noch R. Schlund, Der manipulierte Tod u. das menschliche Sterben (Freiburg 1987); ferner O. W. Lembcke, Sterben in Würde. Zur institutionellen Vermittlung von Selbstbestimmung u. Fürsorgepflicht, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 15 (2007) 501–523.

[15] Guter Aufriß der Problematik, auch zur Sterbehilfe, bei Th. Klie u. J. Ch. Student, Sterben in Würde. Auswege aus dem Dilemma Sterbehilfe (Freiburg 2007); ferner: Wann dürfen Menschen sterben? Ein Gespräch mit dem Münchner Palliativmediziner Gian Domenico Borasio, in: FAZ, 19.1.2007, 43.

[16] Aus der immer zahlreicher werdenden Literatur sei verwiesen auf die Erklärung „Zur rechtlichen Verbindlichkeit von Patientenverfügungen" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 30.6.2006 und K. Grüber u. J. Nicklas-Faust, Patientenverfügungen – ein notwendiges u. wirksames Instrument zur Stärkung der Patientenautonomie? IMEW Konkret Nr. 7 (2004).

[17] A 1–3475/8- 1–121758/2004, an die Landesjustizverwaltungen versandt am 2.11.2004. Zu einem Gesetzentwurf der Bundesregierung ist es nicht gekommen.

[18] Grundsätze der Bundesärztekammer zur Sterbebegleitung vom 7.5.2004, in: Deutsches Ärzteblatt 2004, A 1298.

[19] Zu den hier bestehenden Problemen und der einschlägigen Rechtsprechung siehe H.-L. Schreiber, Strafbarkeit des assistierten Suizids?, in: Festschrift für Günter Jakobs zum 70. Geburtstag, hg. v. M. Pawlik u.a. (Berlin 2007) 615–625.

[20] Vgl. Schreiber (A. 18) 619f.

[21] Abwägende Überlegungen hierzu bei Schreiber (A. 19) 624ff.; ferner E. Hilgendorf, Zur Strafwürdigkeit von Sterbehilfegesellschaften, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 15 (2007) 479–499.

[21] Zur rechtlichen Lage, der praktischen Handhabung und der Bewußtseinslage in den Niederlanden siehe M. Düwell u. E. Felkema, Über die niederländische Euthanasiepolitik u. -praxis, Berlin IMEW, Expertise 5.

[22] Die Probleme und Schwierigkeiten hinsichtlich der Freiverantwortlichkeit des Entschlusses, die bereits bei der passiven Sterbehilfe bestehen, treten hier in verstärktem Maß hervor.

[23] Vgl. hierzu auch F. Kamphaus, Es ist nicht leicht, Gott zu sein, in: ders., Um Gottes willen – Leben. Einsprüche (Freiburg 2004) 60f.

[24] E.-W. Böckenförde, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht (Münster 2001) 25–36.

Diesem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, der bei dem Forum „Anerkennung von Menschenwürde und Lebensrecht am Anfang und am Ende des Lebens" von „donum vitae Region Freiburg" in Zusammenarbeit mit der Konrad-Adenauer-Stiftung am 28. November 2007 in Freiburg gehalten wurde.

Markus Luber SJ

Ende der Säkularisierung?

Neuere Einsichten vom 29. Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie

Für die Religionssoziologie bietet das Gebiet der ehemaligen DDR auch fast zwei Jahrzehnte nach der Wiedervereinigung eine besondere religiöse Sachlage. In kaum einer anderen Region Europas gibt es ein vergleichbar hohes Maß an anhaltender Religionslosigkeit. Hier zeigen sich Phänomene eines Säkularisierungsprozesses, die sich nicht ohne weiteres unter die üblichen Deutungsmuster der Auseinandersetzung zwischen Moderne und Religion subsumieren lassen.

Ende Juli 2007 fand in Leipzig der 29. Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie (ISSR) unter der Überschrift „Secularity and Religious Vitality" („Säkularisierung und religiöse Vitalität") statt. Das Titelblatt des Programmhefts zeigte die Leipziger Nikolaikirche mit der Gedenksäule für die „Friedliche Revolution". Was sich zunächst wie eine harmlose Stadtansicht ausgibt, entpuppt sich auf den zweiten Blick als „Sinnbild", das die Schwierigkeit einer klaren Verhältnisbestimmung von Säkularisierung und religiöser Vitalität überaus gut veranschaulicht: Leipzig war herausragender Schauplatz von enormen politischen Veränderungsprozessen, die maßgeblich auch im kirchlichen Kontext Gestalt angenommen hatten. Die friedliche Revolution, die 1989 zum Zusammenbruch der SED-Diktatur führte, fand ihre Sammlung und Inspiration vor allem auch durch die Friedensgebete in der genannten Nikolaikirche. Zugleich aber steht diese Kirche in einer repräsentativen Stadt Ostdeutschlands, wo sich trotz der tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbrüche an der religiösen Situation seit DDR-Zeiten kaum etwas verändert hat.

Die geschichtlichen Momente, die dieses spezifische Verhältnis von Religion und Moderne mitbestimmen, lassen sich in Leipzig wie in einer Modellstadt verorten. Denn sie ist nicht nur die Stadt der friedlichen Revolution, sondern war auch wirtschaftliches Zentrum der DDR, und mit ihrer Musik- und Messetradition repräsentiert sie den Kulturprotestantismus eines selbstbewußten aufgeklärten Bürgertums. Deshalb zählen zu den emblematisch aufgeladenen Orten dieser Religionsgeschichte außer der Nikolaikirche auch die Thomaskirche als bedeutender Ort protestantischer Musikkultur und die gesprengte Paulinerkirche als Symbol der Auseinandersetzung von Religion und Ideologie der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) im 20. Jahrhundert. Ohne daß das Zusammenspiel dieser Faktoren hier weiter ausgefaltet werden könnte, wird deutlich, daß die aktuelle Phäno-

menlage komplex ist. So verwundert es nicht, daß Studien zu dieser spezifischen Situation in Ostdeutschland in letzter Zeit Bewegung in die gut konsolidierten Theoriegebäude der Religionssoziologie gebracht haben. Die Internationale Gesellschaft für Religionssoziologie hatte also gute Gründe, nach 20 Jahren wieder nach Deutschland und speziell nach Leipzig zu einer „Ortsbegehung" zu kommen.

Die klassische Säkularisierungsthese und ihre Fortentwicklungen

Um die Überschrift des Kongresses zu erschließen, muß die aktuelle Theoriediskussion in der Religionssoziologie zur Sprache kommen. In ihrem Mittelpunkt steht nach wie vor die Säkularisierungsthese, die maßgeblich durch Max Weber zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts formuliert wurde. Sie behauptet, daß sich in der Moderne, unter dem Einfluß von zunehmender Urbanisierung, Industrialisierung, steigendem Wohlstand, Individualisierung und kultureller Pluralisierung große Umwälzungen auch im Bereich der Religion ereignen. Durch die Autonomisierung von Politik kommt es zu einer institutionellen Trennung von Staat und Kirchen. Zunächst zeigen sich die Folgen vor allem im Bereich der organisierten Religion, die zunehmend den öffentlichen Bereich verläßt und zur Privatangelegenheit wird.

Die ursprüngliche, radikale Version dieser Theorie geht von einer generellen Inkompatibilität zwischen Moderne und Religion aus und vertritt die Unumkehrbarkeit des Säkularisierungsprozesses, sofern es keine radikalen sozialen Umwälzungen gibt. Sie prognostiziert das vollständige Verschwinden von Religion in modernen Gesellschaften. Inzwischen werden die Konsequenzen der Begegnung von Religion und Moderne differenzierter beschrieben. Von einem zwangsläufigen und unumkehrbaren Säkularisierungsprozeß wird kaum noch ausgegangen, eher spricht man von einem generellen Bedeutungsverlust. Es geht lediglich um die Verknüpfung der festgestellten Prozesse in der Weise, daß zunehmende Säkularisierung allgemein eine Abnahme religiöser Vitalität bedeutet. Mit diesen Einschränkungen hat die Theorie einiges an Schärfe verloren. Dieser Rückzieher ist verständlich angesichts der zunehmend globalen Betrachtung, die immer deutlicher macht, daß die begegnende Vielfalt religiöser Situationen auch in modernen Gesellschaften sehr unterschiedliche Entwicklungen kennt. Entsprechend befindet sich die Säkularisierungstheorie seit geraumer Zeit unter Beschuß aus mehreren Richtungen.

Etwa seit Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts konzentriert sich Religionssoziologie verstärkt auf das Phänomen der Privatisierung von Religion, und es wurde eine Individualisierungsthese aufgestellt, die der Annahme von einem generellen Verschwinden von Religion widerspricht. Sie geht davon aus, daß sich die Begegnung mit der Moderne vor allem auf die institutionalisierte Religion negativ auswirkt, während dem Religiösen im individuellen Bereich nach wie vor hohe Relevanz zukommen kann. Der Bedeutungsverlust gilt also nur partiell und zwar

für den öffentlichen Bereich. Im Zug dieser Argumentation ist in letzter Zeit oft von einer religiösen Renaissance gesprochen worden.

Kennzeichen der Individualisierungstheorie ist ein stark erweiterter Begriff von Religion, der die Domänen vordefinierter Glaubensdoktrin sprengt. Die Rede von „unsichtbarer Religion" (Thomas Luckmann) und „häretischem Imperativ" (Peter L. Berger) stellt den religionskulturellen Pluralismus in den Mittelpunkt, den eine Tendenz zur Entinstitutionalisierung kennzeichnet. Der Rückzug der Religion in private Lebensbereiche bedeutet in dieser Lesart nicht zwingend zugleich ein Nachlassen ihrer Vitalität. Die anhaltende Lebendigkeit von Religion macht sich in der Vielfalt der neuen Ausdrucksmöglichkeiten bemerkbar, die gerade durch den Wegfall der institutionellen Reglementierung verstärkt zum Zug kommen kann. Interessanterweise fiel auf dem Kongreß in diesem Kontext zur Benennung außerinstitutioneller Religiosität nicht selten das Stichwort „Spiritualität". Die Wahrnehmung unter den Religionssoziologen scheint zu sein, daß Spiritualität und Institution sich widersprechen.

Religionssoziologie unter den Gesichtspunkten eines Marktmodells

Geradezu entgegengesetzt zur klassischen Säkularisierungsthese verläuft die Argumentationslinie von vor allem US-amerikanischen Religionssoziologen, die das Feld des Religiösen mit Hilfe eines Marktmodells untersuchen. Im Hintergrund steht die Rational Choice Theory (RCT), die Theorie der rationalen Entscheidung, eine ökonomische Handlungstheorie, die auf religionssoziologische Fragestellungen übertragen wurde. Sie wird im folgenden ausführlicher behandelt, weil sie die religionssoziologische Diskussion zur Zeit maßgeblich bestimmt.

Die Rational Choice Theory entwickelt eine Theorie der Religion, der die Marktgesetze als Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage zugrundeliegen. Diese Orientierung an ökonomischen Gesichtspunkten bringt es mit sich, daß religiöse Institutionen mit säkularen Teilnehmern am ökonomischen Austausch verglichen werden, die durch die Kräfte des Marktes beeinflußt sind. Die religiösen „Anbieter" sind wie weltliche Produzenten durch Eigeninteresse motiviert und bestimmen durch die Qualität ihres Angebots, wie stark die religiöse Nachfrage ist. Im Fokus der Betrachtung dieses Theorieansatzes steht der einzelne Mensch, der „rational", d.h. nach Abwägung der Kosten und Nutzen unter Berücksichtigung von Vorgaben Entscheidungen trifft. „Rational" ist hier nicht auf logisch oder vernünftig einzuschränken, sondern beschreibt die Konzentration auf kognitive Aspekte in der Entscheidungsfindung.

Die Analyse der Markttheoretiker legt offen, daß Säkularisierung eine zunehmende Pluralisierung mit sich bringt. Diese Pluralisierung führt jedoch nicht zu einer allgemeinen Relativierung und damit Schwächung, sondern bringt eine Zunahme religiöser Vitalität mit sich, weil die Angebote auf dem religiösen Markt vielfältiger werden, ganz in dem Sinn, daß verstärkte Konkurrenz das Geschäft belebt.

Eine zentrale Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Idee der Religionsfreiheit, die in der Moderne zum Tragen kommt und die religiöse Landschaft stark verändert. Durch die Trennung von Staat und Kirche kommt es zu einer Öffnung des Marktes, so daß das wettbewerbsverzerrende staatliche Monopol wegfällt. Deshalb lautet die Prognose in dieser Sichtweise, daß die mit der Säkularisierung einsetzende Pluralisierung des religiösen Marktes früher oder später eine Revitalisierung mit sich bringen wird. In der Konsequenz heißt das, daß moderne Gesellschaften und Religion nicht nur nicht im Widerspruch stehen müssen, sondern daß Säkularisierung unter dieser Rücksicht sogar einen positiven Effekt auf die Entwicklung im Bereich des Religiösen hat.

Begriffe, die hier zur Anwendung kommen, wie Kosten, Kapital, Angebot und Nachfrage sollten nicht von vornherein zu einer negativen Einschätzung führen, denn zunächst geht es nur um ein Theoriemodell. Der damit einhergehende Verfremdungseffekt kann helfen, neue Aspekte in den Blick zu bekommen. Eine Errungenschaft dieses Modells ist es, daß nicht nur die religiöse Nachfrage im Mittelpunkt steht, sondern zwangsläufig auch das Angebot. Dieser Perspektivenwechsel ist insofern wichtig, als die Frage nach religiösen Bedürfnissen sehr schnell zu einer psychologisierten Betrachtung führen kann, während die Konzentration auf die „Versorgung" vor allem die soziale Dimension zum Zug kommen läßt. In der Tat, sind ja Religionsgemeinschaften mit der Frage beschäftigt, wie sie Anhänger gewinnen können und wie sie ihre Botschaft überzeugend darstellen. Das ganze Feld der Mission, das als Wettbewerbsgeschehen aufgefaßt werden kann, spielt hier eine Rolle. Allerdings ist es gewagt, davon auszugehen, daß mit dem verstärkten Konkurrenzdruck automatisch eine Erhöhung des Qualitätsstandards einhergehen würde. Vielmehr könnte man von einer intensiveren Kundenorientierung sprechen, die noch nichts mit Qualität zu tun haben muß.

Auf dem Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie in Leipzig wurde dieses Marktmodell immer wieder dahingehend kritisiert, daß die im Hintergrund stehende Rational Choice Theory davon ausgeht, komplexe soziale Phänomene könnten schlichtweg über die Erfassung der individuellen Handlungen, die ihnen zugrunde liegen, erschlossen werden. Soziales Verhalten wird einfach als aus Einzelhandlungen zusammengesetzt verstanden. Dabei wird das Individuum durch den Wunsch nach Bedürfnisbefriedigung motiviert. Um das Ziel eines möglichst hohen Grades an Befriedigung zu erreichen, muß es die Vorgaben und Bedingungen in Betracht ziehen. In dieser Sicht beruht eine Entscheidung auf einer Kosten-Nutzen-Kalkulation, die den Einsatz abwägt, den die Befriedigung eines Bedürfnisses verlangt. Entsprechend diesen Voraussetzungen wird auch soziales Verhalten als Austauschprozeß verstanden. So wie der Verkehr von Gütern und Leistungen nach ökonomischen Gesetzmäßigkeiten abläuft, werden soziale Interaktionen durch Werte und gesellschaftliche Anerkennung reglementiert.

Gegen diese Parallelisierung von sozialer Interaktion und ökonomischer Handlung richtet sich die schärfste Kritik, da die Handlung einer Person sich nicht aus-

schließlich durch Belohnung oder Kosten motiviert. Es kann nicht einfach davon ausgegangen werden, daß Individuen immer „rational" abwägen. Besonders im religiösen Bereich vernachlässigt diese Festlegung auf Marktgesetze, daß Entscheidungen nicht nur „rational", sondern auch „habitual" gefällt werden. Religiöse Menschen berufen sich beispielsweise auch auf Traditionen und Gewohnheiten, ganz abgesehen von emotionalen Aspekten.

Außerdem wird an der Rational Choice Theorie bemängelt, daß der festgestellte „methodologische Individualismus" es mit sich bringt, daß kollektives Agieren, soziale Normen und soziale Strukturen nicht ausreichend erfaßt werden. Denn Individuen kalkulieren nicht nur entsprechend ihren eigenen Interessen, sondern orientieren sich an sozialen Gruppen und Körperschaften, die ebenfalls als Handelnde in den gesellschaftlichen Interaktionen auftreten. Fragen, die in diesem Zusammenhang auftauchen, wie das Zustandekommen von sozialen Normen, die auf Gegenseitigkeit, Uneigennützigkeit und Vertrauen rekurrieren, verweisen auf eine Eigengesetzlichkeit sozialen Handelns.

Die Rational Choice Theory zählt generell zu den einflußreichsten Ansätzen der Soziologie in den Vereinigten Staaten, und durch die Übertragung auf die Religionssoziologie wurden große Erwartungen an sie geknüpft. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß die religiöse Situation in den USA, die kaum Marktregulierungen von staatlicher Seite kennt, das Herkunftsmilieu für diese Theorie abgibt. Daraus allein sollte ihren Vertretern kein Vorwurf gemacht werden, denn auch eine auf einem bestimmten Hintergrund entwickelte Theorie gilt, solange sie nicht falsifiziert wird. Doch bei genauerer Betrachtung kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Rational Choice Theory nicht nur auf die religiöse Situation der USA zugeschnitten ist, sondern im speziellen auf ein Christentum US-amerikanischer Prägung, das sich durch eine „kongregationale" Verfaßtheit auszeichnet.

Nicht Institutionen, Orte oder Hierarchien stehen im Mittelpunkt, sondern Personenverbände, die die „Versammlung" der Gläubigen repräsentieren. Daher fällt es ihr auch leicht, religiöse Organisationen mit Konzernen zu vergleichen, bei denen es sich ebenfalls um Personaleinheiten handelt. Eine qualitativ hochwertige Angebotssituation wird dann mit einem möglichst breiten Sortiment gleichgesetzt, das in den USA durch die vielen kirchlichen Gemeinschaften bereitgestellt wird. Durch diese Fixierung geschieht eine Verengung des Blickwinkels, die sich auch in der Anwendbarkeit der Theorie niederschlägt.

Zwar verweisen die „Marktheoretiker" zur Stützung ihrer Argumentation beispielsweise auf die skandinavischen Länder, für die sie die kaum vorhandene religiöse Praxis der Bevölkerung durch das staatlich gestützte Monopol der evangelisch-lutherischen Kirche ganz plausibel erklären können. Ihren Gegnern fällt es allerdings leicht, mit Hinweis auf katholische Länder wie Irland und Polen zu kontern, wo trotz der staatlichen Unterstützung ein relativ hohes Maß an kirchlicher Partizipation gegeben ist. Spätestens an diesem Punkt muß die Rational Choice

Theory weitere Gesichtspunkte (Geschichte, sozio-politische Gegebenheiten) in ihre Argumentation aufnehmen. Dadurch geht aber die viel gepriesene Einfachheit des Erklärungsmodells verloren, und es zeigt sich, daß eine simple Reduktion auf das Marktmodell der Komplexität gesellschaftlicher religiöser Verhältnisse nicht gerecht wird.

Der Tatsache, daß sich viele religiöse Gemeinschaften über lokale Zugehörigkeit definieren, wird in dieser Sichtweise nicht Rechnung getragen und entsprechend finden „volksreligiöse" Phänomene in diesem Zusammenhang zu wenig Beachtung. Darüber hinaus haben Studien, die auf dem Kongreß in Leipzig präsentiert wurden, gezeigt, daß religiöse Szenarien, die den christlichen Kontext verlassen, weitere Schwierigkeiten aufwerfen. Der Mangel an interreligiöser Perspektive schlägt in dieser Konzeption voll zu Buch, und das wiegt schwer angesichts der zunehmenden Notwendigkeit einer globalen Betrachtung religiöser Phänomene.

Theorien auf dem Prüfstand empirischer Forschung

Mit diesem Hinweis auf religiöse Situationen in konkreten Ländern und Studien zu bestimmten Phänomenbereichen, die je nachdem zur Untermauerung oder Widerlegung von Erklärungen angeführt werden, ist ein weiterer wichtiger Zweig soziologischer Arbeit angesprochen. Zur Soziologie gehört neben der Theoriebildung die empirische Forschung, und es ist immer ein spannendes Unterfangen, wenn theoretische Aussagen mit empirischen Daten konfrontiert werden. Bei den Methoden zur Datengewinnung wird zwischen empirisch-qualitativen und empirisch-quantitativen Erhebungen unterschieden. Theoretisch sind empirisch-quantative Zugänge mehr einem naturwissenschaftlichen Methodenideal verpflichtet, während qualitative Methoden sich aus einer hermeneutischen Tradition entwickelten. Quantitative Studien liefern Überblicksergebnisse in Form von Surveys, während qualitative Studien zunächst bereichsbezogene Aussagen treffen, die beispielsweise auf der Auswertung von Interviews beruhen.

Empirische Datenerhebungen können dazu dienen, Theorien zu verifizieren, oder sie werden als Material gesehen, aus dem durch besondere Analyseverfahren Theorien entwickelt werden. Dazu werden im quantitativen Verfahren Kategorien im Vorfeld erstellt, um das empirische Feld daraufhin zu befragen. Dagegen entwickelt das qualitative Vorgehen die Kategorien erst aus dem erhobenen Datenmaterial. Quantitative Erhebungen waren lange Zeit vorherrschend gegenüber den qualitativen Zugängen, denen man mangelnde intersubjektive Verifizierbarkeit vorwarf. Umgekehrt wurde an der Surveyforschung kritisiert, daß sie nur positivistische Deskription betreibe. Dieser Methodenstreit, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den Sozialwissenschaften sehr kontrovers geführt wurde, ist weitgehend beigelegt. Es ist inzwischen allgemeine Überzeugung, daß

die beiden Verfahren sich ergänzen. Das zeigte sich auch auf dem Leipziger Kongreß, der vielleicht auch deshalb auf theoretischem Gebiet wenig Neues bot. Beide Methoden, angewandt auf verschiedenste Felder, waren durch die vorgestellten Studien vertreten.

Als Beispiel einer empirisch-quantitativen Forschung soll eine aktuelle Studie zur religiösen Entwicklung in Europa dienen. Dabei handelt es sich um ein Projekt der Vergleichenden Kultursoziologie an der Viadrina-Universität in Frankfurt/Oder, das durch die Volkswagen-Stiftung gefördert wird. Ich beziehe mich auf die Analyse von Detlef Pollack, der anhand der Ergebnisse auch eine Bewertung der vorgestellten Theorien vornimmt[1].

Er wählt für seine Untersuchung der religiösen Situation die drei Gesichtspunkte Mitgliedschaft, Praxis und Überzeugungen. Diesen weist er die korrelierenden Erhebungsmomente Konfessionsgebundenheit, Kirchenbesuch und Glaube an Gott zu. Da diese Indikatoren offensichtlich auf etablierte christliche Vorstellungen Bezug nehmen, fügt er einen Bereich „Astrologie, Spiritismus, Okkultismus" hinzu, um auch die institutionsunabhängige Religiosität abzudecken. Die Ergebnisse werden proportional zu Geburtsjahrgängen (Kohorten) angegeben, die einer Einteilung nach Generationen entsprechen. Die Bezugsgröße „Alter der befragten Personen" ist nicht unerheblich für die Ergebnisse, da bei ihrer Interpretation berücksichtigt werden muß, ob es sich um anhaltende Entwicklungen handelt, die Generationen übergreifen, oder vorübergehende Trends, die sich auf die unterschiedliche Relevanz von Religion im individuellen Lebenszyklus beziehen. Letztlich lassen sich anhaltende Entwicklungen auch nur durch Langzeitstudien feststellen.

Die Studie bezieht sich auf Europa. Es wird also deutlich, daß quantitative Forschung wirklich einen Überblick über weitläufige religiöse Landschaften verschaffen kann. Die Crux jedoch ist die Auswahl und Formulierung der Kategorien, denn je weiter das Feld ist, das abgedeckt werden soll, desto einfacher müssen die Kategorien sein, damit das Datenmaterial handhabbar bleibt. D.h. es muß im Hinterkopf behalten werden, daß das Feld sehr unterschiedliche regionale Situationen umfaßt, auf die in einer vergleichenden Überblicksstudie nicht eingegangen werden kann. Das läßt sich am Kirchenbesuch verdeutlichen, der offensichtlich in einem vorherrschend katholischen Land wie Italien eine andere Bedeutung hat, als in einem gemischt konfessionellen Land wie Deutschland. Aber allein die Berücksichtigung der denominationalen Situation reicht nicht aus, um die unterschiedliche religiöse Prägung von Italien und Polen zu erklären, obwohl es sich beide Male um mehrheitlich katholische Länder handelt.

Hier sollen nur einige ausgewählte Ergebnisse der Studie genannt werden. Es zeigt sich, daß „Kirchenbesuch" und „Glaube an Gott" rückläufig sind, ausgenommen in einigen osteuropäischen Situationen, die jedoch bei der Gesamtbetrachtung nicht merklich ins Gewicht fallen. Ein Anstieg läßt sich bei außerkirchlicher Religiosität feststellen, vor allem bei den jüngeren Kohorten. Dennoch läßt das nicht die

Schlußfolgerung zu, daß der Rückgang der traditionellen (institutionalisierten) Religiosität bei einem gleichzeitigen Anstieg von außerkirchlicher Praxis sich in einer konstanten oder steigenden religiösen Individualisierung auswirkt. Eher ist es so, daß dort, wo alternative Praktiken auftauchen, der Verlust an traditionellen Formen sogar höher ist. Entsprechend stimmt Pollack den Vertretern der Individualisierungsthese darin zu, daß es nicht einfach einen Rückgang gibt, sondern zusätzlich eine radikale Veränderung der praktizierten Formen.

Für ihn steht diese Beobachtung der Individualisierungstheoretiker allerdings nicht im Widerspruch zur Säkularisierungstheorie, sondern er sieht darin einen ergänzenden Aspekt. Das kann anhand des Gottesglaubens, der zunehmend eine Verschiebung von personalen zu apersonalen Vorstellungen erfährt, abgelesen werden. Durch diese Modifizierungen nimmt Religion zwar nicht zwangsläufig ab, aber der Punkt, auf den Pollack hinaus will, ist, daß damit ein geringeres Maß an Verbindlichkeit in der religiösen Praxis einhergeht. Sein Hauptaugenmerk liegt gerade auf diesem Verlust an sozialer Signifikanz von Religion. Der läßt sich in seinen Augen immer noch am besten durch die Säkularisierungstheorie plausibel erklären, während die Individualisierungstheorie nicht ausreicht, um die Resultate voll zu integrieren. Am wenigsten Evidenz kann das Marktmodell durch die Auswertung seiner Studie für sich verbuchen.

Aufschlußreich ist es, auf dem Hintergrund dieser Schlußfolgerung nun die religiösen Phänomene durch eine empirisch-qualitative Studie gegenzulesen, die Monika Wohlrab-Sahr am Institut für Kulturwissenschaften in Leipzig durchgeführt hat. Sie untersucht die aktuelle religiöse Situation in Ostdeutschland und erklärt das anhaltend hohe Ausmaß an Religionslosigkeit mit der bewußten Herbeiführung von Konfliktsituationen durch das sozialistische System während der DDR-Zeit[2]. Sie macht drei Konflikte aus: religiöse versus säkulare Ethik, religiöse versus wissenschaftliche Welterklärung, Loyalität gegenüber der Kirche versus Loyalität gegenüber dem Staat.

Da nach dem Wegfall der staatlichen Repressionen die Menschen sich kaum genötigt fühlen, sich auf religiösem Gebiet neu zu orientieren, scheint es so, daß die Konfliktfelder nicht durch die sozialistische Diktatur geschaffen wurden, sondern ihre Propaganda mußte nur die bereits bestehenden weltanschaulichen Kontroversen derart formulieren, daß sie keine Kompromisse mehr zuließen. Das tritt noch deutlicher zutage, wenn man bedenkt, daß die protestantische Kirche als Hort des Widerstandes eine bedeutende Rolle im Vorfeld der „Wende" gespielt hat. Zumindest einige der genannten Konflikte müssen demnach tiefer im Bewußtsein der Menschen verwurzelt sein, sonst ließe sich nicht erklären, warum der Kirche zwar eine gewisse gesellschaftliche Bedeutung zugesprochen wird, jedoch der individuelle Lebensentwurf einer Mehrheit der Ostdeutschen ganz gut ohne religiöse Dimensionen auszukommen scheint.

Mit Hilfe von Familieninterviews konnte Wohlrab-Sahr drei Generationen gleichzeitig erfassen und vergleichen: Die erste Generation war zumeist vor dem Sozialis-

mus noch traditionell konfessionell gebunden und hat in der DDR-Zeit die kirchliche Bindung aufgegeben. Die zweite Generation ist zu DDR-Zeiten ohne religiöse Inhalte und Berührungspunkte aufgewachsen. Und schließlich die Wendegeneration, die auch keine religiöse Tradition besitzt, aber im Unterschied zur vorausgehenden nicht mit den genannten Konflikten konfrontiert ist.

In dieser dritten Generation stellt Wohlrab-Sahr fest, daß klassische religiöse Fragen nach Sinn und Tod wieder eine Bedeutung erhalten. Da die Antworten weit entfernt sind von kirchlich-christlichen Aussagen zu diesen Themen, spricht sie von einer „agnostischen Spiritualität", die dadurch gekennzeichnet ist, daß tradierte Formen und kirchlich dogmatische Formulierungen keinerlei Rolle spielen[3]. Die religiösen Andeutungen bei der jüngsten Generation spielen sich lediglich im Rahmen von allgemeinen Fragen der Weltdeutung ab und können vorsichtig als Beginn einer religiösen Re-Vitalisierung interpretiert werden. Deshalb lautet ihr Resümee, daß das Ende der Säkularisierung noch nicht abzusehen ist.

Diese neueren Ergebnisse geben verschiedenen Ansätzen recht und widersprechen ihnen zugleich: Die Konfrontation von Moderne und Religion, die hier in besonders intensiver Weise geschah, scheint die Säkularisierungsthese zu untermauern. Die Individualisierungsthese kommt bedingt zum Zug bei den aufgezeigten Aussagen der jüngsten Generation. Allerdings muß man sich fragen, warum zu DDR-Zeiten Religion nur zu einem geringen Maß privatisiert wurde. Das zeigt, daß Entinstitutionalisierung und Privatisierung nicht zwangsläufig korrelieren. Erst das Phänomen der agnostischen Spiritualität weist auf eine neue ansatzhafte Individualisierung hin. Was das ökonomische Erklärungsmodell angeht, so kann man festhalten, daß der einsetzende Wettbewerb der Religionen nach der Wende in Ostdeutschland bisher keine nennenswerten Früchte gezeitigt hat. Jedoch könnten im Sinn der Markttheorie die spirituellen Neuansätze dahingehend interpretiert werden, daß die Nachfrage nach Religion nur bedingt und vorübergehend verschwindet oder durch einen pseudoreligiösen materialistischen Szientismus befriedigt werden kann.

Sicher wäre es auch lohnenswert, die Rolle der religiösen Anbieter im Hinblick darauf, wie sie auf diese aggressive Konfrontation mit „modernen" Ideen reagiert haben, zu fokussieren. Allein schon aufgrund der unterschiedlichen Voraussetzungen, die die großen Konfessionen betreffen – Monopolstellung der protestantischen Kirche und daraus resultierende Diasporasituation der katholischen Kirche – dürften sich in dieser Hinsicht interessante Vergleiche anstellen lassen.

Interkulturalität als bleibende Herausforderung für die Theoriebildung

Eines zeigen allein schon diese beiden Studien: Die einzelnen Theorien für sich genommen, neigen dazu, die Komplexität der religiösen Situation zu unterschätzen. Deshalb sind sie jedoch nicht wertlos, sondern gerade durch die kreative Zusam-

menschau ihrer Annahmen könnte ein höheres Maß an Integration der Ergebnisse empirischer Forschung erreicht werden.

Das wird um so notwendiger sein, wenn zusätzlich eine andere kulturelle Matrix mit ins Spiel kommt. So wie es heute ein Leichtes ist, sich mit Google-Earth jeden erdenklichen Ort dieser Erde auf dem Computerbildschirm heranzuzoomen, so ist auch die Informationsfülle über religiöse Phänomene aller Kulturbereiche enorm und gut zugänglich. Das Problem ist die Vermittlung mangels eines geeigneten Instrumentariums. Nicht virtuose Neuschöpfung von Begriffen (z.B. „liquid religion" – „flüssige Religion") schafft Abhilfe, sondern ihre Systematisierung. In den Workshops der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie hat sich immer wieder gezeigt, daß die Vorstellungen über die Indikatoren von religiöser Vitalität weit auseinandergehen.

Wenn etwa die Häufigkeit der Taufen im Verhältnis zu der Zahl der Katholiken in verschiedenen Ländern in Beziehung gesetzt wird, dann kann für Lateinamerika eine geringere religiöse Vitalität als für das „säkularisierte" Europa behauptet werden. Diese Sichtweise provozierte aber sofort den Einwand, daß beispielsweise die Taufe in Polen ein kulturelles Phänomen sei und nichts mit tatsächlichem religiösem Engagement zu tun habe. Das zeigt, daß Vitalität unter ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten betrachtet wird.

Ähnliches gilt für die Rede von „Säkularisierung", die in unterschiedlichen kulturellen Kontexten verschiedene Konnotationen enthält. Im indischen Kontext verbindet man damit nicht primär einen Bedeutungsverlust von Religion, sondern in erster Linie eine zu begrüßenden Haltung des Staates, die allen religiösen Traditionen gleiches Recht einräumt, wie Badrinath Rao von der Kettering University in Flint/USA in einem Plenumsvortrag auf dem Kongreß klarstellte.

Weiteren terminologischen Klärungsbedarf meldet das Phänomen der „vicarious religion" an. Damit wird der Sachverhalt zu fassen versucht, daß zwar im privaten Bereich kaum signifikante religiöse Praxis vorhanden ist, aber im öffentlichen Bereich religiöse Werte, Riten und Symbole durchaus befürwortet werden. So kann für Westeuropa von einer Diffusion jüdisch-christlicher Werte gesprochen werden, die breite Akzeptanz finden, während die Institutionen dieser Religionen ihren Einfluß zunehmend einbüßen. Das bedeutet, daß auch zwischen Privatisierung und Individualisierung unterschieden werden muß, denn während Individualisierung auf Aneignung und Praxis im außerinstitutionellen Bereich verweist, beschreibt Privatisierung nur den Aspekt der Entinstitutionalisierung. Für die theoretische Diskussion hat das zur Folge, daß sie im Vorfeld klarstellen muß, ob sie den öffentlichen institutionellen Bereich oder die privaten Aspekte von Religion fokussiert.

Deshalb ist es sehr sinnvoll von unterschiedlichen „Momenten der Säkularisierung" zu sprechen: Je nach Kontext muß gefragt werden, ob es dabei um den Prozeß der institutionellen Differenzierung von Religion und Politik, um die generelle

Abnahme religiöser Praxis und Organisiertheit oder den Rückzug des Religiösen in den Bereich des Privaten geht[4]. Schließlich muß aber auch der Terminus Religion selbst differenziert werden.

Ich schlage deshalb eine Systematisierung mit Hilfe von Kosmologien vor, in denen sich eine bestimmte religiöse Weltauffassung spiegelt, allerdings muß es an dieser Stelle bei einem Vorschlag bleiben[5]. Religiöse Ausdrücke, die auf mythologische, polytheistische, monotheistische Deutung der Wirklichkeit hinweisen – über die Einteilung und Benennung kann man unterschiedlicher Meinung sein –, beziehen sich auf unterschiedliche Weisen der Realisierung, Träger, Sinnmotive und Funktionen von Religion, und entsprechend divergent zeigen sich die Auswirkungen der Begegnung mit der Moderne.

So ist leicht einsehbar, daß die Frage nach Säkularisierung auf dem Hintergrund eines aufgeklärten, bürgerlichen Protestantismus etwas grundsätzlich anderes bedeutet, als Individualisierungstendenzen innerhalb einer indischen Kaste unter den hybriden Verhältnissen des Hinduismus. Rationalisierung hat für religiöse Magie auf dem Hintergrund eines sakralen Monismus andere Konsequenzen als für buddhistisches Denken, das radikal die Transzendenz betont. Hinzu kommt, daß in vielen religiösen Phänomenen mehrere Kosmologien sich mit- und nebeneinander zeigen. Mit dieser differenzierten Betrachtungsweise kann dann auch der Sachverhalt eine sinnvolle Einordnung erfahren, daß beispielsweise Religionen mit eher dualistischer Wirklichkeitsdeutung selbst Säkularisierungsprozesse auslösen.

In summa: In jedem Fall ist das Gespräch mit der Religionssoziologie aufschlußreich und anregend, wenn es darum geht, die Selbstwahrnehmung in der eigenen religiösen Tradition zu überprüfen. Zugleich bietet sie momentan eine öffentliche Plattform, die auf wohltuende Weise wenig von Ideologien beherrscht ist – so mein Eindruck vom Kongreß. Und sicher sollte nicht unterschätzt werden, daß ihr Einfluß auf die Ansichten über Religion weit über die Fachkreise hinausgeht.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. D. Pollack, Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings. Unveröffentlichtes Handout des Vortrags zur Eröffnungsvollversammlung beim ISSR 2007 in Leipzig.

[2] Vgl. M. Wohlrab-Sahr, Secularization as Conflict. Unveröffentlichtes Handout des Vortrags zur Eröffnungsvollversammlung beim ISSR 2007 in Leipzig.

[3] Vgl. M. Wohlrab-Sahr u. a., „Ich würd' mir das offen lassen". Agnostische Spiritualität als Annäherung an die „große Transzendenz" eines Lebens nach dem Tode, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005) 153ff.

[4] Vgl. J. Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago 1994) 11ff.

[5] Vgl. die Entwicklung dieser Systematisierung mit Blick auf den Hinduismus: M. Luber, Devîs Geschichte. Ein empirisch-qualitatives Forschungsprojekt zum Phänomen der Göttin im Hinduismus (Bonn 2007) 180ff.

Markus Knapp

Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas

Religion in einer „postsäkularen" Gesellschaft

Das Adjektiv „postsäkular" hat rasch Karriere gemacht und ist des öfteren geradezu zum Schlagwort geworden, nachdem Jürgen Habermas in seiner Rede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Jahr 2001 moderne Gesellschaften als „postsäkulare Gesellschaften" bezeichnet hat[1]. Dabei erscheint dieser Begriff keineswegs klar, und er sollte daher nicht unbesehen verwendet werden; denn er ist auf jeden Fall höchst mißverständlich und somit möglicherweise nicht besonders glücklich gewählt. Bei einem ersten, unbefangenen Blick kann die Rede von einer postsäkularen Gesellschaft ja leicht die Vorstellung einer geradlinigen historischen Entwicklungslinie suggerieren. Danach wäre der präsäkularen Welt zunächst die Säkularisierung gefolgt, die nun ihrerseits von einer postsäkularen Gesellschaft abgelöst würde. Doch im Sinn einer solchen, möglicherweise sogar geschichtsphilosophisch aufgeladenen Entwicklungslogik ist es gerade nicht gemeint, wenn Habermas die gegenwärtige Gesellschaft als postsäkular bezeichnet, auch wenn dieses Adjektiv ein solches Mißverständnis nahelegen kann und insofern irreführend erscheint. Will man daher den zeitdiagnostischen Gehalt dessen, was der Begriff des Postsäkularen bei Habermas beinhaltet, ermessen sowie den dabei sich zeigenden Stellenwert von Religion bestimmen, bleibt es unerläßlich, zunächst diesen Begriff möglichst genau zu klären.

Was ist eine postsäkulare Gesellschaft?

Der neuzeitliche Säkularisierungsprozeß umfaßt eine Reihe von Phänomenen. Im Zentrum steht dabei die Emanzipation der weltlichen Bereiche von religiöser Vorherrschaft. Politik, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Bildung, Kunst entziehen sich immer mehr den Vorgaben und der Kontrolle der Religion und entwickeln sich entsprechend einer je eigenen Logik. So wird Religion nach und nach aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit abgedrängt in den Bereich des Privaten – mit der Folge, daß religiöse Überzeugungen zu erodieren beginnen und ihre Tradierung immer häufiger nicht mehr gelingt. Dem korrespondiert der schwindende Einfluß der Kirchen, sowohl in der Gesellschaft wie in Bezug auf die Lebensführung der Individuen. Begonnen hatte diese Entkirchlichung ursprünglich mit dem, was der Begriff

Säkularisierung juristisch beinhaltet: die erzwungene Übereignung von Kirchengut an den Staat.

Mit diesem Säkularisierungsprozeß sind beträchtliche Gewinne verbunden. Dazu zählt etwa eine erhebliche Vergrößerung des individuellen Freiheitsraums infolge des zurückgehenden Einflusses der Kirchen ebenso wie der enorme Erkenntniszuwachs einer von weltanschaulichen Einschränkungen unabhängigen Wissenschaft oder die weitgehende Eindämmung religiös motivierter Konflikte durch den säkularen Staat und ein entsprechendes Rechtssystem. Solche unbestreitbaren Gewinne haben nicht selten die Überzeugung genährt, der Säkularisierungsprozeß sei ein geradliniger Fortschrittsprozeß, der aus dem Dunkel unaufgeklärter Zustände unaufhaltsam in das helle Licht einer von wissenschaftlichem Denken, technischen Neuerungen und Erleichterungen sowie einer freiheitlichen Lebensweise bestimmten Zivilisation führen wird. Religion, so die Erwartung bei vielen, würde auf diesem Weg immer stärker marginalisiert werden, wenn nicht sogar völlig verschwinden.

Nun ist aber genau das nicht geschehen: Religion besteht vielmehr auch in säkularisierten Lebenszusammenhängen fort. Heute muß sogar eine neue Aufmerksamkeit für Religion konstatiert werden: nicht nur im privaten Lebensbereich, sondern gerade auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. In diesen Zusammenhang gehört es dann auch, wenn Habermas von einer postsäkularen Gesellschaft spricht. Zugrunde liegt dem die Beobachtung, daß sich das Verhältnis von säkularisierter Gesellschaft und Religion wandelt, und die Spannung zwischen beiden in neuer, veränderter Gestalt zutagetritt. Gleichsam als Menetekel für das gerade begonnene 21. Jahrhundert haben sich dabei die Ereignisse des 11. September 2001 als Ausdruck dieses Situationswandels in das Bewußtsein der säkularisierten Gesellschaften eingebrannt. Sie zeigen unübersehbar, daß in der globalisierten Welt trotz aller Säkularisierung Religion eine bedeutende Macht bleibt und ein gewaltiges Motivationspotential bereitstellt.

Im Blickpunkt bei Habermas steht dabei nun allerdings ein ganz bestimmter Problemkomplex, der es nach seiner Auffassung erforderlich macht, das Verhältnis von Säkularisierung und Religion neu zu reflektieren, nämlich die Entwicklung der Biowissenschaften. Insbesondere die durch sie eröffneten Möglichkeiten pränataler Eingriffe in die genetische Ausstattung eines Menschen könnten Konsequenzen zeitigen, die das „ethische Selbstverständnis der Menschheit im Ganzen“[2] erschüttern. Dieses ist in modernen Gesellschaften wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß die intersubjektiven Beziehungen einen egalitären Charakter haben, also Beziehungen zwischen grundsätzlich Gleichen sind. Dieser „egalitäre Universalismus“ bietet „in weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften die einzige rational akzeptable Grundlage für eine normative Regulierung von Handlungskonflikten“[3]. Es geht hier also um eine ganz elementare Frage eines freien und als gerecht empfundenen Zusammenlebens, das unter modernen Voraussetzungen nur möglich erscheint, wenn prinzipiell jeder Mensch sich selbst als Gleicher unter Gleichen verstehen kann.

Durch die von den Biowissenschaften eröffneten Möglichkeiten manipulativer Eingriffe in das menschliche Genom sieht Habermas die Grundlagen dieses egalitären Universalismus gefährdet und in Frage gestellt. Es geht ihm also, wohlgemerkt, nicht um gentechnische Eingriffe zu therapeutischen Zwecken; insofern diese einer „Logik des Heilens“[4] folgen, werden sie aufgrund der gut begründet erscheinenden Unterstellung vorgenommen, daß der Embryo dem zustimmen würde, wenn er dazu in der Lage wäre. Was Habermas vielmehr im Blick hat, sind Eingriffe, die vom Gutdünken derer bestimmt sind, die sie veranlassen. Solche manipulierenden Eingriffe in die genetische Ausstattung eines Menschen machen diesen zu einem *Objekt* fremder Intentionen und Projektionen; denn sie üben „über ihre genetisch manipulierten Erzeugnisse eine Art der Verfügung aus, die in die somatischen Grundlagen des spontanen Selbstverhältnisses und der ethischen Freiheit einer anderen Person eingreift und die, wie es bisher schien, nur über Sachen, nicht über Personen ausgeübt werden dürfte“[5].

Solche eugenische Eingriffe in manipulierender Absicht können beträchtliche Folgen zeitigen. Sie verändern zunächst das Verhältnis eines Menschen zu sich selbst: Wer um die irreversible Programmierung des eigenen Genoms weiß, sieht sich und sein Leben durch eine Entscheidung anderer disponiert und festgelegt. Infolgedessen entsteht auch eine neue, in der bisherigen Menschheitsgeschichte unbekannte Art von interpersonalen Beziehungen, die Habermas folgendermaßen beurteilt:

> „Diese Beziehung neuen Typs verletzt unser moralisches Empfinden, weil sie in den rechtlich institutionalisierten Anerkennungsverhältnissen moderner Gesellschaften einen Fremdkörper bildet. Indem einer für einen anderen eine irreversible, tief in dessen organische Anlagen eingreifende Entscheidung trifft, wird die unter freien und gleichen Personen grundsätzlich bestehende Symmetrie der Verantwortung eingeschränkt.“[6]

Denn wer um das eigene genetische Manipuliertsein weiß, sieht sich möglicherweise nicht mehr in vollem Umfang für sich selbst verantwortlich; für unerwünschte Auswirkungen eines solchen Eingriffs kann er vielmehr die verantwortlich machen, die den Eingriff veranlaßt haben. In diesem Fall vermag er sich dann nicht mehr uneingeschränkt als Autor des eigenen Lebens zu begreifen.

Das hat insbesondere in moralischer Hinsicht beträchtliche Konsequenzen. Denn unter einer moralischen Person verstehen wir ja eine, die unvertretbar, in eigener Verantwortung urteilt und handelt, so daß, wie Habermas sagt, keine andere Stimme als die eigene aus ihr spricht[7]. Eben dies erscheint nicht mehr zweifelsfrei gewährleistet, wo infolge eines veränderten Genoms das Selbstseinkönnen eines Menschen durch das manipulierende Eingreifen anderer eingeschränkt sein könnte.

Habermas geht es also bei seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Entwicklung der Biowissenschaften um grundlegende Intuitionen bezüglich eines freien, unbeeinträchtigten menschlichen Selbstverhältnisses. Denn die potentiellen Störungen,

die im Hinblick darauf durch manipulative Eingriffe in das menschliche Genom nicht auszuschließen sind, drohen die Grundlagen der uneingeschränkten Verantwortung eines Menschen für sein eigenes Leben auszuhöhlen. Damit würde aber eine elementare moralische Voraussetzung eines freiheitlichen Zusammenlebens in modernen, pluralistischen Gesellschaften nachhaltig beschädigt.

In diesem Zusammenhang lenkt Habermas nun den Blick auf die Religionen, weil er weiß: Die philosophische Vernunft hat nicht selten auch von Religionen gelernt. Diese gehören daher zweifellos zur Geschichte der Vernunft.

Dabei bezieht Habermas sich ausdrücklich auf Hegel[8], ohne allerdings dessen Auffassung zu übernehmen, daß die Religion der Philosophie untergeordnet sei, weil sie lediglich in der Form der Vorstellung verbleibt und nicht die Form des Begriffs erreicht[9]. Dagegen geht er von einer „Koexistenz" von Religion und Philosophie aus, bei der „Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können (wird)"[10]. Denn beide sind zwei verwandte Gestalten des Geistes, insofern sie ihren gemeinsamen Ursprung in der Weltbildrevolution der Achsenzeit in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends haben:

„Unter dem Gesichtspunkt des kognitiven Schubs vom Mythos zum Logos rückt die Metaphysik an die Seite aller damals entstandenen Weltbilder, einschließlich des mosaischen Monotheismus. Sie alle ermöglichen es, die Welt von einem transzendenten Standpunkt aus als Ganzes in den Blick zu nehmen und die Flut der Phänomene von den zugrundeliegenden Wesenheiten zu unterscheiden. Und mit der Reflexion auf die Stellung des Individuums in der Welt entstand ein neues Bewußtsein von historischer Kontingenz und von der Verantwortung des handelnden Subjekts."[11]

Das hat auch noch Auswirkungen für die heutige säkulare Vernunft. Wenn nämlich „religiöse und metaphysische Weltbilder ähnliche Lernprozesse in Gang gesetzt haben, gehören beide Modi, Glauben und Wissen, mit ihren in Jerusalem und Athen basierten Überlieferungen zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft". Daraus ergibt sich für Habermas:

„Diese moderne Vernunft wird sich selbst nur verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflexiv gewordenen religiösen Bewußtsein klärt, indem sie den gemeinsamen Ursprung der beiden komplementären Gestalten des Geistes aus jenem Schub der Achsenzeit begreift."[12]

So kann es dann aber auch nicht von vornherein ausgeschlossen werden, daß Religionen auch heute angesichts neuer Herausforderungen ein wesentliches, ja vielleicht sogar unverzichtbares Vernunftpotential enthalten. Das gilt insbesondere auch für die durch die Biowissenschaften aufgeworfenen Fragen, denn „religiöse Überlieferungen besitzen für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft. Dieses Potential macht die religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fra-

gen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte, die dann aus dem Vokabular einer bestimmten Religionsgemeinschaft in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt werden können."[13]

Deshalb plädiert Habermas dafür, daß Religion auch in säkularisierten Gesellschaften nicht marginalisiert und aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen wird, damit dieses semantische Potential der Religion nicht verloren geht. Anders als etwa Max Weber versteht Habermas Religion in der „entzauberten" Moderne also nicht als *„die* irrationale und antirationale überpersönliche Macht schlechthin"[14]. Sie bleibt nach seiner Überzeugung vielmehr auch bedeutsam für moderne, freiheitliche und egalitäre Gesellschaften, jedenfalls solange diese einen bestimmten „Sinn von Humanität"[15] bewahren wollen, der ursprünglich in Religionen zur Geltung gebracht worden ist.

Habermas erläutert dieses semantische Potential von Religion, das auch für moderne säkularisierte Gesellschaften von elementarer Bedeutung bleibt und daher immer wieder von ihnen eingeholt werden muß, etwa an folgendem Beispiel:

> „Am jüngsten Tag tritt, so haben wir es als christlich Aufgewachsene gelernt, jeder von uns einzeln und unvertretbar, ohne den Schutz weltlicher Würden und Güter, vor das Angesicht eines richtenden Gottes, auf dessen Gnade wir gerade deshalb angewiesen sind, weil wir an der Gerechtigkeit seines Urteils nicht zweifeln. In Ansehung der Unverwechselbarkeit einer jeweils selber zu verantwortenden Lebensgeschichte dürfen alle, Einer nach dem Anderen, gleiche Behandlung erwarten. Aus dieser Abstraktion des Jüngsten Gerichtes ist auch jener begriffliche Zusammenhang von Individualität und Gleichheit hervorgegangen, auf den sich noch die universalistischen Grundsätze unserer Verfassung stützen, auch wenn diese auf die Fallibilität des menschlichen Urteilsvermögens zugeschnitten sind."[16]

Mit dem Begriff „postsäkulare Gesellschaft" verschafft sich diese Einsicht Ausdruck, daß auch moderne Gesellschaften angesichts ihrer fortgeschrittenen und weiter fortschreitenden Säkularisierung auf in den Religionen enthaltene Vernunftpotentiale verwiesen bleiben. Habermas möchte durch diesen Begriff deutlich machen, daß im Verhältnis der säkularisierten Gesellschaft und Kultur zur Religion eine neue Reflexionsstufe erforderlich ist. Denn es tritt immer klarer zutage, daß der Säkularisierungsprozeß nicht nur mit Gewinnen, sondern auch mit Verlusten und Gefährdungen einhergeht – eine Einsicht, die nach Auffassung von Habermas heute insbesondere durch die Entwicklung der Biowissenschaften befördert wird. Um nicht allmählich blind für diese Verluste und Gefährdungen zu werden, müssen auch säkularisierte Gesellschaften Religionen nach wie vor ernstnehmen und in den Prozeß gesellschaftlicher Selbstverständigung miteinbeziehen. Insofern sie das tun, sind sie postsäkulare Gesellschaften.

Damit stellt sich jedoch die Frage, unter welchen Voraussetzungen Religion angesichts solcher „Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung"[17] in der politischen und kulturellen Öffentlichkeit einer pluralistischen Gesellschaft präsent sein und zur Geltung kommen kann, ohne daß dadurch deren freiheitliche und demo-

kratische Prinzipien beschädigt werden. In einer solchen Perspektive wird Säkularisierung also nicht mehr als fortschreitende Marginalisierung von Religion verstanden, sondern als ein Prozeß, der mit dem Erbe der Religion verwoben und auf es verwiesen *bleibt*. Habermas spricht von einem „komplementären Lernprozeß", bei dem die nichtreligiösen und die religiösen Bürger „ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen"[18].

Religion und säkulare Öffentlichkeit

Religiösen Überzeugungen kommt in säkularisierten Kontexten keine privilegierte Bedeutung zu; sie werden als prinzipiell gleichwertig mit nichtreligiösen Weltanschauungen betrachtet. Ja, man wird sagen müssen: In den Augen nicht weniger Ungläubiger lassen sich religiöse Überzeugungen nicht in Einklang bringen mit einem modernen, vor allem von den Wissenschaften geprägten Weltbild. Es ist deshalb alles andere als trivial, wenn Habermas auch von nichtreligiösen Bürgern erwartet, daß sie bei religiösen Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit „einen möglichen kognitiven Gehalt dieser Beiträge ... nicht ausschließen". Dabei ist er sich völlig im Klaren darüber: „Aufseiten der säkularen Bürger setzt das eine Mentalität voraus, die in den säkularisierten Gesellschaften des Westens alles andere als selbstverständlich ist."[19] Doch nur unter dieser Voraussetzung erscheint ein gemeinsamer Lernprozeß von nichtreligiösen und religiösen Bürgern nicht aussichtslos; ihm würde ja von vornherein die Grundlage entzogen, wenn dem anderen prinzipiell nicht zugebilligt wird, daß er möglicherweise relevante Einsichten beizutragen hat.

Habermas konkretisiert die Forderung eines solchen Mentalitätswechsels durch einen Vorschlag, den sicherlich nicht wenige als provokant empfinden. Danach dürfen säkulare Mehrheiten in elementaren Fragen, wie sie sich etwa im Bereich der Bioethik stellen, keine Beschlüsse fassen, durch die religiöse Bürger sich in ihren Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, bevor sie nicht deren Einspruch in hinreichendem Maß Gehör geschenkt haben; die säkularen Mehrheiten „müssen diesen Einspruch als eine Art aufschiebendes Veto betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen können"[20].

Gefordert ist also die Bereitschaft zu einem Perspektivenwechsel; denn ein Lernprozeß kann nur stattfinden, wenn auch die Perspektive des Anderen miteinbezogen und gewürdigt wird, um zu sehen, ob sich dabei neue, bedeutsame Hinweise und Einsichten ergeben. Die Bereitschaft zu einem solchen Perspektivenwechsel wird aber nur da gegeben sein, wo die eigene säkulare Sicht nicht verabsolutiert wird. Notwendig ist deshalb „eine epistemische Einstellung, die aus einer selbstkritischen Vergewisserung der Grenzen der säkularen Vernunft hervorgeht"[21]. Die

unabdingbare Voraussetzung einer postsäkularen Gesellschaft besteht demnach in der Einsicht, daß die säkulare Vernunft zumindest mit der Möglichkeit rechnet, in Religionen könnte ein bestimmter Vernunftaspekt verkörpert sein, der auch für sie bedeutsam bleibt.

Nun geht es aber eben nicht nur um einen Lernprozeß der Ungläubigen, sondern um einen komplementären Lernprozeß, einen Lernprozeß also, der von religiösen Bürgern ebenso wie von den nichtreligiösen zu absolvieren ist. Man kann sagen: Die religiösen Bürger müssen den Lernprozeß der nichtreligiösen wesentlich mit ermöglichen. Und das setzt voraus, daß sie selbst einen entsprechenden Lernprozeß durchlaufen haben. Die dabei an sie gestellten Anforderungen erscheinen nicht weniger schwerwiegend als die für die nichtreligiösen Bürger. Vor allem zweierlei ist dabei von ihnen zu erwarten: Sie müssen sich bemühen, ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache zu übersetzen, um sie auch für nichtreligiöse Bürger in ihrer Bedeutsamkeit verständlich zu machen. Und sie müssen dafür dann auch säkulare Gründe benennen, die diese semantischen Gehalte der Religion plausibel machen und stützen. Es genügt also beispielsweise nicht, auf die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu verweisen. Wenn das im Selbstverständigungsprozeß einer säkularisierten Gesellschaft relevant werden soll, muß dieses Theologumenon in einen säkularen Sprach- und Begründungszusammenhang transformiert werden.

Um dabei möglichst *allen* religiösen Bürgern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, unterscheidet Habermas allerdings zwischen den staatlichen Institutionen und dem vorinstitutionellen Bereich der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Für letzteren plädiert er dafür, daß hier auch politische Stellungnahmen in einer religiösen Sprache geduldet werden sollten, weil andernfalls ein Teil der religiösen Bürger faktisch aus dem politischen Diskurs ausgeschlossen wäre. Es gilt „der empirischen Feststellung" Rechnung zu tragen, „daß viele Bürger, die aus religiöser Sicht zu politischen Fragen Stellung nehmen, gar nicht kenntnis- und einfallsreich genug sind, um dafür säkulare, von ihren authentischen Überzeugungen unabhängige Begründungen zu finden"[22]. Aber auch solchen Bürgern muß klar sein: Jenseits dieser informellen Öffentlichkeit, wenn die Schwelle zu den staatlichen Institutionen wie Parlamenten, Gerichten oder Verwaltungen überschritten wird, können nur eine säkulare Sprache und säkulare Begründungen akzeptiert werden:

> „Ohne eine gelingende Übersetzung besteht keine Aussicht, daß der Gehalt religiöser Stimmen in die Agenden und Verhandlungen staatlicher Institutionen Eingang findet und im weiteren politischen Prozeß ‚zählt'."[23]

Solche Übersetzungsprozesse erfordern ein Reflexivwerden religiöser Überzeugungen. Auch hier sind die Bereitschaft und die Fähigkeit zu einem Perspektivenwechsel gefordert. Religiöse Bürger können nicht nur in der Innenperspektive ihrer Glaubensüberzeugungen verbleiben; sie müssen den eigenen Glauben vielmehr

auch aus der Außenperspektive, also aus der Perspektive der Nichtglaubenden reflektieren. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, religiöse Überzeugungen in nichtreligiöse Sprach- und Denkzusammenhänge hinein zu übersetzen und sie durch Gründe zu untermauern.

In seiner Friedenspreisrede von 2001 spricht Habermas genauerhin von einem dreifachen Reflexionsschub, der von Gläubigen im Kontext moderner Gesellschaften zu leisten ist:

> „Das religiöse Bewußtsein muß erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muß sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muß es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen."[24]

Ohne diese Reflexionsschübe drohen Religionen im pluralistischen Kontext der Moderne in fundamentalistischen Verhärtungen zu erstarren. Durch ein solches Reflexivwerden hingegen stellen sie sich auf den Boden der modernen Gesellschaft und Kultur und können so auch als prinzipiell gleichberechtigte Dialogpartner anerkannt werden.

Abschließend sei nun noch gefragt, wie ein spezifischer Beitrag von Religionen im Prozeß gesellschaftlicher Selbstverständigung aussehen kann, angesichts der Gefährdungen, die heute im Zug einer einseitigen und blinden Modernisierung hervortreten.

Religion in einer postsäkularen Gesellschaft

Religion rückt bei Habermas in den Fokus der Aufmerksamkeit, weil er befürchtet, daß der Fortschritt der Biowissenschaften die Grundlagen der egalitären Gerechtigkeitsmoral erschüttern könnte. Es droht die Entstehung neuer, bisher unbekannter Abhängigkeitsverhältnisse, die das Prinzip autonomer Selbstbestimmung durchlöchern. Wenn der Blick dabei auf die Religion fällt, so geschieht das aus dem Bewußtsein heraus, daß unverzichtbare Voraussetzungen einer Moral, die prinzipiell alle Menschen als Freie und Gleiche betrachtet, auf Intuitionen beruhen, die ursprünglich in religiösen Zusammenhängen beheimatet sind[25]. Habermas möchte diese semantischen Gehalte der Religion neu erschließen, um damit der Gefahr zu begegnen, daß der Fortgang der modernen Wissenschaft das Fundament der gesellschaftlichen Moderne zerstört.

Dieser immer deutlicher zutagetretende Zwiespalt macht es erforderlich, sich über elementare anthropologische Grundfragen zu streiten. Genauerhin geht es dabei, wie Habermas formuliert, um „das ethische Selbstverständnis der Menschheit im Ganzen", „um die Identität des Menschen als Gattungswesen"[26]. In Frage steht

also in einem ganz grundsätzlichen Sinn, wie die Menschheit ihr eigenes Menschsein versteht und wie sie von daher ihr soziales und gesellschaftliches Miteinander gestaltet. Hier sieht Habermas heute eine verschärfte Konfliktsituation gegeben, die in anthropologischer Hinsicht vor fundamentale Alternativen und Entscheidungen stellt:

„Naturalistische Menschenbilder, die in der Sprache von Physik, Neurologie oder Evolutionsbiologie ausbuchstabiert werden, liegen schon seit langem im Wettstreit mit den klassischen Menschenbildern der Religion und der Metaphysik. Die grundsätzliche Auseinandersetzung verläuft heute zwischen einem naturalistischen Futurismus, der auf technische Selbstoptimierungen setzt, und anthropologischen Auffassungen, die auf der Grundlage eines ‚schwachen Naturalismus' den Einsichten des Neodarwinismus (und allgemein dem Stand der Wissenschaft) verpflichtet sind, ohne das normative Selbstverständnis von sprach- und handlungsfähigen Subjekten, für die Gründe zählen, szientistisch zu unterlaufen oder konstruktivistisch zu überrunden."[27]

Die besondere Bedeutung von Religion in dieser Situation kann vor allem darin bestehen, daß sie den Menschen auf das verweist, was in theologischer Sprache seine Geschöpflichkeit heißt. Gemeint ist damit selbstverständlich nicht ein wissenschaftsfeindlicher Kreationismus, auch nicht in der etwas aufpolierten Gestalt einer Intelligent-Design-Theorie. In einem säkularen Kontext kann sich der Bedeutungsgehalt der theologischen Rede von der Geschöpflichkeit des Menschen zeigen, wenn ihre anthropologischen Implikationen erschlossen werden. Sie beinhalten im wesentlichen dreierlei: Der Mensch muß *erstens* davon ausgehen, daß sein Dasein unaufhebbar kontingent ist. Das besagt insbesondere auch, daß es immer mitbestimmt bleibt von seiner natürlichen Abstammung wie auch von seiner soziokulturellen Herkunft. *Zum zweiten* verweist die theologische Rede von der Geschöpflichkeit auf den anthropologischen Tatbestand, daß kein Mensch sich ursprünglich sich selbst, seinem eigenen Wollen und Wirken verdankt. So gründet auch die Fähigkeit, sein Leben in autonomer Weise zu bestimmen und daher dann auch die Verantwortung für es zu übernehmen, selbst nicht in einem Akt autonomer Selbstbestimmung. Dieser Anfang seines Daseins bleibt für den Menschen vielmehr uneinholbar. Und *drittens* lenkt die theologische Rede von der menschlichen Geschöpflichkeit den Blick darauf, daß der Mensch sich auch insofern selbst entzogen bleibt, als die Verfügbarkeit über sich selbst und das eigene Leben nicht unbegrenzt ist, unbeschadet etwa aller medizinischen Fortschritte.

Diese elementaren, nicht aufhebbaren Aspekte des Menschseins lassen jegliches Streben nach menschlicher Selbstvervollkommnung als illusionär und zum Scheitern verurteilt erscheinen. Menschenbilder, die das nicht berücksichtigen, erweisen sich als Ideologien. So stellt es dann aber eine gattungsethische Grundforderung dar, daß jeder Mensch sich selbst als ein immer irgendwie auch gebrochenes, endliches und unvollkommenes Wesen annehmen muß, wie dann auch die anderen in gleicher Weise als solche anerkannt und bejaht werden müssen. Von dem her, was

theologisch Geschöpflichkeit heißt, zeigt sich die anthropologische Grundlage einer prinzipiell jeden Menschen miteinbeziehenden Solidarität, welchen Beeinträchtigungen die einzelnen auch immer unterliegen mögen. Wenn jeder Mensch unaufhebbar kontingent ist, sich nicht sich selbst verdankt sowie sich im letzten selbst entzogen bleibt, so müssen alle in ihrer Unterschiedlichkeit, Versehrtheit und Unvollkommenheit als prinzipiell gleichwertig angesehen und dementsprechend als Gleiche behandelt werden. Dieses Band der Solidarität verbietet dann auch willkürliche manipulative Eingriffe in das menschliche Genom nach Maßgabe selbstgemachter Ideale.

Der religiöse „Mehrwert" der Rede von der menschlichen Geschöpflichkeit bleibt allerdings auch angesichts einer solchen Übersetzung ihres anthropologischen Gehalts in eine säkulare Sprache erhalten. Dieser Mehrwert besteht darin, daß das menschliche Dasein auch in seiner vielfältigen Gebrochenheit und Unvollkommenheit als ein im ganzen sinnvolles begriffen und bejaht werden kann. Denn in einem religiösen Zusammenhang dürfen die Menschen sich gerade als solche unbedingt anerkannt und angenommen wissen. Dies erschließt sich jedoch nur in einem glaubenden Vertrauen und läßt sich als Glaubensaussage nicht bruchlos in eine säkulare Sprache übersetzen.

Ihren Grund hat diese spezifisch religiöse Überzeugung in der Erfahrung einer unbedingten Zuwendung zum Menschen, durch die ihm ein solches unbedingtes Anerkannt- und Bejahtsein vermittelt wird[28]. Nach christlichem Verständnis ist dies letztgültig in dem in Jesus Christus erfolgten definitiven Selbsterweis der Liebe Gottes geschehen, in dem diese sich als eine endgültig für alle Menschen entschiedene Liebe zeigt. Aufgrund dieses Mehrwerts bleibt Religion auch in einer postsäkularen Gesellschaft eine eigenständige Wirklichkeit und kann als solche dann immer wieder auch zum Stachel im Fleisch dieser Gesellschaft werden.

ANMERKUNGEN

[1] J. Habermas, Glauben u. Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays (Frankfurt 2003) 249–262.

[2] J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? (Frankfurt [4]2002) 32.

[3] Ebd. 151.

[4] Ebd. 93.

[5] Ebd. 30.

[6] Ebd. 30f.

[7] Vgl. ebd. 100.

[8] Vgl. J. Habermas, Zwischen Naturalismus u. Religion. Philosophische Aufsätze (Frankfurt 2005) 12f.

[9] Vgl. J. Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Über Glauben u. Wissen u. den Defätismus der modernen Vernunft, in: Die Religionen u. die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, hg. v. K. Wenzel (Freiburg 2007) 47–56, 50.

[10] J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze (Frankfurt 1988) 60.
[11] Habermas, Bewußtsein (A. 9) 50.
[12] Ebd.
[13] Habermas, Naturalismus (A. 8) 137.
[14] M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen [9]1988) 564.
[15] Habermas, Nachmetaphysisches Denken (A. 10) 23.
[16] J. Habermas, Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI (Frankfurt 1987) 120.
[17] Habermas, Bewußtsein (A. 9) 51.
[18] J. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders. u. J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion (Freiburg [2]2005) 15–37, 33.
[19] Habermas, Naturalismus (A. 8) 145.
[20] Habermas, Glauben u. Wissen (A. 1) 257.
[21] Habermas, Naturalismus (A. 8) 146.
[22] Ebd. 132.
[23] Ebd. 138. Vgl. dazu auch J. Habermas, Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen, in: Glauben u. Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, hg. v. R. Langthaler u. H. Nagl-Docekal (Wien 2007) 366–414, 410–412.
[24] Habermas, Glauben u. Wissen (A. 1) 252.
[25] So kann Habermas sagen: „(Ich) glaube nicht, daß wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation … ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen“ (Nachmetaphysisches Denken, A. 10, 23).
[26] Habermas, Zukunft (A. 2) 32, 152.
[27] Ebd. 152f.
[28] Vgl. dazu M. Knapp, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik u. Postmoderne (Freiburg 2006) 170ff.

UMSCHAU

In-vitro-Fertilisation

Ärztliche Aspekte und ethische Bedenken

Im Juli 1978 wurde in England das erste Kind geboren, das außerhalb des menschlichen Körpers gezeugt wurde. Die Gynäkologen Patrick Steptoe und Robert Edwards haben aus dem Eierstock der Mutter ein Ei entnommen und mit dem Samen des Ehemanns die Befruchtung in einer Gewebekultur im Laboratorium herbeigeführt. Man bezeichnet das Verfahren als In-vitro-Fertilisation (IVF) oder extrakorporale Befruchtung. Bei diesem ersten erfolgreichen Versuch am Menschen wurde der Embryo zweieinhalb Tage später im Achtzellstadium in die Gebärmutter eingebracht; das Kind entwickelte sich normal und wurde gesund geboren. Seit der Einführung der In-vitro-Fertilisation ist dieses Verfahren die am häufigsten angewendete und erfolgreichste Behandlungsmöglichkeit von Infertilität.

Auch bei den häufigen Störungen der männlichen Fruchtbarkeit als Ursache der ungewollten Kinderlosigkeit (nahezu 50 %) kann die In-vitro-Fertilisation mit Embryotransfer in die Gebärmutter zu Schwangerschaften führen. Die Ursachen der Störungen der männlichen Fertilität sind unterschiedlich: Störungen der Spermiogenese bei genetischen Defekten, bakterielle oder virale Infektionen, chronisch erhöhte Temperaturen im Genitalbereich, unfallbedingte Veränderungen und andere. Bei Störungen der männlichen Fruchtbarkeit wird nach Entnahme einer Eizelle ein Spermium des Partners direkt in das Zytoplasma der Eizelle eingebracht (Intrazytoplasmatische Spermieninjektion – ICSI).

Weltweit wurden seither schätzungsweise 1,2 Millionen Kinder nach künstlicher Befruchtung geboren. In Deutschland wurden im Jahr 2005 in 117 im nationalen IVF-Register geführten Zentren 58 800 Behandlungszyklen durchgeführt, etwa 7000 Kinder kommen bei uns pro Jahr nach einer Behandlung durch In-vitro-Fertilisation oder Intrazytoplasmatische Spermieninjektion auf die Welt. Vor dem 1. Januar 2004, an dem eine Gesetzesänderung die finanzielle Beteiligung der Betroffenen an den Kosten dieser Behandlung zu etwa 50 Prozent festsetzte, sahen die Zahlen für Deutschland noch anders aus: im Jahr 2003 wurden 105 209 Behandlungen durchgeführt (2004: 61 865), und es wurden 18 872 Kinder durch Methoden der artefiziellen Reproduktion geboren (2004: 9128). Durch die Änderung der Finanzierung von assistierten Reproduktionstechniken (Assisted Reproductive Technologies – ART) hat sich somit die Anzahl der nach In-vitro-Fertilisation geborenen Kinder in Deutschland halbiert.

Für die ethische Beurteilung der In-vitro-Verfahren mit Embryotransfer in die Gebärmutter ist ein Vergleich mit der naturgegebenen Fruchtbarkeit des Menschen von Bedeutung. Der Prozeß der Befruchtung im natürlichen Zyklus und bei der künstlichen Befruchtung läuft praktisch identisch ab. Die Verschmelzung der Chromosomen wird durch den ärztlichen Eingriff nicht erkennbar beeinflußt. Für einen Zahlenvergleich der natürlichen Schwangerschaftsrate mit der Schwangerschaftsrate nach In-vitro-Fertilisation eignet sich die kumulative Schwangerschaftswahrscheinlichkeit pro Zyklus.

Untersuchungen bei gesunden Frauen mit regelmäßiger Menstruation ergaben, daß drei von zehn Frauen im ersten Zyklus schwanger wurden. Vergleicht man die Ergebnisse mit denen des Deutschen IVF-Registers 2005 mit einer Schwangerschaftsrate von 28,5 Prozent, so liegen die Ergebnisse der In-vitro-Befruchtung mit der Schwangerschaftsrate im natürlichen Zyklus relativ nahe beieinander.

Die Ergebnisse der IVF- und ICSI-Behandlungen in Deutschland für die Jahre 2004 und 2005 zeigen, daß bei einer klinischen Schwangerschaftsrate von 28,5 Prozent die Abortrate bei 22 Prozent liegt, im natürlichen Zyklus bei 32,5 Prozent. Die Baby-take-home-Rate (Zahl der Schwangerschaften im Vergleich zur Zahl der lebend geborenen Kinder) liegt im natürlichen Zyklus bei 60,4 Prozent und im IVF-Zyklus – etwas niedriger – bei 44,6 Prozent. Danach sind die Verfahren der In-vitro-Fertilisation einschließlich Intrazytoplasmatischer Spermieninjektion mit Transfer des Embryos in die Gebärmutter Behandlungsmöglichkeiten bei unerfülltem Kinderwunsch wegen Störung der Eileiterfunktionen und bei andrologischen Störungen, die eine hohe Schwangerschaftsrate auch im Vergleich zu der von Natur aus gegebenen Fruchtbarkeit erzielen.

Gemäß dem Embryonenschutzgesetz dürfen in Deutschland maximal drei Embryonen in einem Behandlungszyklus in die Gebärmutter eingesetzt werden. In der Praxis werden meist zwei Embryonen transferiert, um geburtshilfliche Komplikationen im Zusammenhang mit Mehrlingsschwangerschaften zu vermeiden. Aus diesem Grund wird in Deutschland auch in etwa sechs Prozent der Single-Embryotransfer (SET) durchgeführt.

Nach den Richtlinien der Bundesärztekammer ist die In-vitro-Fertilisation mit anschließendem Embryotransfer in die Gebärmutter als Maßnahme zur Behandlung der Sterilität zulässig, wenn andere Behandlungsmethoden versagt haben oder aussichtslos erscheinen; sie sollen grundsätzlich bei Ehepaaren angewandt werden. Ethische Bedenken werden erhoben wegen der Trennung von Liebesakt und Zeugung. Unter Einbeziehung eines Dritten, des Arztes, wird in das personale Liebesgeschehen des Paares durch die künstliche Befruchtung eingegriffen. Dem ist entgegenzuhalten, daß nicht alles, was künstlich ist, im sittlichen Sinn abzulehnen ist. Auch aus einer ganzheitlichen Sicht des Menschen bzw. des sich liebenden Paares, dessen Liebe nur durch künstliche Befruchtung ihre Vollendung finden kann, ist die homologe In-vitro-Befruchtung im Sinn einer „Ultima ratio" zu bejahen; sie dient dem Fruchtbarwerden der Liebe und dem Gelingen der Ehe als Ganzes. Die Auswertung der Daten der natürlichen Fruchtbarkeit mit den heute erzielbaren Ergebnissen der In-vitro-Fertilisation lassen erkennen, daß sich die biologischen Prozesse nicht wesentlich unterscheiden.

Bei der ethischen Beurteilung muß das Prinzip der Partnerschaft in der Ehe als wesentliches Kriterium gelten. Unabdingbar ist, daß die Partner gemeinsam eine Entscheidung hinsichtlich der Inanspruchnahme des fertilitätsmedizinischen Eingriffs treffen, und daß die Methoden der Fortpflanzungsmedizin innerhalb einer dauerhaften personengebundenen Liebesgemeinschaft nicht zu ihrer Bedrohung werden.

Bedenken werden weiterhin erhoben wegen der Mißbrauchs- und Manipulationsmöglichkeiten im Zusammenhang mit der In-vitro-Fertilisation. Das deutsche Embryonenschutzgesetz (ESCHG) setzt enge Grenzen hinsichtlich der Gewinnung und Befruchtung der Eizellen. Gemäß § 1 ESCHG dürfen nicht mehr Eizellen einer Frau befruchtet werden, als ihr innerhalb eines Zyklus auch übertragen werden.

Bei der künstlichen Befruchtung wird eine Eizelle nach Punktion eines Eierstockfollikels mit einer vorbereiteten Samenzelle zusammengebracht. Nach 15 bis 18 Stunden kommt es zur Vereinigung der Chromosomensätze und danach zur ersten Zellteilung. Nach weiteren Zellteilungen entsteht am dritten Tag eine Differenzierung in Embryoblast und Trophoblast und bis zum sechsten Tag eine Blastozyste. Innerhalb dieses Ablaufs kann der Arzt die Entwicklung beurteilen bevor der Embryo in die Gebärmutter eingesetzt wird, wodurch die Implantationsrate des Embryos nachweislich verbessert werden kann. Dem Verfahren wird die Selektion frühen menschlichen Lebens vorgeworfen. Auch die Präimplantationsdiagnostik wird daher aus ethischen Gründen kritisch diskutiert.

Die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle wird als der Beginn menschlichen Lebens auch für die ethische Bewertung angesehen (§ 8 ESG). Die Individualität des Menschen ist durch die Einzigartigkeit seines genetischen Materials bestimmt. An der befruchteten Eizelle sollte daher auch in der weiteren Entwicklung nicht manipuliert werden. Aus diesem Grund sind Untersuchungen an embryonalen Stammzellen sehr bedenklich, zumal nach der Entnahme einer embryonalen Stammzelle der Embryo nicht weiterlebt. Es wird vielmehr empfohlen, für die human-biotechnologische Stammzellforschung Stammzellen aus dem Nabelschnurblut oder aus dem Knochenmark zu benutzen.

Die Möglichkeit der Befruchtung im Labor und der Embryotransfer in die Gebärmutter markierten den Beginn einer neuen Ära der Behandlung ungewollt kinderloser Paare, insbesondere, wenn die naturgegebene Befruchtung im Eileiter wegen Verschluß (Entzündungen) oder Fehlbildung der Eileiter nicht möglich ist, sowie bei Störungen der männlichen Fertilität. Der Prozeß der Befruchtung im natürlichen Zyklus und bei der künstlichen Befruchtung läuft praktisch identisch ab. Die Verschmelzung der Chromosomen wird durch den ärztlichen Eingriff nicht erkennbar beeinflußt. Die Schwangerschaftsrate nach In-vitro-Befruchtung und die naturgegebene Schwangerschaftsrate im natürlichen Zyklus liegen nahe beieinander. Die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle wird als der Beginn menschlichen Lebens – auch für die ethische Bewertung – angesehen.

Lutwin Beck – Günter Freundl

Literatur: Felberbaum, Ricardo, Bühler, K. u. van der Ven, Hans: Das Deutsche IVF-Register 1996 – 2006. 10 Jahre Reproduktionsmedizin in Deutschland. Heidelberg: Springer 2007. 251 S. Gb. 49,95; Freundl, Günter u. Beck, Lutwin: In-Vitro-Fertilisation im Vergleich zur natürlichen Fruchtbarkeit, in: Gynäkologische Endokrinologie 5 (2007) H. 3, 167–170; Hepp, Hermann: Höhergradige Mehrlingsschwangerschaft – klinische u. ethische Aspekte, in: Frauenarzt 48 (2007) Nr. 5, 440–447; Neidert, Rudolf: Entwicklungsfähigkeit als Schutzkriterium u. Begrenzung des Embryonenschutzgesetzes, in: Medizinrecht 25 (2007) H. 5, 279–286; Rieger, Lorenz u.a.: In-Vitro-Fertilisation. Ein ethisches Dilemma, in: Deutsches Ärzteblatt 104 (2007) H. 17, 973–976; Schröer, A. u.a.: Reproduktionsmedizin. Kinderwunschbehandlung: 1-, 2- oder 3- Embryonentransfer?, in: Geburtshilfe und Frauenheilkunde 67 (2007) 381–383.

BESPRECHUNGEN

Kunst

MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef: *Interventionen.* Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen. Paderborn: Schöningh 2007. 255 S. Br. 32,90.

An vielen Stellen blitzen sie auf, die sakralen Orte, an denen nicht nur mitten in mystischer Versenkung unvermittelt ein Licht aufstrahlt, sondern auch alte Gegensätze schöpferisch ihre Funken werfen. Die Rede ist von den Spannungen zwischen Kunst und Kirche. Seit vielen Jahren reiht sich die theologische Fakultät der Universität Paderborn in das oft spielerische und unernste Auf und Ab dieser Versuche in breiter Landschaft, in Licht und Finsternis dieser Sisyphus-Kultur der Begegnung. Josef Meyer zu Schlochtern, Professor für Fundamentaltheologie, Vergleichende Religionswissenschaft und Konfessionskunde, gehört hier zu denen, die schon lange durchhalten.

Zweimal im Jahr organisiert er eine profane Kunstintervention in ausgewählten Heiligtümern der katholischen Hochburg Paderborn. Dorothee von Windheim und Franz Bernhard, Magdalena Jetelova und Klaus Simon, Christina Kubisch, Bogomir Ecker und andere haben sich im Lauf der Jahre daran beteiligt. In diesen Überlagerungen hat sich ein experimentierender und tastender Dialog entwickelt. Den hat Meyer zu Schlochtern nun in einem sehr lesenswerten Buch nachgezeichnet, in dem er auf verständliche Weise die Ausstellungen dokumentiert und ebenso einfühlsam wie kundig erörtert. Zwölf Positionen werden in einzelnen Kapiteln dargestellt. Dabei stellt er stets zunächst die Künstler und ihre Werkzusammenhänge vor, um dann sehr anschaulich die einzelnen Rauminterventionen zu beschreiben und theologisch zu kommentieren.

Was dieses Buch besonders auszeichnet, sind die einleitenden Kapitel über die sakralen Orte und deren Wahrnehmung. Dabei geht er in beispielhafter und zugleich sprachlich verständlicher Weise auf die phänomenologische Raumphilosophie von Hermann Schmitz, Otto Friedrich Bollnow, Elisabeth Ströker, Gernot Böhme und anderen ein. Seine Erörterung stellt eine Alternative zu den immer wieder versuchten, sprachlich verworrenen theologisch-theoretischen Ästhetiken dar. In einer dem religiösen Geheimnis angemessenen Raumidee kommen Sakralität, Liturgie, Architektur, Kunst und Musik zusammen und liefern den verschiedenen praktischen Versuchen zu einer Begegnung zwischen Kunst und Kirche entscheidende Kriterien. Der Autor hat die Gabe, theoretische, philosophische und theologische Zusammenhänge plastisch in Wort und Bild vorzustellen.

Im Blick auf sein langjähriges Experiment sind besonders die Rauminterventionen interessant: Drei finden in der kleinen romanischen Bartholomäuskapelle statt, sechs an verschiedenen Stellen der alten Jesuitenkirche. Die Bartholomäuskapelle ist ein kleiner Bau aus dem Jahr 1017 und gehörte zur nahegelegenen Kaiserpfalz. Sie steht auf rechteckigem Grund, ist kahl, hat schlanke Säulenpaare mit floralen Kapitellen und wird von einer kleinen, halbrunden Apsis abgeschlossen: ein idealer Raum für eine Fokussierung der Spannung von Kunst und Sakralraum, obwohl sie liturgisch nur gelegentlich genutzt wird.

Die gotisierende Jesuitenkirche dagegen fungiert als Stadtpfarrkirche, ist größer, vielgliedriger, hat Emporen und Seitenkapellen und wird zeitbedingt von zwei barocken, golden strahlenden Elementen bestimmt: von einem imposanten, raumhohen Altar und einer prächtigen Kanzel. Ihren hohen künstlerischen Qualitäten ist schwerlich etwas entgegenzusetzen. Daher greifen hier die Künstler auf Teilzonen zurück: auf die wunderbare Empore, die Seitenkapelle, das Treppenhaus oder den Raum unter dem Altarraum und – in einer leicht verstörenden Verbindung – auf den Altarraum selbst wie in der Intervention „Totenkeller". Sie stammt von Bogomir Ecker, der mit hoher Einfühlung, aber auch sanfter Ironie seine Arbeit installiert.

Leider stößt sie hier nicht auf die klare Architektur des Altars, sondern auf das klägliche Muster eines völlig überflüssigen Teppichs, das übliche, verstaubte Blumenmilieu und anderes schreckliches Mobiliar. Aber genau darin zeigt sich das wahre Gesicht solcher Versuche. Sie bleiben oft im Sand stecken, den schweigend knirschenden Zähnen der Ratlosen und dem dumpfen Dickicht optisch unausgebildeter Empfindsamkeiten. Melancholisch machen daher die Initiatoren weiter, bis auch sie aus dem Dienst scheiden. Eine erhellende Chance haben sie gegen das mangelnde Formgefühl des Systems nicht. Daher die Melancholie, vermehrt oder unvermehrt, aber für die Beteiligten mit spannenden Erlebnissen – wie bei Sisyphus. Davon zeugt das Wunderbare dieses Buchs.

Friedhelm Mennekes SJ

Schmied, Wieland: *Bilder zur Bibel.* Maler aus sieben Jahrhunderten erzählen das Leben Jesu. Mit einem Vorwort v. Wolfgang Huber. Stuttgart: Radius 2006. 247 S. Gb. 29,–.

Mit dem vorliegenden Band zur Geschichte der bildnerischen Darstellung des Lebens Jesu widmet sich der bekannte Kunsthistoriker, Lyriker und Essayist Wieland Schmied einem der zentralen Themen der abendländischen Glaubens- und Kulturgeschichte. Über Jahrhunderte galt der christliche Glaube als großer Inspirator der Künste und die Kirche als ihr wichtigster Auftraggeber. Die Künstler wiederum leisteten unschätzbare Vermittler- und Übersetzerdienste. Ihre Werke blieben als „Biblia pauperum" in ihrer unmittelbar sinnlichen Ansprache oft länger im Bewußtsein der Menschen als das schnell verhallende Wort der Prediger. Und noch als die Kunst mit der Aufklärung einen zunehmend autonomen Weg einschlug, erwies sich das Verhältnis von Kunst und Glaube, wie Schmied in seinem Buch zu zeigen vermag, als für beide Seiten auf andere und neue Weise anregend.

Den Hauptteil des Buchs bildet die eingehende Beschäftigung Schmieds mit insgesamt 70 repräsentativen Kunstwerken aus den vergangenen sieben Jahrhunderten. Maßgeblich für die Reihenfolge ihrer Behandlung war dabei nicht die Epoche ihrer Entstehung, sondern die Einordnung ihrer Motive in die biblische Chronologie. So kann der Leser und Betrachter mit ihrer Hilfe Schritt für Schritt den verschiedenen Stationen des Lebens Jesu aus dem Blickwinkel unterschiedlichster Künstlern nachgehen. Jedem einzelnen dieser Bilder ist je eine Doppelseite des Buches gewidmet. Den Reproduktionen des jeweiligen Werks auf der rechten, steht auf der linken Seite zunächst der entsprechende Text aus kanonischen oder apokryphen Schriften gegenüber. Mit der gelegentlichen Verwendung apokrypher Schriften geht Schmied dabei streng genommen über den Titel seines Buchs hinaus. Doch haben diese Texte mitunter einen so festen Platz in der Tradition, daß sie von den Künsten intensiv rezipiert

wurden und darum mit Recht hier angeführt sind. Genaue Aufschlüsse darüber bieten die ausführlichen Besprechungen der einzelnen Werke durch den Autor. In ihnen verbindet sich profundes Fachwissen mit klarer, verständlicher Sprache. Einfühlsame Bildbeschreibungen führen den Leser zwanglos auch durch schwierige Kompositionen. Zusammen mit wichtigen kunsthistorischen sowie geistes- und theologiegeschichtlichen Hinweisen, aber auch gelegentlich eingestreuten, ebenso sprechenden wie einprägsamen Anekdoten bereiten sie ein anregendes und lehrreiches Lesevergnügen.

Umrahmt werden die Einzelbesprechungen von zwei umfangreichen Abhandlungen Schmieds zur allgemeinen Geschichte des Bildes im christlichen Kulturraum sowie zu religiösen und explizit christlichen Tendenzen innerhalb der jüngeren Kunst. Sie werden vom Autor schlicht „Einführung" und „Ausblick" genannt, bieten aber hilfreiche, zum tieferen Verständnis der Bilder wesentliche Einblicke in die Geschichte des Verhältnisses von Kunst und Glaube. Sie spannen einen weiten Bogen von der Frage nach der Geltung des alttestamentlichen Bilderverbots mit ihrer Gipfelung im Bilderstreit der Ostkirche, über die Bedeutung der Kunst im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation bis hin zum immer freieren Umgang mit den überlieferten Stoffen in der Moderne. Dabei gelingt es Schmied an jedem Punkt seiner Ausführungen den Leser zu fesseln und mit seinem stets offenen, aber kritischen Blick Verständnis und Neugier auch für die jüngsten Entwicklungen zu wecken. In diesem Sinn vermag das Buch, wie Wolfgang Huber in seinem Vorwort schreibt, dazu beizutragen, „den Dialog von Kunstwerken der Gegenwart im Licht der großen Traditionslinien der Malerei weiterzuführen oder neu aufzunehmen".

Ein Wort sei noch zu den im Buch zitierten Texten aus dem Neuen Testament gesagt. Sie sind der bekannten, 1998 erstmals im Radius-Verlag erschienenen Übersetzung des Schriftstellers Walter Jens entnommen. Mit dieser glücklichen Wahl findet die Sprache der Bildwerke einen angemessenen Reflex in der künstlerischen Form der zitierten Texte und das Konzept des Buchs eine sinnvolle Abrundung.

Angesichts der gelungenen Konzeption und der hervorragenden Ausführungen Schmieds erscheint es bedauerlich, daß die Reproduktionen der besprochenen Bilder nicht immer von bester Qualität sind. Dieses Manko ist jedoch mit Blick auf den im Vergleich zu anderen Büchern des renommierten Verlags auffällig niedrigen Preis mehr als entschuldbar. Insgesamt ist das Buch als anregende Lektüre wie als informatives Nachschlagewerk für jedermann zu empfehlen. Von besonderem Interesse dürfte es aber aufgrund seines Informationsgehalts und seines umfangreichen Anschauungsmaterials für Religions- und Kunstlehrer sein. *Stephan Dahme*

Schmied, Wieland: *Von der Schöpfung zur Apokalypse.* Bilder zum Alten Testament und zur Offenbarung. Mit einem Vorwort v. Wolfgang Huber. Stuttgart: Radius 2007. 231 S. Gb. 29,–.

Zum zweiten Mal in kurzer Zeit hat der bekannte Kunsthistoriker und Ausstellungskurator Wieland Schmied (geb. 1929) ein überaus interessantes und kompetent geschriebenes Buch zur Geschichte der christlichen Kunst vorgelegt. Wie kein anderer steht Schmied für einen engagierten Brückenschlag zwischen Kunst und Kirche, verdanken wir ihm doch nicht nur Maßstäbe setzende Texte, unter anderem über Francis Bacon oder Giorgio de Chirico, sondern die wohl wichtigsten Großausstel-

lungen zum Aspekt des Geistigen in der modernen Kunst unserer Zeit in Berlin 1980 und 1990. Seinem Buch zum Christusbild folgt nun in gleicher Ausstattung mit 114 Abbildungen von 55 Künstlern eine konzentrierte Bilderauswahl zu Themen des Alten Testaments und zur Apokalypse.

Der Schwerpunkt liegt dabei mit 57 Bildern auf dem 1. Buch Mose, d.h. auf den Geschichten von der Erschaffung der Welt und des Menschen, von der Natur und den Dramen, wie sie in Hochmut, Fall und Hingabe an Gott unter den Menschen Israels ablaufen. Dann werden einzelne Gestalten vor Auge und Ohr gestellt: Abraham, Isaak, Jakob und Josef. Es folgen 37 Szenen mit Mose, David, Salomon, Simson, mit Judit und Susanna. Diesen Bildern folgen am Ende 20 Motive aus dem letzten Buch der Bibel, der Apokalypse. Diese Umklammerung der Evangelien ist deshalb geschickt, weil die Geheime Offenbarung in unzähligen Wort- und Wortbild-Bezügen die beiden Teile der Bibel miteinander verschweißt und unlöslich verbindet.

Darum ist es auch theoretisch schwierig, ja unmöglich, einen alt- und einen neutestamentlichen Gottesbegriff auseinanderzudividieren. Der Gott des Volkes Israel ist der Gott Jesu Christi, zu dem dieser freilich eine ganz persönliche und vertiefte Beziehung entfaltet. Vom Wirken dieses einen Gottes erzählen auf ihre Weise die Bilder der Kunstgeschichte. Sie dürfen sich alles vorstellen, nur eines nicht: Gott selbst. Leider kam es auch hier zum Sündenfall. Damit geht der Autor behutsam, aber klar um. Das Bild von Gott ist und bleibt auch ihm ein Ärgernis.

Ein kompetenterer Autor für das Thema hätte kaum gefunden werden können. Keine Gestalt der Kunstszene war in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts zwischen Kunst und Kirche so engagiert und schöpferisch in Analyse, Präsentation und Vermittlung wie Schmied. Davon zeugt seine souveräne Bilderauswahl. Ebenso notgedrungen wie mutig konzentriert sie sich auf vier Jahrhunderte, auf die Zeit der Renaissance und des Barock sowie auf das 19. und 20. Jahrhundert. Mit zwei Bildern von Sandro Botticelli (um 1470) setzt das Buch um das Jahr 1500 an und läßt die Kunst der folgenden 200 Jahre in knapp 60 Bildern aufleuchten. Das 18. Jahrhundert wird übersprungen, es folgen je zur Hälfte 50 Werke aus den folgenden Jahrhunderten.

Besonders bewegend ist die Auswahl zur Schöpfung, ein beliebtes Thema der biblischen Bildgeschichte. Viele Künstler haben sich damit seriell befaßt. Doch hier trumpft der Autor geschickt mit einer bunten und brillanten Künstlerfolge auf. Sie beginnt mit dem *Alten der Tage* von William Blake, der aus einem energetischen Lichtzentrum die Welt erschafft (1794), zeigt dann den *Schöpfungsmorgen* von Caspar David Friedrich (1826), setzt sich fort mit dem *Dritten Schöpfungstag* von Hieronymus Bosch (1505), dem wachen *Auge* in der Blumenblüte von Odilon Redon (1883) und endet mit Siegfried Anzingers *Erschaffung eines Löwen* (2000). Zeiten, Stile, Techniken wechseln sich ab; Graphik steht selbstbewußt neben Malerei: eine ungewohnte Mischung, mit der sich die Geschichte der Bibel neu und anregend sehen wie lesen läßt.

In allem plädiert Schmied für ein koexistentes und offenes Verhandeln in alternativen Verstehenssystemen: Wissenschaft, Literatur, Kunst, Religion. So steht Evolutionismus neben Kreationismus und Literatur. Die Suche nach Wahrheit flüchtet sich nicht in vorzeitige Antworten. So sehr Schmied um Geistesverwandtschaften weiß, so entschieden stellt er die Trennung zwischen Kunst und der Kirche in der Neuzeit heraus. Unbefangen variiert er in seinen 80 Bildbeschreibungen zwischen mehreren Bibelübersetzungen (M. Luther, U. Zwingli,

M. Buber, Einheitsübersetzung oder W. Jens) und seinen eigenen, verständlich geschriebenen Texten, die im wechselnden Genus allein der Sehhilfe dienen. Sie laufen in plastischen Erörterungen neben den Bildern her und verankern diese sowohl in der Schrift als auch in der Kunstgeschichte oder dem jeweiligen Werk.

Schmied verhilft dem Leser mit großer Anschaulichkeit zu eigenem Seherleben. Nichts wirkt dabei dogmatisch oder gewollt belehrend. Seine Zeilen mischen sich wie Linien in die Bilder ein und befördern das Staunen über Details, wie Farbe, Komposition oder Konzept. Das Ziel ist eigenes Entdecken – und Weitersehen. Immer wieder neu weckt er Interesse und Fragen. Manchmal scheint es der Autor sogar darauf abzusehen, daß sich der Leser ihm verweigert, gegen ihn angeht und in offener Spannung mit ihm ringt. Das Buch ist spannend, undogmatisch und in seiner Anlage selbst ein offenes Kunstwerk. Trotz mancher schlechten, unentschuldbaren Reproduktion – Peter Paul Rubens' *Apokalyptische Frau* vor allem – ist dies ein Buch ohne Alternative. Es verdient Respekt und Dank.

Friedhelm Mennekes SJ

ZU DIESEM HEFT

Im Lauf der letzten Jahre hat die Glaubenskongregation gegen vier Theologen aus dem Jesuitenorden öffentlich Stellung bezogen: Anthony de Mello, Jacques Dupuis, Roger Haight und Jon Sobrino. HANS WALDENFELS, Professor für Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn, untersucht die Hintergründe der römischen Beanstandungen und erläutert die Kontexte der verschiedenen Theologien.

Im Juli 2003 führte Kardinal FRANZ KÖNIG ein Gespräch mit dem Theologen JACQUES DUPUIS, das CHRISTA PONGRATZ-LIPPITT, Korrespondentin der Wochenzeitung „The Tablet" in Wien, moderierte und aufzeichnete. Den Schwerpunkt des Gesprächs bildeten Fragen zum interreligiösen Dialog, die bis heute aktuell geblieben sind.

Im Zusammenhang mit Themen wie Embryonenforschung und Sterbehilfe gewinnt der Begriff der Menschenwürde eine neue Aktualität. ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Richter des Bundesverfassungsgerichts a. D., erläutert den Charakter der Menschenwürdegarantie und untersucht deren Implikationen für die derzeitigen Diskussionsfelder.

Im Juli 2007 fand in Leipzig der 29. Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie statt. Die Tagung befaßte sich mit dem Thema „Säkularisierung und religiöse Vitalität". MARKUS LUBER, Studentenpfarrer der katholischen Studentengemeinde Leipzig, gibt einen Überblick über Fragestellungen und Ergebnisse des Kongresses und benennt Interkulturalität als derzeit wichtige Herausforderung der religionssoziologischen Theoriebildung.

Jürgen Habermas' Schlagwort einer „postsäkularen Gesellschaft" hat in der Öffentlichkeit große Beachtung gefunden. MARKUS KNAPP, Professor für Fundamentaltheologie an der Ruhr-Universität Bochum, untersucht die Dimensionen dieses Begriffs und erläutert dessen Bedeutung angesichts aktueller gesellschaftspolitischer Entwicklungen.

Streitfall G8

In Westdeutschland häufen sich Klagen über das achtjährige „Turbo"-Gymnasium, genannt „G8". Gerade in bürgerlichen Schichten beginnt sich – parteiübergreifend – Widerstand zu erheben. Eltern, Lehrer und Schüler protestieren gegen die in den Nachmittag hinein ausgedehnten Unterrichtszeiten, gegen mangelnde Verpflegung in der Schule, Berge von Hausaufgaben, „Kinderarbeit" bis in die Abendstunden und Unterricht als bloßes Lernen für den nächsten Test.

Wie kam es zur Einführung von G8? Eine öffentliche Diskussion um die Verkürzung der Gymnasialzeit von neun auf acht Jahre fand nicht wirklich statt. Zu hören war zu Beginn der 90er Jahre allerdings immer öfter ein Ruf nach Beschleunigung der Schulausbildung. So fragte auch Roman Herzog in seiner Berliner „Ruck"-Rede am 26. April 1997: „Wie kommt es, daß die leistungsfähigsten Nationen in der Welt es schaffen, ihre Kinder die Schule mit 17 und die Hochschule mit 24 abschließen zu lassen?" Die Tendenz zur Schulzeitverkürzung wurde verstärkt durch den innereuropäischen Anpassungsdruck von oben; Bürokratien beschäftigen sich offensichtlich gern mit Angleichungsprozessen. Und schließlich gab es das wirtschaftliche Argument: G8 enthält Sparpotentiale.

In den neuen Bundesländern kannte man aus DDR-Zeiten das Abitur nach zwölf Schuljahren. Sachsen und Thüringen blieben auch nach der Wende dabei. Um eine wechselseitige Anerkennung der Schulabschlüsse zu ermöglichen, erfand die Kultusministerkonferenz die 265-Stunden-Regelung. Sie besagt, daß unabhängig von der Zahl der gymnasialen Schuljahre bis zum Abitur insgesamt mindestens 265 Wochenstunden (in der „Stundentafel" der Gymnasiumsjahre) unterrichtet werden müssen. Im Westen aber wurden – im Unterschied zum Osten – aufgrund der schulischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte mehr als 265 Wochenstunden bis zum Abitur unterrichtet. Beim Übergang auf G8 müßten also nicht nur Unterrichtsstoff, sondern auch Unterrichtsstunden im Stundenplan gekürzt werden. Um aber den Verteilungskampf zwischen den Fachbereichen, den Verlust von „Schulqualität" und Entlassungen von Lehrern zu vermeiden, ersparten sich die Schulbehörden im Westen die Kürzung der Stundenpläne und verlagerten dafür die Stunden des wegfallenden Schuljahres in den Nachmittag. Die Folge: Im Westen werden auch in G8 – je nach Schule – mehr oder viel mehr als 265 Stunden unterrichtet.

Aus der Perspektive der Schule fällt auf: Es gibt keinen einzigen genuin pädagogischen und lehrplanbedingten Grund, der zu G8 geführt hat. Auch für die von den Autoren der PISA-Studien geforderten Anstrengungen für mehr Unterrichtsqualität und Bildungsgerechtigkeit gibt ein G8 nicht viel her. Denn Unterricht wird

nicht dadurch besser, daß ein Schuljahr weggekürzt und dafür die Tagesunterrichtszeit verlängert wird. Und G8 verschärft die schon bestehenden Ungerechtigkeiten, da die Schülerinnen und Schüler immer mehr auf das häusliche Lernen am späten Nachmittag und Abend angewiesen sind, um das Pensum zu schaffen. Kinder aus Elternhäusern, die die Bildungsvoraussetzungen oder die finanziellen Mittel für Nachhilfeunterricht ihrer Kinder haben, sind klar im Vorteil.

Was die Schulen zusätzlich belastet, ist die Tatsache, daß sie die Umstellung auf G8 zeitgleich mit einem Schwall von anderen, zum Teil sehr tiefgreifenden Reformen trifft, die der schulpolitische Aktionismus nach PISA ausgelöst hat: zentrale schriftliche Prüfungen und mündliche Examina zum Abschluß der zehnten Klasse, eine zweite mündliche Abiturprüfung („Fünfte Prüfungskomponente"), Zentralabitur, individuelle Förderpläne, Schulevaluation, Programme zum Schulprofil, neue Bildungsstandards und vieles andere mehr. Jede dieser Maßnahmen mag eine sinnvolle Reform sein, aber alle zusammengenommen stellen eine motivationszerstörende Überforderung der Schule dar. Nimmt man noch die sukzessive Erhöhung der Lehrerarbeitszeit in den letzten Jahren hinzu, dann ist es nicht verwunderlich, wenn in dieser Situation immer mehr Lehrerinnen und Lehrer von einem „inneren Abschied" von ihrem Beruf sprechen, Ausschreibungen neuer Schulleitungsstellen unbeantwortet bleiben, erzieherische Arbeit an den Schulen abnimmt und der Druck beim schwächsten Glied in der Kette ankommt: bei den Schülern.

Was ist zu tun? Für eine Rückkehr zu G9 ist es vermutlich zu spät. Stattdessen müßte jetzt schleunigst und massiv in die Schulen investiert werden. Die Forderung nach Ganztagsschulen ist billig, so lange den Schulen nicht entsprechende Mittel und Personal an die Hand gegeben werden. Um gewachsene nachmittägliche Lern- und Lebenskulturen (Gruppenstunden von Jugendverbänden, Arbeitsgemeinschaften, Instrumentalunterricht usw.) nicht zu zerstören, müssen offene Konzepte für den Nachmittag entwickelt werden. Den Schulleitungen, Lehrern und Lehrerinnen ist Entlastung zu geben, um die neuen organisatorischen Arbeiten und pädagogischen Pflichten zu bewältigen. Die Stundentafeln bedürfen einer Überarbeitung, nicht nur im Hinblick auf „Entrümpelung", sondern auch auf neue Akzente und frühere Wahl- und Abwahlmöglichkeiten. Außerunterrichtliche Aktivitäten müssen zur Disposition gestellt werden. Die ästhetischen und sozialen Kompetenzen könnten als Querschnittsaufgaben in allen Fächern neu gestärkt werden. Da schließlich G8 keine abgespeckte Version von G9, sondern eine andere Schule sein muß, wird sich der Umbau wohl nicht realisieren lassen ohne eine Veränderung im Kerngeschäft, nämlich beim Unterricht – mit einer neuen Zeitstruktur (z.B. Wechsel von 45-Minuten-Stunden auf Doppelstunden), mit gezielter Lernförderung am Nachmittag und insgesamt geändertem Selbstverständnis der Lehrerinnen und Lehrer. *Klaus Mertes SJ*

Kardinal Carlo Maria Martini SJ

Die Bischofssynode über das Wort Gottes

Bischofssynoden sind schon deswegen von großer Bedeutung für die Kirche, weil sich die Bischöfe gegenseitig kennenlernen und dadurch auch lernen, aufeinander zu hören und sich mit ihren heute so verschiedenen Sprachen, ihrer Sicht der Dinge und ihren Mentalitäten auseinanderzusetzen. In besonderer Weise liegt die Bedeutung der Synoden im Gewicht und in der Aktualität der Fragen, die sie behandelt. Deswegen ist die für den 5. Oktober 2008 einberufene Synode mit dem Thema „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche" für die gesamte Kirche außerordentlich wichtig.

Diese Synode unterscheidet sich von den andern nicht nur in der großen Bedeutung ihres Themas, sondern auch darin, daß das Thema schon seit einer Reihe von Jahren von nicht wenigen Bischöfen und Institutionen gewünscht wurde. Man kann nur hoffen, daß die Synode mit den angekündigten Verbesserungen ihrer Geschäftsordnung für alle Katholiken eine wichtige Rolle spielt und auch über die Grenzen der Kirche hinaus Resonanz findet.

Die jetzige Synode folgt der Synode des Jahres 2005 über die Eucharistie und ruft damit die enge Verbindung der beiden „Tische" in Erinnerung, die in der alten Tradition immer wieder erwähnt wurde[1] und die auch in der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung „Dei verbum" genannt wird:

> „Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht" (DV 21).

Dieses Thema wurde kurz wieder aufgenommen von der außerordentlichen Synode von 1985, deren Abschlußdokument den Titel trägt: „Die Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt."

Die kommende Synode unterscheidet sich von allen anderen darin, daß sie ein Thema aufnimmt, das schon ausführlich und besonders intensiv vom Zweiten Vatikanum behandelt wurde. Das Ergebnis ist das vielleicht schönste Dokument des Konzils, die schon erwähnte Konstitution über die göttliche Offenbarung. Die Synode muß daher vor allem diesen Konzilstext vor Augen haben, um einen sicheren Bezugspunkt zu haben, auch wenn sie sich nicht mit solchen Fragen der kirchlichen Lehre befaßt, die eher auf ein Konzil gehören. Sie muß vielmehr herauszufinden suchen, was der Geist Gottes von der Kirche verlangt, damit sie im authentischen Geist des Gottesdienstes, des Gebets und des Dienstes ihr Leben ge-

staltet. Wenn man sich an diese Leitlinie hält, vermeidet man die Gefahr zu langatmiger und zu abstrakter Diskussionen.

Natürlich ist es letztlich der Heilige Geist, der die Synodenteilnehmer in ihren Diskussionen und Überlegungen führt. Hier sollen nur einige Hinweise formuliert werden, die sich im Blick auf die nächste Synode nahelegen. Es geht zunächst um das, was man vermeiden sollte; dann um Themen, bei denen es sich nicht lohnt, ausführlich über sie zu diskutieren und bei denen man nur Zeit verlieren würde; schließlich um Fragen, bei denen es der Mühe wert ist, sie in Ruhe zu behandeln, und denen man soviel Zeit als möglich widmen sollte. Ich beschränke mich auf einige Beispiele, um die Reflexion darüber anzuregen.

Was man vermeiden sollte

Man muß vor allem vermeiden, sich unter das Niveau der glücklichen Formulierungen des Zweiten Vatikanums zu begeben, in denen das Konzil das Denken der Kirche über die göttliche Offenbarung und das Wort Gottes in der Schrift wie in der Tradition zum Ausdruck gebracht hat.

Ein Beispiel solcher glücklichen Formulierungen ist die Beschreibung der Offenbarung durch das Konzil: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun" (DV 2). Der Akzent liegt hier nicht auf den einzelnen geoffenbarten Wahrheiten, sondern auf Gott, der sich selbst den Menschen schenkt, „um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen", und sich offenbart in Christus, „der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist" (ebd.). Wichtig ist auch die Beschreibung des Glaubens, in dem „sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit überantwortet" (DV 5). Über die Tradition heißt es: „Die Kirche führt in Lehre, Leben und Kult" das von den Aposteln Überlieferte „durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt" (DV 8). Wichtig sind auch die Ausführungen über Lehre und Lehramt: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm" (DV 10). Und: „Wie die christliche Religion selbst, so muß auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren" (DV 21).

Dies sind nur einige Beispiele, aber sie machen deutlich, worum es geht. Nach einem mit großer Sorgfalt und mit glücklichen Formulierungen erarbeiteten Dokument wie der Offenbarungskonstitution muß die Synode auf der Höhe dieser Sprache bleiben und in der tiefen geistlichen Spannung leben, die es ihr ermöglicht, Worte zu finden, die von der Kraft des Geistes zeugen.

Man muß auch darauf achten, daß keine Formulierungen gebraucht werden, die uns hinter das Zweite Vatikanum zurückführen, wie etwa in der italienischen Übersetzung des Dokuments der außerordentlichen Synode von 1985: Das lateinische

„Ecclesia *sub* Verbo Dei" („Die Kirche *unter* dem Wort Gottes") wurde übersetzt: „La Chiesa *nella* parola di Dio" („Die Kirche *im* Wort Gottes").

Worüber eine Diskussion nicht notwendig ist

Es ist wichtig, die wertvolle Zeit – die Wochen der Synode vergehen schnell! – nicht mit der Diskussion von Themen zu verschwenden, die schon ausführlich im Zweiten Vatikanum behandelt wurden und bei denen zur Zeit nichts Neues von Bedeutung zu erwarten ist.

Zwei Beispiele: Das erste betrifft das Verhältnis von Schrift und Tradition. Das Thema ist Gegenstand des zweiten Kapitels der Offenbarungskonstitution, das den Titel trägt: „Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung". Der Text dieses Kapitels trägt noch die Spuren der heftigen Spannungen, durch die man zur definitiven Fassung gelangt ist. Bei der Abstimmung vom 20. November 1962 schien sogar das Konzil in zwei Blöcke gespalten, und nicht wenige zweifelten, ob es überhaupt eine Möglichkeit gäbe, aus diesem Engpaß herauszukommen. Die Situation wurde durch eine persönliche Intervention Papst Johannes' XXIII. gerettet, der den Entwurf aus der Diskussion zurückzog und einer neuen Kommission übergab, mit deren Vorsitz er die Kardinäle Alfredo Ottaviani und Augustin Bea SJ beauftragte. Es mußte jedoch noch viel Zeit vergehen bis zur endgültigen Approbation der Konstitution am 18. Oktober 1965. Ich habe kurz an diese Ereignisse erinnert, um deutlich zu machen, wie wenig produktiv eine Wiederaufnahme dieser Diskussionen wäre. Es lohnt sich nicht, etwas neu zu verhandeln, was das Konzil mit großer Mühe und nicht ohne einige Kompromisse erreicht hat, zumal es andere, dringendere Fragen praktischer und pastoraler Art gibt.

Ein zweites Beispiel ist die Diskussion über die historisch-kritische Methode und überhaupt über die Methoden der Interpretation der Heiligen Schrift, besonders der Exegese der Evangelien. Die Offenbarungskonstitution behandelt diese Fragen im dritten (DV 11–13) und dann im vierten Kapitel (DV 19). Sie gehörten damals zu den am heftigsten diskutierten Themen. Einige waren der Meinung, die historisch-kritische Methode sei mit dem Glauben nicht vereinbar. Die Offenbarungskonstitution gibt die Ergebnisse einer langen Arbeit wieder. Sie erinnert an die allgemeinen Regeln für die richtige Interpretation der biblischen Texte und erwähnt ausdrücklich die verschiedenen literarischen Gattungen in der Schrift. Im Jahr 1964, noch vor der Approbation der Konstitution, erschien eine Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die Historizität der Evangelien, die die Prinzipien ihrer Interpretation klärte, und zwar mit der Beachtung ihres konkreten Kontextes. 1993 veröffentlichte dieselbe Kommission ein Dokument mit dem Titel: „Die Interpretation der Bibel in der Kirche", das alle in Frage stehenden Punkte umfassend klärt. Die Synode könnte sich also damit begnügen, die wichtigsten Aussagen die-

ses Dokuments mit ihrer Autorität zu übernehmen, ohne von neuem methodologische Diskussionen zu beginnen.

Themen, die man vertiefen sollte

Es wäre indessen wichtig, daß die Synode den pastoralen Teil der Offenbarungskonstitution, also das sechste Kapitel, in den Blick nimmt und prüft, was in diesen 40 Jahren getan wurde und was noch zu tun bleibt, um den Erwartungen der Konzilsväter zu entsprechen. So könnte die Synode eine große Gewissenserforschung der ganzen Kirche werden über die Früchte ihres Umgangs mit der Heiligen Schrift. In den „Lineamenta", dem ersten Vorbereitungsdokument der Synode, kommt dieses Thema in den Fragen des zweiten („Das Wort Gottes im Leben der Kirche") und dritten Kapitels („Das Wort Gottes in der Sendung der Kirche") zur Sprache.

Im zweiten Kapitel wird beschrieben, welche Rolle die Heilige Schrift in der Kirche spielt: in der Liturgie und im Gebet, in der Evangelisierung und der Katechese, in der Exegese, in der Theologie und im Leben der Gläubigen. Alle diese Bereiche sind wichtig und verdienen die Aufmerksamkeit der Teilnehmer der Synode. Ich beschränke mich auf einige wenige von ihnen, die vor allem für die Gesamtheit der Gläubigen von Bedeutung sind. Man muß zugeben, daß die Mehrheit der Gläubigen noch nicht die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift erreicht hat, die vom Zweiten Vatikanum gewünscht wird. In Italien zum Beispiel zeigt eine Umfrage, daß etwa 70 Prozent der Italiener nie die vier Evangelien gelesen haben, und nur 15 Prozent haben sie wenigstens einmal in ihren Leben gelesen. Die Offenbarungskonstitution hingegen ermahnt „alle an Christus Glaubenden ... besonders eindringlich, durch häufige Lesung der Heiligen Schrift sich das ‚alles übertreffende Wissen Jesu Christi' (Phil 3,8) anzueignen. ‚Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen'" (DV 25). An diese letzten Worte, die vom heiligen Hieronymus stammen[2], erinnerte Papst Benedikt XVI. in einer seiner häufigen eindringlichen Aufforderungen, die Heilige Schrift zu lesen und zu meditieren. Das Konzil betont dann, „daß Gebet die Lesung der Heiligen Schrift begleiten muß, damit sie zu einem Gespräch werde zwischen Gott und Mensch", und zitiert das Wort des heiligen Ambrosius: „Gott reden wir an, wenn wir beten; ihn hören wir, wenn wir Gottes Weisungen lesen."[3]

Die pastorale Erfahrung von mehr als 22 Jahren an der Spitze einer großen Diözese mit dem Bemühen, auf jede Weise und bei jeder Gelegenheit auf die Bedeutung des Betenlernens mit der Heiligen Schrift aufmerksam zu machen, hat mich überzeugt, daß ein solches Drängen wichtig ist und Früchte bringt. Die im vorhergehenden Abschnitt zitierten Worte der Offenbarungskonstitution könnten das Ziel und, in jedem Fall, ein wichtiger Faktor der pastoralen Planung jedes Bischofs sein.

Das Konzil erinnert an die Notwendigkeit „geeigneter Institutionen und anderer Hilfsmittel" (DV 25) für das Volk Gottes. Von diesen Hilfsmitteln gibt es heute eine

so große Menge, daß die Auswahl schwerfällt: verschiedenartigste Ausgaben der Heiligen Schrift, Kommentare, Lexika und Atlanten. Es ist daher unentschuldbar, wenn sich heute jemand nicht mit der Heiligen Schrift beschäftigt, weil es nicht die entsprechenden Hilfen gäbe.

Die Synode könnte auch den Unterschied von Katechese und Schriftlesung genauer klären. Selbstverständlich muß sich eine Katechese, das heißt eine geordnete und organische Belehrung über den katholischen Glauben ausführlich auf die Bibel stützen. Aber das enthebt die einzelnen Christen nicht der Pflicht, sich persönlich oder in einer Gruppe mit der Bibel zu befassen, beginnend beispielsweise mit der Lektüre des ganzen Markusevangeliums und der gesamten Apostelgeschichte. Die Kraft und die Konkretheit des Textes der Bibel selbst und sein Appell an die Person des Lesers und Hörers ist nicht vergleichbar mit der Wirkung des von anderen Instanzen vermittelten Textes, so wichtig und notwendig diese sein mögen. Natürlich muß man den Gläubigen helfen, daß sie aus dem Text nicht ihre subjektiven Vorstellungen herauslesen, sondern ihn in seinem eigenen Sinn verstehen, ohne ihn nach vorgegebenen Interessen zurechtzubiegen.

Natürlich ist es nicht leicht, in einer konkreten christlichen Gemeinschaft, vor allem in einer Pfarrei, beide Erfordernisse zu verbinden, nämlich eine angemessene katechetische Bildung und den direkten Kontakt mit der Bibel. Aber es gibt dafür aus den letzten Jahren zahlreiche und vielfältige Erfahrungen. Einige der besonders erfolgreichen könnten auf der Synode zur Sprache gebracht und den Seelsorgern als Modelle für eine fruchtbare Arbeit im genannten Sinn empfohlen werden.

Es ist daher sehr zu wünschen, daß die Seelsorger und die in der Pastoral Verantwortlichen die Fragen am Ende des zweiten Kapitels der Lineamenta besonders beachten, damit die Synode daraus nachdrückliche Empfehlungen für die ganze Kirche formulieren kann. Ich möchte ein vielleicht utopisches, aber doch für das angestrebte Ziel wichtiges Votum anfügen: In jeder Werktagsmesse sollten die biblischen Texte der Liturgie in einer kurzen, nicht länger als drei Minuten dauernden Ansprache erklärt werden. Die Erfahrung zeigt, daß es in drei Minuten möglich ist, eine Anregung für den Tag zu geben. Man muß sich freilich sorgfältig vorbereiten. Sonst überschreitet man entweder die vorgesehene Zeit oder sagt etwas wenig Wirksames. Aus diesem Grund frage ich mich, ob ein solcher Vorschlag wirklich realistisch ist. Er will aber in jedem Fall darauf hinweisen, daß man nichts unversucht lassen darf, damit die Gläubigen einen echten Zugang zur Kraft und der Prägnanz der biblischen Texte finden.

Weniger leicht ist eine Antwort auf die Fragen des dritten Kapitels über das Wort Gottes in der Sendung der Kirche. Das ist ein viel weiteres und komplexes Feld, und es gibt nur wenige gelungene Initiativen. Der Schlüssel dürfte jedoch in der biblischen Erziehung des Volkes Gottes liegen, in der Fähigkeit, von der Schrift ausgehend zu beten. Wenn dieses Ziel erreicht ist, dann wird es im Sinn einer überzeugenden Evangelisierung viel eher gelingen, mit Hilfe der Bibel auch die Fernstehenden und die Nichtchristen zu erreichen.

Die Lineamenta unterstreichen ferner die ökumenische Dimension des Hörens auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift und seinen Nutzen auch für den interreligiösen Dialog, besonders den Dialog mit dem jüdischen Volk. Zu diesem Thema werden mit Recht zwei Aspekte betont: der Beitrag der zeitgenössischen jüdischen Exegese zum Verständnis der Bibel und die Überwindung jeder möglichen Form des Antisemitismus und des Antijudaismus.

Zum ersten Aspekt hatte schon das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 2001 „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" in aller Klarheit Stellung genommen. Es heißt dort: „Die Christen können und müssen zugeben, daß die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte."[4] Das bedeutet unter anderem, daß die Kenntnis der zeitgenössischen jüdischen Exegese bei unserem Studium der Heiligen Schrift helfen kann. Was den zweiten Aspekt betrifft – die Überwindung jeglicher Form des Antisemitismus –, so habe ich schon häufig die Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, daß es nicht genügt, jede antisemitische Einstellung und jedes antisemitische Gefühl zu vermeiden. Man muß das jüdische Volk mit allen Formen seines Lebens und seiner Kultur lieben: seine Literatur, seine Kunst, sein Brauchtum, seine Religiosität. Nur dann wird es gelingen, jene Verbindung aufzubauen und zu festigen, die nicht nur Mißtrauen und Vorurteile überwindet, sondern auch die Zusammenarbeit zum Wohl der Menschheit ermöglicht.

Die Lineamenta erwähnen dann die Bedeutung der Heiligen Schrift für den Dialog mit den anderen Religionen und überhaupt für die modernen Kulturen. Hier gibt es noch keine ausreichende Erfahrung. Die Synode wird die Aufgabe haben, die bisherigen Versuche und Initiativen zu sammeln und zu prüfen, um gangbare und sichere Wege für die christliche Gemeinschaft zeigen zu können.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, welche Frucht sich die Lineamenta von der Synode erwarten. Es heißt dort (Nr. 33): „Auf diese Weise wird das Wort, das Jesus als Samen des Reiches ausgestreut hat, seinen Lauf in der Geschichte der Menschen fortsetzen und wenn Jesus in Herrlichkeit erscheint, als Einladung erschallen, an der Freude seines Reiches ganz und gar teilzunehmen."

ANMERKUNGEN

[1] Thomas von Kempen, Nachfolge Christi, Buch 4, Kap. 11: „Der Leib Christi und die Heilige Schrift sind in höchstem Maß für die gläubige Seele notwendig."

[2] Hieronymus, Comm. in Isaiam, Prolog: PL 38, 966.

[3] Ambrosius, De officiis ministrorum I, 20, 88: PL 16, 50.

[4] Päpstl. Bibelkommission, Das jüdische Volk u. seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Nr. 22, in: VApSt 152 (Bonn 2001) 44.

Hermann Weber

Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst

Ein weltkirchliches Engagement der deutschen Katholiken seit 50 Jahren

Der Katholische Akademische Ausländer-Dienst (KAAD) ist – gleichsam „vorauseilend" – eines jener „Werke" der Laien, von denen die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils sagen wird, man solle den Laien „Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen" (LG 37). Er wurde 1954 auf einem der deutschen Katholikentage in Fulda konzipiert und schließlich 1958 als Verein gegründet. Die deutschen Katholiken reagierten damit auf die wachsende Präsenz von ausländischen Studierenden aus Afrika, Asien und Lateinamerika, später auch aus Mittelosteuropa an den Hochschulen und suchten den Dialog mit ihnen als Brückenbauer zu den Ortskirchen ihrer Heimatländer. Für die Deutsche Bischofskonferenz wurde der KAAD dadurch zu einer überdiözesanen Koordinierungsinstitution der vielfältigen Arbeit mit und für ausländische Studierende und Wissenschaftler in den Diözesen.

Als eine gewissermaßen „materielle" Basis dieser Arbeit, deren eigentliches Ziel immer als „ideell" bzw. spirituell verstanden wurde, sind im Lauf der nun 50jährigen Geschichte eine Reihe von Stipendienprogrammen eingerichtet worden, die sich an kirchlich engagierte katholische Laien, in gewissem Umfang aber auch an Angehörige anderer Religionen wenden, von denen man sich eine multiplikatorische Präsenz und Arbeit in Kirche und Gesellschaft ihrer Heimatländer verspricht. Auch wenn dieser Geldmitteleinsatz quantitativ nur sehr gering im Verhältnis zu dem ausfällt, was die verschiedenen deutschen katholischen Hilfswerke etwa für Bildung von Priestern und Ordensleuten einsetzen, so wird doch dadurch ganz ausdrücklich die Rolle der Laien beim Aufbau von kirchlichen Strukturen und im Blick auf ihre Präsenz in Schlüsselfunktionen ihrer heimischen Gesellschaft gewürdigt. Insofern ist die Arbeit des KAAD in einem ganzheitlichen Sinn immer auch als „Entwicklungszusammenarbeit" verstanden worden.

Am 8. Mai 1958 wurde der KAAD beim Amtsgericht Bonn als gemeinnütziger Verein eingetragen und trat damit institutionell aus dem Schatten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Dies markiert bereits das Resultat einer mehrjährigen Diskussion im deutschen Katholizismus der Nachkriegs- und vorkonziliaren Zeit, deren Dynamik und Weitblick heute, nach 50 Jahren, erstaunen lassen. Entsteht doch hier im Vorlauf zu Misereor – das ebenfalls 2008 auf 50 Jahre zurückblickt – und anderen Werken eine weltkirchlich orientierte Institution, die als eigen-

ständiges Stipendienwerk für Laien aus Entwicklungsländern und später Osteuropa in diesem Umfang und dieser strategischen Ausrichtung kein Pendant in der katholischen Welt hat[1]. Es erscheint lohnend, den Entstehungsbedingungen nachzuspüren und damit den Weg dieses weltkirchlichen Engagements der deutschen Katholiken nachzuzeichnen, in dem sich auch die globalen Hoffnungen und Krisen der letzten 50 Jahre spiegeln[2].

Die internationale Öffnung des deutschen Katholizismus

Nach der erzwungenen Unterbrechung durch NS-Regime und Krieg, die sich im Motto „Der Christ in der Not der Zeit" spiegelt, knüpft der deutsche Katholizismus 1948 in Mainz wieder an die Tradition der Katholikentage an (zuletzt Essen 1932) und zeigt unter anderem in einer „Besonderen Entschließung über die Lage in Palästina", daß er sich der Not der Menschen weltweit öffnen will:

„Ungeachtet der großen Not und Zerstörungen im eigenen, noch immer unbefriedeten Lande lenkt die 72. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mainz die Aufmerksamkeit des katholischen Volkes auf die traurige Lage Palästinas und der heiligen Stätten, die infolge der blutigen Kämpfe zwischen Juden und Arabern entstanden ist, und fordert alle Gläubigen auf, die fortgesetzten Bemühungen des Heiligen Vaters sowie des Vermittlers der Vereinten Nationen um die Herbeiführung eines dauerhaften Friedens in Palästina durch ihr inständiges Gebet zu unterstützen."[3]

Abgesehen davon, daß diese Entschließung heute nach 60 Jahren traurig aktuell klingt, ist sie ein Ausdruck jenes Pathos der Völkerverständigung und jener Friedenssehnsucht für die ganze Menschheit, wie sie die internationalen Arbeitsgemeinschaften der ersten Katholikentage nach dem Krieg durchziehen, zusammen mit der Hoffnung auf die neuen Institutionen der Völkergemeinschaft und des sich einenden Europas (zunächst der Europarat ab 1949). Mit der Herausbildung und Zementierung des Ostblocks, dem Ausbruch des Koreakriegs im Juni 1950 als Fanal und der sich in unerwarteter Geschwindigkeit anbahnenden Entkolonisierung wird der neu universal orientierte und den „jungen Kirchen" Asiens und Afrikas besonders zugewandte „missionarische" Impuls des deutschen Nachriegskatholizismus schnell auch in die Logiken des Kalten Krieges und damit auch des Kampfes um die Eliten der „Missionsländer" verwickelt.

Ekklesiologisch gesehen stehen die Texte zur internationalen Arbeit (inbesondere in Passau 1950 und Berlin 1952, aber noch Jahre darüber hinaus) im Horizont der Enzyklika „Mystici corporis" von Papst Pius XII. (1943), die zwar primär die Einheit der Kirche als ganzer mit Christus und deren Folgen für die „Mystik" der einzelnen (freien) Person im Blick hat, aber in ihrer Rezeption in der internationalen Arbeit der deutschen Katholiken bereits die Verbundenheit der Glieder des Leibes

untereinander neu zu denken erlaubt und damit auf die Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums verweist. So schreibt Maria Alberta Lücker (1907–1983) im Jahr 1960: „Das Solidaritätsgefühl der Katholiken der ganzen Welt ist heute wacher als früher, weil heute die Kirche sich weniger als Institution, sondern als lebendiger Organismus begreift."[4]

Die international orientierten Vorträge und Diskussionen der ersten Nachkriegskatholikentage kreisen um einen erweiterten Missionsbegriff, der in einen inneren Zusammenhang mit der Friedensarbeit und bald auch dem katholischen Beitrag zur „Entwicklung" gebracht wird. Tonangebend in den Texten ist unter anderem der „Missionsschriftsteller" Joseph Peters (Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung – PWG –, Aachen, die Vorläuferinstitution von Missio). Auf dem Berliner Katholikentag von 1952, der unter dem Motto „Gott lebt", Mission in den Kontext der „Rettung der Welt vor dem Materialismus" (kommunistischer wie säkularistischer Prägung!) stellt, sagt er:

> „Die Mission ist uns so nahegerückt, daß sie direkt vor unseren Toren erscheint: in den Arbeitermassen aus Nordafrika, die heute Frankreich bevölkern, in den Zehntausenden farbiger Studenten, die die Hochschulen der westlichen Welt besuchen, in dem Vormarsch Asiens gegen Mitteleuropa."[5]

Fast schon spruchreif sind hier die ausländischen Studierenden, die der KAAD später als Träger der Mission („Laienmissionare") fördern soll. Seit einer Honnefer Tagung vom 26. bis 27. Oktober 1953 gibt es im Zentralkomitee der Katholiken einen (ständigen) Arbeitsausschuß für inter- bzw. übernationale Zusammenarbeit, der als Keimzelle für die Koordination und institutionelle Weiterentwicklung der weltkirchlichen Aktivitäten des deutschen Katholizismus anzusehen ist. Auf dem Fuldaer Katholikentag von 1954, der auch für den KAAD den konzeptionellen Durchbruch bedeuten sollte, werden die Überlegungen und Planungen zu Missionsarbeit, Friedensarbeit und „internationalen Beziehungen" erstmals systematisch „versuchsweise zusammengeführt"[6].

Beim Kölner Katholikentag von 1956 stellt Harry Haas, der Mitgründer der Anfang desselben Jahres in den Niederlanden unter indonesischen Studenten entstandenen „Overseas Students Coordination" (OSCO) und spätere erste Geistliche Beirat des KAAD „den katholischen Weltkirchenbegriff dem veralteten Missionsbegriff gegenüber". Parallel zu den Diskussionen über die bereits existierende „Aktionsgruppe KAAD" (ausländische Studenten, Akademiker und Praktikanten) kommt nun das Stichwort „Entwicklung" auf die Tagesordnung, auch hier „personalpolitisch", nämlich im Blick auf die Entsendung deutscher Fachkräfte[7]. In der Dokumentation der bereits zitierten Ettaler Arbeitstagung des Zentralkomitees der Katholiken vom April 1960, auf der offensichtlich auch der große Erfolg der ersten Fastenaktion von Misereor 1959 „verarbeitet" wurde, findet sich dann vor allem durch die Beiträge von Peters, Lücker und dem Jesuiten Josef Albert Otto eine die

bisherigen Stränge zusammenfassende Reflexion auf den inneren Zusammenhang von missionarischem Zeugnis und „*kircheneigener* Entwicklungshilfe“ [8].

Das migrationspolitische Spektrum der frühen Bundesrepublik

Die Ausdifferenzierung der weltkirchlichen Beziehungen und Arbeit des deutschen Katholizismus und insbesondere die frühe Konzeption eines KAAD ist allerdings ohne einen Blick auf die Migrationssituation der jungen Bundesrepublik nicht verständlich. Dabei ist die besondere Sorge um und die Verbindung zu überseeischen Migranten, wie sie sich auch in den Dokumenten der Katholikentage ab 1948 niederschlägt, zunächst bemerkenswert, hatte doch die Bundesrepublik damals noch mit der Integration großer Migrantenzahlen deutscher Herkunft zu kämpfen: Die Zahl der deutschen Flüchtlinge und Vertriebenen betrug zu Beginn der 50er Jahre zwölf Millionen; bis zum Mauerbau 1961 kamen 3,1 Millionen Zuwanderer aus der Sowjetischen Zone und dem Ost-Sektor Berlins hinzu, sowie zwischen 1950 und 1987 jährlich etwa 20000 bis 60000 Aussiedler aus Osteuropa. Zudem verblieb ein kleiner Rest von ehemaligen Zwangsarbeitern, sogenannte „Displaced Persons“, auf dem Territorium der Bundesrepublik.

Gleichzeitig allerdings gab es eine massive deutsche Emigration (mit Spitze 1952), die zwischen 1946 und 1961 mit 780000 Menschen angegeben wird[9]. Diese Auswanderung beschäftigt besonders die Katholikentage 1949 in Bochum und 1950 in Passau, zumal dem seit dem Kaiserreich auf katholischer Seite zuständigen Raphaelsverein der adäquate Mitarbeiterstab fehlt.

Wohl auch als Reaktion auf die Unterzeichnung des Vertrags zur Montanunion am 18. April in Paris nimmt der Fuldaer Katholikentag (1954) deutlich die beginnende innereuropäische Arbeitsmigration sowie die außereuropäische Bildungs- und Arbeitsmigration nach Deutschland in den Blick. Das Spektrum des Kölner Katholikentags von 1956 erweitert sich noch dadurch, daß im Vorjahr der erste Anwerbevertrag für sogenannte „Gastarbeiter“ mit Italien abgeschlossen wurde. Eben dieses Faktum zeigt, wie sehr trotz des massiven Migrantenstocks anderer Provenienz die seit 1950 in die Hochkonjunktur des „Wirtschaftswunders“ eintretende Bundesrepublik auf zusätzliche Arbeits- und Fachkräfte angewiesen war.

Mit diesem Wirtschaftsboom hat sicher auch die stark wachsende Zahl von überseeischen Praktikanten und Studenten zu tun, die die Aufmerksamkeit der kirchlichen Akteure auf sich ziehen. Die Arbeitstagung des Zentralkomitees der Katholiken in Saarbrücken von 1958 spricht von „über 5000 jungen Menschen aus Asien und Afrika“, die in deutschen Betrieben als Praktikanten stehen[10]. Für die Studenten kommt hinzu, daß Deutschland in dieser Zeit nicht mit Kolonialkriegen belastet war und damit auch Ausweichstation sein konnte. Im Wintersemester 1954/55 studierten 1944 „überseeische Studenten“ in der Bundesrepublik und

Westberlin; im Wintersemester 1957/58 waren es bereits 6096[11]. Dadurch entstand auch ein gewisser Handlungsdruck.

Was aber vor allem den organisierten Laienkatholizismus bewegt, sich den überseeischen Migrantinnen und Migranten – vor allem aus Afrika und Asien, Lateinamerika kommt erst mit Verspätung in den Blick – zuzuwenden (ob sie nun als Flüchtlinge, Bildungs- oder Arbeitsmigranten kommen), ist eine Verbindung von Motiven, wie sie zum Beispiel beim Fuldaer Katholikentag zusammengeführt erscheinen[12]: Da ist zunächst die pastorale Sorge für die Menschen, denen Entwurzelung und, da sie zumeist religiös geprägt sind, auch Glaubensverlust in den säkularisierten Gesellschaften des „Westens" drohen. Hier ist das Zeugnis der deutschen Katholiken gefragt. Zugleich können die Migranten – zumal Studierende als zukünftige Multiplikatoren – selbst als Glaubenszeugen oder, sofern sie Nichtchristen sind, als Bundesgenossen gewonnen werden, in den unter Modernisierungsdruck im Zeichen nachholender Industrialisierung stehenden Heimatgesellschaften ihrerseits unter dem Stichwort „Mission" im Sinn des Evangeliums wirken[13].

Vor allem die Akademiker und Fachkräfte werden im Blick auf die „Entwicklung" (als neuer Name für „Frieden") ihrer Länder als Experten für die Herbeiführung eines Wandels (als sogenannte „change agents") eingestuft. Sie stärken damit zugleich die Position der oft stark minoritären katholischen Kirche und deren Bildungswesen, nicht zuletzt im Kampf um die Eliten gegen den aggressiven „Internationalismus" kommunistischer Provenienz. Für die deutschen Katholiken schließlich sind sie Brückenpersonen zu den Partnerkirchen in Übersee und festigen damit auch das innerdeutsche katholische Bildungs- und Beziehungspotential – ein wichtiges Anliegen (nicht nur) der 50er Jahre.

KAAD – Stipendienwerk für Laien aus Übersee

Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, daß der Wunsch des Fuldaer Katholikentags, die Ausländerarbeit müsse „irgendwie zentral gesteuert" werden, am 18. November 1955 zur Einrichtung einer Aktionsgruppe „Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst" (in den ersten Papieren noch „Auslands"-Dienst) führte, der von Bundesseite auch ein Vertreter des Auswärtigen Amtes und des Arbeitsministeriums angehörten[14]. In Vorbereitung dazu fand unter Federführung von Maria Alberta Lücker eine Tagung von 65 katholischen Verbänden, die mit Ausländerarbeit beschäftigt waren, statt. 1954 hatte sich beim noch im Aufbau befindlichen Zentralkomitee der Katholiken ein „Außenamt" mit Lücker als Leiterin gebildet (die Begriffe und Zuordnungen changieren in dieser frühen Zeit); ab Januar 1955 übernahm sie die Leitung des „Kulturreferates, Abteilung Erwachsenenbildung" und hatte damit eine institutionelle Rückendeckung für diese Koordinationsaufgabe[15].

Und darum ging es zunächst auch. Als Grundlage diente eine schon 1955 vom Außenamt durchgeführte Umfrage bei 71 Organisationen sowie eine zweite, nun schon vom KAAD durchgeführt, die die besondere Dringlichkeit der Betreuung für Studenten und Praktikanten ergab. In einer im Archiv erhaltenen sechsseitigen „Denkschrift", die Lücker vor dem Sommersemester 1956 verfaßt hatte, stellt sie diese Aktivitäten in die etwa 80jährige Tradition der Ausländerseelsorge der deutschen Katholiken (also etwa seit der Reichsgründung), um die der Raphaels-Verein, das Auslands-Sekretariat, Studenten- und Akademikerverbände und der Missionsrat sich bemüht hätten[16].

Als fast selbstverständliche und nicht umstrittene Konsequenz mutet es den heutigen Leser der „Resolution" des Kölner Katholikentages 1956 an, daß die Spitze dieser Aktivitäten ein Stipendienprogramm sein sollte. Zielgruppe ist eine qualifizierte katholische „Laienelite". Auch von „Laienmissionaren" ist zum Teil in Abgrenzung zu „Missionslaienhelfern", den deutschen katholischen Entwicklungshelfern, in Archivpapieren noch die Rede, die für eine „Spezialausbildung" und nicht nur zu Grundstudien, wie Prälat Gottfried Dossing herausstellt, „nach Deutschland eingeladen" werden.

Im selben Jahr kann Lücker in ihrer Denkschrift bereits von einem beträchtlichen Betrag berichten, den die Deutsche (damals „Fuldaer") Bischofskonferenz für Stipendien zur Verfügung stellte. Mit einem Rundbrief „an alle Bischöfe der Bundesrepublik" vom 5. Dezember 1955 war nachdrücklich dafür geworben worden (u.a. mit der Begründung, daß bei dem damaligen Stipendienvergabesystem aus öffentlichen Mitteln „katholische Überseestudenten" wenig Chancen hätten). Kardinal Joseph Frings, der dann 1958 in der Bischofskonferenz auch die Gründung von Misereor durchsetzen sollte, war über seinen Generalvikar Joseph Teusch und seinen Ausländerseelsorger Bernhard Wachowsky über diese Vorgänge gut informiert. In einem Brief an Lücker schrieb er im Blick auf die Überseestudenten bereits am 14. Mai 1955: „Gebe Gott, daß wir etwas Rechtes in der Sache schaffen."

Die Stipendienvergabe begann erst langsam: Zum Wintersemester 1956/57 konnten erstmalig neun Stipendien vergeben werden (China: 3, Indien: 3, Japan, Pakistan und Vietnam). Im November 1956 wird in den Räumen der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung (KDSE), deren Generalsekretär damals der spätere Bundesbankpräsident Hans Tietmeyer war, eine erste Geschäftsstelle mit dem Ökonomen Walter Kiefer als Geschäftsführer eingerichtet. Mit der Vereinseintragung im Mai 1958 tritt der KAAD dann als eigenständige Institution in Erscheinung. Vorsitzende wird Maria Alberta Lücker, Stellvertreter sind Gottfried Dossing und Heinrich Dietrich Thiel (KDSE).

Die 1947 gegründete Katholische Deutsche Studenten-Einigung verfügte (u.a. durch die Mitgliedschaft bei Pax Romana) über sehr gute Auslandskontakte; ihre Mitwirkung zeigt, daß vom Anfang an ein intensives Interesse der deutschen Hochschulpastoral an der neugegründeten Organisation bestand, was zur wechselseiti-

gen Bereicherung bis heute andauert. Dossing (1906–1997) war damals noch Generalsekretär des Päpstlichen Werks der Glaubensverbreitung (PWG), wechselte aber noch 1958 als erster Geschäftsstellenleiter zu Misereor. Dieses neue Werk wurde seit der ersten Fastenaktion 1959 (bis heute) zur wichtigen ideellen und finanziellen Stütze des KAAD; das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung finanzierte parallel noch in den 60er Jahren, zog sich dann aber (leider) zurück. Eine weitere Gründerpersönlichkeit des KAAD ist – obwohl in den Gremien erst ab 1959 kontinuierlich erwähnt – als „inspirierende Kraft" der Freiburger Journalist Alfons Erb (1907–1983), Gründer des Maximilian-Kolbe-Werks und von Pax Christi, der mit seiner legendären ersten deutschen Pax Christi-Sühnewallfahrt nach Auschwitz 1964 manche Türen aufgestoßen hat. Mit ihm reicht die Tradition des KAAD auch in die katholische Friedensbewegung der 20er Jahre zurück.

Zentrale Persönlichkeit in der Gründerphase aber ist Maria Alberta Lücker[17]: Eine polyglotte promovierte Romanistin, die auch eine Studie zu „Meister Eckhart und die devotio moderna" (Leiden 1950) publiziert hatte, leitend in der nationalen und internationalen, ignatianisch inspirierten Gralbewegung tätig (die dann auch die ersten katholischen Entwicklungshelferinnen stellen sollte), verband sie konzeptionelle Stärke, politisches Geschick und persönliche Mystik und war damit für eine koordinierende Rolle in dieser frühen „Außenpolitik" des deutschen Nachkriegskatholizismus prädestiniert, in der sie dem KAAD eine Schlüsselfunktion zugedacht hatte. Während des Zweiten Vatikanums übernahm sie die Leitung des Sekretariats der Laienauditores und wurde dann 1969 zur Mitgründerin, später Vizepräsidentin der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP)[18], deren erste Weltkonferenz 1970 in Kyoto stattfand (wo man sich – im Unterschied zu Deutschland – noch deutlich an sie erinnert).

Um die Gründung des KAAD besser einzuordnen, ist neben dem Blick auf Persönlichkeiten auch der auf – vorbildhafte, kooperierende, auch konkurrierende – Institutionen in den 50er Jahren hilfreich: Auf katholischer Seite bot das von Kanonikus François Charrière 1927 in Fribourg gegründete und dann längere Zeit den Augustiner-Patres und der Missionsgesellschaft Bethlehem übertragene „Justinus-Werk" einen Anknüpfungspunkt, auch wenn die Stipendienförderung hier sehr stark mit Wohnheimen in der Schweiz verknüpft ist und sich dann zahlenmäßig überwiegend auf die Entwicklungsländer selbst verlagerte. In Wien gründete Kardinal Franz König 1959 das „Afro-Asiatische Institut", dessen Schwerpunkt in der interreligiösen Begegnung der und mit den Übersee-Studierenden lag, aber eine auch durch kleine Stipendienprogramme unterstrichene entwicklungspolitische Komponente einbezog (heute auch Institute in Salzburg und Graz)[19]. Die Zusammenarbeit des KAAD mit Wien und Fribourg verdichtete sich in den 80er Jahren zu regelmäßigen Konsultationen, die zur Keimzelle für den „Service of European Churches for International Students" (SECIS) wurden, der sich mit Unterstützung des Päpstlichen Migrationsrates nach dem ersten Weltkongreß für

Pastoral ausländischer Studierender in Rom 1996 formierte und heute zehn Länder einschließt[20].

Bemerkenswert ist, daß das Archiv in den Gründerjahren keine Querverbindungen zu dem 1956 von Prälat Bernhard Hanssler gegründeten „Cusanuswerk", der Bischöflichen Studienförderung für deutsche Katholiken, aufweist, obwohl Lücker mit Hanssler ab Mai 1957 in der Geschäftsstelle des Zentralkomitees der Katholiken unmittelbar zusammenarbeitete[21]. Bei der Kooperation mit staatlichen Stellen sah sich der KAAD mit der starken Stellung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) konfrontiert. Nach Aussagen von Zeitzeugen[22] wurde die Bezeichnung KAAD in Analogie zum DAAD gewählt, damit zugleich ein gewisser Anspruch unterstrichen, auch katholischerseits bei der Förderung ausländischer Studierender und Wissenschaftler einen substantiellen Beitrag zu leisten, durch den Terminus „Ausländer"-Dienst aber jenes breite Spektrum von Zielgruppen im Blick zu behalten, dessen Pastoral und „Betreuung" der KAAD ursprünglich koordinieren sollte. Durch den KAAD konnte die katholische Kirche auch an den „Betreuungsgeldern" der Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes partizipieren und am Aufbau einer professionellen Betreuung ausländischer Studierender mitwirken (Sprachkurse, Wohnheime usw.). Bei diesen Verhandlungen zeichnete sich eine Nähe zu der 1949 gegründeten, von der Industrie getragenen, überkonfessionellen, aber an der religiösen Seite der Betreuung besonders interessierten Carl Duisberg Gesellschaft (CDG; primär für Praktikanten) ab.

Regionale Schwerpunkte – Sonderprogramme – Neustrukturierung

Für die Gründergeneration des KAAD war primär Asien, in zweiter Linie Afrika im Blickpunkt. Daß sich der Blick über eine katholische Laienelite hinaus von Anfang an auch auf Menschen anderer Konfessionen und Religionen richtete und sie, wenn auch in begrenztem Umfang, in die Förderung einbezog (in den ersten Listen figurieren Hindus), lag nicht nur in der neu erwachten interreligiösen Dialogoffenheit begründet, die dann im Konzilsdokument „Nostra aetate" Ausdruck finden sollte, sondern ist auch dem Minoritätscharakter der „jungen Kirchen" in Asien geschuldet, die auf Brückenpersonen anderer Religionen dringend angewiesen waren und sind. Auch Misereor wird ja von Beginn an „katholisches Geld" in einem weiten Horizont mit Blick auf Armutsorientierung einsetzen[23].

Lateinamerika kommt in der deutschen Kirche offenbar mit einer gewissen Phasenverschiebung in den Blick. Die zitierte Ettaler Arbeitstagung des Zentralkomitees der Katholiken von 1960 zeugt davon: Auch dieser scheinbar so katholische Kontinent bedarf der Partnerschaft in seinem Bemühen, das Christentum tiefer zu verwurzeln. 1955 war der Lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) gegründet worden, 1961 sollte die Bischöfliche Aktion Adveniat ins Leben gerufen

werden. Die erste Mitgliederversammlung des KAAD e.V. vom 4. Juli 1958 erachtete bereits eine Förderung von Südamerika für notwendig. Für den Ostblock sah sie indes eine solche als „etwas verfrüht" an – die Frage war erstmals mit den Diskussionen um die Ungarnförderung 1956 in den Horizont gerückt. 1968 beschloß sie dann ein erstes Osteuropaprogramm, für das der Verband der Diözesen Deutschlands (VDD) erstmals im Folgejahr Gelder bereitstellte[24].

Neben der strategischen Ausrichtung kam früh in der KAAD-Geschichte auch ein karitativer Aspekt zum Tragen, ausgelöst durch die Not der ausländischen Studierenden, die durch Kriege und Bürgerkriege in ihrer Heimat von ihren Familien und damit auch Finanzquellen abgeschnitten wurden. 1961 begann die Geschichte der „Sonderprogramme" mit der Förderung von zwölf Algeriern und endete erst 1986. Die Zielgruppen und die jährlichen Zahlen dieser Programme lesen sich wie ein Seismograph der gewaltsamen Krisen dieser Jahrzehnte der Weltgeschichte. Immer ging es dabei um Förderung von Menschen an deutschen Hochschulen, die bereits ein Studium aufgenommen hatten und nun unverschuldet in Not gerieten. Der anfängliche Fokus auf katholische bzw. christliche Minderheiten (im Vorderen Orient etwa) ließ sich nicht lange durchhalten. Aber auch hier war, wie in der KAAD-Förderung durchgängig, die Rückkehrorientierung, wenn auch nicht als kurzfristige, im Blick, in einigen der Programme – zum Beispiel für Biafra – auch mit Erfolg.

Die Mittel kamen zunächst nur von Misereor, später auch vom Deutschen Caritasverband (DCV) und vom Auswärtigen Amt. Auf dem Höhepunkt der Förderung für den Iran (DCV, 1981) wurden 415 Personen aus diesem Land unterstützt, im Vietnamprogramm (1975) sogar 735. Daß damit nicht nur eine angesichts solcher Zahlen chronisch unterbesetzte Geschäftsstelle überfordert war, sondern auch für die Bildungsreferenten und Geistlichen Beiräte ganz neue Herausforderungen bei der für den KAAD traditionell intensiven Bildungsarbeit und geistlichen Begleitung entstanden, ist nicht verwunderlich.

Die förderungspolitische Sackgasse, in die der KAAD mit dem Vietnamprogramm geraten war, ist nur eine der vielen Ursachen, die zu einer Neustrukturierung führten. Der Beschluß des Verbands der Diözesen Deutschlands vom April 1974 griff radikal in die bestehende Praxis ein und führte erst nach langen Auseinandersetzungen und zwei Arbeitsgruppen (die erste unter Leitung von Bischof Franz Hengsbach, Essen, die zweite von Weihbischof Klaus Dick, Köln) zehn Jahre später zu praktikablen Richtlinien, die die Bischofskonferenz im März 1984 beschloß und in denen auch die Interessen der Hochschulpastoral mitberücksichtigt wurden. Die Sonderprogramme wurden letztlich nicht weitergeführt, das akademische Niveau der Förderung (Postgraduierte als Schwerpunkt) gehoben. Treibende Kraft für die Umstrukturierung war zu Beginn der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Josef Homeyer.

Das Motivgeflecht, das zu diesem Einschnitt führte, läßt sich aus Archiv und Zeitzeugenbefragung[25] etwa so entwirren: Homeyer ging es um eine Neuordnung und

Niveausteigerung der katholischen Akademikerarbeit insgesamt, in der der KAAD (wie auch das Cusanuswerk und die Görres-Gesellschaft) seinen Platz finden sollte. Dabei wurde der bildungsbezogene Aspekt der Arbeit (Kommission VIII der DBK) gegenüber dem weltkirchlichen Aspekt (Kommission X, Misereor) stärker in den Vordergrund gerückt. Generell ist der Zugriff auf den KAAD auch als Teil einer gewissen Zentralisierungstendenz zu sehen, durch die das in Bonn neu errichtete Sekretariat seine Position stärken wollte. Außerdem spielte eine innerkirchliche Aufarbeitung der „68er-Bewegung" mit ihren studentischen Milieus auch in Gremien eine gewichtige Rolle (die KDSE wurde 1973 aufgelöst).

KAAD – weltkirchliches Werk im akademischen Raum

1985 übernahm der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann als erster Präsident die Leitung des KAAD (bis 2002) und Prälat Norbert Herkenrath (Misereor) den Vorsitz des Vereins (bis zu seinem Tod 1997). Hünermann hatte im Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, das er zusammen mit Bernhard Welte 1968 gründete, das Modell der „Partnergremien" erprobt, das sich weitgehend, wenn auch mit deutlichen politisch und kulturell bedingten Nuancen, auf den KAAD übertragen ließ und so die neuen Richtlinien mit Leben erfüllte[26]. Dabei geht es um Partnerstrukturen, die an die Ortshierarchie zurückgebunden sind, aber zugleich durch eine kleine interdisziplinäre Hochschullehrergruppe (oft Alumni des KAAD) eine bildungs- und entwicklungspolitische Kompetenz einbringen, um die Interessen und Bedürfnisse der Ortskirche und des jeweiligen Landes in der Auswahl- und Förderungspolitik des KAAD zu verankern. Das deutsche Pendant der Partnergremien in der Auswahlarbeit ist ein Akademischer Ausschuß aus Hochschullehrern und Kirchenvertretern mit interdisziplinärer wie entwicklungspolitischer Kompetenz. Die Geschäftsstelle des KAAD bilden fünf Kontinentalreferate, geleitet von (wissenschaftlich) ausgewiesenen Kennern der jeweiligen Region. 2007 arbeitete der KAAD weltweit mit 51 Partnergremien zusammen; hinzu kommen 23 Alumnivereine, in denen sich die ehemaligen Stipendiatinnen und Stipendiaten in ihren Heimatländern zusammengeschlossen haben und die eine wesentliche Stütze der „Nachbetreuung" sind.

Auf Hünermann geht als neues Element in der Bildungsarbeit die Jahresakademie zurück, die als auch öffentlichkeitsorientiertes großes Forum für Stipendiaten und Stipendiatinnen aus etwa 60 Ländern zentrale Fragestellungen der Zeitgeschichte aufgreift und zu vertiefen sucht; die Vorträge werden regelmäßig publiziert. Mit der Neustrukturierung gewann der KAAD (zumindest teilweise) jene übergreifende Koordinationsfunktion in der katholischen Ausländerarbeit zurück, die die Gründergeneration ihm zugedacht hatte: Als „Clearing-Stelle" der Deutschen Bischofskonferenz für ausländische Studierende und Wissenschaftler berät und koordiniert

der KAAD die Arbeit der Diözesen und ihrer Hochschulgemeinden in diesem Feld, teilweise auch die Stipendienarbeit anderer katholischer Werke – so wurde mit diesen im Februar 2007 ein Runder Tisch zur Stipendienpolitik durchgeführt[27]. Er stimmt sich dabei mit anderen (auch staatlichen) Stipendienwerken ab, insbesondere in bewährter Partnerschaft mit der evangelischen Kirche.

Seit seiner Gründung hat der Verein etwa 7700 Personen durch ein Stipendium fördern können, im Jahr 2007 waren es 517. Die 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts und der Beginn des neuen brachten auch für Deutschland eine erhebliche Steigerung der Zahl ausländischer Studierender – nunmehr vor allem aus Osteuropa und China –, damit den 50er Jahren vergleichbar, während augenblicklich die Zahlen eher stagnieren. Wiederum ist, wie im Gründungsjahrzehnt des KAAD, der „Kampf um die besten Köpfe" ein wichtiges politisches Thema, diesmal indes nicht primär aus ideologischen Gründen wie im Kalten Krieg, sondern im Blick auf Marktchancen und wirtschaftliche Erfolge von globalisiert konkurrierenden Volkswirtschaften, zunehmend verbunden mit den Stichworten demographischer Wandel (strukturell) und Fachkräftemangel (eher konjunkturell). Angesichts einer solchen Stimmung des „Brain Gain", der Einwerbung von hochqualifizierten ausländischen Nachwuchskräften, bleibt der KAAD bei einer reintegrationsorientierten Förderung, besonders im Blick auf und in der Verantwortung für die kirchlichen und universitären Partner in den Heimatländern der Stipendiaten[28].

Obwohl der KAAD als Förderungswerk für Laien nicht primär für den unmittelbaren kirchlichen Dienst fördert, sind die Alumni in ihren Ländern zu einer oft unverzichtbaren Stütze für die Ortskirchen geworden, zumal dort, wo die katholische Kirche sich in einer Minderheitssituation befindet und der Bildungs- und Sozialbereich für sie ein wichtiges Feld der Anerkennung und der gesellschaftlichen Ausstrahlung bedeutet. Auf Prominenz hat der KAAD bei der Förderung nicht geschielt, genausowenig ist er ein politisches Förderungswerk im engeren Sinn. Gleichwohl sind aus der Reihe seiner Stipendiaten immer wieder auch bekannte Persönlichkeiten hervorgegangen, so als einer der ersten der koreanische Komponist Isang Yun (gefördert 1958–1960). Derzeit stehen einige Alumni in herausgehobener politischer Verantwortung, so der albanische Staatspräsident Bamir Topi (Pharmakologe), die palästinensische Frauen- und Tourismusministerin Khouloud Daibes (Architektin) oder der Breslauer Oberbürgermeister Rafal Dutkiewicz (Mathematiker).

Gemeinsame Zukunft in einer gerechten Welt

Das 50. Jahr der Vereinsgründung hat der KAAD in seiner Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit unter das Motto „Gemeinsame Zukunft in einer gerechten Welt" gestellt. In einer internationalen Stipendiaten- und Alumnigemeinschaft, in der etwa

ungebrochene chinesische Wachstumseuphorie, oft scheinbar „zukunftslose" Depression der arabischen Welt und neu aufkeimender Utopismus in Lateinamerika aufeinandertreffen, soll die Frage nach einer *gemeinsamen* Zukunft der Menschheit auch den Hintergrund bilden für die Frage, welchen Beitrag ein katholisches Förderungswerk dazu leisten kann und soll.

Für den KAAD bietet sich die Chance, auf der Schnittfläche der Weltgemeinschaft Kirche und der immer stärker transnational sich entwickelnden „Scientific Community" eine „Keimzelle der Einheit" im Sinn des Zweiten Vatikanums zu werden. Um aber so, wesentlich vermittelt über den akademischen Raum, in die sich bildende internationale Zivilgesellschaft wirken zu können, bedarf es für den KAAD noch einer stärkeren Vernetzung der Gemeinschaften (im Plural), die in Deutschland und in den vielen Ländern der sogenannten Dritten Welt und Osteuropas aus seiner Förderungs- und Bildungsarbeit gewachsen sind, untereinander – auch ohne katalysatorische Steuerung durch eine „Zentrale" in Bonn. Die Vermittlung von humanistischen und christlichen Werten, die Stärkung des interreligiösen Dialogs als eines entscheidenden Friedensfaktors, dies sind notwendige Aufgaben, die ein solches weltweites Netz von christlichen Intellektuellen gemeinsam realisieren sollte. Das gilt um so mehr, je stärker sich gerade im akademischen Raum der Herkunftsländer der Stipendiaten ökonomisch orientiertes Denken durchsetzt, das für die jeweiligen Gesellschaften und Kulturen zur Desintegration und zur Marginalisierung größerer Bevölkerungsgruppen beiträgt.

ANMERKUNGEN

[1] Das Justinuswerk in der Schweiz und die Afro-Asiatischen Institute in Österreich sind in mancher Hinsicht vergleichbar, vergeben jedoch Stipendien nur in weit geringerem Umfang.

[2] Der KAAD hat im Blick auf sein Jubiläum das Archiv neu geordnet und vor allem durch Bestände des ZdK ergänzt, wofür ich meinem Kollegen Dr. Carsten Walbiner danke. Außerdem wurden mit sechs Zeitzeugen Hintergrundgespräche geführt: Walter Kiefer (Geschäftsführer des KAAD 1956–1959, später u.a. Stellvertreter von Prälat Dossing bei Misereor), Hans Reiner Limbach (Geschäftsführer des KAAD 1959–86), Prof. Dr. Peter Hünermann (erster Präsident des KAAD 1985–2002), Dr. Norbert Maginot (langjähriges Vorstands- und Auswahlausschußmitglied sowie langjähriger Vorsitzender der Studentenpfarrerkonferenz), Manfred Sollich (langjähriger Bildungsreferent des KAAD, später u.a. Geschäftsführer der AGEH) sowie Dr. Burkhard van Schewick (Kommission VIII der DBK). Insbesondere für statistische Auswertungen danke ich meiner Kollegin Ute Baumgart.

[3] Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag, hg. v. ZdK (Paderborn 1949) 332.

[4] Vgl. Arbeitstagung Ettal, hg. v. ZdK (Paderborn 1960) 347.

[5] Gott lebt. Der 75. Deutsche Katholikentag, hg. v. ZdK (Paderborn 1952) 272; hier schwingt sicher der Schock über den Sieg des Maoismus und die besondere Sorge um die chinesischen Studierenden mit.

[6] Vgl. Ihr sollt mir Zeugen sein. Der 76. Deutsche Katholikentag, hg. v. ZdK (Paderborn 1954) 390; vgl. 397f., 408.

[7] Vgl. Die Kirche, das Zeichen Gottes unter den Völkern. Der 77. Deutsche Katholikentag, hg. v. ZdK (Paderborn 1957) 386–389.

[8] Vgl. Arbeitstagung Ettal (A. 4) bes. 341, 360ff.
[9] Zu den Zahlen vgl. K. J. Bade u. J. Oltmer, Normalfall Migration (Bonn 2004) 64–88.
[10] Vgl. Arbeitstagung Saarbrücken, hg. v. ZdK (Paderborn 1958) 272.
[11] Nach einer Studie von Walter Kiefer für die Expertenkonferenz des Ständigen Komitees der Laienkongresse in Rom vom Oktober 1958, im Archiv des KAAD.
[12] Vgl. A. 6.
[13] Natürlich war für einige Seelsorger bei den Überseeausländern (meist zurückgekehrte Missionare) auch nach wie vor Bekehrung im herkömmlichen Sinn eine Option.
[14] Vgl. den Reflex und die programmatische Weiterentwicklung dieser Vorgänge auf dem Kölner Katholikentag (A. 7) bes. 386f. u. 390ff.
[15] Vgl. Th. Grossmann, Zwischen Kirche u. Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970 (Mainz 1991) 129 u. 483; die sehr umfangreiche und gründliche Studie von Grossmann gibt leider kaum Hinweise zur internationalen Arbeit des ZdK, die als Forschungsdesiderat angesehen werden muß.
[16] Diese größere historische Perspektive untersucht derzeit bezüglich des KAAD und anderer Werke eine Münchener Dissertation von Ruth Jung.
[17] Für wichtige Hinweise zu Maria Alberta Lücker danke ich Frau Dr. Marita Estor, Marburg.
[18] Vgl. Den Frieden tun. Die 3. Weltversammlung der Religionen für den Frieden, hg. v. M. A. Lücker (Freiburg 1980).
[19] Vgl. die Beiträge von Kardinal Ch. Schönborn und Kardinal F. König in: Welt in Bewegung – Welt in Begegnung. Festschrift 40 Jahre Afro-Asiatisches Institut in Wien, hg. v. P. Bsteh (Wien 1999).
[20] Ein Vorläufer war in den 60er und 70er Jahren die „Conférence des aumôniers d'étudiants d'Afrique, d'Amérique Latine et d'Asie en Europe" (CAEDA), mit Wurzeln schon in den 50er Jahren, von Anfang an auch gestützt durch das Interesse der Propaganda Fide an den „overseas students".
[21] Vgl. Grossmann (A. 15) 135.
[22] Vgl. Kiefer, Limbach (A. 2).
[23] Vgl. „Nicht von den Armen separieren". Ein Gespräch mit Misereor-Hauptgeschäftsführer Josef Sayer, in: HerKorr 61 (2007) 557–61, 557.
[24] Vgl. die Broschüre: Das Osteuropaprogramm des KAAD. Geschichte-Evaluation-Perspektiven, hg. v. KAAD (Bonn 2004).
[25] Vgl. A. 2.
[26] Zur Würdigung von Hünermann vgl. Verbundenheit im Geist. Peter Hünermann zu Ehren. Vorträge aus der Zeit seiner Präsidentschaft (1985–2002), hg. v. KAAD (Bonn 2003).
[27] Vgl. die im Dreijahresrhythmus erscheinende Publikation: Die Katholische Kirche im Prozeß der Internationalisierung der deutschen Hochschulen. Ergebnisse einer Diözesanumfrage 2005, hg. v. KAAD (Bonn 2006); vgl. auch H. Weber, Europäischer Hochschulraum u. die Kirche, in dieser Zs. 224 (2006) 680–90.
[28] Der Verein ist unter diesem Aspekt auch evaluiert worden: M. Diehl, Rückkehrbereitschaft von Stipendiaten aus Entwicklungsländern. Eine Evaluierung von Förderungsprogrammen des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD), hg. v. d. wissenschaftlichen Arbeitsgruppe f. weltkirchliche Aufgaben d. Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1997); vgl. auch J. Plesch, Brain Drain: Determinants of Skilled Migration. Evidence from Scholarship Recipients in Germany (Masterarbeit an der Universität Konstanz – September 2005), die im wesentlichen auf KAAD-Daten basiert.

Wolfgang Beinert

Vom Fegfeuer und anderen dunklen Jenseitsorten

Über das Schicksal der Halbguten

Im Jahr 2007 wurde vom Vatikan das eschatologische Minenfeld gleich zweimal betreten. Am 19. Januar stimmte Papst Benedikt XVI. der Veröffentlichung eines Dokuments der Internationalen Theologenkommission über „Die Hoffnung auf Rettung für die ungetauft sterbenden Kinder" zu, das die klassische Konzeption des *Limbus* erheblich in Frage stellt[1]. In deren Unkenntnis titelten die Zeitungen, der Papst habe das Fegfeuer, die Hölle sogar „abgeschafft"[2]. Die Aufregung war beträchtlich über einen Text, hinter den sich der Papst nicht ausdrücklich gestellt, geschweige ihn sich zu eigen gemacht hat. Immerhin hat er der Publizierung der Arbeit einer Zulieferabteilung des Vatikans grünes Licht gegeben.

Fast genau zehn Monate später, am 30. November, unterzeichnete er seine zweite Enzyklika „Spe salvi", in der er der christlichen Hoffnung eine eingehende theologische Meditation widmet[3]. Dort kommt er im dritten Teil auf „Das Gericht als Lern- und Übungsort der Hoffnung" zu sprechen und schließt sich der Fegfeuer-Deutung „einiger neuerer Theologen"[4] an, welche die Behälter-Lehre der herkömmlichen Eschatologie ablehnen. Das ist eine in etwa neue Position des Lehramts, auch wenn es diesmal kaum ein Medium wirklich wahrgenommen hat. Jedenfalls scheint es, als ob derzeit „von oben her" einige Fragen der Eschatologie in den Blickpunkt geraten sind. Dieses Lehrstück der Dogmatik hat die Menschen immer interessiert, doch heute dürften seine herkömmlichen Aussagen eher im Verdacht kurioser hinterweltlicher Mythologeme als lebensnaher Bestimmungen für die Gläubigen stehen. Die beiden Nachrichten aus dem Vatikan sollen uns nicht zuletzt wegen dieses Defizits Anlaß geben, über die dort angesprochenen schwierigen Ausfaltungen des christlichen Menschenbildes nachzudenken: über das Los jener Menschen, die weder vollendete Heilige sind, die stracks „in den Himmel kommen", noch Satansbeute, die nur noch „in der Hölle" schmachten müssen, sondern nicht ganz *gut* und nicht ganz *schlecht* sind, wie wohl die meisten Menschen, die aus dieser Welt scheiden.

Weiterleben zwischen Himmel und Hölle

Zu diesem Zweck müssen wir etwas tun, was zu Recht verpönt ist, nämlich bei Adam und Eva anfangen. Sie sind wichtig einmal als Chiffre für den Beginn des

Menschengeschlechts („die ersten Menschen"), dann als Personifikationen von dessen Heil und Unheil. Die Menschen haben, wie Bestattungskultur und Totenkult beweisen, seit den ersten Anfängen an ein Weiterleben nach dem physischen Tod gedacht, meist verbunden mit der Überzeugung, daß es abhängig von der Moralität des Verstorbenen zu Lebzeiten sei. Aber nicht immer: Im Judentum wird diese Verbindung erst in den Makkabäerbüchern (2. Jh. v. Chr.) greifbar. Zwei Gründe kann man ausmachen. Da ist das Nachdenken über die Treue Gottes: Gott, der die Menschen als seine Ebenbilder liebt, kann sie nicht ins Nichts versinken lassen. Da ist das Theodizeeproblem: Es gibt unendlich viel Leiden und Ungerechtigkeit, so selektiv in der Welt verteilt, daß man sich nicht vorstellen mag, es würde unabgegolten für immer so sein. Da der Ausgleich augenscheinlich nicht hier erfolgt, muß er im Jenseits stattfinden. Die Konsequenz: Während in den frühen Schichten des Judentums die Toten unterschiedslos in der *scheol,* einem düsteren Schattenreich, dahinvegetieren (nicht wirklich leben), begegnet uns im wirkungsgeschichtlich entscheidenden Matthäusevangelium ein zweifacher Jenseitsort: der *Himmel* als Lohn für die Guten, das *Höllenfeuer* als Strafe für die Bösen.

An diesem Punkt müssen wir Adam und Eva zum anderen Mal bemühen. Sie hatten laut Genesis gegen Gott gesündigt. In der patristischen Theologie kommt der Gedanke auf: Wenn ihre Nachkommen ebenfalls sündigten, dann taten sie das nicht nur als Folge des schlechten Beispiels der Stammeltern, sondern weil zu ihrem Erbe deren Sünde zu rechnen ist. Man stellte sich das ganz drastisch vor: Weil alle Menschen von Adam herkommen, befanden sie sich gewissermaßen schon in seinen Hoden. Weil die Verderbnis der Sünde den ganzen Menschen Adam erfaßte, wurde auch sein Samen, also alle Menschen, beschädigt. Im 5. Jahrhundert entwickelte Augustinus von Hippo († 430 n. Chr.) die Theorie der Erbsünde. Startpunkte waren die Taufpraxis und eine mißverstandene Bibelstelle.

Das Schicksal der ungetauften Kinder

Damit nähern wir uns dem Problem der ungetauften Kinder. Die Spendung der Taufe „zur Vergebung der Sünden" wurde als heilsnotwendig erachtet (Mk 16, 15 f.). Nun hatte sich zu seiner Zeit die Säuglingstaufe durchgesetzt. Versteht man unter *Sünde* persönliche Schuld, wurde die Taufnotwendigkeit unverständlich. Kleinkinder können nicht sündigen. Galt sie dennoch, mußte es noch eine andere Form der Sünde geben. In Röm 5, 12 findet Augustinus, daß alle Menschen in Adam gesündigt hätten. Leider verstand er den griechischen Originaltext nicht, in dem das nicht steht, wohl aber konnte man den ihm vorliegenden lateinischen Vulgatatext so deuten[5]. Das Dunkel ist gelichtet: Die Kleinkinder bedürfen der Taufe, weil sie als Nachkommen Adams Sünder, weil sie mit der *Erbsünde* behaftet sind[6]. Wenn jedoch die Taufe unerläßlich für den Gang in den Himmel ist, ist es logisch zu sagen,

daß die ohne das Sakrament sterbenden Kinder (und das waren zu Zeiten der großen Säuglingssterblichkeit wohl die meisten) nicht dorthin gelangen konnten. Weil es neben dem Himmel nur die Hölle gab[7], ist es logisch zu folgern, daß sie daselbst endeten. Immerhin erleiden sie, tröstet Augustinus, nur eine *mitissima poena* (ganz geringe Strafe)[8].

Die Lehre vom Himmelsausschluß der ungetauft sterbenden Säuglinge wurde Gemeingut der Theologie. Daß sie nie amtlich definiert worden ist, trat kaum ins Bewußtsein[9]. Sie hatte sehr praktische Auswirkungen: Vordringlichste Sorge der Eltern mußte es sein, daß ihr Kind unverzüglich getauft wurde. Notfalls, so wurde es den Priesteramtskandidaten noch um 1950 eingeschärft, müsse der Arzt das Kind mit einer Wasserspritze intrauterin nottaufen. War alles zu spät, waren sich die Eltern sicher, daß sie ihrem Kind im Jenseits nie wieder, im Fegfeuer nicht und nicht im Himmel, in der Hölle (seit dem Mittelalter) auch nicht mehr begegnen würden. Es durfte nicht im Friedhof bestattet, sondern mußte in ungeweihter Erde verscharrt werden.

In der Hölle waren die Babys wenigstens nicht allein. Für Augustinus war die Menschheit eine *massa damnata*: ein Haufen von Verdammten[10]. Auch das ist folgerichtig. Erst einmal ist der Himmel nur für die Getauften zugänglich. Die meisten Menschen aber sterben ungetauft. Zum anderen kommen von der kargen Menge der Getauften nur die Heiligen hinein. Die meisten Christen sind aber sündenbelastet. So bleibt nur ein bescheidener Rest von Auserwählten. Ab und zu fragte sich der Seelsorger Augustinus dennoch, ob solche Strenge mit der Güte und Liebe Gottes vereinbar sei. Ja, meinte er, denn deren Grundlage ist die Gerechtigkeit. Die Sünde ist als Ablehnung Gottes etwas so Schreckliches, daß der gerechte Gott sie bestrafen muß – mit dauernder Gottesferne, vermehrt um gräßliche Qualen. Da schon von der Erbsünde her *Menschsein* mit *gottlos sein* identisch ist, kann Gott sogar von vornherein Menschen zur Hölle vorausbestimmen (prädestinieren). Den Seligen war das recht, konnten sie doch Gottes Gerechtigkeit fröhlich preisen.

Die Eschatologie aus Hippo war allerdings nicht die einzige in der frühen Kirche. Eine Alternative hatten östliche Theologen entwickelt[11]. Sie waren erfüllt von stark pädagogischem Impetus. Christentum ist für sie ein Voranschreiten zur unendlichen Liebe Gottes, die uns im Himmel unverhüllt begegnet. Die Auferstehung der Toten ist so die Vollendung des Menschseins. Natürlich wußten auch sie um die Sündhaftigkeit der Menschen und nahmen zur Kenntnis, daß die Heilige Schrift von Sündenstrafen berichtete. Doch sie verstehen sie im gleichen Sinn wie die Strafen von Eltern und Erziehern für unbotmäßige Kinder: Sie dienen der Pädagogik und der Therapie. Am Kulminationspunkt dieser Konzeption steht Origenes († um 253/254). Er versteht das Christenleben als Erziehungsvorgang, dessen Ziel die Anschauung Gottes als höchster Schönheit und Wahrheit ist. Dieser Prozeß kann sehr schmerzhaft sein. Das in diesem Zusammenhang von Paulus erwähnte Feuer (1 Kor 3, 12–15) versteht er bildlich: „Jeder Sünder zündet selber die Flammen seines eige-

nen Feuers an und wird nicht in irgendein Feuer eingetaucht, welches ein anderer anzündet oder das vor ihm existiert hätte."[12] Seiner Meinung nach widerspräche es der Pädagogik Gottes, gäbe es eine ewige Strafe. Im übrigen müsse für die ganze Thematik als hermeneutisches Prinzip gelten: „Es scheint mir, als könne man darüber gar kein Urteil fällen, da ich es überhaupt nicht weiß und vor allem, weil nichts darüber geschrieben steht."[13] Origenes leugnet mithin die Ewigkeit der Hölle. So existiert wie im alten Judentum letztendlich nur ein einziger eschatologischer Ort – nur ist er nicht düster-hoffnungslos, sondern erstrahlt als helles Licht der Liebe. Der Fachausdruck für diese Theorie lautet *Apokatastasis* (Wiederherstellung, Neuordnung). Sie wurde mehrfach kirchenamtlich abgelehnt[14].

So bleibt es im Abendland beim ewig unveränderbaren Doppelkammer-Jenseits des Augustinus – jedenfalls vorerst. Ganz unwirksam sind die origenistischen Theorien nämlich auch nicht. Selbstverständlich gelangen die Heiligen (*valde boni*) nach dem Tod in den Himmel, die Sünder (*valde mali*) in die Hölle. Doch was ist mit der Mehrzahl der Christen, welche so richtig nicht das eine und nicht das andere sind? *Non valde mali/boni* heißen sie, die nicht sehr bösen/guten Leute. Solche Gedanken kommen Augustinus wohl, doch verfolgt er sie nicht weiter.

Inzwischen hatte sich noch ein weiteres Problem gemeldet. Die Anthropologie der Bibel ist monistisch: Der Mensch ist eine Ganzheit, in der man verschiedene, durch die Gottesbeziehung charakterisierte Schichten unterscheiden muß. Wenn jemand stirbt, stirbt er ganz und wird von Gott entsprechend seinem Lebenswandel belohnt im Himmel, in der Hölle bestraft. Als das Christentum griechisch wurde, übernahmen seine Theologen das Menschenbild Platons. Demnach besteht der Mensch aus einem materiell-sterblichen Leib und einer geistig-unsterblichen Seele. Wegen des Osterereignisses bekannten sich die Christen von Anfang an zur allgemeinen Auferstehung der Toten, will heißen: des *ganzen Menschen*. Bezeichnenderweise sagt das Große Glaubensbekenntnis: „Auferstehung *des Fleisches*" (*carnis* resurrectionem). Das war das Besondere, nicht mehr Platonische: Vom Weiterleben der Seele waren alle überzeugt, aber keineswegs von dem des fleischlichen Leibes. Er würde, so glaubten die Christen gegen die griechische Anthropologie, am Ende der Tage aus dem Grab erweckt und mit der Seele erneut für alle Ewigkeit vereint werden. Aber was war bis dorthin mit dieser? Wo blieb sie in der Zeit zwischen Tod (und dem darauf unmittelbar folgenden besonderen Gericht) und Zeitenende (mit dem Jüngsten Gericht)? Noch eine zweite Frage wurde virulent: Die Seele wußte seit dem individuellen Gericht, welches ihr Endschicksal sein werde und wurde ihm sofort überliefert. Den Leib traf es erst nach der allgemeinen Totenauferstehung am Ende der Welt. Mußte es dann nicht peremptorische Aufenthaltsorte für die Seelen geben? Die Lösung lieferte die Theorie von einem *Zwischenzustand*, der *Zwischenorte* postulierte. Die Seele rastete bis zum Jüngsten Tag in einem leiblosen Zustand der Verdammnis respektive der Beseligung. Aber was war mit den *non valde mali*, meldete sich sofort ein drittes Problem.

Fünf Jenseitsorte

Es findet ansatzweise schon in der Alten Kirche Aufmerksamkeit. Ein dritter Jenseitsort wenigstens war offenbar vorauszusetzen[15]. Aber erst im 12. Jahrhundert veranlaßte das akut gewordene Problem zu erheblichen Um- und Neubaumaßnahmen in der jenseitigen Welt. Zwei oder gleich drei neue Unterkünfte waren zu errichten. Denn nicht nur die *ungetauft verstorbenen Kinder* verlangten nach einem Domizil. Man dachte auch an die vor dem Karfreitag abgeschiedenen *Gerechten des Alten Bundes und die heiligen Heiden.* Die fertig ausgebildete Jenseitstopographie lernen wir sehr schön in dem Buch „Compendium theologicae veritatis" des Dominikaners Hugo Ripelius (1268) kennen. Es existieren fünf Jenseitsorte: Einer, das Paradies, ist für die Seligen bestimmt.

Die restlichen vier sind Strafbehältnisse. Solange die Erde als Scheibe betrachtet wurde, befanden sie sich unterhalb, bei der Annahme ihrer Kugelgestalt innerhalb derselben. Von unten nach oben gibt es: 1. Die *Hölle* der Verdammten besteht im Entzug der Gottesschau (*poena damni*) und körperlichen Strafen (*poena sensus*). Wie der Himmel hat sie nur ein Eingangstor, aber keinen Ausgang. Sie ist, wie der Himmel, ewig. 2. Der *Limbus puerorum (infantium, parvulorum)* ist für die ungetauft verstorbenen Kinder bestimmt und besteht in äußerer und innerer Finsternis (*poena damni*) ohne *poena sensus*. Auch dieser Ort ist ewig, d.h. ohne Abgang. 3. Der *Locus purgatorius* (*Purgatorium, Fegfeuer*) ist der Aufenthaltsort der getauften Halbbösen so lange, bis sie gereinigt sind (*purgari*). Wie die Verdammten müssen sie die doppelte *poena* erleiden, aber nur auf Zeit. Deswegen herrscht äußere, aber keine innere Finsternis. Mithin hat das Fegfeuer einen Eingang aus Richtung Erde und einen Ausgang in Richtung Himmel. 4. Der *Limbus patrum* war bestimmt für die vorchristlichen Gerechten, die dort die *poena damni*, aber keine Sinnenstrafen dulden mußten, also prinzipiell in der gleichen Lage wie die ungetauft verstorbenen Kinder waren. Auch er hat nur einen Eingang, keinen Ausgang. Man hat aber dennoch von ihm in der Vergangenheitsform zu reden, weil Christus am Karsamstag, zwischen Tod und Auferstehung, von außen her mit Gewalt seine Pforten zerstörte und die Insassen befreite. Das ist der Inhalt des Credo-Satzes vom Abstieg des Herrn in „das Reich des Todes" (lateinisch *„descensus ad inferna"* oder *„ad inferos"*). Im Strafraum des Jenseits ist seither dieser Ort unbewohnt.

Von diesen vier düsteren Orten interessieren uns hier nur die Nummern 2 und 3. Betrachten wir zuerst den *Limbus puerorum*. Der Name *limbus* bedeutet Rand oder Saum und bezieht sich darauf, daß er der Hölle als Marginalzone zugeordnet war. Seine Schrecklichkeit besteht darin, daß er als Ort ohne Hoffnung erschien. Doch gegenüber dem Purgatorium ist er erträglich. Im Fegfeuer leiden die Seelen im Grund die gleichen Qualen wie die Höllenbewohner. Anders als diese und die Insassen des Limbus haben sie hin und wieder die Hoffnung, daß der Schrecken einmal enden wird. Damit erweist sich das Purgatorium zum einen als Kompromiß

zwischen der origenistischen und der augustinischen Eschatologie; zum andern durchbricht es den ehernen Grundsatz, daß mit dem Tod keine Änderung des sittlichen Status vor Gott mehr möglich sei. Nicht nur der Delinquent vermag zudem im Vorgang der Läuterung aktiv zu werden, auch die Hinterbliebenen können es[16]. Die Fegfeuerlehre wird seit dem Mittelalter zu einem Faktor von erheblicher wirtschaftlicher Bedeutung. Um sich selber vor dem Reinigungsfeuer zu schützen und die Seinen ihm vorzeitig zu entreißen, konnte man „Seelgerät" stiften in Form von sakralen Pretiosen oder gleich ganzen Klöstern und Gotteshäusern; man konnte Priester gegen Remuneration Messen lesen lassen. Beweggrund war eine kaum mehr vorstellbare Angst vor dem dunklen Jenseits.

Freilich mußten nur die Katholiken solche Furcht haben. Die Orthodoxie kennt das Fegfeuer so wenig wie der Protestantismus. Dort hat die origenistische Theorie der Apokatastasis immer eher eingeleuchtet; es fehlte auch die Erbsündenlehre, zudem kritisierte man die fehlende Lehrbasis in der Heiligen Schrift. Das taten auch die Reformatoren; außerdem nahmen sie Anstoß an dem Leistungsdenken, das sie hinter der Hilfe für die Verstorbenen sahen[17]. Die Lateiner hingegen ließen sich von einem streng juristischen Denken bestimmen.

Mit der Neuzeit hob ein Prozeß an, den Michael N. Ebertz ironisch „Die Zivilisierung Gottes" genannt hat[18]. Während die Prediger im Sinn der gängigen Bewahrenspädagogik ihren Hörern „die Hölle heiß machten", waren die Theologen auf Abfederung des eschatologischen Rigorismus bedacht. Dieser Trend kam zu einem Höhepunkt in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts: Gott ist nicht mehr der oberste Jurist, sondern die höchste Liebe[19]. So setzt sich eine „Entpönisierung" (Ebertz) des Jenseits durch. Zwar halten alle Theologen an der Existenz der Hölle fest, weil sich anders nicht die Realität der menschlichen Freiheit aufrecht erhalten läßt. Hölle wird zu einer *realen Möglichkeit* für jene Menschen, die sich bleibend und bewußt von Gott total abwenden – offen bleibt, ob es solche Leute gibt.

Von diesem Zug zur Milde profitieren auch der *Limbus puerorum* und das *Purgatorium*. Die Existenz des Limbus wird nach und nach vollkommen in Abrede gestellt. Hier ist der vorläufige Abschlußpunkt die Studie der päpstlichen Theologenkommission von 2007. Das Fegfeuer, einst exakte Parallele zum Höllenfeuer, wird jetzt zu einem Ort der zwar schmerzlichen „Nachreifung", jedoch ohne sinnliche Strafen. Yves Congar OP bezeichnet das Fegfeuer sogar als einen *Befreiungsprozeß*[20]. Die neue Sicht ist nicht exklusives Theologenwissen geblieben, sondern prägt die Totenliturgie der nachvatikanischen Liturgiereform: Der österliche Charakter des Todes wird betont, der Strafcharakter des Gerichts zurückgefahren, Gottes Güte ins Zentrum gerückt[21].

Wir stehen, so läßt sich zusammenfassend konstatieren, in der Eschatologie vor einer epochalen Neubesinnung. Sie hat auf viele Christen befreiend gewirkt und die oft pathogene Jenseitsfurcht der Vergangenheit weitgehend behoben. Andere sehen in dieser „Aufweichung" nicht nur große Gefahren, sondern geradezu eine Häresie. Was kann man heute verantwortet über die postmortale Existenz sagen?

Grundregeln eschatologischer Rede

Die Welt des Glaubens ist mit den normalen Erkenntnisinstrumenten nicht oder nur unvollkommen zugänglich. In der Lehre von den „Letzten Dingen" gilt das *a fortiori*: „Wir verkündigen, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" (1 Kor 2, 9). Die eschatologischen Zielpunkte sind uns *gänzlich* entzogen: Wir wissen also auch nicht, was Gott denen bereitet hat, die ihn *nicht* lieben. Diese Diskretion der Heiligen Schrift erschien unbefriedigend. So bedienten sich die Theologen dankbar der seit früher Zeit reichlich und bunt sprudelnden Quellen der Visionen und Jenseitswanderungen und konnten mit ihrer Hilfe die Neugier bedienen[22]. Natürlich sind sie und alle Ableitungen daraus nicht im geringsten verbindlich. Doch weil zum christlichen Glaubensgut die Überzeugung von einem Fortleben nach dem Tod, von einer Vergeltung und von der Aufarbeitung des Bösen in der Geschichte integral gehört, sind eschatologische Überlegungen und Sätze unumgänglich. Hier ist, wie sonst auch, eine vernunftgemäße Rechenschaft gegenüber jedermann Christenpflicht (1 Petr 3, 15). Doch folgen aus den vorgestellten Prämissen besondere Regeln, deren einige genannt werden sollen.

1. *Eschatologische Rede beruht auf Extrapolationen.* Weil ein direktes Wissen über das Jenseits nicht existiert, lassen sich nur von den hier möglichen und zugänglichen Erkenntnissen spekulative Aussagen „hochrechnen". Diese Quellen können empirischer oder nichtempirischer, zum Beispiel theologischer Art sein. Das Ergebnis ist in jedem Fall nur eine *erschlossene*, also unvollkommene Einsicht über postmortale Gegebenheiten, unvollkommen wegen der Unzulänglichkeit von Extrapolationen generell und der Unzugänglichkeit der eschatologischen Welt speziell.

Von besonderem Stellenwert ist das Gottesbild, das eine eschatologische Konzeption vertritt. Sie begibt sich gewissermaßen direkt in den göttlichen Bereich. Wie allgemein bei der Gottesrede sind die Gesetze der Analogie strikt zu beachten. Man hat sich Rechenschaft zu geben, ob Gottes „Haupteigenschaft" Gerechtigkeit oder Liebe, Zorn oder Milde ist und wie diese Begriffe zu definieren sind, welche Beziehungen zwischen ihnen bestehen und was es bedeutet, sie Gott zuzuschreiben.

2. *Eschatologische Rede ist besonders notwendig auf Bilder angewiesen.* Das liegt schon an der Eigenart des Glaubens in sich, ausdrücklich trifft es aber dann zu, wenn er auf absolut Unsinnliches bezogen ist. Bilder aber müssen in jedem Augenblick auf Sachgehalt, Zeitverhaftetheit, Bildelemente, Vergleichspunkte usw. befragt werden.

Das ist in der Eschatologie oft übersehen worden. Während in der Christologie und Trinitätslehre hoch abstrakte Formeln erarbeitet wurden, übernahmen die ersten christlichen Jahrhunderte das vorhandene Bildmaterial vom Jenseits fast unbesehen und deuteten es als Sachverhalt. Die Konsequenzen waren abstrus. Ein Beispiel: Wenn die meisten Menschen verdammt werden und es ihrer immer mehr

gibt, mußte es in der Hölle eng werden und der als Nebenstrafe entwickelte Gestank zunehmen. Die neuzeitlichen Spekulationen sind zurückhaltender, büßen dafür aber mit Unanschaulichkeit und Mangel an Eindrücklichkeit.

3. *Eschatologische Existenzformen ermangeln der Zeitlichkeit und Räumlichkeit.* Denn beide sind an das Vorhandensein eines stofflichen Leibes in einer materiellen Welt gebunden. Wer stirbt, verliert beides. Wenn es eine Nachtod-Existenz gibt, ist sie atemporal und alokal zu denken.

Das ist außerordentlich schwer und wurde *in eschatologicis* kaum versucht: Obwohl „die Seelen im Fegfeuer" von den Voraussetzungen her (*Zwischen*zustand) leibfrei sein mußten, dachte man sie sich doch mit einer Art Körper versehen, den sie auch für die Feuerqualen irgendwie benötigten. Unbefangen setzte man Jenseits*zustände* mit Jenseits*orten* gleich, „in" denen wie in Behältnissen jene Leibseelen weilten. – Wird die Regel ernst genommen, lassen sich Vorstellungen von einem temporalen Zwischenzustand mit entsprechenden Zwischenlagerungen („im" Fegfeuer) so schwer begründen wie die von einem doppelten Gericht. Sie gehen von der für die Lebenden, nicht für die Toten zutreffenden Fortdauer der Zeit aus: Diesen kommt eine andere Zustandsform des Lebens zu, so wie auch Gott lebt, aber nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit[23].

4. *Der extrapolatorische Charakter eschatologischer Sätze verlangt eine sorgfältige Analyse der nichttheologischen Voraussetzungen.* Man muß (sich) Rechenschaft über die kulturellen, spirituellen, juristischen, ökonomischen, philosophischen Rahmenbedingungen geben, innerhalb derer sie aufgestellt worden sind.

Die Theorie der Zwischenlagerung der Seelen setzt den anthropologischen Dualismus voraus. Die ihnen dort und auch später im Endzustand zugedachten Strafen spiegeln das jeweilige Rechtsempfinden wider, zum Beispiel das *ius talionis*, die genaue Entsprechung von Tat und Vergeltung ehedem, das moderne Resozialisierungsdenken mit seinem humanen Zug in der Gegenwart. Darauf macht auch das Dokument der Internationalen Theologenkommission aufmerksam; es setzt überdies den *sensus fidelium*, das Verständnis der Glaubenden, als Faktor ein[24].

5. *Die Eschatologie ist kein Sonderfall der Dogmatik, sondern steht im Kontext aller anderen dogmatischen Inhalte und Aussagen.* Diese sind nicht nebeneinander stehende Sätze, sondern konvergieren zu einem personalen Geschehen, der Zuneigung Gottes zu den Menschen. Damit ist eine Mitte oder ein hierarchisches Prinzip gefunden, von der bzw. von dem her die Eschatologie zu konstruieren ist.

Biblische und lehramtliche eschatologische Texte dürfen nicht als Protokolle gelesen, sondern müssen in den gesamttheologischen Kontext gestellt werden. Bezüglich der Limbus-Thematik nennt das vatikanische Papier die Communio-Ekklesiologie, die Theologie der Hoffnung, die Theologie der göttlichen Barmherzigkeit[25]. Zusammenfassend stellen die Verfasser zum Schicksal der Kinder fest: „Was wir von Gott, von Christus und der Kirche wissen, bewegt uns, auf ihre Rettung zu hoffen."[26] Das klare Ergebnis lautet:

„Wir haben versucht, die Zeichen der Zeit zu lesen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. Unser Ergebnis ist: Die vielen oben betrachteten Faktoren bieten ernste Motive theologischer Art und liturgischer Art zu der Hoffnung, daß die ungetauft sterbenden Kinder gerettet werden und sich der seligen Gottesschau erfreuen können. Wir unterstreichen, daß es sich hier um Motive der Hoffnung handelt und des Gebetes, nicht um Elemente einer Sicherheit." [27]

Von den dunklen Jenseitsorten der Tradition bleibt bei Beachtung der eschatologischen Hermeneutik anscheinend wenig, doch ausgerechnet der katholische „Sonderfall" Purgatorium übrig. Muß man daran unbedingt weiter festhalten?

Gerechtigkeit und Liebe Gottes in der Vollendung

Die Fundamentalbotschaft des Christenglaubens lautet: Gott hat den Menschen und seine Welt aus Liebe erschaffen. In alttestamentlicher Diktion ist zu sagen: Der Bund ist der Grund der Schöpfung. Neutestamentlich ist hinzuzufügen: Das gilt auch im (tatsächlichen) Fall der Sünde. Gott liebt die Menschen unendlich, so daß er ihnen in der Sendung des Gottessohnes bis in die untersten Abgründe des Bösen folgt, um sie dort in die Gemeinschaft mit sich selber hinein zu befreien, aus der sie als Kreaturen ausgegangen waren. Das ist der Tiefensinn des „Höllenabstiegs" Christi. Eschatologie ist in der Tat nur eine Dimension des vielgestaltigen Handelns Gottes in und an der Welt. Aus seiner Perspektive ist zu sagen:

„Gott unser Retter ... 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, 4–6).

Das ist die christologisch abgesicherte Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes. Die Liebe Gottes wird konkret als Wille zur Rettung aller Menschen. Ausnahmen sind offensichtlich nicht vorgesehen – wenigstens von Gott her. Was aber heißt genau *Gottes Wille*? Wir Menschen *wollen* auch: Wir wollen das Angezielte wirklich und wahrhaftig. Doch scheitern wir fast immer. Jemand kann einer anderen Person in reinster und heiligster Liebe zugetan sein. Mit brutalem Realismus macht die Trauformel den Zusatz: „Bis der Tod uns scheidet." Das ist der äußerste Grenzpunkt aller menschlichen Liebe. Er wird erreicht – todsicher eben. Man kann in herzlichster Aufrichtigkeit einem anderen „alles Gute, allen Segen, viel Glück" wünschen. Normalerweise hat man kaum Einfluß darauf, daß sie eintreffen. Eine solche konstitutive Bedingtheit und Relativität des Wollens kann von Gott nicht ausgesagt werden. Wenn Gott etwas wollte und es geschähe nicht, dann wäre es um seine Souveränität, seine Allmacht, kurz um sein Gottsein geschehen. Die ersten Sätze des ersten Kapitels der Genesis klingen jedem im Ohr, der sie gehört hat:

„Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, daß das Licht gut war" (Gen 1, 2f.). Und so geht es weiter: Gott will – und was er will, *wird*, und es wird *gut*. Wir dürfen folgern: Wenn Gott das Heil *aller Menschen* will, dann geschieht es so. Und *alle* sind ausnahmslos alle Menschen. Da kann keiner ausgeschlossen werden.

Wer also die Ewigkeit der Hölle postuliert, muß nachfolgende Fragen beantworten: 1. Wie verträgt sich diese These mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes? 2. Wie bleibt Gott der souveräne Herr der Geschichte, wenn sich in Ewigkeit etwelche Kreaturen seiner Souveränität entziehen? 3. Wie kann man von einer universalen Erlösung durch Christus sprechen, wenn sie schlußendlich doch nicht zustande kommt, weil einige oder viele sich ihr entziehen oder entzogen werden? 4. Wie ist Gott *alles in allem* (1 Kor 15, 28), wenn es daneben noch das Böse und die Bösen, also das ganz Andere zu ihm für alle Ewigkeit gibt?

Doch damit ist noch nicht alles gesagt. Das Böse in der Welt ist ein Faktum. Es läßt sich nicht ungeschehen und vergessen machen – auch im Jenseits nicht. Dann wäre Gott gegen die Opfer ungerecht und von allerhöchster Grausamkeit. Die augenscheinliche Kollision von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Handeln Gottes ist der anstößigste Vorwurf, dem sich die miserikordistische These ausgesetzt sieht, die Forderung nach Gerechtigkeit in der Welt der eigentliche Anstoß eschatologischer Reflexion:

„Ich bin überzeugt", erklärt Benedikt XVI., „daß die Frage der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist ... Nur im Verein mit der Unmöglichkeit, daß das Unrecht der Geschichte das letzte Wort sei, wird die Notwendigkeit des wiederkehrenden Christus und des neuen Lebens vollends einsichtig."[28]

Solange das Böse existiert, ist Seligkeit nicht vorstellbar. – Genau an diesem Punkt setzt das Theologumenon vom Purgatorium, dem Läuterungs- oder Reinigungsvorgang an. In der Regel denkt man, wie gesehen, an die halbbösen Menschen. Das hängt mit der herkömmlichen individualistischen Verengung der Eschatologie zusammen. Man muß aber an die Menschheit als ganze und in ihrer ganzen Geschichte denken. Benedikt XVI. stellt resigniert, aber realistisch fest:

„Weil der Mensch immer frei bleibt und weil seine Freiheit immer auch brüchig ist, wird es nie das endgültig eingerichtete Reich des Guten in dieser Welt geben ... Gäbe es Strukturen, die unwiderruflich eine bestimmte – gute – Weltverfassung herstellen, so wäre die Freiheit des Menschen negiert, und darum wären dies letztlich auch keine guten Strukturen."[29]

Ehe es, folgt daraus, zum „endgültig eingerichteten Reich des Guten" kommt, bedarf es einer umfassenden Herstellung der „guten Strukturen". Hier leuchtet der Sinn der Lehre vom Purgatorium.

Wie geschieht nun sachlich diese „Herstellung"? Nicht durch Selbstreinigung – dazu sind die Menschen gerade nicht fähig. Sie erfolgt durch Gott, durch die leben-

dige Begegnung mit ihm. Er wird im Anbruch der Vollendung der Menschheit insgesamt wie den einzelnen ansichtig als die Fülle des Seins, als die Verdichtung der Wirklichkeit, die nach scholastischer Tradition identisch mit der Verdichtung des Guten ist. Vor dieser Güte wird alle andere, nichtgöttliche Wirklichkeit ebenfalls ansichtig, doch nicht als Fülle, sondern als Mangel des Seins, als Verflüchtigung des Guten. Das ist das *Gericht* Gottes[30]. Von der Perspektive der Menschen sieht das so aus: Die menschliche Sünde konstituiert immer Täter (den Sünder) und Opfer des Täters (wodurch sie erst ganz zur Sünde wird). Es ist nicht besonders belangvoll, ob das Opfer des Täters die Mitwelt, die Umwelt, der Täter selbst ist[31]. Immer ist jene Ungleichgewichtigkeit zustandegekommen, die die unguten Strukturen der Welt aus sich entläßt. Sie werden durch bloße Versöhnungsgesten nicht beseitigt: Wie kann man dem Mörder seiner Kinder wirklich verzeihen? Doch wohl nur, wenn man selber sehr heilig ist. Und auch dann bleibt das Kind tot[32].

Wir dürfen hoffen

So muß zum Gelingen der Versöhnung für alle Menschen die Ungleichgewichtigkeit beseitigt werden. Das ist nur denkbar, wenn dem Täter in der Gegenwart der heiligen Wirklichkeit Gottes und des ungestillten Schmerzes der Opfer die eigene Heillosigkeit, Unreinheit und Bosheit, die Verklemmtheit und Verkrampftheit der eigenen Existenz und ihrer Lebensäußerungen restlos bewußt wird. Es hat einen tiefen Sinn, wenn die Künstler die Bewohner der dunklen Jenseitsorte *nackt* dargestellt haben. Vor dem Antlitz Gottes wird alles Verhüllende und Verbergende sozusagen weggebrannt. Schon Paulus kommt das Wort vom *Feuer* auf die Lippen[33]. Der Mensch erscheint so, wie er ist.

Damit eröffnet sich nur mehr eine einzige Alternative: Der Täter widersteht und bleibt weiter Täter und sonst nichts. Dann kann ihn die Vergebung Gottes nicht erreichen. Er hätte sich selbst für immer verdammt. Oder der Täter nimmt seine Bosheit als Fehl an. Er bleibt auch dann noch Täter, aber er wird gleichzeitig und auch bleibend zum Opfer seiner Tat[34]. Das nämlich ist ein ungeheuer schmerzhafter und belastender Akt, der nur gelingen kann in der Gnadenzuwendung Gottes, dessen Gerechtigkeit in diesem Vorgang mutiert zur Liebe. Nochmals: Wir dürfen hoffen (mehr nicht), daß Gott siegreich und die Alternative Hypothese bleibt. In diesem Akt der unverhüllten und in Reue angenommenen Erkenntnis steht der Täter jetzt in der gleichen Position wie jene, denen er durch seine Sünde Leid und Leiden zugefügt hat. Er leidet mit und kann in diesem Leiden Objekt des Mit-Leids aller anderen Opfer, auch derer, die er dazu gemacht hat, werden. Gottes Gerechtigkeit setzt die Liebe aller Menschen, der einstigen Täter wie der bleibenden Opfer, frei. Sie können jetzt, da sie auf Augenhöhe zueinander stehen, einander verzeihen und sich versöhnen. Sie eint das Wissen um das gleiche Leiden, den gleichen Schmerz und – das vor allem anderen – um die Barmher-

zigkeit Gottes, die sie gleichermaßen alle und alle gleichermaßen brauchen, um seiner Gemeinschaft, um des Himmels, der Seligkeit würdig zu werden:

„In dem Schmerz dieser Begegnung", sagt die Enzyklika Spe salvi, „in der uns das Unreine und Kranke unseres Daseins offenbar wird, ist Rettung. Sein Blick, die Berührung seines Herzens heilt uns in einer gewiß schmerzlichen Verwandlung, ‚wie durch Feuer hindurch'. Aber es ist ein seliger Schmerz, in dem die heilige Macht seiner Liebe uns brennend durchdringt, so daß wir endlich ganz wir selber und dadurch ganz Gottes werden." [35]

So sind bei ihm alle gleich als seine Kinder, die aus seiner Güte nie mehr fallen.

Am Ende legt sich der Schluß nahe: Wenn wirklich vom Jenseitsdunkel gesprochen werden muß, dann wegen der theologischen Einsichten, die uns ausgerechnet die Lehre vom Purgatorium erschließt. Wenn es noch eines Akts jenseits des Todes bedarf, dann ist es die Läuterung. Ohne sie kann konsequent eschatologisch nicht gedacht werden. Das geht auch nicht, wenn der Grundstrom solchen Denkens nicht die Hoffnung ist. Wir richten unseren Blick auf das, was kein Auge je gesehen hat. Aber wir tun es, weil wir „spe salvi facti sumus": „auf Hoffnung hin gerettet" (Röm 8, 24) sind: „Erlösung aber ist uns in der Weise gegeben, daß uns Hoffnung geschenkt wurde, eine verläßliche Hoffnung, von der her wir unsere Gegenwart bewältigen können." [36] Aus ihr lichtet sich alles Dunkel, auch das der anderen Welt.

ANMERKUNGEN

[1] Das Dokument liegt nicht auf Deutsch vor. Die italienische Fassung: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith

[2] Der Katechismus der katholischen Kirche (München [2]2003) hatte nicht mehr ausdrücklich die Limbus-Lehre vertreten (Nr. 1261, 1283 bzw. S. 351, 355).

[3] VApSt 179 (Bonn 2007); zitiert mit Ss nach Randnummer und (in Klammern) Seite.

[4] Ss 47 (58). – Die Interpretation des Theologen Joseph Ratzinger: Eschatologie – Tod u. ewiges Leben (Regensburg [6]1990; Neuausgabe 2007) 174–185.

[5] Der Text lautet in getreuer Übersetzung aus dem Griechischen: „Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod, und so der Tod zu allen Menschen gelangte, weil alle sündigten …". – Das bezieht sich darauf, daß faktisch alle wie Adam personale Sünder sind. Augustinus versteht: „In dem (= Adam) alle sündigten". Jetzt ist der erste Mensch die Ursache des Todes der Nachgeborenen.

[6] Lateinisch „peccatum originale", eigentlich „Ursprungssünde". Das deutsche Wort legt eine biologische Weitergabe nahe – und tatsächlich meint Augustinus, sie würde durch die Geschlechtslust bei der Zeugung übertragen.

[7] De pecc. mer. 1,28,55. [8] Enchirid. 93.

[9] Noch in der Neuzeit war mindestens zweimal eine Definition am kirchlichen Horizont aufgetaucht: Im nicht zur Verabschiedung gekommenen „Schema de doctrina catholica" für das Erste Vatikanum sollte sie erfolgen; auch während des Zweiten Vatikanums gab es dahingehende Stimmen; vgl. das in A. 1 genannte Dokument der Internationalen Theologenkommission, Nr. 27f.

[10] Enchirid. 27.

[11] Neben Origenes stehen Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Didymus der Blinde, Evagrius Ponticus; vgl. H. Vorgrimler, Geschichte der Hölle (München 1993) 96–104.
[12] De princ. 2,10,4. [13] Comm. in Joh 28,8,63ff.
[14] Synode von Alexandria (399), Regionalsynode von Konstantinopel (543), 5. Konzil von Konstantinopel (553). Auch der Protestantismus lehnt sie ab: CA (1530), Confessio Helvetica posterior (1566).
[15] A. Merkt, Das Fegefeuer. Entstehung u. Funktion einer Idee (Darmstadt 2005).
[16] In der mittelalterlichen Praxis der Tarifbuße konnte der Sünder seine Genugtuungsleistung durch andere Menschen erfüllen lassen (System der „commutatio" und „redemptio"). In Analogie dazu dachte man sich die Läuterungsbemühungen der „Armen Seelen" als abgeltungsfähig durch „gute Werke" der Lebenden.
[17] BSLK 42; Martin Luther: WA 3,453; 39/I,352. 409f.
[18] M. N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie u. Verkündigung (Ostfildern 2004).
[19] Damit wird nicht die Apokatastasis-Lehre in der origenistischen Fassung übernommen. Danach ist die endliche Versöhnung Resultat des theologischen Wissens. Die heutigen Theologen denken über die Voll-Endung als etwas Erhoffbares nach; vgl. H. U. v. Balthasar, Eschatologie: in: Fragen der Theologie heute, hg. v. J. Feiner u. a. (Zürich 1958) 413f. Eine Liste zeitgenössischer Theologen, die dieser Ansicht zuneigen bei Ebertz (A. 18) 364, A. 68.
[20] Das Fegfeuer. Das Mysterium des Todes (Frankfurt 1955) 241–288.
[21] A. Gerhards, Eschatologische Vorstellungen u. Modelle in der Totenliturgie, in: Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, hg. v. dems. (Freiburg 1990) 147–158.
[22] P. Dinzelbacher, Himmel, Hölle, Heilige. Visionen u. Kunst im Mittelalter (Darmstadt 2002). Besonders einflußreich wurden die Schilderungen Gregor d. Gr., Patricks, Thurkills, Tundals und Elisabeth v. Schönaus.
[23] Analog zur göttlichen „aeternitas" sprachen die Scholastiker bezüglich der Toten von der „aeviternitas". Von dieser Verschiebung der Zustandsformen bleibt die Möglichkeit und Notwendigkeit des Betens für die Toten unberührt. Es richtet sich von jedem Punkt der Zeitlinie an den unzeitlich-ewigen Gott, der es fruchtbar machen kann in Zeit und Nichtzeitlichkeit.
[24] La speranza della salvezza (A. 1), Nr. 78, S. 22, Nr. 96, S. 27 u. ö.
[25] Ebd. Nr. 77, S. 22. [26] Ebd. Nr. 79, S. 22. [27] Ebd. Nr. 102, S. 28.
[28] Ss 43 (54). Zu dieser Thematik vgl. O. Fuchs, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit (Regensburg 2007). Vor allem Kap. 4 (110–165) hat die folgenden Gedanken sehr angeregt.
[29] Ss 24 (33).
[30] Die Frage nach der „Zahl" der Gerichte entscheidet sich an der Stellung zum Zwischenzustand. Was hier gesagt wird, ist davon letztlich unabhängig.
[31] Z. B. durch Selbstschädigung seiner Gesundheit.
[32] Die Medien berichten oft von Zorn und Wut der Hinterbliebenen, wenn bei einem Mordprozeß ein ihrer Ansicht nach zu mildes Urteil gesprochen wird: Es ist manchmal sehr schwierig, wirklich zu verzeihen.
[33] 1 Kor 3, 12–15: Die Werke des Menschen werden wie von einem Feuer geprüft: „Das Werk eines jeden wird offenbar werden; jener Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Er selbst aber wird gerettet werden, aber so wie durch Feuer hindurch"; vgl. Ss 46 (57f.).
[34] Fuchs (A. 28) 133 spricht davon, daß die „Narben dieser Wunden von Leidverursachung und Sühneschmerz" als „‚verklärte' Erinnerungszeichen" gegenwärtig bleiben.
[35] Ss 47 (58f.). [36] Ebd. 1 (5).

Eberhard Schockenhoff

Ethische Probleme der Stammzellforschung

Die ethische Analyse wissenschaftlicher Forschungsvorhaben ist kein nachträgliches Korrolarium, das in deren Beschreibung aus Gründen der Vollständigkeit nicht fehlen darf. Sie ist vielmehr durch das Selbstverständnis des Menschen gefordert, der sein Handeln als moralisches Subjekt rechtfertigen und verantworten muß. Dabei geht es nicht allein um die persönliche Verantwortung des einzelnen Wissenschaftlers oder um individuelle moralische Intuitionen. Sofern sich in diesen die moralischen Standards der jeweiligen Gesellschaft und ihr kulturell akzeptiertes Ethos bekunden, haben moralische Intuitionen *prima facie* eine wichtige Funktion für das moralische Urteilsvermögen.

Die Rücksichtnahme auf die gesellschaftliche Akzeptanz, die einzelne Forschungsverfahren in einer gegebenen geschichtlichen Situation finden oder nicht finden, kann jedoch eine ethische Analyse der Forschungspraxis nicht ersetzen. Diese steht unter der Bedingung der rationalen Überprüfbarkeit von Argumenten und praktischen Schlußfolgerungen. Sie fragt nicht nach der sozialen Akzeptanzchance oder der faktischen Durchsetzbarkeit von Forschungsinteressen, sondern nach normativer Geltung – nach dem, was sein soll, weil es sich in einem rationalen Diskurs mit intersubjektiv überprüfbaren, verallgemeinerungsfähigen Argumenten rechtfertigen läßt. Dementsprechend zielt eine ethische Analyse nicht nur auf die Beratung von Wissenschaftsorganisationen oder politischen Entscheidungsgremien, sondern auf das moralische Urteilsvermögen des einzelnen. Sie versteht sich als Anleitung zum besseren moralischen Urteilen-Können, indem sie dazu verhilft, die eigenen moralischen Intuitionen kritisch zu reflektieren, ihre Geltung in einem reflexiven Argumentationsverfahren zu überprüfen und sie am Ende möglicherweise der Revision zu unterwerfen (oder aber sie auf einer reflektierten Metaebene bestätigt zu finden).

Wissenschaft und Ethik wurden lange Zeit als zwei einander nachfolgende Prozesse betrachtet: Danach bezieht sich die ethische Reflexion immer nur retrospektiv auf das, was zuerst erforscht und entdeckt wurde und sich in weiten Teilen der Wissenschaftspraxis bereits etablieren konnte. Das Modell der sukzessiven Abfolge von Forschung und Ethik erweist sich jedoch aus mehreren Gründen als unzureichend. In ihm kommt die ethische Reflexion wie im Märchen von Hase und Igel immer zu spät; sie befindet sich in dem Dilemma, entweder unwirksame Handlungsverbote auszusprechen oder das nachträglich als gerade noch tolerablen Grenzfall zu rechtfertigen, was in vielen Forschungslabors längst geschieht. Zudem

wird im Paradigma des Nacheinanders von Forschung und ethischer Bewertung übersehen, daß im Vollzug der Wissenschaftspraxis selbst beides ineinandergreifen muß, sobald die beteiligten Forscher ihr eigenes Handeln und ihre Auftraggeber ihre Erwartungen reflektieren. Eine Aufspaltung des Forschungsprozesses in zwei sukzessive Teilfunktionen, die zudem via Professionalisierung den Angehörigen unterschiedlicher Berufsgruppen – Naturwissenschaftlern und Ärzten auf der einen, Philosophen, Theologen und Rechtswissenschaftlern auf der anderen Seite – zugewiesen werden, bleibt für alle Beteiligten unbefriedigend. Daher ist eine stärkere interdisziplinäre Vernetzung von Wissenschaft und Ethik erstrebenswert. Ein solches Modell der forschungsbegleitenden ethischen Expertise zielt auf eine möglichst frühzeitige Integration von wissenschaftlicher Forschung und ethischer Reflexion, so daß diese bereits prospektiv in der Auswahl von Forschungszielen und Forschungsmethoden wirksam werden kann.

Kriterien ethischer Urteilsbildung

Menschliches Handeln unterscheidet sich von biologischen Vorgängen oder einem physikalischen Geschehen in der Natur durch seine intentionale Struktur. Es geht nicht aus Ursachen hervor, sondern ist durch die Gründe bestimmt, die den Handelnden leiten; es ist zielorientiert. Für die Ziele, die er in seinem Handeln verfolgt, ist der Mensch vor sich selbst und vor anderen rechenschaftspflichtig. Darin liegt ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Handlungen und Naturvorgängen: Während der Mensch sein Handeln verantworten kann und muß, gibt es bei bloßen Naturvorgängen keine Instanz, die dazu in der Lage wäre. Daher beruhen moralische Urteile, die unmittelbar von biologischen Tatsachen oder dem Umstand, daß etwas in der Natur nicht vorkommt, auf die Erlaubtheit oder das Verbot entsprechender menschlicher Handlungen schließen, auf einem Kategorienfehler. Dieser wird als naturalistischer oder im umgekehrten Fall als normativistischer Fehlschluß bezeichnet.

Aus dem Umstand, daß die Natur mit den frühen embryonalen Phasen des menschlichen Lebens wenig achtsam umgeht, folgt daher keineswegs, daß der Mensch es ihr in dieser Hinsicht gleichtun dürfe. Ebensowenig geht aus der biologischen Tatsache, daß die Natur im Bereich der Säugetiere eine Klonbildung durch Embryo-Splitting kennt, die moralische Berechtigung des Menschen hervor, sie darin zu imitieren. Die Beschreibung biologischer Vorgänge kann immer nur zu deskriptiven Erkenntnissen führen, während moralische Urteile präskriptive Aussagen darüber machen, was sein soll oder nicht geschehen darf. Biologische Tatsachen sind zwar in dem Sinn moralisch relevant, daß ihre Kenntnis in moralischen Urteilen vorausgesetzt wird. Nur so kann sich die ethische Analyse des Sachverhaltes vergewissern, auf den sie sich bezieht. Dagegen gibt die Biologie noch keine

Auskunft darüber, an welchen Kriterien und Wertmaßstäben sich das ethische Urteil orientieren soll. Dazu bedarf es vielmehr einer Verständigung über das Selbstverständnis des Menschen und die Bedeutung seiner anthropologischen Implikationen (Leiblichkeit, Fehlerhaftigkeit, Endlichkeit, Sozialität) sowie normativer Gerechtigkeitsvorstellungen, die dazu anhalten, die Perspektive aller Betroffenen in das eigene Urteil einzubeziehen.

Jede Handlung ist durch zwei Aspekte gekennzeichnet, die beide für ihre moralische Bewertung bedeutsam sind: Eine Handlung kann in ihrer Außenseite, in dem, *was* der Handelnde tut, oder in ihrer Innenseite, von dem Ziel her betrachtet werden, *wozu* er sie vollzieht. Die Intention einer Handlung darf nicht mit einem bloßen Wünschen oder einer emotionalen Pro-Einstellung gegenüber den Inhalten unserer Wünsche verwechselt werden. Indem eine Person eine bestimmte Handlung intendiert, vollzieht sie einen Akt der inneren Selbstbestimmung, bei dem sie unter ihren Wünschen, Einstellungen und Gefühlen auswählt und darüber entscheidet, an welchen Zielen sie ihr Handeln ausrichten möchte. Im Unterschied zu einem bloßen Wünschen setzt das bewußte Intendieren einer Handlung die rationale Überprüfung möglicher Handlungsziele und ihre rationale Rechtfertigung voraus.

Obwohl der Intention einer Handlung und der Rechtfertigung der Ziele, die in ihr verfolgt werden, eine tragende Rolle unter den Kriterien moralischen Urteilens zukommt, genügt es nicht, allein danach zu fragen, wozu etwas getan wird. Eine beabsichtigte Handlung ist noch nicht vollständig beschrieben, wenn wir nur die Ziele angeben, die wir dadurch erreichen wollen. Vielmehr muß die moralische Bewertung von Handlungen auch ein Urteil über die Mittel einbeziehen, durch die wir unsere Absichten verwirklichen wollen. Die moralische Bewertung der Außenseite einer Handlung, dessen *was* wir tun, indem wir unsere Ziele verfolgen, ist deshalb unerläßlich, weil von unseren Handlungen andere betroffen sein können, deren Rechte durch die Hochrangigkeit der von uns verfolgten Ziele nicht außer Kraft gesetzt werden. Neben die Rechtfertigung der Ziele muß daher die Legitimation der gewählten Mittel oder einer bestimmten Forschungsmethode treten.

Bei der Überprüfung der Mittelwahl scheiden diejenigen Methoden aus dem Kreis zulässiger Mittel aus, die eine Verletzung der Menschenwürde oder fundamentaler menschlicher Rechte implizieren. Wegen der vielfältigen Bedeutungen des Begriffs „Menschenwürde" ist es in einem ethischen Urteil erforderlich, den normativen Kerngehalt der Menschenwürde als engen Minimalbegriff zu definieren, über den sich ein praktischer Konsens erreichen läßt. Danach verstößt es gegen die Würde eines Menschen, ihn als reines Objekt eines fremden Willens zu gebrauchen („Objektverbot") und ihn ausschließlich zur Verwirklichung fremder, seinem Dasein äußerlicher Zwecke zu benutzen („Instrumentalisierungsverbot").

Auf die Forschungsverfahren der regenerativen Medizin bezogen muß daher danach gefragt werden, ob die verschiedenen Formen der Gewinnung menschlicher

Stammzellen einen Embryo in irgendeiner Phase des Herstellungsprozesses zum reinen Objekt machen und seine Existenz auf die Erreichung fremder Zwecke reduzieren. Das Urteil über die moralische Zulässigkeit der Forschung mit embryonalen humanen Stammzellen (= ehS-Zellen) setzt eine Antwort auf die Frage voraus, ob wir den menschlichen Embryo außerhalb des Mutterleibes als Mensch betrachten müssen, dem wir ungeachtet seiner frühen Entwicklungsphase und seiner noch nicht ausgebildeten menschlichen Gestalt die fundamentalen Rechte zugestehen sollen, die jedem Menschen von sich aus, d.h. ohne weitere Vorbedingungen und das Vorhandensein zusätzlicher Eigenschaften zukommen.

Die Rechtfertigung der Ziele

Auf der Ebene der Zielsetzungen lassen sich keine plausiblen ethischen Einwände gegen den Versuch erkennen, mit Hilfe der Stammzellforschung Ersatzgewebe zu erzeugen, das die Funktion des erkrankten Organismus an der defekten Stelle übernimmt. Auch wenn diese therapeutischen Einsatzmöglichkeiten noch in weiter Ferne liegen, benennen sie doch hochrangige Forschungsziele, die in vielen Bereichen der Medizin zu neuen Therapieansätzen führen könnten. Sollte es eines Tages tatsächlich möglich sein, die Reprogrammierung menschlicher Gewebezellen gezielt zu steuern, so daß sie sich in Hautzellen, Leberzellen, Herzmuskelgewebe oder Zellen des Gehirns und des zentralen Nervensystems entwickeln, wären derartige Fortschritte der regenerativen Medizin im Interesse der Patienten nur zu begrüßen. Es käme geradezu einem Paradigmenwechsel im medizinischen Denken gleich, wenn krankheits- oder unfallbedingte Funktionsausfälle von Organen nicht mehr durch künstliche Prothesen oder die Transplantation fremder Organe, sondern dadurch behoben werden könnten, daß der Organismus zur Neubildung der entsprechenden Gewebearten „vor Ort" angeregt wird. In einigen Bereichen (z.B. bei Koronarerkrankungen des Herzens oder Leber-, Nieren- oder Lungenerkrankungen) könnte dieser elegante Therapieansatz die bisherige Standardtherapie ersetzen, in anderen deutlich bessere oder überhaupt erst nennenswerte Behandlungsergebnisse ermöglichen.

Die größten Hoffnungen richten sich derzeit darauf, daß es gelingen könnte, körpereigene Gewebestammzellen zu reprogrammieren und zur Heilung von Schlaganfall, Querschnittslähmung oder degenerativen Nervenerkrankungen wie Parkinson, Alzheimer oder Multipler Sklerose einzusetzen. Ebenso ist denkbar, daß aus vergleichenden Untersuchungen Erkenntnisse über Wachstumsfaktoren von Tumorzellen gewonnen werden, die effizientere und schonendere Therapieansätze in allen Bereichen der Onkologie ermöglichen. Erwähnenswert sind schließlich die Aussichten der regenerativen Medizin im Bereich der Plastischen Chirurgie: Wenn es gelingt, wie dies teilweise bereits der Fall ist („Haut aus der Tube"), mit Hilfe der

Gewebezucht den Körper zur Neubildung von Hautzellen zu stimulieren, könnten Patienten von Verstümmelungen oder anderen Entstellungen ihres Körpers nach Krankheit, Unfall oder Verbrennung befreit werden. Der Zugewinn an Lebensqualität, der sich für diese Patienten ergeben könnte, läßt sich nur im Rahmen eines holistischen Gesundheitsverständnisses angemessen würdigen, das auch psychische Faktoren der Gesundheit wie das emotionale Gleichgewicht, die Ich-Stärke oder das Selbstwertgefühl in ihrer Bedeutung für das Erleben von Gesundheit berücksichtigen. Gerade weil der Mensch als leib-seelisches Wesen seine personale Identität nur im Zusammenwirken von Leib und Seele findet, so daß der Körper zugleich Selbstausdruck der Person und Medium ihrer Darstellung in der sozialen Welt ist, darf Gesundheit nicht auf ein symptomfreies Funktionieren des Organismus im somatischen Bereich reduziert werden.

Ein möglicher Einwand gegen die Ziele der regenerativen Medizin verweist auf die utopischen Züge eines erweiterten Gesundheitsbegriffs. Könnten die Möglichkeiten der Neuzüchtung von Organen, sollten sie eines Tages Wirklichkeit werden, nicht zu einer Umdefinition des ärztlichen Selbstverständnisses führen, in deren Mittelpunkt nicht mehr die Heilung von Krankheiten, sondern die Optimierung der menschlichen Natur im Sinn des Enhancement und der Anti-Aging-Medizin stehen? Nährt die regenerative Medizin nicht auch die Hoffnung, mit Hilfe von gezüchteten Organen am Ende den Tod besiegen oder ihn doch immer wieder aufschieben zu können? Die Schreckensszenarien, in denen jeder Mensch sich ein körpereigenes organisches Ersatzteillager anlegt und Eltern schon im Zeugungsvorgang für die genetische Optimierung ihrer Kinder verantwortlich gemacht werden, unterstreichen solche Befürchtungen. Doch handelt es sich dabei um utopische Zukunftshoffnungen, die in der anthropologischen Verfassung des Menschen als eines endlichen, fehlerhaften Wesens keine Grundlage haben.

Das Altern und den Tod für immer zu besiegen und auf diese Weise die Grenzen der eigenen Lebenszeit in einer neuen, tendenziell unsterblichen Weise zu überwinden – diesen Traum haben Menschen zu allen Zeiten geträumt. Doch ist es, wie der Wechsel im Krankheitsspektrum und das Entstehen neuer Wohlstandskrankheiten parallel zu den bahnbrechenden Erfolgen der modernen Medizin seit dem 19. Jahrhundert zeigen, ein vergeblicher Traum, der auf die Aufhebung der *conditio humana* zielt. Die Fortschritte der Medizin haben zu allen Zeiten auch unrealistische Heilungserwartungen geweckt, auf die später Ernüchterung folgte. Wenn die Aussichten der regenerativen Medizin die Phantasie der Menschen beflügeln und – im Guten wie im Schlechten – zu utopischen Träumereien oder zu Horrorszenarien verleiten, sind Philosophie und Theologie aufgefordert, die Bedeutung der Endlichkeit, Begrenztheit und Fehlerhaftigkeit des Lebens für das Verständnis menschlichen Daseins zu erläutern. Doch ergibt sich daraus kein normatives Argument gegen einzelne medizinische Forschungskonzepte. Die anthropologische Problematik einer ehrgeizigen, auf die Verbesserung der menschlichen Natur und die Auf-

hebung ihrer konstitutiven Grenzen gerichteten Medizin ließe sich auf jeder Stufe des wissenschaftlichen Fortschritts ins Feld führen. Sie stellt daher keinen spezifischen Einwand gegen die Ziele der regenerativen Medizin dar, sondern formuliert eher ein Unbehagen, das die gegenwärtigen Neuaufbrüche des medizinischen Denkens unter einen Generalverdacht stellt.

Die Überprüfung der Mittel und Methoden

In den meisten bioethischen Konfliktfällen geht es nicht um die Frage, ob die Ziele biomedizinischer Forschung gerechtfertigt sind, sondern darum, auf welchen Wegen sie erreicht werden dürfen. Im Bereich der regenerativen Medizin stellt sich vor allem die Frage, ob zellbiologische Forschung und Gewebezucht nur mit körpereigenen adulten Stammzellen erfolgen soll, oder ob sie auch auf embryonale Stammzellen zurückgreifen darf. Es übersteigt die genuine Kompetenz der philosophischen oder theologischen Ethik, ein Urteil darüber zu fällen, inwiefern das Entwicklungspotential und die Differenzierungsfähigkeit von adulten und embryonalen Stammzellen tatsächlich vergleichbar sind; auch können die normativen Handlungswissenschaften mit ihren Kriterien nicht ermessen, ob im Tierexperiment gewonnene Erkenntnisse über die Reprogrammierung körpereigener Stammzellen der Maus auf den Menschen übertragbar sind. Weder kann die Ethik kontroverse Fragen der Wissenschaft für sich entscheiden, noch darf sie einfach die für sie günstigere Variante als realistisch unterstellen.

Ethische Begleitforschung kann aber aus den bereits vorliegenden Ergebnissen der Stammzellforschung Rückschlüsse darüber gewinnen, inwieweit die ursprünglichen wissenschaftsinternen Einschätzungen im weiteren Verlauf des Forschungsprozesses bestätigt wurden. Ein wichtiges Argument für die behauptete Alternativlosigkeit der Forschung mit ehS-Zellen lautete, daß sich der Mechanismus der Reprogrammierung ausdifferenzierter Körperzellen *nur* auf diesem Weg verstehen lasse; ein weiterer Nachteil der adulten Stammzellen wurde darin gesehen, daß ihr Vermehrungspotential sowie ihre Fähigkeit, Zellen unterschiedlicher Gewebearten zu bilden, sehr begrenzt sei. Beide Argumente dürfen als widerlegt gelten, seitdem es gelungen ist, Mauszellen so zu reprogrammieren, daß sie den ehS-Zellen vergleichbar Gewebe aller drei Keimblätter bilden können. Damit ist der Beweis der grundsätzlichen Machbarkeit (*proof of principle*) einer derartigen Reprogrammierung von adulten Stammzellen erbracht, der gewöhnlich als Durchbruch gilt. Die im Jahr 2007 bekanntgewordenen Erfolge bei der Gewinnung induzierter pluripotenter Stammzellen (= ipS-Zellen), die aus Bindegewebszellen gewonnen wurden, belegen, daß dies auch eine realistische, auf den Menschen anwendbare Forschungsperspektive ist. Die auf künstlichem Weg entstandenen ipS-Zellen besitzen das Potential, sich in spezielle Gewebetypen wie Nerven- oder Leberzellen fortzuent-

wickeln, verfügen aber nicht über Totipotenz, d.h. sie können sich nicht als neues Individuum zu einem erwachsenen Menschen entwickeln. Der Vorzug derartiger ipS-Zellen gegenüber embryonalen Stammzellen liegt darin, daß sowohl ihre Gewinnung wie auch die Art ihrer Verwendung ethisch unbedenklich sind.

Welches Gewicht haben die ethischen Bedenken, die sich gegen die Forschung mit ehS-Zellen richten? Da zu deren Gewinnung bei dem derzeitigen Herstellungsverfahren menschliche Embryonen vernichtet werden müssen, hängt die Antwort auf diese Frage davon ab, wie man den moralischen und rechtlichen Status menschlicher Embryonen beurteilt. Die Entscheidung in der Statusfrage muß unabhängig davon getroffen werden, ob das Ergebnis den Interessen von Forschung und Wissenschaft entgegenkommt oder nicht. Keineswegs darf eine „Abwägung" in der Weise erfolgen, daß wir dem Embryo in Abhängigkeit von fremden Nutzungsansprüchen einen moralischen und rechtlichen Status zuschreiben, der dessen Eigenperspektive übergeht. Die unumkehrbare Asymmetrie der Beurteilungsebene – wir befinden als bereits Geborene darüber, unter welchem Blickwinkel wir die frühen Lebensphasen eines Embryos betrachten – verpflichtet uns vielmehr zur besonderen Vorsicht und zur advokatorischen Wahrnehmung der Belange des Embryos innerhalb unseres eigenen Urteils. Nur wenn dieses von einem Unparteilichkeitsstandpunkt aus erfolgt, der die Interessen der Forschung an einem möglichst späten Beginn der Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens einklammert, kann es als moralisch begründet gelten.

Die Schutzwürdigkeit menschlicher Embryonen

Die advokatorische Vertretung der Position des Embryos gegenüber den Interessen der Wissenschaft oder von Patientengruppen ist ein Gebot der Unparteilichkeit und damit der Gerechtigkeit. Sie kann nicht durch den Hinweis relativiert werden, daß auf Seiten der Wissenschaft besonders hochrangige Güter auf dem Spiel stehen oder daß sich die an lebensbedrohlichen Krankheiten leidenden Patienten in einer existentiellen Notlage befinden. Das moralische Recht zur Tötung in Notwehr setzt voraus, daß von dem Angreifer eine Gefahr für das Leben des Bedrohten ausgeht, die nicht anders als durch die Tötung des Aggressors abwendbar ist. Der Embryo bedroht jedoch niemanden; er ist vielmehr selbst ein unschuldiges, schutzbedürftiges Wesen, das zudem erst durch menschliches Handeln in die prekäre Situation seiner derzeitigen Existenzweise gebracht wurde. Wenn bei der Festlegung des zeitlichen Beginns seiner Schutzwürdigkeit von den humanbiologischen Grundlagen her ein Spielraum bestehen sollte (etwa zwischen dem Abschluß der Befruchtungskaskade und dem Beginn der Nidation), darf dieser nicht stillschweigend zu Lasten des Embryos genutzt werden. Ethische Vernunft legt es vielmehr nahe, von einem Unparteilichkeitsstandpunkt aus nach dem willkürärmsten Zeitpunkt zu suchen.

Die Erkenntnisse der modernen Genetik, insbesondere die Entdeckung der DNS und des Vorgangs ihrer Rekombination im Prozeß der Befruchtung, legen den Schluß nahe, daß dieser willkürärmste Zeitpunkt mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle gegeben ist. Mit der Konstitution eines neuen, einzigartigen Genoms ist ein qualitativer Sprung gegeben, in dem gegenüber der getrennten Existenzweise der im Zeugungsvorgang zusammenwirkenden Ei- und Samenzellen etwas radikal Neues, Unableitbares entsteht. Daher erscheint es vernünftig, dem Abschluß der Befruchtung den Vorzug gegenüber späteren Zeitpunkten zu geben, die weitere Reifungsvorgänge oder die Überwindung kritischer Gefahrenzonen bezeichnen.

Um die Schutzwürdigkeit des Embryos zu erkennen, ist es nicht erforderlich, die unübersichtliche Diskussionslage in der Statusfrage in allen ihren Verästelungen nachzuzeichnen. Es genügt vielmehr, sich eine entscheidende Perspektive vor Augen zu stellen, die dabei nicht übersehen werden darf. Wir haben als Menschen unabhängig von unseren religiösen, weltanschaulichen oder moralischen Überzeugungen eines gemeinsam: In unserer Lebenszeit gab es eine Anfangsphase, in der wir ein Embryo waren. Unser gegenwärtiges Dasein fände keine zureichende Erklärung, wenn wir von dem kontinuierlichen zeitlichen Zusammenhang absehen wollten, der unsere heutige mit unserer damaligen Existenz verbindet. Wir müssen daher, um uns selbst angemessen verstehen zu können, retrospektiv nach unseren eigenen Herkunftsbedingungen fragen, um die Schutzwürdigkeit jeder Phase des menschlichen Lebens zu erkennen. Wir können heute nur deshalb ein eigenverantwortliches, selbstbestimmtes Leben führen, weil wir bereits zu einem Zeitpunkt, an dem unsere Weiterexistenz biologisch ungesichert war (die wichtigsten Einwände gegen eine frühe Festlegung des Lebensbeginns hätten damals auch gegen unser eigenes Weiterleben ins Feld geführt werden können), in unserem selbstzwecklichen Dasein geachtet wurden. Nach dem Gesetz der Gleichursprünglichkeit und wechselseitigen Anerkennung folgt daraus, daß wir heute denjenigen dieselbe Achtung einräumen müssen, die sich zum jetzigen Zeitpunkt in unserer damaligen Lage befinden. Wir schulden ihnen den Schutz und die Hilfe, die wir damals von unseren Eltern erfahren haben, da wir sie durch unser Handeln in die prekäre Situation ihrer gegenwärtigen Existenzweise gebracht haben.

Für das Leben aller menschlichen Embryonen folgt daraus, daß sie auch in der Frühphase ihrer Existenz und an ihrem extrakorporalen Aufenthaltsort einer Güterabwägung entzogen bleiben müssen. Da es auf Seiten des Embryos nicht auf ein Mehr oder Weniger an zumutbaren Beschränkungen, sondern um das Ganze seiner Existenz geht, bietet die Konzeption eines graduellen Lebensschutzes ihm im Zweifelsfall keinen Schutz. Ein abgestufter Schutzanspruch, der sich erst langsam entfaltet, kann in einer möglichen Güterabwägung gegen hochrangige Ziele, wie sie die wissenschaftliche Grundlagenforschung oder die mögliche Rettung Schwerkranker zweifellos darstellen, gerade nicht wirksam werden; er liefert den Embryo vielmehr schutzlos fremden Zugriffen aus. Eine Abwägung zugunsten hochrangiger For-

schungsziele zuzulassen, liefe auf eine willkürliche Ungleichbehandlung des Embryos gegenüber geborenen Menschen hinaus, die diesen in seinen grundlegenden Rechten verletzt.

Die mitunter auch bei Wissenschaftlern anzutreffende Redeweise, die den Embryo als bloßen Zellverband bezeichnet, der noch kein Mensch „wie du und ich" sein könne, übersieht den Umstand, daß Menschenwürde und Lebensrecht nicht an phänotypische Eigenschaften (wie die Größe der äußeren Gestalt) oder eine bestimmte Lebensphase des Menschen gebunden sind. Wenn die dem Menschen von Natur aus geschuldeten Rechte jedem menschlichen Individuum zustehen, ohne daß deren wirksame Beachtung weitere Eigenschaften, Fähigkeiten oder Leistungsnachweise erfordert, führt kein Weg an der Einsicht vorbei: Weder das Alter (ob zu einem früheren oder späteren Zeitpunkt der Ontogenese) noch der Aufenthaltsort eines Embryos (ob *in vitro* oder *in vivo*) liefern ein stichhaltiges Differenzierungskriterium, das seinen fremdnützigen Gebrauch zu Forschungszwecken rechtfertigen könnte. Für die Anerkennung seiner Würde und seines Lebensrechtes ist es unerheblich, ob ein neuer Mensch als Zygote, als Embryo, als Säugling, als Heranwachsender, als Erwachsener auf dem Zenit seines Lebens oder als alternder Mensch existiert. Einige bürgerlichen Freiheitsrechte wie das Wahlrecht oder das Zeugnisrecht stehen ihm erst von einer bestimmten Altersstufe an zu, andere können ihm aufgrund von Krankheit und Unfall (wie das Recht zur persönlichen Geschäftsführung) in rechtsförmiger Weise wieder aberkannt werden. Doch betrifft die Abstufung des bürgerlichen Rechtsstatus nicht das Menschsein als solches, das die Basis für die Anerkennung jener fundamentalen Rechte bildet, die jedes menschliche Individuum ungeachtet aller weiteren Differenzierungen schützen.

Diese Überlegungen führen zu dem Ergebnis, daß die regenerative Medizin aus ethischen Gründen auf die Nutzung embryonaler humaner Stammzellen verzichten sollte. Die Erprobung aussichtsreicher Forschungsoptionen wird zur moralischen Unmöglichkeit, wenn es dabei erforderlich ist, elementare Rechte und Ansprüche anderer zu verletzen. Ein moralischer Standpunkt wird nämlich erst dann erreicht, wenn die Belange aller Betroffenen in unparteiischer Weise Berücksichtigung finden. Dabei gilt die Präferenzregel, daß der Wahrung elementarer Rechte im Konfliktfall der Vorrang vor einer möglichen Hilfeleistung für andere zukommt. Der Schutz fundamentaler Rechte – vor allem des Rechts auf Leben, dessen Achtung jedem unschuldigen menschlichen Wesen strikt geschuldet ist – wiegt schwerer als die erhofften positiven Folgen für andere. Das Recht auf Heilung, das die Erforschung und experimentelle Nutzung neuer Therapieverfahren einschließt, findet dort eine Grenze, wo seine Durchsetzung die Vernichtung fremden Lebens erfordern würde.

Das Schicksal überzähliger Embryonen

Parallel zu den Entwicklungen der modernen Fortpflanzungsmedizin und der verbrauchenden Embryonenforschung hat sich auch in der bioethischen Begleitforschung eine pragmatische Denkweise eingebürgert, die nicht mehr prinzipienorientiert argumentiert, sondern mit vorläufigen Grenzziehungen arbeitet, die in einem sich wandelnden Forschungskontext jederzeit überprüfbar sind und diesem bei Bedarf angepaßt werden können. Im Rückblick auf den Diskussionsverlauf der vergangenen Jahrzehnte läßt sich ein schrittweises Abrücken von Positionen, die damals im breiten Konsens vertreten wurden, deutlich erkennen: Die Zulassung der künstlichen Befruchtung wurde allgemein mit dem Leiden kinderloser Ehepaare und der Hochrangigkeit ihres Kinderwunsches begründet; dabei ging man jedoch von der Voraussetzung aus, daß alle *in vitro* erzeugten Embryonen eine vergleichbare Entwicklungschance wie die im Mutterleib gezeugten bekommen müssen.

Das deutsche Embryonenschutzgesetz traf deshalb Vorkehrungen, die das Entstehen überzähliger oder verwaister Embryonen nach Möglichkeit verhindern sollten. Eine moralische Schieflage war aber schon damals absehbar, weil die entscheidende Frage unbeantwortet blieb, was mit derartigen Embryonen, sollten sie in Ausnahmefällen entgegen den Intentionen des Embryonenschutzgesetzes dennoch entstehen, am Ende geschehen soll. Diese Embryonen blieben einem ungewissen Schicksal ausgesetzt, das man im Kontext der *In-vitro*-Fertilisation entweder achselzuckend oder mit Bedauern in Kauf nahm.

Katholische Moraltheologen, die sich der kategorischen Ablehnung der künstlichen Befruchtung durch das kirchliche Lehramt widersetzten, hielten ihre Zulassung damals nur unter der Bedingung für vertretbar, daß sich die Frau bereit erklärt, sich alle in ihrem Auftrag erzeugten Embryonen implantieren zu lassen. Die Bereitschaft zu einer eventuellen zweiten Schwangerschaft erschien ihnen in der Abwägung mit dem sicheren Tod des Embryos als eine zumutbare Auflage an das Paar und die Frau, da die prekäre Situation des „überzähligen" Embryos eine Folge ihres eigenen Kinderwunsches ist; zudem ließ sich argumentieren, daß die Geburt von Zwillingen oder gar Drillingen auch beim natürlichen Zeugungsvorgang möglich ist. Dennoch war die moralische Zusatzbedingung, mit der viele Moraltheologen damals ihr vorsichtiges Ja zur künstlichen Befruchtung versahen, realitätsfremd. Da sie sich als unwirksam erwies und es keine rechtliche Handhabe gibt, die Frau zur Implantation überzähliger Embryonen zu zwingen, wurde diese Bedingung später stillschweigend fallengelassen. Da ihr Sinn heute kaum mehr verstanden wird, lohnt es sich, die damalige Begründung nochmals in Erinnerung zu rufen: Die künstliche Erzeugung eines menschlichen Embryos galt nur unter der doppelten Voraussetzung als ethisch vertretbar, daß mit ihm eine Schwangerschaft eingeleitet werden soll und er vergleichbare Entwicklungschancen wie im natürlichen Zeugungsvorgang erhalten wird. Dabei war allgemein akzeptiert, daß man einen Embryo, weil

menschliches Leben zu seiner gedeihlichen Entfaltung von Anfang an auf Annahme, Unterstützung und Hilfestellung angewiesen ist, nicht einer kalten „Unbehaustheit" überlassen darf, die einem sicheren Todesurteil gleichkommt.

Heute argumentieren viele umgekehrt: Sie akzeptieren die Nicht-Annahme des Embryos durch seine Eltern als Ausgangspunkt der Beurteilung und folgern daraus, daß sein Menschsein noch unter einem positiven Zweifel stehe. Das volle Menschsein werde dem Embryo erst durch den Akt der Annahme verliehen, so daß er, solange dieser unterbleibt, allenfalls in einem eingeschränkten Sinn als schutzwürdig gelten könne. Nach dieser Ansicht besitzt der Embryo kein Recht auf Leben und ungehinderte Entwicklung, sondern – im Vorgriff auf sein mögliches künftiges Menschsein – nur eine Art bedingter Anwartschaft darauf. Folgerichtig wird die Inkaufnahme überzähliger oder verwaister menschlicher Embryonen von vielen überhaupt nicht mehr als ernsthaftes moralisches Problem oder gar als ein ausweggloses Dilemma betrachtet. Sie fühlen sich in ihrer pragmatischen Sichtweise dadurch bestärkt, daß sich im Kontext der Stammzellgewinnung andere Verwendungszwecke geradezu aufdrängen. Wenn die Frau aus nachvollziehbaren Gründen handelt, wenn sie die Implantation der Embryonen verweigert: Warum sollen wir diese Embryonen nicht für einen anderen Zweck nutzen dürfen? Warum sie „nutzlos" sterben lassen, wo sich doch im Rahmen der Stammzellgewinnung eine sinnvolle Nutzungsmöglichkeit anbietet? Wird ihrer ansonsten sinnlos gewordenen Existenz durch die Umwidmung ihres Lebenszweckes zu einem „Opfergang" für die Menschheit nicht im nachhinein wieder Sinn zugesprochen?

Einer pragmatischen Betrachtungsweise, die immer nur den nächsten Schritt ins Auge faßt und den vorangegangenen nicht mehr in Frage stellt, wird eine positive Antwort auf diese Fragen nicht schwer fallen. Nachdem wir überzählige Embryonen (wenn auch in Deutschland nur in sehr geringer Zahl) nun einmal haben, liegt es nahe, sie auch zu nutzen. Mehr noch: Fällt es im Wissen um diese segensreichen Nutzungsmöglichkeiten nicht leichter, sich mit der Existenz überzähliger Embryonen abzufinden, so daß diese am Ende nicht mehr bedauert werden muß, sondern als glückliche Fügung des wissenschaftlichen Fortschritts gelten darf? Niemand, der unvoreingenommen nach einem Ausweg aus dem Dilemma der überzähligen Embryonen sucht, wird sich der suggestiven Kraft derartiger Überlegungen entziehen können. Dennoch bleibt ein Unbehagen, das ethische Vernunft artikulieren muß, wenn verantwortungsethisches Abwägen nicht auf ein bloßes Nutzenkalkül oder eine pragmatische Schritt-für-Schritt-Argumentation zurückfallen soll.

Eine moralische Betrachtung der Ziele, Mittel und Folgen unseres Handelns hat nicht nur den jeweils nächsten Schritt, sondern die Vernunft des Ganzen ins Auge zu fassen. In dieser Perspektive zeigen sich dem abwägenden Vernunfturteil gute moralische Gründe dafür, auch im Fall der überzähligen Embryonen dem Schutz der Menschenwürde und der Einhaltung des Instrumentalisierungsverbotes den Vorrang vor fremden Nutzungsinteressen einzuräumen. Sie gewinnen durch ein

Gedankenexperiment anschauliche Kraft, in dem wir uns die Anwendung des geforderten Abwägungsurteils auf einen erwachsenen Menschen vorstellen. Dabei bietet sich als Vergleichspunkt die moralische Überzeugung an, daß wir einen Schwerkranken oder Sterbenden, dessen naher Tod unabwendbar geworden ist, niemals zum Zweck fremdnütziger Forschung töten dürfen. Die Beachtung der Menschenwürde erzwingt diesen Verzicht, ohne daß zu der moralischen Einsicht, warum dies der Fall ist, weiteres Abwägen notwendig wäre. Vielmehr ist schon die Vorstellung frevlerisch, die den allgemeinen Nutzen in Betracht ziehen wollte, den eine Verletzung dieses Tabus der Allgemeinheit bringen könnte. Wenn die Menschenwürde und die aus ihr folgenden elementaren Rechte jedes Menschen vor aller Differenzierung nach Alter, Geschlecht, Hautfarbe oder sozialem Status im Menschsein als solchem gründen, geben diese Überlegungen einen Hinweis darauf, warum wir es uns auch im Fall der überzähligen Embryonen versagt sein lassen müssen, sie hochrangigen Zielen der Wissenschaft zu opfern.

Moral und Erfolg sind keine Gegensätze

Eine ethische Beurteilung alternativer Forschungskonzepte kann über deren wissenschaftliche Eignung zur Erzielung bestimmter Erkenntnisse keine eigenen Aussagen machen, sondern muß sich diesbezüglich auf die Fachkompetenz der naturwissenschaftlichen Seite und ihre (häufig divergierende) Bewertung stützen. Die jüngste Entwicklung im Bereich der Reprogrammierungsforschung belegt allerdings, daß die Aussicht, die erhofften Erkenntnisse auf einem ethisch vertretbaren Weg gewinnen zu können, größer als von vielen bisher angenommen ist. Das sollte unter allen Beteiligten die Bereitschaft stärken, genuin ethischen Überlegungen ein größeres Gewicht in der Entwicklung von Forschungskonzepten einzuräumen.

Ethisch unbedenklichen Forschungsalternativen kommt aus moralischer Perspektive ein prinzipieller Vorrang vor solchen zu, gegen die sich starke ethische Bedenken richten. Wissenschaftliche Forschungsgruppen stehen vor der Frage, wie sie moralische Überlegungen schon bei der Planung ihrer Forschungsstrategien berücksichtigen können. Dabei stellt sich ihnen die Alternative, von vornherein auf ethisch unbedenkliche Forschungskonzepte zu setzen oder in einer pragmatischen Betrachtungsweise darauf zu vertrauen, daß sich die Überschreitung moralischer Grenzen am Ende auszahlt, weil der erhoffte Erfolg ihnen im nachhinein Recht geben wird. Die Erfolge der regenerativen Medizin zeigen allerdings, daß Forscher nicht zwischen Moral oder Erfolg wählen müssen, sondern erfolgreiche Forschung auch auf moralisch vertretbarem Weg möglich ist und zu beachtlichen Ergebnissen führen kann. Je mehr ethisch vertretbare Forschungsansätze miteinander konkurrieren, desto begründeter erscheint die Aussicht, daß sich die erhofften Erkenntnisgewinne der regenerativen Medizin auch ohne moralische Grenzüberschreitungen einlösen lassen.

Heiner Ullrich

Freie Waldorfschulen auf dem Prüfstand

Fast neun Jahrzehnte nach der Eröffnung der ersten Freien Waldorfschule für die Kinder der Arbeiterschaft der Waldorf-Astoria Zigarrenfabrik in Stuttgart im September 1919 durch Rudolf Steiner (1861–1925) findet man Waldorfschulen und die mit ihnen verwandten vorschulischen und heilpädagogischen Einrichtungen heute auf allen fünf Kontinenten. Die anthroposophische Schulbewegung kann mittlerweile neben der Montessori-Pädagogik als die erfolgreichste Reforminitiative gelten, die aus der klassischen Epoche der Reformpädagogik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts hervorgegangen ist. In Deutschland gab es im Jahr 2007 etwa 210 Waldorfschulen, weltweit nähert sich ihre Anzahl der 1000. Dieser erstaunliche Sachverhalt wirft stets von neuem die Frage nach den besonderen Kennzeichen dieses Schultyps und nach den Gründen für seine immer noch wachsende Popularität auf.

Autonom – koedukativ – schülerorientiert

Freie Waldorfschulen sind rechtlich und finanziell freie Schulen mit einer besonderen pädagogischen Prägung. Waldorfschulen werden in der Regel von einem Schulverein getragen, durch einen gewählten Vorstand wirtschaftlich geleitet und mit Hilfe eines Schulgelds von den Eltern (mit-)finanziert. Statt einer direktorialen gibt es eine kollegiale Schulleitung. Waldorfschulen sind koedukative Gesamtschulen, in denen die Schüler ohne Zensuren und Versetzung in stabilen, leistungsheterogenen Jahrgangsklassen in der Regel vom ersten bis zum zwölften Schuljahr gemeinsam lernen. Statt der amtlichen Noten- oder Punktezeugnisse erstellen die Waldorflehrer jährliche Schülercharakteristiken bzw. Lernberichte in freiem Wortlaut.

Der Lehrplan, der Stundenplan und der Aufbau des Unterrichts sollen sich in erster Linie an der Entwicklung des Schülers orientieren. Die Schüler benutzen in der Waldorfschule keine fachspezifischen Lehrbücher; stattdessen halten sie die von ihren Lehrern im Unterricht behandelten Themen und Aufgaben handschriftlich in je individuell ausgestalteten Epochenheften fest. Die tägliche Unterrichtszeit gliedert sich in den allmorgendlichen zweistündigen „Hauptunterricht", in welchem jedes der traditionellen Hauptfächer nur ein- bis zweimal pro Jahr in „Epochen" von drei bis vier Wochen täglich gelehrt wird, und in den einstündigen „Fachunterricht", der sich auf die Fremdsprachen, die künstlerisch-handwerklichen Fächer und Religion erstreckt.

Der Klassenlehrer erteilt zumeist vom ersten bis zum achten Schuljahr der „Unterstufe" den täglichen Hauptunterricht in einer Vielzahl von Fächern. Für die Tätigkeit eines Klassenlehrers wird der Abschluß einer spezifischen Waldorflehrer-Ausbildung an einer Hochschule bzw. an einem Seminar für anthroposophische Pädagogik vorausgesetzt. Durch die tendenzielle Gleichgewichtung von kognitiven, musisch-künstlerischen, handwerklich-praktischen und sozialen Lernbereichen („Kopf, Herz und Hand") im Unterricht und im Schulleben soll die Persönlichkeit des Schülers vielseitig gebildet werden. An der Freien Waldorfschule werden schon von der ersten Klasse an zwei moderne Fremdsprachen gelehrt. Eine weitere Besonderheit der Waldorfschulen ist der Unterricht in dem von Rudolf Steiner neu geschaffenen Schulfach „Eurythmie". In vielen Ländern gibt es an Waldorfschulen christlichen Religionsunterricht in kirchlich-konfessioneller und in freier, an Steiners esoterischer Christenlehre orientierter Form.

Aufgrund der zeitlichen Parallele ihrer Gründung mit den anderen kindorientierten „Lebensgemeinschaftsschulen" der klassischen Reformpädagogik (vgl. Skiera 2003) wird die Freie Waldorfschule in der Öffentlichkeit zumeist als reformpädagogisches Schulmodell in der Nachbarschaft zu den Montessori-, Jena-Plan- und Freinet-Schulen diskutiert. Folgende gemeinsame Züge reformpädagogischer Schulkulturen lassen sich in bewußter Abhebung gegen die staatlichen Regelschulen idealtypisch bestimmen: die Konzeption der Schule als überschaubare, selbst verantwortete Schulgemeinde, nicht als bürokratische Unterrichtsanstalt; die Gestaltung des Klassenzimmers als Schulwohnstube, nicht als unpersönlichen Belehrungsraum; das gemeinsame Lernen in der heterogenen, altersgemischten Lerngruppe, nicht in Jahrgangsklassen; die Gliederung der Lernzeit nach einem „organisch" gegliederten Wochenarbeitsplan, nicht nach einem inhaltlich beziehungslosen Fetzenstundenplan; die methodische Ausrichtung auf ein selbstbestimmtes produktives Arbeiten in fächerübergreifenden Erfahrungsbereichen anstelle eines rezeptiven fachlichen Lernens im Gleichschritt; ein motivierender individualisierender Lernbericht anstelle des selektierenden Zensurenzeugnisses und eine langjährig konstante schulische Bezugsperson (Klassenlehrer, Tutor o.ä.) anstelle häufig wechselnder Fachlehrer.

Die Waldorfschulen weisen auf den ersten Blick einige schulorganisatorische, pädagogische, didaktische und methodische Ähnlichkeiten mit diesen Kennzeichen der Schulen der klassischen Reformpädagogik auf. Allerdings wird schon bei der jahrgangsbezogenen Konstitution der Schulklasse, beim Schematismus des Kulturstufenlehrplans und des lehrerzentrierten Unterrichts sowie in der autoritativen Stellung des Klassenlehrers deutlich, daß die Waldorfschule auch stark an die Schulpädagogik und Didaktik des Herbartianismus anschließt, die im Anschluß an Johann Friedrich Herbart (1776–1841) das Schul- und Unterrichtsregime in den Volksschulen des 19. Jahrhunderts bestimmte (vgl. Prange 2000). Die herbartianistische Lehre vom erziehenden Unterricht setzte voraus, daß man sicher weiß, nach

welchen Modalitäten die Schüler im Unterricht lernen, auf welcher Entwicklungsstufe sich diese befinden und wie die Universalgeschichte der Menschheit verlaufen ist. Über ein solches umfassendes Bild der Welt und des Menschen meint die Waldorfpädagogik in der Anthroposophie zu verfügen: in der Lehre Rudolf Steiners über die Beschaffenheit der übersinnlich-geistigen Welt(en) (vgl. Grom 1989).

I. Ein Schulmodell aus dem Geist der Anthroposophie

Die Waldorfschule versteht sich offiziell als eine Schule mit einer besonderen pädagogischen Prägung, nicht als eine Weltanschauungsschule, in welcher den Schülern eine religiöse oder wissenschaftliche Doktrin gelehrt wird. Obwohl der größte Teil der Lehrerschaft sich innerlich der Anthroposophie Rudolf Steiners verpflichtet fühlt, wird Anthroposophie offiziell nicht als „Was", d. h. als Schulfach bzw. als Inhalt eines Fachs, sondern nur als „Wie" gelehrt (vgl. Steiner 1958, 64). Ich möchte im folgenden ansatzweise darstellen, in welchen Formen und in welchem Umfang dieses anthroposophische „Wie" an der Waldorfschule realisiert wird.

Die pädagogische Führung durch den Klassenlehrer

Anders als in den partnerschaftlichen reformpädagogischen Erziehungspraxen steht dem Kind in der Zeit zwischen Schulreife und Pubertät in der Waldorfschule eine „richtunggebende Persönlichkeit" (Stefan Leber) gegenüber, die sein Temperament harmonisieren und durch einen anschaulich gestalteten Unterricht ein vielseitiges Interesse veranlagen soll. Diese Aufgaben einer „geliebten Autorität" (Steiner) soll der Klassenlehrer erfüllen. Er soll ein „universeller Geist" sein, kein Spezialist. Deshalb unterrichtet er die Schüler „seiner" Klasse in der Regel vom ersten bis zum achten Schuljahr in nahezu allen Schulfächern mit Ausnahme der Fremdsprachen und der musisch-praktischen Fächer.

Eine der zentralen Aufgaben des Klassenlehrers in der Waldorfschule ist die Temperamentserziehung (vgl. Ullrich 1991, 145 ff.). Das Temperament des Kindes wird zur Richtschnur zahlreicher unterrichtlicher Maßnahmen. So setzen Klassenlehrer in vielen Waldorfschulen ihre Schüler entsprechend ihrem Temperamentstyp in vier Gruppen; nach den Angaben Steiners sollen Phlegmatiker und Choleriker ihren Platz außen, Melancholiker und Sanguiniker dazwischen haben. Eine „Behandlung" der Temperamente im Unterricht findet auch dadurch statt, daß der Lehrer nacheinander im Wechsel immer eine andere Gruppe mit dem ihrem Temperament entsprechenden Impuls anspricht: Zum Beispiel läßt er beim Rechnen die Phlegmatiker addieren, die Sanguiniker multiplizieren oder er setzt beim Musizieren den

Melancholiker mit einem Streich- und den Sanguiniker mit einem Blasinstrument ein. Das Ziel der Temperamentserziehung ist es, die seelische Konstitution des Kindes ins Gleichgewicht zu bringen, um aus Vereinseitigungen entspringenden Erkrankungen vorzubeugen.

Eine weitere Hauptaufgabe des Klassenlehrers ist das Unterrichten nach dem Grundsatz der Bildhaftigkeit zur Kultivierung der „freigewordenen" ätherischen Bildekräfte. Im vorhergehenden ersten Jahrsiebt hatten sich bekanntlich im Kind durch die vor allem im Spiel erfolgende tätige Nachahmung die äußeren Sinne ausgebildet. Das Kind war hier „ganz Sinnesorgan und Plastiker" (Steiner); das Motto der Weltbegegnung im Kindergarten lautete: Die Welt ist nachahmenswert gut. Im zweiten Jahrsiebt entfaltet nun die zur bildhaft-künstlerischen Nachfolge anregende Autorität des Klassenlehrers die inneren Sinne – die Anschauung, das Gedächtnis und die Phantasie. Das Kind ist „Zuhörer und Musiker" (Steiner). Das didaktische Motto ist jetzt: Die Welt ist schön. Alles, was gesagt und getan wird, soll schön sein, sei es die Art, wie der Lehrer spricht oder auch wie er an die Tafel schreibt. Der bevorzugte didaktische Ort für die bildhafte Darstellung ist die tägliche Erzählung des Klassenlehrers in der letzten Phase des Hauptunterrichts. Hier werden die Schüler im Lauf der ersten acht Schuljahre durch die Abfolge der Erzählstoffe von den Märchen, Legenden und Fabeln über nachweisbare Historie und Biographie bis zu den Gründern unserer wissenschaftlichen Zivilisation geführt. Im anschließenden dritten Jahrsiebt bildet sich die abstrakt-begriffliche Erkenntnis und das selbständige Urteilsvermögen heraus; das Motto des wissenschaftsorientierten Fachunterrichts lautet jetzt: Die Welt ist wahr.

Die dritte Hauptaufgabe des Klassenlehrers, die aus den beiden anderen folgt, ist die individualisierte Zeugnisgestaltung. Das notenfreie Waldorfzeugnis besteht in den ersten acht Schuljahren aus der in der Regel eine ganze Seite umfassenden Gesamtcharakteristik des Schülers durch den Klassenlehrer und den jeweils nur in wenige Zeilen gefaßten Kurzberichten der Fachlehrer. In seiner Charakteristik mißt der Klassenlehrer den Schüler nicht an einer Sachnorm oder an der Leistung seiner Mitschüler; er will vielmehr Angaben über die Persönlichkeit und über die Entwicklung des Schülers machen – sein „Wesensbild" skizzieren. Dies geschieht zumeist aus der Perspektive der anthroposophischen Entwicklungs- und Temperamentenlehre. Der „objektive" Teil des Zeugnisses ist eine Art Lernbericht, ein Rückblick auf den Lernweg und die Lernerfolge des Schülers in den verschiedenen Lernbereichen und Epochen des Hauptunterrichts. Im „subjektiven" Teil wendet sich der Klassenlehrer oft wie in einem kurzen Brief direkt an den Schüler.

Den Schluß des Zeugnisses bildet dann der Zeugnisspruch, welchen der Klassenlehrer speziell für diesen Schüler selbst verfaßt oder aus einer der von Waldorflehrern publiziert vorliegenden Spruchsammlungen ausgewählt hat. Diesen „seinen" Spruch soll der Schüler im folgenden Schuljahr allwöchentlich an dem Wochentag, an dem er geboren wurde, zu Beginn des Hauptunterrichts vor der

Klasse vortragen, um gleichsam daran zu wachsen. Durch seine sprachliche Gestalt, insbesondere seine Metrik, soll auch der Zeugnisspruch zur Harmonisierung des Schülertemperaments beitragen (vgl. Ullrich 1991, 64ff.).

Der genetisch-organische Aufbau des Curriculums

Für den Waldorflehrer ergibt sich allein schon aus dem Entwicklungsrhythmus innerhalb des zweiten Jahrsiebts „genetisch" der maßgebende Gesichtspunkt für den Aufbau seines Sachunterrichts. Das Kind lebt für ihn vom siebten bis zum zehnten Lebensjahr noch im „Märchenalter", in einer naiven Verbundenheit mit seiner Sach- und Mitwelt. Deshalb sollen die Tiere, Pflanzen und Dinge auch noch so wie in Märchen, Fabeln und Legenden persönlich zu ihm sprechen; sie sollen „erlebt" werden. Im Alter von etwa zehn Jahren stellt sich die Dingwelt dem Kind gegenüber, nachdem es gemäß Steiner den „Rubikon" zum Ich-Bewußtsein unwiderruflich überschritten hat. Jetzt beginnt die morphologisch „verstehende" Naturkunde, welche von der plastischen Erfahrung der Form des Menschen zur bildhaften Erfassung der Gestalten der Tiere und Pflanzen „hinab"-schreitet. Vom zwölften Lebensjahr an – mit dem Hervortreten des kausalen Denkens – setzt der „erklärende" Unterricht ein, der die Heranwachsenden in Geologie, Physik und Chemie zu den elementaren Naturgesetzen hinführt.

Der Waldorflehrplan will kein mechanisches Aggregat von Stoffreihen sein, die mit der Entwicklung des Kindes nur in loser Beziehung stehen. Er soll vielmehr – durch den über lange Jahre vom Klassenlehrer gestifteten organischen Zusammenhang der Lehrstoffe – gewährleisten, daß das Kind die Welt nicht in einzelne Wissensgebiete auseinandergerissen erlebt, sondern als geordneten Vorstellungskreis empfindet. Dies soll ein Lehrplan verbürgen, dessen Inhalte vertikal nach menschheitlichen Kulturstufen strukturiert und horizontal um altersspezifische Erzählstoffe herum konzentrisch gruppiert sind, welche der Klassenlehrer im täglichen Hauptunterricht vorträgt oder mit den Schülern liest. Auf jeder Altersstufe soll ein bestimmter Erzählstoff den Fokus bilden, gleichsam den Stamm für die Äste der übrigen Bildungsstoffe eines Schuljahres. Im „ganzheitlichen Bildungsprogramm" der Waldorfschulen haben die musisch-künstlerischen und die handwerklich-praktischen Fächer seit jeher ein vergleichsweise stärkeres Gewicht als an den Regelschulen. Denn für eine harmonische Entwicklung der Individualität des Schülers hält es der Waldorfpädagoge für nötig, nicht nur die Gedankenwelt, die ihren Sitz im Nerven-Sinnes-System („Kopf") hat, anzusprechen, sondern über die Künste ebenso seine Gefühlswelt im Herz-Kreislauf-System („Herz") zu kultivieren und über das Handwerk seine Willenstätigkeit im Gliedmaßen-Stoffwechsel-System.

Der Epochenunterricht und die goetheanistische Lehrmethode

Im Epochenunterricht wird drei bis vier Wochen lang an jedem Morgen ein Unterrichtsfach eindreiviertel Stunden lang ohne Pause behandelt. In den traditionellen „Hauptfächern" wird das gesamte Lernpensum des Schuljahrs in zwei Epochen, in den „Nebenfächern", zum Beispiel in Physik, in einer einzigen zwei- bis dreiwöchigen Epoche vermittelt. Im Epochenunterricht sollen die Schüler gründlicher und nachhaltiger als in den üblichen Kurzstunden lernen können. An die Stelle der standardisierten Lehrwerke treten in den Waldorfschulen auf der Seite des Lehrers zumeist der lebendige Vortrag, die Demonstration und das Experiment sowie der kunstvolle Tafelanschrieb, auf der Schülerseite die je individuelle Anfertigung der Epochenhefte – der mit eigener Hand geschriebenen und gemalten Merkbücher der Schüler.

Das Lehren soll „ganzheitlich" und schülernah erfolgen. Waldorfpädagogen wollen die Schüler lehren, die Phänomene der Natur und die Werke der Kultur „erlebend zu verstehen", indem sie sich eng „mit der Welt verbinden". Deshalb soll zum Beispiel die ursprüngliche physiognomisch-imaginative Naturauffassung des Kindes im Voranschreiten zum exakten, begrifflich-abstrakten Denken der modernen Naturwissenschaft nicht einfach verabschiedet, sondern in einer phänomenologischen Naturkunde bewahrt werden. An den Phänomenen sollen die Schüler jenes Denken und jene produktive Imaginationskraft entwickeln, durch welche sich in ihnen etwas von dem lebendigen Zusammenhang und dem schöpferischen Wesen der Natur aussprechen kann. Deshalb geht es im Naturkundeunterricht der Waldorfschule nicht nur um elementare wissenschaftliche Erkenntnis, sondern ebenso um die emotionale Einfühlung und künstlerische Nachbildung sowie um weltanschaulich-existentielle Fragen.

Das Vorbild stellt für Waldorfpädagogen die morphologische Naturanschauung Goethes dar. Dies bedeutet bis zum Ende der Mittelstufe eine bewußte Abkehr von der quantitativ-experimentellen (sogenannten „materialistischen") Forschungsweise der modernen Naturwissenschaften und ihren Modellen. Auf den Spuren Goethes sollen die Schüler die Naturerscheinungen als „natura naturata" betrachten und aus ihren Gestalten auf die „dahinter" waltenden schöpferisch-geistigen Prozesse der „natura naturans" schließen. Allerdings ergeben sich die Grundlagen und Resultate dieser Naturkunde – von der Pflanzen-Seelenkunde bis zur Alchemie der vier Elemente – nicht ohne weiteres schon aus der Goetheschen Naturforschung. Vielmehr bezieht der Waldorflehrer hier in seine „goetheanistische" Naturauffassung eine spirituelle Dimension mit ein, die sich nur von der Anthroposophie Rudolf Steiners her erschließt. Die Waldorfschulen sind hier also – insbesondere in der Klassenlehrerzeit – nicht nur anthropologisch und methodisch, sondern durchaus auch inhaltlich inspiriert vom Geist der Anthroposophie.

Die rhythmische Gestaltung des Schullebens

Nicht nur der genetische Waldorflehrplan und die goetheanistische Lehrmethode sollen der „kosmischen Ordnung" entsprechen, sondern auch die gesamte Erziehungswirklichkeit des Schulalltags. Und so ist die Praxis der Waldorfschulen nicht nur in ihrer inhaltlichen, sondern auch in ihrer räumlichen, zeitlichen und sozialen Dimension durchgehend entwicklungsgemäß gestaltet, „rhythmisiert". In ihrer an das Steinersche „Goetheanum" gemahnenden „organischen" Architektur ist die räumliche Welt der Waldorfschule nach der Wesensgliederung des Menschen anthropomorph als Kopf, Herz und Hand gestaltet. In bewußter Meidung des rechtwinkligen Formprinzips will sie durch ihre „metamorphosierende" Bauform dem Schüler ein entwicklungsgemäßer Lern- und Lebensraum sein.

Durch die festlich sich weitende Eingangshalle betreten Schüler und Lehrer die Schule als einen Raum, in dem sie sich unter *einem* Dach zu *einer* Gemeinschaft zusammenschließen, die sich im zyklischen Rhythmus der Jahreszeiten regelmäßig im Festsaal, dem „Herzen" der Schule zu Feiern versammelt. Im Schulbau soll somit von der Gesamtgestalt über die Proportion, die Akustik, die Farbgebung, die Bildmotivik, den Lichteinfall bis zur Himmelsrichtung die Räumlichkeit ganz auf die Erfordernisse der Erziehung bezogen werden. In den Schulklassen wandeln sich zum Beispiel die Farbgebung der Wände und die Motive der Wandbilder „altersstufengemäß" von Jahr zu Jahr. Die Farbgebung schreitet nach den Angaben Steiners vom ersten bis zum achten Schuljahr die Spektralfarben in der Richtung von Rot über Gelb, Grün, Blau bis zu Violett ab; die Bildmotive in den Klassenräumen orientieren sich ebenso schematisch an der Abfolge der Erzählstoffe des Waldorflehrplans. Die Sitzordnung der Schüler schließlich wird in den ersten acht Schuljahren oft nach ihren (vier) Temperamentstypen gebildet.

Wie die räumliche ist auch die zeitliche Dimension der Erziehungswirklichkeit durch zahlensymbolische Zeitgestalten „rhythmisch" gegliedert. Den äußeren Rahmen der Schulzeit bilden die durch die „Geburten" der Wesenskräfte des Menschen bestimmten Jahrsiebte der Entwicklung, die sich – wie schon bei Hippokrates – am Beginn des Zahnwechsels bzw. der Geschlechtsreife ablesen lassen sollen. Jedes Jahrsiebt wird nochmals „rhythmisch" in drei Abschnitte von je zweieindrittel Jahren gegliedert, in denen bei den Seelenkräften zuerst das Wollen, dann das Fühlen und schließlich das Denken dominiert. Im Jahreslauf wird in Anlehnung an das christliche Kirchenjahr der Beginn der vier Jahreszeiten mit besonderen Festen und darauf vorbereitenden Erzählungen akzentuiert: Weihnachtsspiel, Ostern bzw. Frühlingsanfang, Sommerfest, Michaeli. Dem Monat entsprechende Rhythmen entstehen durch die stoffliche Gliederung des Hauptunterrichts in Epochen und durch die sogenannten Monatsfeiern, in denen die Schüler im Unterricht Erarbeitetes vor der gesamten Schulöffentlichkeit im Festsaal zur Darbietung bringen. Der Wochenrhythmus entsteht durch die wöchentliche Wiederkehr des Auf-

sagens der Zeugnissprüche. Jeden Donnerstagnachmittag ist die Konferenz der Lehrer.

Der Rhythmus des einzelnen Tags entsteht dadurch, daß täglich im Nacheinander zunächst die mehr betrachtenden Fächer, dann die künstlerischen und schließlich die mehr handwerklichen und technischen Tätigkeiten unterrichtet werden. Denselben Rhythmus im kleinen soll der Hauptunterricht des Klassenlehrers aufweisen: Nach der Begrüßung eines jeden Schülers per Handschlag und dem Aufsagen der Zeugnissprüche, der chorischen Rezitation eines Gedichts bzw. gemeinsamem Gesang erfolgt die Einführung von neuem bzw. die Einübung von Bekanntem; am Schluß der Stunde wird gespielt, nochmals gesungen oder dem Erzählstoff des Lehrers Gehör geschenkt. Jede Stunde ist also in der Regel so gestaltet, daß in einem „rhythmischen Teil" der Wille, in dem „mittleren Teil" das Gefühl und in einem „ruhigen Abschluß" das Denken des Kindes angesprochen wird.

Schließlich ist auch die soziale Mitwelt des Schülers „rhythmisch" gegliedert. Sie ist untergliedert in den Nahbereich der Beziehung zu dem bewußt erziehenden Klassenlehrer und in die weiter entfernte Zone der Kontakte zu der nur unterrichtenden Fachlehrerschaft. Der Wechsel in die Oberstufe zu Beginn des dritten Jahrsiebts bedeutet zugleich den abrupten Übergang vom Klassen- zum Fachlehrerprinzip, vom Primat der Person und des Bildes zum Primat der Sache und des Begriffs.

Die kollektive Schulleitung in einheitlichem Geist

Die Lehrerschaft leitet *ihre* Schule gemäß einer kollegialen Verfassung selbst. Sie tagt dazu in wöchentlichen Konferenzen und entscheidet in allen Beschlußangelegenheiten einmütig. Diese „egalitäre" Selbstverwaltung erfordert einen hohen Grad an Kooperationsfähigkeit und birgt in sich zugleich ein großes Konfliktpotential, erst recht weil für die Regelung der meisten Angelegenheiten – anders als an staatlichen Schulen – kaum formale Vorgaben existieren. Die Idee der „Lehrer-Republik" und die damit verbundene Vorstellung von Autonomie sind nicht nur – wie bei den reformpädagogischen Zeitgenossen Steiners – pädagogisch oder politisch begründet, sondern entspringen letztlich aus der Gedankenwelt der Anthroposophie. Der Ausgangspunkt und die Grundlage der Waldorfschulbewegung ist das umfassende Sozialkonzept Steiners, die Idee der Dreigliederung des sozialen Organismus. Im rechtlich-politischen Bereich soll die Idee der Gleichheit, im Wirtschaftsleben die der Brüderlichkeit und auf dem geistig-kulturellen Gebiet, zu welchem die Schule gehört, die Idee der Freiheit bestimmend sein.

Steiner formuliert sein soziales Reformprogramm indes nur vordergründig im radikaldemokratischen Geist der Französischen Revolution. Die Letztbegründung seines sozialen Dreigliederungsimpulses erfolgt im Licht der Weltanschauung der

Anthroposophie mit ihren Grundgesetzen des Mikrokosmos und der Reinkarnation des Geistigen: der politisch-rechtliche Bereich entspreche dem physischen Leib, der nach dem Tod wieder zu Materie zerfalle; das Wirtschaftsleben entspreche dem seelisch-astralischen Leib des Menschen, dessen brüderlich-solidarische Gesinnung über die Schwelle des Todes mit in die übersinnliche Welt hinein gelangen könne; das kulturelle Leben entspreche schließlich der geistigen Ich-Wesenheit des Menschen; deshalb wirkt sich das engagierte Handeln in diesem Bereich auch noch positiv in der nächsten Inkarnation aus (vgl. Steiner 1945, 25ff.). Die Freiheit der Schule ist zwar auch eine pädagogische Voraussetzung für die freiheitliche Erziehung der jungen Generation; in der kosmisch-menschheitlichen Sicht der Anthroposophie dient sie aber vor allem der Befreiung des „höheren" menschlichen Geistes aus den Fesseln der „niederen" politischen und ökonomischen Zwecke.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die in der pädagogisch interessierten Öffentlichkeit weitverbreitete Ansicht, die Freie Waldorfschule sei eine Schule mit einer besonderen reformpädagogisch-kindorientierten Prägung, gleichsam zu kurz greift. Die Waldorfschule ist, insbesondere in den acht Jahren der Klassenlehrerzeit, in ihren pädagogischen Normen und Formen eine Schule aus einem einheitlichen Geist, dem Geist der Anthroposophie. Sie unterscheidet sich von den anderen Schulen der Reformpädagogik bis heute durch den hohen Grad der „Spiritualisierung" und Ritualisierung in allen Bereichen ihrer Schulkultur. Im Hinblick auf das Ausmaß an weltanschaulicher Geschlossenheit darf die Freie Waldorfschule hierzulande als beispiellos gelten.

II. Wirklichkeit und Wirkungen

Die Ursachen und Gründe für die bemerkenswert hohe Akzeptanz und weltweite Expansion der Waldorfschulen sowie der Waldorfkindergärten und heilpädagogischen Einrichtungen auf anthroposophischer Grundlage sind sicher vielfältig. Eine fundierte Klärung der Gründe für die Aktualität, die Akzeptanz und den Erfolg von Waldorfschulen kann nur durch empirische Forschung erfolgen. Als erste und vorläufige Antworten auf diese Fragen sollen im folgenden Ergebnisse aus drei aktuellen empirischen Studien vorgestellt werden, einer Evaluations-, einer Absolventen- und einer Schulkulturstudie.

Soziale Herkunft und Lernerfolge von Waldorfschülern

Die aktuellste Evaluationsstudie über Waldorfschulen ist die vor kurzem in Schweden veröffentlichte Dreijahresstudie von Bo Dahlin (vgl. Dahlin u.a. 2007). Bezüglich der sozialen Herkunft der Waldorfschüler ergab sich, daß Waldorfeltern in

Schweden eine relativ homogene soziale Gruppe darstellen. Sie sprechen zu neun Zehnteln schwedisch als Muttersprache, verfügen im allgemeinen über eine gute Ausbildung und ein Mittelschichteinkommen; sie gehen zumeist „weichen", d.h. sozialen und pflegerischen Berufstätigkeiten nach; ihre politischen Sympathien liegen eher auf der ökologisch bestimmten linken Seite des Spektrums. Ihre weltanschauliche Orientierung ist mehrheitlich religiös bzw. spirituell bestimmt und veranlaßt sie zu einer eher solidarischen Haltung gegenüber den sozial Schwachen in der schwedischen Gesellschaft. Durch diesen hohen Grad an sozialer Homogenität ihrer Elternschaft trägt die Waldorfschule – programmatisch ungewollt – zu einer gewissen sozialen und kulturellen Segregation in der schwedischen Gesellschaft bei. Im Unterschied zur Elternschaft anderer privater Schulen ist dieser Distinktionsprozeß bei den Waldorfeltern weniger durch das ökonomische oder soziale Kapital bestimmt, sondern vor allem (bei 70 Prozent) durch die Wahl einer bestimmten Erziehungskultur.

Bezüglich der Ergebnisse in den nationalen Schulleistungstests in den Fächern Schwedisch, Englisch und Mathematik am Ende des neunten Schuljahrs ergab der Vergleich zwischen Waldorf- und Regelschülern, daß ein größerer Teil der Waldorfschüler die vorgegebenen Standards – insbesondere im Fach Mathematik – nicht erreichte. Aus den Antworten auf den zusätzlich ausgefüllten Fragebögen ergab sich, daß die befragten Waldorfschüler sich an ihrer Schule wohler fühlten als die Schüler der Regelschulen, daß Waldorfschüler ein positiveres Bild von ihren Schulleistungen besaßen und ein größeres Interesse an den in Frage stehenden Fächern zeigten. Gleichwohl fühlten sie sich weniger gut in der Lage als die Regelschüler, die Anforderungen der standardisierten Tests in den drei Fächern zu meistern.

Ein viel positiveres Bild ergibt sich für Waldorfschüler desselben Schuljahres im Hinblick auf ihre sozialen Kompetenzen. Die Befragungen erbrachten, daß Waldorfschüler in höherem Grad die Leitziele demokratischer Erziehung erreichten. Sie entwickelten beispielsweise mehr Offenheit und Toleranz gegenüber gesellschaftlichen Außenseitern – mit Ausnahme der Kriminellen, Nazis und Rassisten, gegen welche sie sich entschlossen wehren würden. Insgesamt legen die Antworten die Schlußfolgerung nahe, daß die Waldorfschulen noch mehr aktive, verantwortungsbereite, demokratische junge Bürger hervorbringen als die Regelschulen.

Obwohl die Waldorfschüler in den nationalen Tests im neunten Schuljahr fachlich nur mäßige Erfolge erzielen, entscheidet sich später der größte Teil von ihnen (58 Prozent) für ein Hochschulstudium. Frühere Waldorfschüler findet man in allen Fachbereichen der Universitäten; sie studieren die gewählten Fächer stärker aus persönlichem Interesse als aus Erwägungen der Nützlichkeit für eine spätere berufliche Karriere. Die meisten von ihnen fühlen sich für die Anforderungen ihres Studiums von ihrer Schule besser gerüstet als ihre Kommilitonen aus den öffentlichen Schulen.

Lebensläufe ehemaliger Waldorfschüler und ihr Rückblick auf die Schulzeit

Erst kürzlich sind die Ergebnisse einer von Heiner Barz und Dirk Randoll geleiteten Absolventen-Studie über ehemalige Schüler deutscher Waldorfschulen aus drei verschiedenen Alterskohorten veröffentlicht worden (vgl. Barz u. Randoll 2007). Von den 3500 versendeten Fragebögen wurden 1127 ausgefüllt zurückgeschickt (Rücklauf 32,2 Prozent). Die gleichsam „härtesten" Daten mit der Möglichkeit des Vergleichs mit der Gesamtbevölkerung liefert die Teilstudie von Anne Bonhoeffer und Michael Brater über die berufliche Entwicklung der ehemaligen Waldorfschüler. Die Auswertung zu den Berufen der Eltern ergibt, daß die ehemaligen Waldorfschüler in Deutschland weiterhin überwiegend aus der gehobenen, akademisch ausgebildeten Mittelschicht stammen, dem früher sogenannten Bildungsbürgertum. Während der Anteil der Akademiker in der deutschen Bevölkerung im Mikrozensus des Jahres 2004 bei zwölf Prozent lag, gehörten mehr als 40 Prozent der Väter der ehemaligen Waldorfschüler dieser Gruppe an. Fast ein Fünftel der Waldorfeltern – mit steigender Tendenz in den jüngeren Alterskohorten – waren Lehrerinnen und Lehrer (aller Schulstufen und -arten); bei den Vätern folgten ihnen in der Häufigkeit die Ingenieure vor den Warenkaufleuten und den Unternehmern bzw. Organisatoren. Bei der größten Elterngruppe der Lehrer handelt es sich hauptsächlich um solche, die an staatlichen Schulen tätig sind.

Im Vergleich mit der deutschen Gesamtbevölkerung ist auch der Anteil der Lehrer unter den Waldorfschulabsolventen fast um das Fünffache und derjenige der Ingenieure um das Vierfache höher. Noch größer ist die Differenz bei den geistes- und naturwissenschaftlichen Berufen, bei Ärzten, Apothekern und bei Künstlern. Insgesamt ergibt sich, daß die ehemaligen Waldorfschüler fast viermal häufiger als die Grundgesamtheit (46,8 Prozent vs. zwölf Prozent) eine Hochschulausbildung absolviert und überdurchschnittlich häufig akademische, künstlerische, medizinisch-therapeutische und sozialpflegerische Berufe erlernt haben. Unterdurchschnittlich seltener gehen sie in Berufe aus den Gruppen der Warenkaufleute und Bürofachkräfte, was auf eine eher wirtschaftsferne berufliche Orientierung hindeutet. Bemerkenswert ist auch der Befund, daß nur 2,7 Prozent aller befragten ehemaligen Waldorfschüler zum Zeitpunkt der Befragung arbeitslos waren, als die amtliche deutsche Statistik zwölf Prozent auswies. Die Befriedigungspotentiale ihrer Berufstätigkeit liegen für die früheren Waldorfschüler weniger oft in extrinsischen Anreizen wie Freizeit, Prestige und Aufstiegschancen als vielmehr intrinsisch in den Entfaltungsmöglichkeiten ihrer Arbeit als solcher.

Aus der Teilstudie von Dirk Randoll über die Einstellungen ehemaliger Waldorfschüler zu ihrer Schule sind ergänzend noch die folgenden Einzelbefunde von Interesse: Der Prozentsatz der ehemaligen Waldorfschüler, welche ihr Verhältnis zur Anthroposophie als „praktizierend/engagiert" bezeichnen, ist innerhalb von drei Jahrzehnten von 17 Prozent auf 7,2 Prozent zurückgegangen; der schon starke An-

teil der Indifferenten und Kritiker der Steinerschen Lehre unter den Absolventen hat sich dagegen von 53,4 auf 61,4 Prozent weiter erhöht. Auch wenn für 58,7 Prozent der Probanden die Waldorfschulen zu wenig leistungsorientiert sind und mehr als die Hälfte der Befragten (52,2 Prozent – sogar 64 Prozent aus der jüngsten Generation) der Auffassung ist, daß die Waldorfschulen gegenüber neueren pädagogischen Entwicklungen nicht aufgeschlossen sind, halten insgesamt 62,8 Prozent unter ihnen die Waldorfschulen doch für die besten Schulen, welche sie kennen.

Im „Rückblick auf Zeit in der Schule" hat sich die überwiegende Anzahl der Absolventen (mehr als 80 Prozent) in der Waldorfschule zugehörig, wohl und geborgen gefühlt; ein ähnlich hoher Anteil von ihnen würde – heute vor die Wahl gestellt – noch einmal auf eine Waldorfschule gehen. Knapp die Hälfte der Befragten (45,7 Prozent) hat auch die eigenen Kinder wieder einer Waldorfschule anvertraut bzw. hat die Absicht, dies in Zukunft zu tun; ein noch höherer Prozentanteil (58,7 Prozent) bejaht die Aussage, bei der Erziehung der eigenen Kinder Elemente der Waldorfpädagogik aufgegriffen zu haben. Die überwiegende Mehrheit der Probanden (84,1 Prozent) hat die im Unterricht der Waldorfschule vermittelten Inhalte als sinnvoll erlebt und hier auch eigene Ideen verwirklichen können (73,5 Prozent). Als kritische Punkte des Waldorfunterrichts erscheinen für mehr als die Hälfte der Befragten die geringe Bedeutung der naturwissenschaftlichen Fächer sowie der Politik und des Sports; 38 Prozent der ehemaligen Waldorfschüler haben während der Schulzeit privaten Zusatz- bzw. Nachhilfeunterricht genommen. Im Unterricht und im Schulleben hat die Anthroposophie Rudolf Steiners nach Ansicht von 60,8 Prozent der Ehemaligen aus allen drei Alterskohorten kaum eine Rolle gespielt; nur 15,8 Prozent (bei den Jüngeren 19 Prozent) fühlten sich „zur Anthroposophie hin gedrängt".

Als Besonderheiten ehemaliger Waldorfschüler, durch die sie sich von den Mitmenschen unterscheiden, die keine Rudolf-Steiner-Schule besucht haben, werden von den Befragten die folgenden Aspekte genannt: Sie sehen sich als offener, interessierter, kreativer, selbständiger, toleranter und selbstsicherer, fühlen sich allerdings unterlegen im Hinblick auf Leistungsorientierung, Durchsetzungsvermögen, Exaktheit und Selbstdisziplin.

Klassenlehrer-Schüler-Beziehungen an Waldorfschulen

Über den Alltag der Waldorfschulen, die dort stattfindenden Interaktionen zwischen den Lehrern und Schülern und die sie leitenden Orientierungen liegen bislang nur wenige Forschungsbefunde vor. In einer vor kurzem veröffentlichten qualitativen Studie (vgl. Helsper u.a. 2007) wurde unter Beteiligung des Autors dieses Beitrags die besondere Qualität der pädagogischen Verhältnisse zwischen frühadoleszenten Waldorfschülern und ihren Klassenlehrern untersucht, von welchen

sie bereits acht Jahre lang ununterbrochen im Hauptunterricht unterrichtet worden sind. Angesichts der sozialwissenschaftlichen Diagnosen zum Strukturwandel des Aufwachsens und zur Erosion der personalen Vorbilder sollte erforscht werden, ob und inwieweit in einer Reformschule, deren Pädagogik diesen gesellschaftlich dominierenden Entwicklungen geradezu entgegengesetzt ist, heute noch eine Lehrer-Schüler-Beziehung von besonderer personaler Qualität generiert werden kann und ob bzw. inwieweit ein solch enges, an emotionaler Nähe und Asymmetrie orientiertes pädagogisches Verhältnis für heutige frühadoleszente Schüler auch erhebliche Probleme mit sich bringt.

Als zentraler Befund der Fallrekonstruktionen läßt sich festhalten, daß Waldorfschulen offensichtlich durch ihre besondere pädagogischer Prägung soziale Räume und Atmosphären bieten, in denen langjährige Lehrer-Schüler-Beziehungen so intensiv ausgestaltet werden können, daß sie die an öffentlichen Schulen gängigen Rollenerwartungen weit transzendieren. Die untersuchten Klassenlehrer agieren nicht nur als Organisationsvertreter oder pädagogische Professionelle, sondern werden auch zu signifikanten Bezugspersonen bei einigen der ihnen anvertrauten Schüler. Das pädagogisch entgrenzte Selbstverständnis dieser Lehrpersonen hängt eng mit ihren jeweiligen Professionalisierungspfaden zusammen. Dem jeweiligen berufsbiographischen Selbstentwurf entsprechend, realisiert jede der Lehrpersonen als Klassenlehrer bzw. als Klassenlehrerin gegenüber ihrem Lieblingsschüler eine andere Form der „pädagogischen Liebe" – von der fürsorglichen Mütterlichkeit über einen idealistischen Erweckungswillen bis zum tiefgründigen ästhetischen Wohlgefallen an der Schülerperson.

Auch für die Schülerpersonen läßt sich übrigens als eine Voraussetzung für das harmonische Passungsverhältnis zur Klassenlehrerperson ein besonderer biographischer Zugang zur Waldorfschule als der Schule ihrer – gleichsam nachträglichen – persönlichen Wahl nachweisen. Die enge pädagogische Beziehung zwischen den Waldorfklassenlehrern und ihren „prominenten" Schülern bringt für diese nicht nur Chancen, sondern auch Risiken mit sich. In jedem der harmonischen Passungsverhältnisse eröffnet die Lehrperson für eine ihr habituell affine und biographisch verwandte Schülerperson einen entwicklungsproduktiven Raum der emotionalen, kognitiven und sozialen Anerkennung. Hierin können sowohl durch Halt gebende Unterstützung außerschulische Probleme und familiäre Defizite bearbeitet als auch durch besondere künstlerische und intellektuelle Herausforderungen zusätzliche Entwicklungsimpulse ausgelöst werden.

Aus den damit in unterschiedlichem Maß einhergehenden Tendenzen der Intimisierung des pädagogischen Verhältnisses und seiner Entgrenzung über den Zeitraum des Unterrichts hinaus erwächst für den Schüler allerdings auch die Gefahr, unbewußt für die Erfüllung der persönlichen Ambitionen und Nähe-Bedürfnisse des Klassenlehrers instrumentalisiert und dadurch in seinen eigenen adoleszenten Ablösungsprozessen behindert zu werden. Wenn dem Schüler also nicht zugleich

auch Möglichkeiten zur rollenförmigen Distanzierung zugestanden werden, wird die exklusive Beziehung zum Klassenlehrer mit Verlusten an Autonomie erkauft – ganz zu schweigen von der Stigmatisierung und drohenden Isolation durch die Mitschüler. Die Rückseite der „pädagogischen Liebe" der Klassenlehrerperson, aus welcher sich für einen mit ihr „kongruenten" Schüler ein harmonisches Passungsverhältnis ergeben hat, bilden die spannungsvollen Beziehungen mit solchen Schülerinnen und Schülern, die diesem Lehrerhabitus diametral widersprechen – zum Beispiel durch eine hohe Leistungsmotivation, frühe Autonomiebehauptungen oder jugendkulturelle Orientierungen.

Ein wichtiger Grund für diese diskrepanten Beziehungsverläufe liegt in der unterschiedlichen Einstellung der Schüler auf die Autoritätskonzepte ihrer Klassenlehrerpersonen. Während ein Schüler zum Beispiel keine Mühe damit hat, sich – durchaus taktierend – der mütterlichen Fürsorge seiner Klassenlehrerin weiterhin anzuvertrauen und in einer pädagogischen Dyade innerhalb der Klasse noch ihr „Kind" zu bleiben, kollidiert ein anderer mit der hartnäckigen Regie seines Klassenlehrers, weil er es selbstbewußt ablehnt, die für ihn vorgesehene Rolle im Ensemble des Klassenkollektivs zu spielen. In allen dargestellten Beziehungen geht es also nicht zuletzt um den Umgang der frühadoleszenten Schüler mit der Machtformation ihrer Klassenlehrer, welche an Waldorfschulen fachlich und pädagogisch so unbeschränkt bzw. „entgrenzt" erscheint wie an keiner anderen bekannten Schulform der Sekundarstufe. Auch wenn das acht Jahre lange Klassenlehrer-Regime in jedem der rekonstruierten Fälle in unterschiedlichem Maß Chancen und Risiken für die Schüler mit sich bringt, sollten die Waldorfschulen doch – gerade angesichts der dokumentierten negativen Fälle – intensiv darüber nachdenken, ob sie nicht die Macht der Klassenlehrer zeitlich und fachlich enger begrenzen sollten.

Pädagogische Gegenwelt

Aufgrund der hier referierten Forschungsergebnisse, insbesondere der Befunde der eigenen qualitativen Studie über die Praxis des Klassenlehrerkonzepts, läßt sich die These formulieren, daß Waldorfschulen heute im Vergleich zu Regelschulen – speziell den Gymnasien – pädagogische Gegenwelten im primär bildungsbürgerlich-postmateriellen sozialen Milieu darstellen, die durch reflexiv entmodernisierende Züge gekennzeichnet sind: reflexiv, weil sie sich selbst als eine pädagogische Antwort verstehen auf die Problematiken der immer früheren Verselbständigung der Heranwachsenden, der weiter durchgreifenden Rationalisierung und Standardisierung des schulischen Lernens und des Rückgangs verläßlicher Wertorientierungen und personaler Vorbilder; entmodernisierend, weil es hier um die Errichtung schulischer Gegenwelten geht, die durch die „Entgrenzung" des pädagogischen Verhältnisses und des fachlichen Lernens genau diese Modernisierungsrisiken beschränken und kompensieren sollen.

Dies erklärt auch, warum die Waldorfschulen nicht nur die familiären Milieus ansprechen, die selbst entmodernisierenden Lebensformen nahestehen, sondern auch für solche Eltern interessant sind, die gerade durch die Lasten und Risiken der Modernisierung gekennzeichnet sind oder modernisierungskritische Haltungen zeigen. Gerade für jene familiären Milieus kann der Bezug auf die Waldorfschule als bewußte Wahl einer pädagogischen Gegenwelt verstanden werden, welche das kompensieren und ermöglichen soll, was bereitzustellen den Familien selber heute immer größere Schwierigkeiten bereitet. Diese These über die Anziehungskraft der Waldorfschulen für ein spezifisches „alternativ-elitäres" soziokulturelles Milieu von Elternhäusern müßte allerdings durch weitere Forschungen erst noch erhärtet und differenziert werden.

LITERATUR

Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung u. Lebensgestaltung, hg. v. H. Barz u. D. Randoll (Wiesbaden ^{2}2007); B. Dahlin, The Waldorf School – Cultivating Humanity? A report from an evaluation of Waldorf schools in Sweden (Karlstad 2007); B. Grom, Anthroposophie u. Christentum (München 1989); W. Helsper, H. Ullrich u.a., Autorität u. Schule. Die empirische Rekonstruktion der Klassenlehrer-Schüler-Beziehung an Waldorfschulen (Wiesbaden 2007); Waldorfschule heute. Einführung in die Lebensformen einer Pädagogik, hg. v. S. Leber (Stuttgart 1993); K. Prange, Erziehung zur Anthroposophie. Darstellung u. Kritik der Waldorfpädagogik (Bad Heilbrunn ^{3}2000); E. Skiera, Reformpädagogik in Geschichte u. Gegenwart. Eine kritische Einführung (München 2003); R. Steiner, Der innere Aspekt des sozialen Rätsels – Die soziale Frage als Wendepunkt der Menschheitsentwicklung. Drei Vorträge gehalten am 4. Februar, 11. Februar u. 9. März 1919 in Zürich (Dornach 1945); R. Steiner, Ansprachen für die Kinder, Eltern u. Lehrer 1919–1924 (Stuttgart 1958); H. Ullrich, Waldorfpädagogik u. okkulte Weltanschauung (Weinheim ^{3}1991).

UMSCHAU

„Erzählen: das Band zwischen Himmel und Erde"

Zur Poetologie von Thomas Hürlimann

Inlandskorrespondent solle er lieber werden, so riet ihm sein Philosophielehrer. Er wurde Inlandskorrespondent – allerdings ganz anderer Art, nämlich in Sachen Literatur. Thomas Hürlimann, 1950 in Zug in der Schweiz geboren, zählt mittlerweile zu den großen Autoren in der literarischen Szene der Gegenwart. Er wurde mit vielen Preisen ausgezeichnet: dem Rauriser Literaturpreis (1982), dem Preis der Stiftung Bibel und Kultur (1992), dem Weilheimer Literaturpreis (1994), dem Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung (1997), dem Joseph-Breitbach-Preis (2001) und dem Jean-Paul-Preis (2003). Momentan wird sein Roman „Der große Kater" verfilmt.

Viele Fäden könnte man aus dem Erzählwerk von Hürlimann herausziehen. Ich möchte hier drei entrollen. Zum einen den Faden „Tod und Sterben": Seine Berufung zum Schriftsteller ist geprägt vom frühen Tod seines jüngeren Bruders. „Ich möchte mit seinen Augen die Welt betrachten", das ist Thomas Hürlimanns literarischer Antrieb. Freilich sperrt sich zunächst in ihm alles, über den Tod seines Bruders zu sprechen und zu schreiben. So verfremdet er seine Erfahrungen in die Erzählung „Die Tessinerin". Die Hauptgestalt, in jungen Jahren Bedienung im Tessin, heiratet in ein Schweizer Alpendorf und ehelicht den Lehrer von Eutel. Sie wird dort nie heimisch, sie bleibt „Die Tessinerin". Aus der Perspektive des Dorfwirtshauses wird ihr Sterben beobachtet und kommentiert: „Die Tessinerin macht es bestimmt nicht mehr lang." Ihr Mann, der ein letztes Wort von ihr erhaschen möchte, bekommt nur ein „Si Signor" zu hören, so als würde sie noch immer im Grand Hotel im Tessin bedienen, der Sonnenstube ihres Lebens. Mitten in diese Erzählung hat Hürlimann seinem Bruder ein Gedächtnis gestiftet, er hat in die Geschichte die Lebensdaten seines Bruders wie auf einem Grabstein eingemeißelt:

„Zug, den 19. Februar 1981. Mein Bruder war tagelang, nächtelang am Verenden. Fast vier Jahre war er krank. Er wußte, daß es die Krankheit zum Tod war. Er hat den Todeskampf, das letzte, grausamste Stück der Sterbearbeit, als Todeskampf wahrgenommen. Er hat, immer wieder zu klarem Bewußtsein erwachend, über das Verenden gesprochen. Wenn ein Mensch verende, sagte er, verende alles. In allem, was sei, werde das Verenden sichtbar, nur noch das Verenden sei wirklich. In jedem Atemzug höre der Sterbende seinen letzten Atemzug, im Einbrechen der Nacht breche die Nacht herein, wenn er erwache, müsse er sich im Zimmer vorsichtig umsehen. Er könne alle seine Träume, wenn er nachdenke, sofort verstehen. Manchmal stelle er fest, daß er, vielleicht stundenlang, nicht gedacht habe, nichts – was er wiederum einordnen könne in das immer geheimnislosere, immer dichter werdende, sozusagen plumpe Wahnsystem. Sterben sei Wahnsinn. Wie ein Wahnkranker fühle der Sterbende sich verfolgt. Alles, was er denke, träume, fühle, sehe, höre – es sei bestimmt von dieser einen, wahnsinnigen Idee: Du stirbst! Du! Diese Idee mache ihn groß und bedeutend, was niemand verstünde. Niemand anerkenne seine Sterbegröße, niemand

vermöge seinen Todeskampf als Bravourstück zu bewundern. Spiele einer am Bett den Mitleider, sei dieser Mensch für ihn gestorben. Zwangsläufig sterbe alles, alles um ihn herum. Sogar die Zeit vergehe, sie zerfalle, er ahne es.

Matthias. 26. September 1959 – 7. Februar 1980" (122f.).

In der Geschichte „Herr des Raumes" aus dem Geschichtenband „Die Satellitenstadt" beschreibt Hürlimann eine hellsichtige Beobachtung: Für ihn besteht zwischen dem Tabuisieren des Todes und dem Aufkommen der harten Drogen ein direkter Zusammenhang: „Just an dem Tag, da die Pariser Stadtverwaltung die Trauerzüge aus verkehrstechnischen Gründen untersagt hatte, wurde inmitten der City ein bis dato unbekanntes Phänomen gesichtet. Er war es. Er hatte einen neuen Namen, die Droge, und ein neues Werkzeug, die Spritze" (Satellitenstadt, 170). Er: Der verbannte Tod wurde nun in ganz neuer Weise öffentlich. Und Hürlimann wurde bewußt – er hatte seinem toten Großvater noch die Zehen gestreichelt – daß seine Generation die letzte sei, die in früher Kindheit mit dem Tod vertraut wurde. „Der Jeunesse von heute wird diese Erfahrung verweigert. Nie hört sie ein Röcheln, nie riecht sie eine Leiche. Trotzdem sagen wir ihnen: Drogen enden tödlich. Wie wahr! Aber das Wort hat keinen Geruch für sie, es strahlt keine Warnung aus. So erklärt sich, warum es dem Räumer gelingen konnte, für sein Thanatos-Ballett ausgerechnet die Blüte des Landes zu engagieren. Lernen die Kids den Tod endlich kennen, hängen sie bereits an seiner Nadel" (ebd. 171).

Dieses Thema des Sterbens durchzieht sein Schreiben – nicht todtraurig, aber todsicher. Der Tod ist uns allen sicher. Auch seinem Roman „Vierzig Rosen" ist von Anfang an das Thema von Tod und Vergänglichkeit eingraviert: Marie bekommt vom Blumenboten 40 Rosen überreicht: „Dann umarmte sie das Bouquet und konnte leider nicht verhindern, daß ihr ein leichter, der Süße entfließender Fäkalgeruch in die Nase stieg ... Sie hielt den Strauß etwas zur Seite und beobachtete, wie sich der Bote rückwärts davonmachte. Er trug eine schwarze Krawatte, und auf der Ladefläche des dreirädrigen Karrens lag ein Trauerkranz mit violetten Schleifen. Seine nächste Station war der Friedhof, wo um diese Zeit, wenn es zu herbsten begann, jeden Vormittag ein Begräbnis stattfand" (20).

Selbst die Blumen haben mit dem Tod zu tun. Die Künstler wußten das schon immer. Im Deutschen kennen wir das Wort und den Begriff „Stilleben", die Italiener sagen dazu „natura morte", die Franzosen „nature morte". Auf vielen Stilleben ist eine Fliege abgebildet oder sind Anzeichen von Fäulnis dargestellt, um genau diesen Zusammenhang von Leben und Tod zum Ausdruck zu bringen.

Sodann ist das Schreiben von Thomas Hürlimann geprägt von seiner katholischen, näherhin klösterlichen Erziehung im Stift Einsiedeln. Viele seiner Beschreibungen des Klosteralltags wie etwa die Einkleidungsszene des Zöglings in seinem Roman „Der große Kater" gehörten in jedes Lesebuch.

„Das Kloster war ein Gebäudekomplex aus dem 17. Jahrhundert, und verzweigte sich mit all seinen Kirchen und Kapellen, mit endlosen Fluren und zahllosen Treppenhäusern so weit und wirr und wild, daß sich selbst uralte Patres in der himmellosen Steinstadt hoffnungslos versteigen konnten. Aber das Furchtbare für einen neu eingekutteten, kahl rasierten Zögling war nicht das Labyrinth – das Furchtbare war der Geruch. Denn seine Kutte hatte er von einem Vorgänger geerbt, mit der Kutte dessen Schweiß, wodurch man, ohne etwas zu spüren, innert kürzester Zeit ein anderer wurde, einer von vielen, Zögling der Klosterschule zu Maria Einsiedeln. Meist hatte

der Vorgänger dieselbe Größe, allerdings einen engeren Hals gehabt, so daß der Kuttenkragen, den sie niemals aufhaken durften, den Hals wie eine Hundeleine umschloß.

Neu die Schale, neu der Geruch, aber es dauerte nicht lange, bis man merkte, daß alle andern ähnlich rochen wie man selbst – nach Schweiß, kalter Mörtelfeuchte, Schweineschmalz und frühmorgens, wenn sie die Messe besucht hatten, nach Weihrauch und Kerzen.

Einmal in der Woche wurde geduscht, einmal im Trimester das Bettlaken gewechselt, und einmal im Monat, meist gegen Ende, nahm der Pater Klassenlehrer die Plazierung vor. Es war eine Plazierung im Wortsinn. Vorne links, direkt vor dem Katheder, hatte der schwächste Lateiner zu sitzen, hinten rechts, an der Tür, saß der beste. So konnte der Pater Präfekt, wenn er ein Klassenzimmer betrat, sofort erkennen: Ah, das sind die Guten (sitzen hinten), das die Schlechten (sitzen vorn)! Aber der Präfekt, den seine Zöglinge den Gütigen nannten, mochte weder die Guten noch die Schlechten – ihm waren die, die sich in der Mitte plazierten, am liebsten. ‚Aus unserer Mitte', pflegte er zu sagen, ‚sind schon zahllose Menschen hervorgegangen – wackere Bischöfe, tüchtige Professoren und brave Politiker'" (102f.).

Hürlimann läßt seine Distanz zu dieser Erziehung spüren, er beschreibt den „Club der Atheisten", dem man nur durch eine besondere Mutprobe beitreten durfte. Zu dieser Mutprobe zählte, während des Gottesdienstes, am besten bei der Wandlung, einen Papierflieger durch das Hl. Geist-Loch der Klosterkirche zu werfen, mit der Aufschrift eines Nietzsche-Zitats: Religion sei der Wille zum Winterschlaf. Natürlich sind das Streiche von Internatszöglingen, aber dahinter steckt die Frage, ob sich dieses System noch provozieren läßt oder in geistiger Winterstarre verharrt.

Hürlimann leistet in seinem Schreiben so etwas wie den Versuch einer narrativen Rettung des katholischen Kosmos. Mit „Katholisch" ist freilich keine Einschwörungsformel gemeint oder eine konfessionalistische Apologetik, sondern eher das Plädoyer für die Vielfalt, die Weite und das Abgründige. Ein Plädoyer für das „et – et" (das „sowohl – als auch"). „Wenn wir sagen ‚Wir Katholiken', sind wir schon nicht mehr katholisch", so hat es Gabriel Marcel einmal formuliert.

Hürlimann hat den Katholizismus mit der Muttermilch eingesogen, wie er in seiner Arbeitsnotiz zum „Einsiedler Welttheater" feststellt: „Im August 1950 hatte eine junge, im fünften Monat schwangere Frau nicht die geringste Lust, ‚das große Welttheater' zu besuchen. Da sagte ihr Bruder, ein Priester und Bibliothekar: ‚Marie, in diesem Zustand tun dir Calderóns weise Worte über das Werden und Vergehen gut. Und wer weiß, vielleicht erreichen sie auch dein Kindchen.' Gehorsam reiste die junge Frau nach Einsiedeln und sah sich an einem schwülheißen Augustabend die Vorstellung an. Sie übernachtete im ‚Storchen', ging anderntags in die Frühmesse, stiftete bei der Madonna eine Kerze, kehrte nach Zug zurück und wurde vier Monate später, im Dezember, meine Mutter" (71).

Ein drittes Motiv, das bei Thomas Hürlimann zentral ist, ist die Katze. Er hat mir einmal erzählt, als er in einer Schreibkrise war, sei ihm eine Katze zugelaufen. Dies steigerte anfangs noch sein Problem: Er wohnte nämlich in einem Haus, wo Tiere grundsätzlich verboten waren. Der Hausherr im obersten Stockwerk hielt sich sogar einen scharfen Hund, um alle anderen Tiere wegzubeißen. Die Katze verlangte jedoch ihren regelmäßigen und geschützten Auslauf, der ihn nun weiterhin vom Schreiben abhielt. Aber die streunende Katze und ihre personifizierte Freiheit erlösten ihn von seinem Schreibzwang und schenkten ihm ge-

rade dadurch den rettenden Einfall. Die Katze mit ihrem funkelnden Augenpaar als Wiederverzauberung der Welt – Hürlimann hat diese Erfahrung häufig beschrieben.

Die Katze ist auch auf dem Deckengemälde in der Klosterkirche Maria Einsiedeln von den Gebrüdern Asam dargestellt worden – neben Judas, wie sie einen Teller ausleckt. Die Katze neben Judas, das dissidente Tier, die Katze, die auf der Arche Noah nicht erwähnt wird – für Hürlimann ist sie das Vitale, das Unzähmbare, das Gegenteil der klösterlich angezielten „Vasenexistenz". Übrigens: Der Name „Katzentisch" kommt von Ketzertisch – Hürlimann ist in diesem Sinn ein Ketzer, der das Ausgeschlossene, das Verdrängte an den Tisch holen will. So kann Marie im Roman „Vierzig Rosen" von sich sagen: „Ich bin eine Katz. Ich vertrage kein Halsband."

Mit dem Namen Katz hat Hürlimann in seinem letzten Roman vor allem die jüdische Traditionslinie seiner Familie an den Tisch geholt. Und das ist selbst für ihn eine erstaunliche Selbstentdeckung. Der Vater von Marie, der „Seidenkatz", stellt fest: „Wir Juden... stellen lauter unpraktische Regeln auf, Regeln, durch die wir die Dinge fürchterlich komplizieren. Warum tun wir das? Ich habe lange gebraucht, um eine Erklärung zu finden. Sie ist sehr simpel. Wir umgeben uns mit all diesen Gesetzen, damit wir beim besten Willen keine Zeit haben, über die letzten Dinge nachzudenken. Aber auch wir Juden haben ein Jenseits. Die Geschichten. Ja, die Geschichten. In den Geschichten leben wir weiter" (227). Thomas Hürlimann gründet also seine Erzählwurzeln in diesem Geschichtenkosmos des Judentums.

Der Tod seines Bruders brachte Hürlimann zum Erzählen. Die Rettung seines Bruders durch eine narrative Eschatologie führte ihn schließlich in die Erzählwelt des Judentums. Letzterer ist er für die Vorbereitung auf seinen jüngsten Roman nachgegangen. Er entdeckte die Spuren des Chassidismus; von dessen Gründergestalt Baal Schem Tov wird berichtet: „Immer, wenn der Baal Schem Tov sah, daß das Band zwischen Himmel und Erde zerschnitten war, und es unmöglich blieb, es durch Gebet wieder zu verknüpfen, pflegte er es zu erneuern, indem er eine Geschichte erzählte." In diesem Satz steckt das Vertrauen der Chassidim in die ungebrochene Wirksamkeit Gottes, die der Geschichten bedarf, um auch heute noch spürbar zu werden. In dieser Spur geht Thomas Hürlimann. *Erich Garhammer*

Literatur: Hürlimann, Thomas: Die Tessinerin. Geschichten. Frankfurt: Suhrkamp ^{8}2001. 132 S. Br.; ders.: Die Satellitenstadt. Geschichten. Frankfurt: Fischer 1994. 188 S. Br. 7,90; ders.: Der große Kater. Roman. Frankfurt: Fischer 2000. 235 S. Br. 8,95; ders.: Vierzig Rosen. Roman. Zürich: Ammann ^{3}2006. 350 S. Gb. 19,90; ders.: Das Einsiedler Welttheater. Zürich: Ammann 2007. 100 S. Br. 17,90.

BESPRECHUNGEN

Globalisierung

STIGLITZ, Joseph: *Die Chancen der Globalisierung.* München: Siedler 2006. 446 S. Gb. 24,95.

Joseph Stiglitz, Nobelpreisträger für Ökonomie, ehemaliger Chefvolkswirt der Weltbank und Berater der Clinton-Regierung, ist in Deutschland vor allem durch sein Erfolgsbuch „Die Schatten der Globalisierung" bekannt geworden (vgl. in dieser Zs. 221, 2003, 277ff.). Sehr viel differenzierter, als es der deutsche Titel nahelegt, sprach Stiglitz schon in diesem Buch neben den Risiken auch die Chancen der Globalisierung an. Wenn der deutsche Verlag nun im Kontrast zu den „Schatten" die „Chancen" im Titel hervorhebt, ist dies ebenso irreführend. Der amerikanische Originaltitel lautet „Making Globalization Work", was sich weit weniger globalisierungseuphorisch anhört.

Aufgrund seiner ethischen Überzeugungen ist der Autor weit davon entfernt, die real existierende Globalisierung gutzuheißen. Beispielhaft für seine programmatischen Forderungen, die Globalisierung zu demokratisieren, ökologisch verantwortbar zu handeln und soziale Verwerfungen zu minimieren, ist die Überschrift des ersten Kapitels: „Eine andere Welt ist möglich." Dabei handelt es sich um das Motto des globalisierungskritischen Netzwerks ATTAC sowie der Weltsozialforen, die als Gegenveranstaltungen zu den Weltwirtschaftsforen organisiert werden.

Wie viele andere Kritiker der Globalisierung konstatiert auch Stiglitz, daß die wirtschaftliche Verflechtung und der liberalisierte internationale Kapitalverkehr nur wenigen sehr häufig auf Kosten der vielen zugute komme. Chancen biete die Globalisierung nur, wenn die Dominanz der Interessen der Industrieländer zugunsten eines fairen Austauschs zwischen allen Ländern abgelöst werde.

In zehn Kapiteln legt der Autor dar, wie die Globalisierung gestaltet werden müßte, um die Lebensverhältnisse für die Menschheit nachhaltig zu verbessern. „Das Entwicklungsversprechen" (Kap. 2) sei von der realen Globalisierung nicht eingehalten worden. „Eine faire Welthandelsordnung" (Kap. 3) stehe noch aus. Stiglitz setzt sich ausführlich mit der Macht multinationaler Konzerne (Kap. 7) und der Schuldenlast der armen Länder auseinander (Kap. 8).

Der Wert dieser Analysen liegt nicht zuletzt in ihrer konzisen Darstellung, wenngleich es sich hier um verbreitete Kritikpunkte an der realen Globalisierung handelt. Noch interessanter sind die Ausführungen zum Weltfinanzsystem, denn hier verfügt der Autor über praktische Insider-Erfahrungen, die seine Warnungen vor einer möglichen neuen Weltwirtschaftskrise sehr überzeugend erscheinen lassen: „Das Weltfinanzsystem funktioniert nicht richtig, und dies gilt insbesondere im Hinblick auf die Entwicklungsländer. Das Geld fließt von unten nach oben, von den Armen zu den Reichen. Das reichste Land der Erde, die USA, kommt offenkundig mit eigenen Mitteln nicht aus, denn es leiht sich täglich zwei Milliarden Dollar bei ärmeren Ländern (307).

Der keynesianisch beeinflußte Nationalökonom Stiglitz weist darauf hin, daß die ethischen Probleme des Weltfinanzsystems

noch durch die realwirtschaftlichen Konsequenzen übertroffen werden. Indem durch den Schuldendienst den armen Ländern große Summen entzogen werden, sinkt weltweit die kaufkräftige Nachfrage, was wiederum Auswirkungen auf die Beschäftigung auch in den Industrieländern hat. Daß die Nachfrage dennoch nicht vollständig einbricht, ist dem Lebensstil der USA zu „verdanken". Das reichste Land der Welt lebt über seine Verhältnisse, die Amerikaner konsumieren regelmäßig mehr als sie produzieren. Andererseits habe jedoch die daraus resultierende Verschuldung der USA negative Auswirkungen auf die Stabilität des Finanzsystems. Der Dollar sei dabei, seine Funktion als Weltreservewährung zu verlieren. Gegenüber dem Euro verlor die US-Währung innerhalb von zwei Jahren fast 40 Prozent ihres Wertes.

Stiglitz' Lösungsvorschläge für alle Fehlentwicklungen der realen Globalisierung liegen neben einer solideren amerikanischen Finanzpolitik in einer Stärkung und ausgeweiteter demokratischer Kontrolle der Institutionen der Globalisierung, der Weltbank, des Internationalen Währungsfonds und vor allem der UNO, die jeweils von den dominierenden Interessen der reichen Industrieländer befreit werden müßten.

Wiederum hat Joseph Stiglitz ein hervorragend recherchiertes, gut lesbares und überzeugendes Buch vorgelegt, das hilft, die Globalisierung besser zu verstehen und vor ihren einseitig neoliberalen, unreflektiert denkenden und handelnden „Befürwortern" zu retten. Positiv hervorzuheben sind auch das hilfreiche Register und die ansprechende Ausstattung.

Friedhelm Wolski-Prenger

Philosophie

Höffe, Otfried: *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?* München: Beck 2007. 391 S. Gb. 24,90.

Wenn ich meine Eigeninteressen zurückstelle und zunächst überprüfe, ob mein Handeln verallgemeinerbar ist, handle ich moralisch. Werde ich aber so auch glücklich? Handelt es sich bei einer solchen Moral nicht vielmehr um einen starren Regeldogmatismus, der unfähig ist, auf die konkreten Situationen und die besonderen Umstände des Lebens einzugehen? Widersprechen sich also Lebenskunst und Moral?

Diese Fragen kristallisieren sich heraus in der Debatte zwischen aristotelischer Tugendethik und kantischer Pflichtethik. Das Buch von Otfried Höffe ist ein interessanter Beitrag zu dieser Debatte, wenn er dafür plädiert, daß dieser Gegensatz kein absoluter ist, sondern daß Lebenskunst und Moral vereinbar sind und sich gegenseitig ergänzen.

Laut Höffe läßt sich der Unterschied zwischen Antike und Moderne nicht in normativen Begriffen bestimmen, etwa im Gegensatz von „Tugend" zu „Pflicht" oder „Glück" zu „autonomem Willen", sondern ist eher handlungstheoretischer Natur. Aristoteles fragt: „*Wohin* führt mich diese Handlung?", und Immanuel Kant: „*Woher* entspringt diese Handlung?" Aristoteles bewertet eine Handlung vom Ziel (telos) ausgehend als „gut", Kant von ihrem Anfang, ihrem Ursprung her (arché).

Nach Aristoteles streben wir nach dem Glück schlechthin, und „gut" sind somit die Handlungen, die uns zu diesem Ziel hinführen. Dabei ist das gute Leben nicht etwas dem Handeln externes, sondern man

erreicht es im Vollzug der guten Handlungen um ihrer selbst willen. Lebenskunst ist demnach ein „know how", ein praktisches Meistern des Lebens, das die richtigen Mittel in der richtigen Situation zu ergreifen weiß, um das Ziel des guten Lebens zu erreichen.

Ist aber das „gute Leben", das „Glück" nicht zu unbestimmt, wird nicht auch Glück in jeder Kultur verschieden definiert? Dem begegnet Höffe mit einem Vorschlag von vier Lebenszielen (Lust, Wohlstand, Macht, Ansehen), die kulturübergreifende Geltung beanspruchen können. Diese Lebensziele sind aber noch nicht gleichzusetzen mit dem guten Leben, da es gilt, sie in rechter Weise miteinander in Beziehung zu setzen und vor einseitigen Verabsolutierungen zu bewahren.

Diese Aufgabe kommt in einer Glücksethik den Tugenden zu. Es sind jene Einstellungen und Eigenschaften, die man durch Übung erwirbt und die einem helfen, die richtigen Mittel für das gute Leben zu erkennen und auch zu realisieren, so daß man eine „zweite Natur" erwirbt, die einem hilft, sich spontan und freudig auf das Ziel des guten Lebens auszurichten. Tugendethik ist in diesem Sinn auch Bedürfnis- bzw. Gefühlserziehung, denn sie will erreichen, daß man das Gute um seiner selbst willen tut und sich daran freut.

Macht die Tugend aber nun glücklich? Höchstens „meistens", so Höffe, denn der Tugendhafte ist nicht notwendigerweise auch der Glückliche. Hat die Tugendethik das gute Leben, das Glück schlechthin, zum Ziel und wird klar, daß wir es vielleicht trotz unseres tugendhaften Strebens verfehlen, so stellt dies nicht die Tugendethik insgesamt in Frage, aber doch das ihr zugrundeliegende Handlungsprinzip „Glück".

Höffe argumentiert, daß eine Ergänzung erforderlich ist, welche er mit dem „Prinzip Freiheit" einer kantischen Willensethik vornimmt. Ist der Blick auf das Ziel, auf das *Wohin* fragwürdig geworden, so richtet sich nun die Aufmerksamkeit auf das *Woher*. Eine Handlung ist demnach „gut", wenn der ihr zugrundeliegende Bestimmungsgrund bzw. Wille uneingeschränkt gut ist. Das handlungsleitende Prinzip, die Maxime meines Handelns, ist dann uneingeschränkt gut und gerechtfertigt, wenn sie verallgemeinerbar ist, wenn ich also wollen kann, daß alle Menschen in vergleichbaren Situationen und Umständen so handeln. Höffe interpretiert somit die kantische Maximenethik als eine verschärfte autonome Tugendethik, die gegenüber der aristotelischen Glücksethik entscheidende Vorteile aufweist und diese in sich integrieren kann.

Ob Höffe mit dieser Interpretation Vertreter einer modernen Tugendethik wie Elizabeth Anscombe, Philippa Foot oder Alasdair MacIntyre zu überzeugen vermag, kann hier nur bezweifelt, nicht erörtert werden. Unabhängig von dieser speziellen Frage ist das Buch eine gute Einführung in die Grundlegung der Ethik. Höffe empfiehlt sich einer breiten Leserschaft, da er allgemeinverständlich zu schreiben versteht, indem er zum Beispiel Fremdwörter und Fachbegriffe vor der Verwendung einführt und auch dem Einsteiger mit knappen, geschichtlichen Exkursen zur Moralphilosophie einen guten Überblick verschafft. *Patrick Zoll SJ*

MÜLLER, Klaus: *Streit um Gott*. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg: Pustet 2006. Seiten: 288 S. Gb. 34,90.

Ausgangspunkt des Buchs ist die These des Ägyptologen Jan Assmann, der biblische Monotheismus mit seiner Lehre vom welttranszendenten Gott sei eine „Gegen-

religion" (15) gegen den ursprünglicheren, Welt und Gott als Einheit begreifenden Kosmotheismus, für den paradigmatisch die Religion der Ägypter steht und symbolisch deren verschleiertes Bild von „Sais" (18), nach Schillers berühmtem Gedicht (206). Assmann sieht (in seinem Buch „Moses der Ägypter") in der europäischen Aufklärungsliteratur diesen Kosmotheismus erneuert, wodurch sich dessen Weltsicht dem Intellektuellen von heute als religiöse Alternative zu den vertrauten, aber politisch problembeladenen Herrschaftsreligionen der drei monotheistischen Religionen empfiehlt.

Klaus Müller setzt bei der Aufklärungsliteratur an, auf die sich Assmann bezieht. Zentrale Bedeutung hat für sie die Philosophie Spinozas (64ff.). Deren Einheitsgedanke (Hen kai Pan: Eines und Alles) wird von Lessing aufgenommen (62, 177ff.). Auch Kant sucht angesichts der Inkonsistenzen der (besonders Wolffschen) Metaphysik und der Metaphysik-Kritik David Humes einen nicht hinterfragbaren Orientierungspunkt für das Denken. Dieser erschließt sich ihm allerdings nur durch die praktische Philosophie: im Gewissen. Der Preis für diese Exklusivität ist ein Dualismus zwischen (in sich begrenzter) theoretischer und (absolut gültiger) praktischer Gewißheit (47ff.).

Die nachkantische, idealistische Philosophie sucht diesen, für das Denken letztlich unakzeptablen Graben zu überwinden (57ff.). Den Anfang macht Carl Leonhard Reinhold (180ff.): Indem er vom Subjekt-Objekt-Bezug des Erkennens ausgeht, macht er diesen Einheitsvollzug für das Begreifen der Religion fruchtbar und gibt dem Hen kai Pan unter Bezugnahme auf Plutarchs Erzählung vom Bildnis zu Sais den gebührenden Platz in ihr. Fichte, Schelling und Hegel folgen dieser Einheitssicht (97ff.), begründen sie aber im Unterschied zu Spinoza nicht mehr substanzontologisch, sondern subjektphilosophisch. Bei Fichte und dem frühen Schelling ist die fundierende Größe das absolute (nicht das empirische, einzelne) Ich. Strukturell ist dies auch die Lehre des späteren Schelling und die Hegels. Müller sieht hier einen Ansatz, um jene Assmannsche Gegenüberstellung zu unterlaufen. Denn das Subjekt ist zwar das die Einheit Begründende, kann aber nur in Gegenüberstellung zur Welt und den Dingen adäquat gedacht werden.

Für eine heutige Aufnahme dieser Gedanken greift Müller auf die Philosophie von Dieter Henrich zurück. Dieser analysiert das Ich einerseits nach seiner Gegenstandsbezogenheit, andererseits nach der in der Gegenstandsbezogenheit immer mit anwesenden, alle Subjektvollzüge übergreifenden Ich-Einheit (213ff.). Im Zusammenhang dieser Analyse stellt sich ihm die Frage nach der Begründung dieses Ichs. Weil das Ich wegen seiner Objekt-, und damit Außengebundenheit nicht vollkommen aus sich selbst zu begreifen ist, bedarf es einer solchen Fundierung. Diese kann nur in einer vorgängigen, das konkrete Ich ermöglichenden, absoluten Ich-Einheit liegen, die freilich angemessen nur mit der Absolutheit des Gottesgedankens zu explizieren ist.

Von diesem so über die Ich-Analyse gewonnenen Gott ist zu sagen, daß er der Welt zwar gegenüberstehen, zugleich aber ihr tiefster Grund sein muß. Transzendenz und Immanenz sind also im Gott-Welt-Verhältnis unlösbar verbunden, und damit gehört die kosmotheistische Sicht in die Mitte des Monotheismus hinein. Das Christentum spitzt diese kosmotheistische Einheit des monotheistischen Gottes noch radikal zu durch die Lehre von der Inkarnation. Nach ihr steht Gott der Welt zwar strikt gegenüber, tritt zugleich aber ganz entschieden auf ihre Seite. So ist er ihr transzendenter Grund und kommt zugleich

auf die konkreteste Weise in ihr zur Erscheinung.

Es konnte hier nur der große Argumentationsbogen dieses äußerst reichhaltigen Buches wiedergegeben werden, das im übrigen mit seinen literarischen und geistesgeschichtlichen Bezügen eine faszinierende Fundgrube darstellt. Zugleich wird dem Leser eine in sich konsistente theologisch-philosophische Konzeption an die Hand gegeben, mit der er arbeiten kann. Sie erweist ihre Fruchtbarkeit zum Beispiel in der Beurteilung der üblichen Disjunktion zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus in der heutigen Religionsphilosophie (239). Denn die konstruktive Auseinandersetzung mit den Thesen Assmanns, wie Müller sie durchführt, läßt Möglichkeit und Notwendigkeit einer dialogisch-kritischen Ergänzung zwischen kosmotheistischer und monotheistischer Religion erkennen, so daß sich zeigen könnte, „daß das, was aus Sais stammt, nicht falsch sein muß, damit das, was vom Sinai kommt, wahr sein kann" (249). *Josef Schmidt SJ*

Perler, Dominik: *Zweifel und Gewißheit.* Skeptische Debatten im Mittelalter. Frankfurt: Vittorio Klostermann 2006. XII, 443 S. (Philosophische Abhandlungen. 92.) Br. 29,–.

Wer an das Mittelalter denkt und dabei nicht von dem überholten Klischee vom „finsteren Mittelalter" beeinflußt ist, denkt fast unweigerlich an die gewaltigen gotischen Dome und an die umfassenden theoretischen Summen, in denen das Wissen über die ganze denkbare Welt von Gott bis zu den Elementen zur Sprache kam. Wer gotische Dome baut und philosophisch-theologische Summen schreibt, verläßt sich auf die Fundamente seiner Tätigkeit. Man kann sagen, daß das Denken des Mittelalters beherrscht war von der Überzeugung, die Welt und die Dinge in ihr so erfassen zu können, wie sie sind. Dennoch ist im Mittelalter von Zweifel und Skepsis die Rede, eine skeptische Theorie scheint sich aber in den überlieferten Werken nicht zu finden. Die Rolle von Zweifel und Skepsis besteht darin, die Reichweite und Tragfähigkeit des Wissens im allgemeinen zu sondieren. Auf der Basis dieser Annahme stößt Dominik Perler auf eine Reihe von Diskussionen, die sich im Umfeld der Ausarbeitung von Konzeptionen des Erkennens und der Wissenschaft bildeten.

Vier Themenkreise werden im geschichtlichen Material geortet. Das ist sicher nur eine Möglichkeit, die historischen Gegebenheiten zu sortieren, und es bringt auch eine Auswahl mit sich. Perler bespricht in seinen vier Abschnitten das Problem der Gewißheit der Erkenntnis durch den Beitrag göttlicher Illumination, ein Lehrstück, das aus augustinischen Überlegungen stammt. Eine Art von Kontroverse wird darin geschildert, nämlich die Aufnahme der augustinischen Überlegungen durch Heinrich von Gent, den lang dienenden Professor der Universität Paris, und die Verteidigung der natürlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen durch den Franziskaner Johannes Duns Scotus, der in mehreren Beziehungen eine Art von Drehscheibe in der Entwicklung des abendländischen Denkens darstellt.

Im zweiten Abschnitt wird die Frage der grundsätzlichen Gewißheit des Menschen in seiner Erkenntnis und seinem Wissen untersucht. Dies ist ein Thema, das als konstitutiv für das Philosophieren der beginnenden Neuzeit betrachtet zu werden pflegt. Blickt man aber auf die mittelalterlichen Diskussionen, so kann man sagen, daß jeder Gedanke, der etwa für René Descartes wesentlich ist, in irgendeiner Form schon im Mittelalter in Erwägung gezogen wurde.

Freilich wurde die Konsequenz des Franzosen am Beginn des neuzeitlichen Denkens nirgends gesucht. Die Gewißheit im mittelalterlichen Denken wird zunächst in der Annahme gesehen, der Mensch sei durch seine Vernunft in der Lage, genau jene Formen der Dinge zu erfassen, die das Wesen der Dinge ausmachen.

Im dritten Abschnitt wird die Theorie der intuitiven Erkenntnis und der durch diese gewährleistete Evidenz behandelt. Die Kontrahenten in dieser Debatte sind allesamt von Duns Scotus beeinflußt, der mit seinen Überlegungen zur intuitiven Erkenntnis, also zur Erkenntnis der Dinge soweit sie dem Erkennenden unmittelbar präsent sind, die Annahme, daß eine göttliche Erleuchtung wenigstens für die Gewißheit der Erkenntnis notwendig sei, zurückweisen wollte. Die Reichweite intuitiven Erkennens und die Folgen für die Frage, ob damit eine vorgegebene Wirklichkeit erkannt werden kann, so wie sie ist – samt den Allgemeinheiten, die in jeder Erkenntnis enthalten sind, wird in prominenter Weise durch Wilhelm von Ockham behandelt und in den an ihn anschließenden Kontroversen auf den Punkt gebracht, der nach Auffassung des Rezensenten die eigentliche Grenzlinie zwischen einer klassischen, repräsentationalen, und einer eher „konstruktivistischen" Zugangsweise zum Erkennen des Menschen ausmacht.

Schließlich wird im letzten Abschnitt auf eine Debatte Bezug genommen, bei der es um die Möglichkeiten und die Reichweite der Anwendung deduktiver Mittel in der Erkenntnis geht. In den Auseinandersetzungen um Nikolaus von Autrecourt kann man sich leicht an wohlbekannte Themen der analytischen Philosophie, ja im engeren Sinn sogar des Wiener Kreises erinnert fühlen. Wie Perler ausführlich zeigt, ist Nikolaus nicht so sehr ein Skeptiker, als der er in der Literatur bis in jüngere Zeit immer wieder hingestellt wird, sondern ein Antiaristoteliker auf dem Weg zu einer fundamentalistischen Erkenntnistheorie, die Wissen ganz eng an evidente Gewißheit bindet. Mit Johannes Buridan ist dann ein Autor aus dem Umkreis jener Autoren genannt, deren Denken auf jeden Fall an den Wurzeln zahlreicher neuzeitlicher Entwicklungen bis hin zum heliozentrischen Weltbild und zur zentralen Rolle des Subjekts in der Erkenntnis steht. Erkenntnistheoretisch geht Buridan davon aus, daß die natürlichen Vermögen des Menschen unter normalen Umständen korrekt funktionieren. Fehler können auftreten, wenn die Erkenntnissituation Mängel aufweist, und diese Fehler können zu Zweifeln führen. Aber in dem Netz der verschiedenen Leistungen, die von den Fähigkeiten erbracht werden, läßt sich das Erkenntnisvermögen des Menschen letztlich als verläßlich ausweisen.

Die von Perler herangezogenen mittelalterlichen Denker gehören zum Kreis jener Gestalten, die gerade in den letzten Jahren besondere Beachtung fanden. Thomas ist natürlich ein Dauerbrenner, ähnliches gilt für Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, aber Heinrich von Gent, Petrus Johannes Olivi, Wilhelm Crathorn, Walter Chatton, Peter Aureoli, Nikolaus von Autrecourt und Johannes Buridan, aber auch der etwas später lebende Peter von Ailly finden gerade in letzter Zeit besondere Beachtung, weil sie zu den Denkern gehören, mit deren Tätigkeit manche Entwicklungen in der Folgezeit in Verbindung stehen. Perler benützt hier die Ergebnisse einer ganzen Reihe jüngerer Autoren, aber natürlich auch seiner eigenen Arbeit, vor allem seines ähnlich umfangreichen Werks über die Intentionalität im Mittelalter. (Theorien der Intentionalität im Mittelalter, Frankfurt 2002).

Dabei stellt in vielen Fällen die Behandlung eines mittelalterlichen Autors im vorliegenden Buch einen eigenständigen Bei-

trag zum Verständnis des betreffenden Autors dar, der weit über das von der Thematik her geforderte Ausmaß hinausgeht. Das gilt in meiner Einschätzung besonders für bestimmte Aspekte an Ockhams Auffassung, etwa in der Erläuterung seiner Theorie von der Möglichkeit, daß Gott dem Menschen eine intuitive und evidente Erkenntnis von einem Gegenstand, von dem er weiß, daß er nicht existiert, vermitteln könnte. Hier kann man bei Perler über das hinaus, was in der einschlägigen Literatur bislang behandelt wurde, Einsicht gewinnen. Ähnliches würde ich im Fall des Nikolaus von Autrecourt und des Johannes Buridan sagen.

Einige Unachtsamkeiten im Text sind übriggeblieben, die ich hier aber nicht aufzählen möchte. Nur daß Chris Schabel an der Universität von Nikosia konsequent zu Chris Schnabel umbenannt wurde (309, 361, 427, 433), sei als kleine Kuriosität vermerkt. Alles in allem ist Perlers Werk nicht nur eine anregende und weiterführende Behandlung des Problems von Zweifel und Wissen im Mittelalter und in seiner Gegenwartsbedeutung, sondern auch eine viel weiterreichende Hinführung zum Denken des Mittelalters überhaupt. Und sie ist auch ein Stück bedeutsamen Philosophierens.

Hans Kraml

ZU DIESEM HEFT

Kardinal Carlo Maria Martini, ehemaliger Erzbischof von Mailand, formuliert einige Vorschläge zu Themen der Bischofssynode im Oktober 2008 in Rom und befaßt sich besonders mit der Bedeutung der Heiligen Schrift für die Gläubigen.

Im Mai 1958 wurde der Katholische Akademische Ausländer-Dienst gegründet. Hermann Weber, Generalsekretär dieses Stipendienwerks, beschreibt die Entstehung und Entwicklung des KAAD als Laienorganisation und würdigt das weltweite Engagement der vergangenen 50 Jahre.

Die Veröffentlichung der Internationalen Theologenkommission im Januar 2007 zur Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder weckte erneut Interesse an der Bedeutung von Fegfeuer und Hölle für die Gläubigen. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, befaßt sich mit der theologischen Entfaltung der Eschatologie in der Geschichte der Kirche, die heute im Kontext einer Theologie der Hoffnung zu verstehen ist.

Für die ethische Bewertung von wissenschaftlicher Forschung sind Intention einer Handlung und die Rechtfertigung der Ziele nicht die einzigen Kriterien. Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, fordert die Überprüfung von Mittel und Methoden am Beispiel der Stammzellforschung und schlägt eine forschungsbegleitende interdisziplinäre Vernetzung von Wissenschaft und Ethik vor.

Heiner Ullrich, Professor für Erziehungswissenschaft an der Universität Mainz, stellt das reformpädagogische Konzept der Freien Waldorfschulen vor, das auf der Anthroposophie Rudolf Steiners beruht, und überprüft seine Wirkung anhand empirischer Forschungsergebnisse.

Bildungsnotstand

Aristoteles beginnt seine „Metaphysik" mit dem Satz: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen." Manche übersetzen das griechische Wort „eidénai" für „Wissen" mit „Einsicht". Diese unterschiedliche Übersetzung zeigt eine Doppeldeutigkeit des naturhaften menschlichen Suchens nach Erkennen. Es gibt nämlich zwei Arten von Unwissenheit. Die erste wird durch die Aussage gekennzeichnet: „Das weiß ich nicht!"; die zweite durch: „Das verstehe ich nicht!" Die erste wird durch Wissensvermittlung und Information behoben, die zweite durch Anleitung zur Einsicht und Verständnishilfen. Die erste Art von Erkenntnissen kann ich von anderen übernehmen; die zweite muß ich mir selbst erarbeiten. Die erste macht klug, die zweite weise. Tatsachenberichte oder Zustandsbeschreibungen gehören in das erste Gebiet; Kommentare, Interpretationen sowie alle Arten von Ratschlägen oder Lebenshilfen ins zweite.

Auch die Aufgabe der Wissenschaften läßt sich so unterscheiden. Wenn Ludwig Wittgenstein anmerkt, philosophische Probleme hätten die Form: „Ich kenne mich nicht aus!", weist er der Philosophie eher das Feld der zweiten Unwissenheit zu – hier läge wohl auch die besondere Aufgabe der Theologie, wohingegen die empirischen Wissenschaften sich eher der ersten Unwissenheit zu widmen hätten.

Durch die Informationsfülle, die täglich auf uns einstürmt, wächst das, was man die „neue Unübersichtlichkeit" genannt hat. Diese wird durch zusätzliche Informationen keineswegs gemindert, sondern wächst eher noch beträchtlich an. Der Mensch kennt sich in seiner Welt immer weniger aus, seine Orientierungslosigkeit wächst. Die übliche Informierung (auch in Schule und Universität) die meist auf Wissensvermittlung konzentriert ist, bietet da keine Abhilfe. „Wir fühlen", so Wittgenstein, „daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind."

Das empfinden auch viele, deren angeborenes Verlangen sich auszukennen durch eine immer größere Anhäufung von Wissen keineswegs gestillt, sondern eher noch unbefriedigter gelassen wird. Obwohl der Fortschrittsoptimismus des 19. wie auch weithin der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus mancherlei Gründen – nicht zuletzt durch breitenwirksame Veröffentlichungen über die „Grenzen des Wachstums" – einer skeptischeren Einstellung Platz macht, dehnen sich die Grenzen des Wissens und des Machbaren unaufhaltsam aus. Wem es nicht gelingt, in Wissenschaft und Technik diese anschwellende Flut nutzbringend zu kanalisieren und auf die eigenen Mühlen zu lenken, der sitzt bald auf dem Trockenen, oder er wird fortgespült.

Daher reagiert die Gesellschaft mit der Forderung nach besserer Bildung, versteht sie aber als Ausbildung oder gar als Eintrichterung von Informationen, deren Mangel

als „Bildungsnotstand" ausgegeben wird – belegt mit dem entlarvenden Ausdruck „Humankapitalschwäche", obwohl die Gesellschaft für deutsche Sprache den Ausdruck „Humankapital" zum Unwort des Jahres 2004 gewählt hat: es degradiere nicht nur Arbeitskräfte in Betrieben, sondern Menschen überhaupt „zu nur noch ökonomisch interessanten Größen". Wie nicht zuletzt die Diskussion um die PISA-Studie zeigt, werden auch die allgemeinbildenden Schulen mit immer größerer Selbstverständlichkeit unter dem Aspekt der „Optimierung von Lernprozessen im Hinblick auf deren Relevanz für ökonomisch verwertbare Arbeit" bewertet.

Hans-Georg Gadamer (1900–2002) meinte dazu in einem Interview zu seinem 100. Geburtstag: „Wir lernen durchaus immer mehr, aber leider nicht in dem Sinne, daß wir dabei die Endlichkeit und die Grenzhaftigkeit unseres Wissens im Auge behalten ... Worum es hier geht, ist der wesentliche, der alles entscheidende Unterschied zwischen Wissen und Information. In gewisser Weise ist Information das Gegenteil von Wissen. Worüber ich informiert bin, das brauche ich nicht zu begreifen ... Insofern dienen die aufs bloße Informiertsein gerichteten Forderungen einer technikgläubigen Bildungspolitik letzten Endes der Vorbereitung eines neuen Sklavenstandes der Menschheit."

Seine Sorge läßt sich mit einem Rückgriff auf Sokrates erläutern. Der hielt den Sophisten vor, sie strebten in ihrer Erziehung nur danach, die Jugend zu tüchtigen Meistern auf allen Gebieten auszubilden: zu gewandten Kämpfern, erfolgreichen Organisatoren, überzeugenden Rednern, geschickten Politikern. Dagegen wäre sokratisch zu bedenken: Angenommen, zwei Ausgebildete, von denen einer dem Ideal der Erziehung gemäß in diesen Fächern hervorragt, der andere aber überall versagt (also weder gut mit Waffen umgehen und reiten, nur stümperhaft planen kann, verworren redet und sich als Politiker nur lächerlich macht) und gesetzt den Fall, daß beide böse Menschen sind: Wer von beiden ist wohl gefährlicher? Wer nur hochleistungsfähige Mitbürger heranbilden will, vernachlässigt darüber die Frage, wie man sie zu guten Menschen erziehen könnte – und verfehlt das entscheidende Ziel verantwortlicher Erziehung.

Das Ende ist bekannt. Sokrates wurde genötigt, den Giftbecher zu trinken. Seine Frage bleibt nach über 2000 Jahren so aktuell wie damals: Woraufhin erziehen wir? Nur auf Tüchtigkeit, d.h. Tauglichkeit in den verschiedensten Gebieten hin? Das führte zu dem von Gadamer befürchteten Sklavenstand. Tauglichkeit wertet Menschen nämlich nur als Mittel für andere Zwecke. So sehr Erziehung auch darauf achten muß, Auszubildende zu befähigen, die auf sie zukommenden Aufgaben in Beruf und Gesellschaft wahrzunehmen, also unbestritten auch weiter Wissen und Fertigkeiten zu vermitteln hat, so darf darin doch keineswegs ihr einziges und nicht einmal ihr wichtigstes Ziel gesehen werden. Vielmehr darf sie nie ihren Auftrag aus den Augen verlieren, sich vor allem darum zu sorgen, daß sie gute Menschen heranbildet. Selbst wenn dafür kein eigener Platz im Lehrplan ausgewiesen ist, muß diese Absicht doch alles Lehren begleiten – sonst wird es zur Dressur und verdient den Namen Bildung nicht. *Albert Keller SJ*

Christian W. Troll SJ

Gemeinsames Beten von Christen und Muslimen?

Wenn ein kirchenhistorisches Ereignis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Adjektiv „epochal" verdient, dann war es die interreligiöse Begegnung von Assisi am 27. Oktober 1986, zu der Papst Johannes Paul II. die Vertreter der wichtigsten christlichen Konfessionen sowie der Weltreligionen eingeladen hatte, um für den Frieden zu beten. Es handelte sich in Assisi nicht um ein gemeinsames Sprechen von Gebeten; vielmehr waren alle Teilnehmer zur gleichen Zeit an einem Ort versammelt – beim Grab des Heiligen Franziskus –, damit jede Religion bzw. Konfession in der ihr eigenen Art für dieselbe Intention bete: für den Frieden. Am Beginn des Treffens erklärte der Papst:

„Die Religionen sind zahlreich und verschieden, sie reflektieren das Verlangen der Männer und Frauen durch die Jahrhunderte, in Beziehung zu treten mit dem Absoluten. Gebet schließt auf der Seite des Menschen Bekehrung des Herzens ein. Es bedeutet, unseren Sinn für die letzte Realität zu vertiefen. Genau dies ist der tiefste Sinn unseres Zusammenkommens an diesem Ort."[1]

Assisi und die Folgen

Das Gebetstreffen von Assisi wurde nicht zuletzt durch den kreativen Einsatz der Gemeinschaft Sant' Egidio zum Modell einer Weltgebetsbewegung für den Frieden, die über die Grenzen der einzelnen Nationen hinweg die Gläubigen aller Religionen einbezieht und die ganze Erde umfaßt. In der Tat ist seit Assisi bei Anhängern aller Religionen das Bewußtsein für die gemeinsame Verwiesenheit auf Gott und das Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung für den Frieden gewachsen – besonders auch unter Gläubigen der drei monotheistischen Weltreligionen. Gleichzeitig sind freilich auch allenthalben die Stimmen und Kräfte gegen ein solches, die einzelnen Religionen umspannendes gemeinsames religiöses Bewußtsein und Handeln gewachsen.

Die deutschen Bischöfe veröffentlichten 2003 „Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen"[2]. Nach dem Beispiel und Vorbild des genannten Gebetstreffens in Assisi, das, wie die Bischöfe schreiben, „die Gefahr einer Vermischung (Synkretismus) vermied und die aufrichtige Gottsuche des anderen respektierte", regen sie zu multireligiösen Feiern von Christen und Juden, von Christen und Muslimen und von Christen, Juden und Muslimen an. Sie

unterscheiden die „multireligiöse Feier", bei der „jede Religionsgruppe für ihren Beitrag selbst verantwortlich"[3] ist von dem, was sie „interreligiöse Feier" nennen, „in der sich alle gemeinsam mit von allen getragenen Worten und Zeichen an Gott wenden"[4]. Eine solche lehnen sie kategorisch ab, „weil hier die Gefahr besteht, den anderen zu vereinnahmen und vorhandene Gegensätze zu verschleiern"[5].

Mit Bezug auf multireligiöse Feiern von Christen und Muslimen sagen die deutschen Bischöfe:

„In gemeinsamen Feiern können Christen und Muslime erfahren, daß ihr Leben trotz unterschiedlicher Gottesvorstellungen auf den einen Gott ausgerichtet ist ... So können Christen und Muslime entdecken, daß sie als Empfänger des Friedens von Gott zu gegenseitiger Achtung und darüber hinaus zum Einsatz für den Frieden und die Respektierung der Menschenrechte in der Welt berufen und verpflichtet sind."[6]

Im Jahr 2006 veröffentlichte Kardinal Joachim Meisner für das Erzbistum Köln eine „Richtlinie des Erzbischofs zu multireligiösen Feiern in Schulen". Solche Feiern, schreibt er, sind „im Bereich der Schulen nicht sinnvoll, da durch die für Kinder und Jugendliche schwierige Unterscheidbarkeit von multireligiösen Feiern und katholischen und ökumenischen Gottesdiensten die Gefahr der Verwirrung droht. Daher sollen im Erzbistum Köln keine weiteren Feiern für Schülerinnen und Schüler an Schulen stattfinden."[7]

Diese Entscheidung des Kardinals ist als Ergebnis seiner sicher wohlüberlegten religionspädagogischen und pastoralen Einschätzung zu sehen. Der Hamburger Weihbischof Hans-Jochen Jaschke, Sprecher der Deutschen Bischofskonferenz für den interreligiösen Dialog, sagte wenige Tage später im Deutschlandfunk, mit seiner Absage an diese Form von Feiern in der Schule halte sich Kardinal Meisner im Grundsatz an die Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz von 2003. Das Verbot solcher Feiern an Schulen geschehe aus Sorge um die Kinder und aus Respekt vor den unterschiedlichen Gottesvorstellungen der anderen Religionen. In Einzelfällen sollten multireligiöse Feiern an Schulen seiner Ansicht nach dennoch möglich sein[8].

Allerdings schaltet die genannte Kölner Richtlinie dem zitierten Satz noch eine weitere Aussage vor:

„Das Gottesbild der nichtchristlichen Religionen ist nicht identisch mit dem Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist. Daher sind gemeinsame Gottesdienste nicht möglich. Jede Gemeinschaft kann daher nur allein zu ihrem Gott beten. Geschieht dies gemeinschaftlich, muß die jeweils andere Gruppe schweigend dabei stehen" (ebd.).

Im ersten Satz dieser Aussage wird das Gottesbild der nichtchristlichen Religionen „mit dem Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist" verglichen. Damit werden die Ebenen vertauscht. Korrekterweise sollte Gottesbild mit Gottesbild verglichen werden. Wenn wir nun von der Verschiedenheit der Gottesbilder, auch

unter den drei sogenannten „Religionen der Familie Abrahams", ausgehen, folgt dann aus der Verschiedenheit des jeweiligen Gottesbildes dieser Religionen zwingend, daß von Christen und Muslimen gemeinsam gesprochene Gebete und interreligiöse Feiern in diesem Sinn christlich gesehen als „unmöglich" zu gelten haben?

Ich meine: kaum. Das Gottesbild des islamischen Glaubens ist sicher nicht identisch mit dem Gottesbild des christlichen Glaubens – wenn man vereinfachend einmal davon absieht, daß man in bezug auf das Gottesbild innerhalb des Islam sowie innerhalb des Christentums sicher jeweils ein breites Band von Variationen im Gottesbild vorfindet. Und doch teilen beide Gottesbilder so wesentliche Elemente, daß Christen und Muslime unter gewissen Umständen gemeinsam zu Gott beten können bzw. sollten.

Vor dem Hintergrund dieser Ereignisse sollen im folgenden drei Fragen bedacht werden: Erstens: Glauben Muslime und Christen an denselben Gott? Zweitens: Können das Gebet der Christen und das Gebet der Muslime gleichsam als „Raum" ihrer inneren Bezogenheit und Nähe betrachtet werden? Drittens: Können Christen und Muslime einander im Gebet begegnen?

Glauben Muslime und Christen an denselben Gott?

Die Frage, ob Muslime und Christen in der einen oder anderen Weise gemeinsam zu Gott beten können und sollen, führt unmittelbar zu der Frage, ob sie denselben Gott verehren. Bevor wir auf diese grundlegende Frage eingehen, sollten wir zunächst einmal die kaum zu bestreitende Tatsache ernstnehmen: Islam und Christentum gehören – zusammen mit dem Judentum – zu den monotheistischen Religionen, d.h. zu den Religionen, die die Einzigkeit und Einheit Gottes bekennen. Mit anderen Worten: Judentum, Christentum und Islam haben im Hinblick auf ihr jeweiliges Bekenntnis zu Gott als einem und einzigen eine gemeinsame Wurzel, die sie von den Religionen mit mythischen, apersonalen und polytheistischen Gottesvorstellungen unterscheidet. Der Ausbruch aus dem Mythos charakterisiert den Monotheismus als eigenen religionsgeschichtlichen Weg. Dieser ist zuerst von Israel eingeschlagen worden und wird von Israel als Wurzel her auch von Christentum und Islam gegangen.

Allerdings soll der bedeutsame Unterschied zwischen dem christlichen und dem muslimischen Bekenntnis der Einheit Gottes damit in keiner Weise relativiert und in seiner Bedeutung unterschätzt werden. Der christliche Glaube bekennt die Einheit Gottes als Einheit dessen, der in sich Beziehung der Liebe ist und zwar: dreipersönliche Beziehung der Liebe. Davon setzt sich das muslimische Bekenntnis der Einheit Gottes explizit, bewußt und vehement ab. Wollen wir aufrichtige und konstruktive Beziehungen zwischen Christen und Muslimen leben und fördern, dann sollten wir einerseits das Gewicht und die Bedeutung dieser Differenz mit all ihren

Konsequenzen zwischen uns anerkennen, anderseits aber auch die Bedeutsamkeit der tatsächlich möglichen Begegnung von Christen und Muslimen im Auge behalten, einer Begegnung im Akt des lebendigen Glaubens, in der effektiven Ausrichtung des ganzen Lebens auf den lebendigen Gott hin.

Der Islam ist nicht einfach eine christliche Häresie, wie einzelne Theologen es dargestellt haben. Sicher: Der Koran – und damit der Islam – kennt die Person Jesu und bekennt ihn als Propheten. Ferner ist der islamische Glaube von zahlreichen Elementen der biblischen Tradition durchdrungen. Dennoch machen tiefe Differenzen im Glauben aus dem Islam eine vom Christentum verschiedene Religion. Da ist zum einen die islamische Verneinung sowohl des physischen Todes Jesu am Kreuz wie auch der erlösenden Funktion und Kraft dieses Kreuzestodes, und zum anderen die Zurückweisung des Geheimnisses Gottes als Dreieinen.

Diese und weitere damit gegebene Unterschiede klar anzuerkennen trägt auf beiden Seiten dazu bei, die gegenseitige Beziehung in ihrer Wahrheit zu leben; die Anerkennung der genannten Unterschiede – mit all ihren Auswirkungen auf das Gesamt der jeweiligen Glaubenswelt und Glaubenssicht – ist, wie der niederländisch-ägyptische Islamexperte Christian van Nispen tot Sevenaer SJ zu Recht betont, Ausdruck gegenseitiger Hochachtung[9].

Freilich: Die Anerkennung der genannten schwerwiegenden Unterschiede zwischen dem christlichen und dem muslimischen Glaubensbekenntnis bedeutet nicht, daß wir die Tiefe und die Bedeutung der Begegnung, die Christen und Muslime in ihrem Glauben an Gott leben können und sollen, schlechthin verneinen dürften.

Anerkennung der Unterschiede – und der Gemeinsamkeiten

Der Glaube der Muslime – ihr Zeugnis für die Einheit und Einzigkeit Gottes sowie ihr Gebet, ja, das Ganze ihres Kultes (wozu ja auch die Armensteuer, das Fasten und die Wallfahrt nach Mekka gehören) – wendet sich an den lebendigen und an den allem Geschaffenen unendlich überlegenen Gott, der als solcher seinen Geschöpfen zugleich unendlich nahe ist; er wendet sich an den Schöpfer des Himmels und der Erde, dessen Wesen alles unendlich übersteigt, was wir uns vorstellen oder benennen können, und der uns als solcher zugleich auch „näher ist als unsere Halsschlagader" (Sure 50 (Qāf), 16), wie der Koran selbst es ausdrückt.

Dieser Gott des islamischen Glaubens hat in der Gemeinschaft der muslimischen Glaubenden, der „umma", viele wahre Anbeter und Diener Gottes hervorgebracht, Frauen und Männer, die sich alle, dem Ruf Muhammads folgend, an Abraham, dem Vater des glaubenden Gehorsams, orientiert haben. Abraham betet in Sure 26 (al-Shu'arā) 83: „Mein Herr, schenke mir Urteilskraft, und stelle mich zu denen, die Gutes tun." Und in Sure 3 (Āl'Imran), 190–195, heißt es:

„190 In der Erschaffung der Himmel und der Erde und im Aufeinanderfolgen von Nacht und Tag sind Zeichen für die Einsichtigen, 191 die Gottes gedenken, im Stehen und Sitzen und auf ihren Seiten liegend, und über die Erschaffung der Himmel und der Erde nachdenken: ‚Unser Herr, Du hast dies nicht umsonst erschaffen. Preis sei Dir! Bewahre uns vor der Pein des Feuers. 192 Unser Herr, wen Du uns ins Feuer eingehen läßt, den hast Du zuschanden gemacht. Diejenigen, die Unrecht tun, werden keine Helfer haben. 193 Unser Herr, wir haben einen Rufer gehört, der zum Glauben ruft: Glaubt an euren Herrn. Da haben wir geglaubt. Unser Herr, vergib uns unsere Sünden, und sühne uns unsere Missetaten, und berufe uns mit den Frommen ab. 194 Unser Herr, gib uns das, was Du uns durch Deine Gesandten verheißen hast, und mache uns am Tag der Auferstehung nicht zuschanden. Du brichst das Versprechen nicht.' 195 Da erhörte sie ihr Herr: ‚Ich lasse keine Tat verloren gehen, die einer von euch getan hat, ob Mann oder Frau.'"

Christen können und müssen anerkennen, daß der Gott, an den die Muslime glauben, nicht ein Geschöpf ist, nicht ein Idol, nicht eine bloße erhabene Idee oder reine Repräsentation, sondern vielmehr der Gott, an den auch Christen glauben. Das ist wahr, trotz der genannten Unterschiede in den Aussagen über Gott mit all ihren weitreichenden Konsequenzen im Hinblick auf das, was auf beiden Seiten als die entscheidende Mitte des jeweiligen Glaubens bekannt wird, und was folglich als das alles überragende und bestimmende Zentralgebot Gottes anzunehmen und zu befolgen ist.

Das Zweite Vatikanum hat in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" festgestellt:

„Der Heilswille (Gottes) umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird" (LG 16).

Diese Gemeinschaft im Glauben an den Schöpfer, Erhalter und Richter und in der Anbetung des einen Gottes, nach dem Maßstab des Glaubens Abrahams, erlaubt Christen und Muslimen eine Begegnung in diesem Glauben, und diese ermöglicht es uns wirklich, „gemeinsam vor Gott" zu stehen. Sie fordert dann freilich und schließt mit ein, daß wir in dieser Begegnung Gott absolut den Vorrang einräumen und somit anerkennen, daß es Gott selbst ist, der uns verbindet und uns Begegnung schenkt. Gerade dies hilft uns, Christen und Muslimen, auch unsere tiefgreifenden Unterschiede in wahrem Respekt füreinander zu leben, in Treue zur Stimme unseres Gewissens.

Insoweit unser Glaube ein wirklich persönlicher Akt ist und nicht einfach ein soziales Erbe, das unbedacht übernommen wird, und sofern und insoweit Christen und Muslime aus tiefstem Gewissen ihre Beziehung zu Gott zu leben versuchen, können wir auch da beieinander sein, wo wir unterschiedlich sind. Dies dürfen wir sagen, weil und insoweit wir an den einen und selben Gott glauben und in diesem Glauben das Geheimnis erkennen, welches der Weg jedes Menschen mit Gott darstellt. Christen und Muslime sind so verstanden Brüder und Schwestern in Gott. In

diesem Sinn sagte Papst Johannes Paul II. zu den Vertretern der Muslime in Davao auf den Philippinen am 20. Februar 1981:

„Ich spreche euch bewußt als Brüder an ... Wir sind in besonderer Weise Brüder in Gott, der uns geschaffen hat und den wir zu erreichen versuchen, je auf unseren eigenen Wegen, durch Glauben, Gebet und Gottesdienst, durch die Treue zu seinem Gesetz und Unterwerfung unter seine Pläne."[10]

Mit anderen Worten: Wirkliche und tiefgreifende Unterschiede im Glauben müssen im gemeinsamen Stehen vor Gott nicht absolute Trennung bedeuten. Wenn allerdings die Rede über Gott sozusagen ein Turnier- oder Kampfplatz wird, gerät man in der Tat schnell in Gefahr, nicht mehr über den lebendigen Gott zu sprechen, der für uns alle zunächst einmal unaussprechliches Geheimnis ist.

Was aber bedeutet eigentlich Geheimnis? Geheimnis in der Sprache der Theologie bedeutet nicht „Rätsel"; es bezeichnet vielmehr einen Raum, ein Mehr an Sinn, der eher uns umfaßt und ergreift, als daß wir ihn erfassen oder gar umgreifen könnten. Das Geheimnis lädt uns ein: nicht zu einer Eliminierung des Verstandes, sondern zu einer Überschreitung dessen, was der Verstand mit seinen eigenen Kräften erreichen kann. Geheimnis ist gegeben durch Gnade, durch uneigennützige Liebe. Das Geheimnis der göttlichen Liebe ist in der Tat das eigentliche Geheimnis, in das einzutreten uns geschenkt ist. Es lädt uns ein, eine Lebensgemeinschaft mit Gott selbst zu bilden, die jegliche menschliche Vorstellung von Gemeinschaft und Beziehung übersteigt.

Jegliche materielle Einheit, jede Einheit, die nicht die Einheit der Liebe ist, läßt sich brechen und aufteilen. Die wahre Einheit ist die zwischen Personen gelebte Einheit, die Einheit der Liebe. Je authentischer Personen durch wahre Liebe geeint sind, um so unzerbrechlicher wird ihre Einheit. Die Erfahrung einer solchen Einheit in der Liebe von Menschen kann es uns erlauben, das Geheimnis der göttlichen Einheit anzunehmen, das Geheimnis der größten vorstellbaren Liebe.

Jesus Christus eröffnet uns und teilt uns das Geheimnis dieser Liebe „bis zum Ende" mit, besser: „bis zur Vollendung" (Joh 13,1). Er empfängt sich als totale Liebe des Vaters; in gleicher Weise gibt er sich vorbehaltlos Gott, seinem Vater, in restloser Hingabe an seine Jünger, ja, an alle Menschen. So erweist er sich als Sohn Gottes von Ewigkeit her. Das Geheimnis des drei-einen Lebens Gottes lädt zu einer Teilnahme am göttlichen Leben ein – einem Leben der Beziehung und der unendlichen Liebe –, in dem die Einheit selbst die absolute Einheit der absoluten Liebe ist.

Abraham als Modell

Sicherlich unterstreicht der Koran und in seinem Gefolge die gesamte Tradition des islamischen religiösen Denkens immer wieder, es sei dem Menschen nicht gegeben, in das intime Leben Gottes einzutreten; er dürfe nicht versuchen, das „Innere" des

göttlichen Wesens zu ergründen. Aber auch hier bedeutet Unterschied zur christlichen Glaubenssicht nicht totale Gegensätzlichkeit; denn man darf nicht vergessen, daß und wie das geistliche Leben zahlreicher muslimischer Gläubiger sich von der Meditation der „Schönsten Namen Gottes" (asmā Allāh al-husnà) genährt hat und nährt. Es ist den Muslimen aufgetragen, die in den Schönsten Namen angesprochenen „Eigenschaften Gottes" (sifāt Allāh) nachzuahmen und zu leben, in Erwartung der Erscheinung des gerechten und barmherzigen Herrn des Gerichts.

Der Bereich, wo Muslime dem Geheimnis Gottes am nächsten kommen, liegt jedoch zweifellos dort, wo sie versuchen, nach dem Modell Abrahams Gottes unerforschlichen Willen zu befolgen. Der Abraham des Koran war bereit, auf Geheiß Gottes hin seinen Sohn zu opfern, ohne den göttlichen Entschluß in irgendeiner Weise menschlich verstehen zu können. Durch seine von glaubendem Vertrauen getragene Unterwerfung und Hingabe (dies ist die Bedeutung des arabischen Verbalnomens „islām") ist Abraham das Modell des Muslim schlechthin geworden („muslim": der sich Gott Unterwerfende).

In dieser unbedingten und restlosen Unterwerfung kann Muslimen ein bemerkenswerter Sinn für das Geheimnis Gottes geschenkt sein, und zwar so, daß nach muslimischem Glauben Gottes Plan für den Menschen radikal das überschreiten kann, was der gläubige Muslim selbst zu begreifen vermag. Diese Entschlossenheit des muslimischen Gläubigen, sich dem Geheimnis des Willens Gottes zu unterwerfen, offenbart wirkliche Größe des Glaubens, besonders angesichts des Geheimnisses des Todes.

Dabei verkennt den wahren Sinn dieser Haltung, wer ihn einfach als eine Spielart des Fatalismus deutet, bzw. mißdeutet. Christian van Nispen erwähnt in diesem Zusammenhang das Beispiel des bedeutenden ägyptischen Schriftstellers Tawfiq al-Hakīm (1898–1987). In einem seiner Romane beschreibt al-Hakīm, wie er das Trauma des frühen Todes seines kleinen Sohnes erlebt hat. Während der Beerdigungsfeier lief er hinter dem Leichnam des Sohnes her und wiederholte: „Deine Weisheit, Herr! Deine Weisheit, Herr (hikmatuka, yā Rabb)!"[11]

Der christliche Glaube entdeckt in Jesus Christus Einheit der Kommunion und der Liebe als den letzten Sinn der Einheit und Einzigkeit Gottes. In Jesus Christus offenbart sich dem Glauben der Christen der letzte Sinn, sozusagen der Fokus aller Eigenschaften Gottes. Denn in ihm entdecken wir, daß Gott zuallererst gewaltlose, sich selbst verschenkende Liebe ist, und daß die göttliche Liebe somit der Schlüssel dafür ist, den letzten Sinn aller Eigenschaften bzw. Namen Gottes zu verstehen. In Jesus finden wir Christen auch den wahren Sinn der göttlichen Größe, wobei Gottes Größe sich als die Größe seiner sich selbst hingebenden Liebe erweist, die jede menschliche Vorstellungskraft übersteigt. Gottes wahre Größe offenbart sich am radikalsten, wenn er sich in Jesus, dem Messias, zum gewaltlosen Diener aller und eines jeden Menschen macht.

Den Muslimen liegt es am Herzen, entschiedene Anwälte bzw. Verteidiger der göttlichen Größe zu sein (einer der zentralen Ausdrücke des islamischen Glaubens

ist ja „Allāhu akbar", Gott ist jeweils größer, ist durch und durch groß, unendlich groß). Dabei ist nüchtern festzustellen, daß es in der Vergangenheit immer wieder und gerade auch heutzutage weltweit muslimische Gruppen gibt, die politische Ziele effektiv mit gewaltsamen Mitteln anstreben, sich selbst dabei aber nicht primär als Politiker, Krieger oder Terroristen betrachten, sondern als konsequente Muslime. Diese Muslime betrachten und gebärden sich als die einzig wahren, konsequenten Muslime. Gruppen so gesinnter Muslime entwickeln manchmal eine ausgesprochen sektiererische Mentalität. Dazu kommt in diesem Milieu ein radikaler Fanatismus, der bis zur Planung und Durchführung von Selbstmordattentaten im Namen des Islam gehen kann und unter Umständen die Tötung unschuldiger Zivilisten in Kauf nimmt.

Christen, die mit Muslimen dialogische Beziehungen entwickeln und dabei gerade auch die genannten religiösen und geistlichen Bande zwischen Islam und Christentum lebendig und fruchtbar werden lassen wollen, sollten um der guten Sache willen sehr genau darauf achten, welche Art von Islamverständnis das Denken und Handeln des jeweiligen Partners, als Individuum oder als Gruppe, prägt, wie eine solche Person oder Gruppe das Verhältnis zu den nichtmuslimischen Partnern – und damit auch zu den Christen – in den verschiedenen Konstellationen gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens heute sieht und in der gesellschaftlichen und politischen Realität unseres Landes praktisch umzusetzen gedenkt.

Diese Umsicht, die eine differenzierte Kenntnis voraussetzt, ist auch deshalb unabdingbar, weil es im Islam kaum Formen eines „Lehramts" gibt, das jeweiligen evangelischen oder orthodoxen Formen oder gar der katholischen Form des Lehramts auch nur annähernd entsprechen würde. Im Gegenteil: Die Muslime lehnen die Idee eines Lehramts dezidiert ab und sind im allgemein stolz darauf, sich als Individuum oder als Gruppe jeweils ihr eigenes Verständnis der Botschaft des Koran erarbeiten und vertreten zu können.

Islamischer Fundamentalismus

So sind wir heute Zeugen von zum Teil durchaus einflußreichen Gruppen von Muslimen, die im Namen des Koran eine dezidiert islamistische Sicht des Islam vertreten und diese mit politischen und hier und da auch militärischen und terroristischen Mitteln durchzusetzen versuchen. Solche Gruppen betrachten nicht nur die Nichtmuslime, inklusive Christen, als Ungläubige (kuffār), die zumindest graduell, im Rahmen des jeweils Möglichen zu entmachten sind, sondern ebenso Muslime, die ihren radikal islamistischen Vorstellungen nicht anhängen oder gar widersprechen. Diese Gruppen anerkennen und unterstützen wirklich demokratische Strukturen nur so weit, wie es der von ihnen durchweg angepeilten Durchsetzung islamischer politischer Herrschaftsstrukturen nützt.

Mit Muslimen und muslimischen Gruppen, die einer solchen Sicht des Islam verhaftet sind, erscheint mir ein religiös-geistlicher Dialog sinnlos, weil die unabdingbaren Grundvoraussetzungen für sein Gelingen fehlen. Ein wirklich religiöser und geistlicher Dialog erscheint mir sinnvoll nur mit Muslimen und Christen, die unsere säkularen demokratischen Grundwerte teilen und somit logischerweise letztlich auch die Trennung von Staat und Religion anerkennen und eben nicht auf einen islamischen Staat hinarbeiten. Ein angeblich religiöser und geistlicher Dialog mit ausgewiesenen Islamisten dient nicht der Wahrheit. Er stellt eine Täuschung und Verwirrung der wahren Diener Gottes dar, seien sie christlichen oder islamischen Glaubens.

Die Kirche ruft im Einklang mit der Lehre Jesu Christi, aktualisiert in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums, ihre Mitglieder dazu auf, Christus-konform zu leben und die letztgültige Eröffnung der wahren göttlichen Größe in Jesus sichtbar und spürbar werden zu lassen, indem sie durch die treue und kreative Ausübung der ihnen aufgetragene Dienste sich selbst an den Nächsten verschenken, vor allem dort, wo er marginalisiert und vergessen wird. Dann wird diese Größe Gottes, anstatt Objekt des Streites und Disputes, des Stolzes und der Lieblosigkeit zwischen Christen und Muslimen zu sein, ein Ort fruchtbaren geistlichen Wettstreits.

Aus all dem ergibt sich: Christen und Muslime sind – zunächst von Gott selbst, dann aber auch durch die schweigende Erwartung so vieler Menschen – eingeladen, „Zeugen des Einen/Einzigen" zu sein, in der Differenz ihrer Glaubenssichten, im zuweilen schmerzhaften Respekt dieser Differenz und in der Begegnung. So verstanden kann Begegnung eine wirkliche Solidarität schaffen, eine gewisse Einheit – tief und geheimnisvoll auch in der Unterschiedenheit der christlichen und muslimischen Glaubenssicht. Dieser Wille zur Einheit in Differenz ehrt Gott, den beide, Christen und Muslime, anbeten und ehrt den Menschen, „nach Gottes Bild geschaffen" wie die Bibel (Gen 1,26–29) und zum „Stellvertreter Gottes auf Erden" (khalīfa) eingesetzt, wie der Koran (Sure 2,30) und auch die Bibel (Ps 8,6–9) lehren.

Gebet als „Raum" innerer Bezogenheit und Nähe?

Wenn Christen und Muslime grundsätzlich Brüder und Schwestern vor dem einen Gott sind und die Muslime in den Worten von Lumen Gentium den einen Gott „mit uns anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird" (LG 16), dann kann das geistliche Bemühen der muslimischen Gläubigen gläubige Christen nicht unberührt lassen. Papst Johannes Paul II. sagte am 22. Dezember 1986 im Rückblick auf das genannte Gebetstreffen in Assisi:

„Jedes echte Gebet steht unter dem Einfluß des Geistes, ‚der sich unserer Schwachheit annimmt' (Röm 8,26). Wir dürfen in der Tat glauben, daß jedes echte Gebet vom Heiligen Geist angeregt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen anwesend ist. Auch

dies sahen wir in Assisi: die Einheit, die von der Tatsache herrührt, daß jeder Mann und jede Frau fähig ist zu beten, das heißt sich ganz Gott zu unterwerfen sowie sich als arm vor ihm anzuerkennen. Gebet ist eines der Mittel, den Plan Gottes unter den Menschen zu verwirklichen (vgl. AG 3)."[12]

In allen Religionen ist das Gebet der Ort par excellence, an dem die Gläubigen ihre Beziehung zu Gott leben und ausdrücken. Während das konkrete Verhalten der Gläubigen in Wort und Tat die radikalste Verwirklichung ihres Glaubens ist, stellt das Gebet den Geist eben dieses Glaubens dar. Oft ist das Gebet vom selben Paradox gezeichnet wie alles, was wir von Gott aussagen. Wenn Gott tatsächlich zugleich „der Absolute", „das Ganze", „der ganz Andere" und „das absolute Geheimnis" ist, das jegliches Verstehen und Sprechen übersteigt, dann ist Gebet als Beziehung zu diesem Gott gleichzeitig auf der einen Seite Fülle und Reichtum, auf der anderen Leere und Ohnmacht.

Ohne hier auf die anderen Religionen einzugehen, meine ich, daß das Gesagte sowohl auf den Islam wie auf das Christentum zutrifft, wobei ich mir der Gefahr und Realität der mannigfaltigen Formen der Depravation im aktuellen Glauben und Beten einer real gegebenen Religion durchaus bewußt bin. Jedenfalls können wir adäquat nur mit Respekt und einer gewissen Zurückhaltung über das Gebet sprechen, denn wir berühren dabei das ganz Einfache und zugleich das Unaussprechliche, das Erhabenste und Kostbarste im Leben gläubiger Menschen.

Die Vielzahl der Religionen bedeutet auch eine Verschiedenheit hinsichtlich der Gebetshaltungen sowie der Gebetsinhalte. Von daher versteht sich, daß christliches und muslimisches Beten nicht gleich oder austauschbar sind. Diese Verschiedenheit gilt es zu respektieren. Es ist freilich auch wahr, daß mit der Möglichkeit einer Begegnung im Glauben an den einen und lebendigen Gott die Möglichkeit der Begegnung im Gebet gegeben ist. Und ferner gilt wohl auch: Die Verpflichtung der Muslime und Christen, sich vor dem einen Schöpfer und Richter anzuerkennen, sich miteinander auszutauschen, kurz, sich dialogisch zu begegnen, wird immer wieder das Verlangen hervorrufen und vielleicht gar das Bewußtsein der Verpflichtung wachrufen, gerade auch in einer Welt, die Gott weithin vergißt, diesen gemeinsamen Auftrag miteinander vor Gott preisend zu bekennen und Gott gemeinsam immer wieder um Hilfe zu bitten, die gemeinsame Verantwortung besser zu erkennen und umzusetzen.

Verpflichtung zum Dialog – Verpflichtung zum Gebet

Die beiden Enden dieses Paradoxons irgendwie zusammenzuhalten, d.h. die Verschiedenheit der Glaubenssichten und Gebetshaltungen einerseits und die Verpflichtung zur Begegnung im Gebet anderseits, ist keine leichte Sache. Aus der

Spannung und dem Paradox jedoch einfach einen Widerspruch zu konstruieren, ist unzulässig und äußerst schädlich. Dies gilt um so mehr, als heute die Tendenz vorherrscht, Islam und Christentum als einander grundsätzlich entgegengesetzt, ja gar als durchweg und wesentlich miteinander im Konflikt stehend darzustellen.

Im Christentum mit seiner Vielfalt der Konfessionen gibt es eine unendliche Zahl von Gebetstypen und -formen. Es gibt das liturgische Gebet, dessen Höhepunkt die Eucharistie bzw. das Abendmahl ist. Es gibt die Gebete, die zur Feier der verschiedenen Sakramente gehören, aber auch das offizielle Gemeinschaftsgebet der Kirche, das Stundengebet. Schließlich gibt es all die Formen frommen und freien Betens, von einzelnen oder in Gemeinschaft vollzogen. Christen wissen sich in all ihrem Beten durch den Geist Gottes hineingenommen in die Bewegung des auferstandenen Jesus hin zum Vater, in dem er alles vom Vater empfängt und ihm alles übergibt. So wird das Gebet Leben und umgekehrt.

Im Islam – dem sunnitischen mit seinen vier Schulen oder Riten und dem schiitischen in seinen verschiedenen Ausformungen – ist das rituelle Gebet (salāt) nach dem Glaubensbekenntnis zunächst einmal die erste Pflicht religiöser Observanz. Es stellt den zweiten Pfeiler des Islam dar. Dieses Gebet ist fünfmal am Tag zu verrichten, zu festgesetzten Zeiten und nach einem definierten Ritus. So prägt es dem Alltag seinen Rhythmus auf. Am Freitagmittag hat dieses Gebet einen noch stärker verpflichtenden und einen ausgesprochen gemeinschaftlichen Charakter. Es folgt gleich auf die Freitagspredigt. Eine besondere Bedeutung haben auch die Morgengebete an den beiden großen Festen, dem Fest des Fastenbrechens am Ende des Fastenmonats Ramadan und dem Opferfest im Monat der Pilgerschaft, sowie die Gebete bei besonderen Gelegenheiten wie etwa bei Beerdigungen.

Neben den offiziellen und rituell-gesetzlichen Gebeten gibt es im Islam das „Gebet der Anrufung" (du'a), ein freies Gebet, hauptsächlich aus inständigen Bitten und Anfragen bestehend, das aber auch Lob, Dank und Bitten um Vergebung enthalten kann. Es ist frei, was aber nicht bedeutet, daß sich in ihm nicht auch bekannte Texte finden können. Solches Gebet gibt es für alle Gelegenheiten und mit allen möglichen Intentionen. Allerdings besteht keine vollständige Trennung zwischen dem Gebet der Anrufung und dem offiziellen rituellen Gebet, denn innerhalb des rituellen Gebets gibt es Momente, wo Gebete der Anrufung im Stillen eingefügt werden können.

Die Natur des Gebets der Anrufung ermöglicht es, in ihm der interreligiösen Begegnung einen regulären, anerkannten Platz zu gewähren. Wir können vor Gott, dem Lebendigen und dem Einen, füreinander beten, die Christen für die Muslime und die Muslime für die Christen. Immer wieder haben Muslime zu mir gesagt: „Father, pray for me, pray for my children!" Und wenn ich dann meinerseits die Muslime um ihr Gebet bitte, sind sie angenehm überrascht.

Können Christen und Muslime einander im Gebet begegnen?

Im Licht dieser Tatsachen stellt sich nun die weitere Frage, ob wir, Christen und Muslime, einander im Gebet begegnen können. Was mir hinsichtlich solcher Begegnung im Gebet von primärer Bedeutung zu sein scheint, ist genau das, was nicht groß in Erscheinung tritt, aber sehr nahe am gelebten Alltag liegt: Das Sich-bewußt-Werden und das innere Anerkennen der Tatsache, daß wir „gemeinsam vor Gott" stehen, ist schon ein – zwar zunächst noch unsichtbarer, aber dennoch wirksamer – erster Schritt hin zu friedlichem Zusammenleben, bedeutet ein inneres Aufeinanderzugehen und zugleich eine Öffnung auf Gott hin. Darüber hinaus kann jeder in seinem eigenen Gebet den anderen sozusagen „vor Gott tragen", gerade auch während des regulären rituellen bzw. des liturgischen Gebets. Bei oder nach solchem Beten ergibt sich dann die Gelegenheit, vor Gott explizit füreinander zu beten.

Eine Begegnung im Gebet kann auch stattfinden durch stille Teilnahme am liturgischen Gebet des anderen, freilich ohne Mitvollzug des Sprechens und der symbolischen Gesten. Es geht hier um die diskrete Teilnahme am liturgischen Gebet der Muslime bzw. der Christen als Gast, in einer Haltung des Respekts und der betenden Gegenwart.

Dann und wann bei persönlichen Begegnungen, vor allem bei herausragenden Ereignissen im Leben, wichtigen Entscheidungen, Anlässen zu großer Freude oder des Leidens und Schmerzes, ist es unter Christen und Muslimen, die sich als Eheleute, Verwandte, Nachbarn, Arbeitskollegen und Mitstreiter im Kampf gegen Schieflagen und Ungerechtigkeiten im gesellschaftlichen Leben schon kennen und schätzen, sicher sinnvoll und angebracht, sich gemeinsam vor Gott zu wissen, die Gefühle des Dankes, der Freude oder Beklemmung und die Bitten gemeinsam in Worte zu fassen, in Worte an den gemeinsamen Herrn unserer Herzen und unseres Schicksals.

Schließlich ergibt sich bei bestimmten Begegnungen in Gruppen die Möglichkeit, gemeinsam einen inneren Raum des Gebets zu eröffnen. Wie solches gemeinsam gesprochenes Beten von Christen und Muslimen als Gruppen vonstatten gehen kann, wird stark vom Typ und der Qualität der teilnehmenden Personen abhängen und sicher immer außergewöhnlich bleiben. Denn die Praxis des gemeinsamen Betens bleibt stets gekennzeichnet durch das Element der Vereinfachung und Reduktion auf beiden Seiten und durch das äußerst ernst zu nehmende Risiko, das Gebet auf den niedrigsten gemeinsamen Nenner beider Glaubenswelten zu reduzieren. Hier gilt es, entschieden zu vermeiden, daß das gemeinsame Gebet von Christen und Muslimen schließlich jede andere religionsinterne Praxis des Betens ersetzt, wie das in Schulen und religiös gemischten Jugendgruppen besonders schnell geschehen kann. Vor allem gilt es festzuhalten: Damit das Gebet echt bleibt, ist es notwendig, daß der Gläubige der Gebetspraxis seiner Glaubensgemeinschaft, dem ihm ange-

stammten und vertrauten „sakralen Raum" dauernd verbunden bleibt. Besonders Kinder und Jugendliche müssen erst einmal in diesen Raum hineinwachsen und in ihm tiefe Wurzeln schlagen.

Instanzen, die sich mit dem Dialog befassen, haben Nützliches zur Sache gesagt; Sammlungen von Gebeten aus Christentum, Islam und anderen Religionen sind veröffentlicht worden. Wichtig ist vor allem die Echtheit der Begegnung. Nicht das Spektakuläre zählt; entscheidend ist, ob das, was symbolisch getan und in Worten ausgedrückt wird, die Wirklichkeit und Qualität der Begegnung der Teilnehmer darstellt.

Ein besonders schönes Gebet ist das Gebet der „Religiösen Bruderschaft" in Kairo, die sich seit Jahrzehnten monatlich trifft. Zu Beginn sprechen alle Teilnehmer, Muslime, Juden und Christen gemeinsam folgende Worte:

> Gott, an Dich wenden wir uns,
> Auf Dich setzen wir unser Vertrauen,
> Du bist es, dessen Hilfe wir erbitten.
> Inständig bitten wir:
> Schenke uns die Kraft des Glaubens an Dich
> Und das rechte Handeln durch die Rechtleitung Deiner Propheten und Gesandten.
> Und wir bitten Dich, O Gott, jeden von uns
> Treu zu machen gegenüber seinem Glauben und seiner Religion,
> Ohne Enge, die uns selbst schadet,
> Ohne Fanatismus, der unseren Mitbürgern Unrecht zufügt.
> Wir flehen Dich an, unser Herr,
> segne unsere religiöse Bruderschaft.
> Gib, daß Aufrichtigkeit uns hier bestimme,
> Gerechtigkeit das Ziel sei, das wir hier verfolgen.
> Der Friede sei das Gut, das wir hier finden.
> O Du Lebendiger, Du Ewiger
> Dir sei Lob und Ehre.
> Amen.

Gemeinsam vor Gott

Auf die Frage des gemeinsamen Gebets mit den Muslimen gibt es nicht nur eine einzige und auch keine eindeutige Antwort. Dazu sind die möglichen Zeiten und Orte, die Formen und konkreten Situationen des Gebets wahrlich zu vielfältig. Überdies wirft die Frage des gemeinsamen Gebets zahllose fundamentale Fragen der Theologie und des christlich-islamischen Dialogs als solchem auf. Wir bewegen uns bei dieser Frage auf einem heiklen Terrain.

Diese Tatsache wird und darf Christen jedoch auf keinen Fall davon abhalten, sich nach der Begegnung mit Muslimen vor Gott und im Gebet zu sehnen, sich mit Mus-

limen gemeinsam und füreinander verantwortlich vor Gott zu wissen und – wo immer sich sinnvolle Möglichkeiten ergeben – sich zusammenzufinden zur gemeinsamem Anbetung Gottes, zum Lobpreis dessen, den beide Glaubensgemeinschaften als ihren Schöpfer, Erhalter und Richter bekennen, von dem sie sich in gemeinsame Verantwortung gerufen wissen.

1964 hat Papst Paul VI. in seiner wegweisenden Enzyklika „Ecclesiam Suam" vier Tugenden benannt, die den Dialog allgemein kennzeichnen sollten. Man kann diese Tugenden auch auf das gemeinsame Beten von Muslimen und Christen beziehen. Paul VI. schreibt: „Es bedarf der Klarheit und der Sanftheit, des Vertrauens und der Klugheit."[13] Von diesen Tugenden geleitet, kann das gemeinsame Gebet von Christen und Muslimen in seinen verschiedenen Formen und zu den verschiedenen Anlässen etwas Dauerhaftes hervorbringen. Es wird die Qualität des Zusammenlebens von Christen und Muslimen als Nachbarn und vieler anderer von der Religion geprägten oder auch nicht mehr geprägten Menschen in den zunehmend pluralen Gesellschaften unserer einen Welt fördern und so Gott, den Vater aller, würdig loben und preisen.

ANMERKUNGEN

[1] Interreligious Dialogue. The official teaching of the Catholic Church, hg. v. F. Gioia (Boston 1997) Nr. 537.
[2] Arbeitshilfe 170, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 2003).
[3] Ebd. 20.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Ebd. 23.
[7] www.koeln.de/artikel/INC/Koelns-Kardinal-Meisner
[8] Vgl. KNA, 11.12.2006 und Frankfurter Rundschau, 9.12.2006.
[9] Ch. van Nispen tot Sevenaer, Chrétiens et musulmans frères devant Dieu? (Paris 2004) 106–109.
[10] Gioia (A. 1) Nr. 363.
[11] Van Nispen tot Sevenaer (A. 9) 144.
[12] Gioia (A. 1) Nr. 572.
[13] Ebd. Nr. 106.

Michael Hainz SJ

Die religiöse Landschaft in Deutschland

Zwischen schrumpfender Kirchlichkeit und spirituellen Neuaufbrüchen

Zugegeben, die religiöse Lage in Deutschland ist unübersichtlich. Da sprechen die einen, zum Beispiel der Religionspädagoge Georg Langenhorst mit Blick auf die Gegenwartsliteratur, von einer „‚neuen Unbefangenheit' im Umgang mit Religion" und einer „Wiederentdeckung der Religion, auch des Christentums"[1]. Andere, wie der Religionssoziologe Detlef Pollack, ziehen aus empirischen Daten über die Religiosität der Individuen den Schluß, es müsse „dem weit verbreiteten Bild eines überbordenden allgemeinen religiösen Bedürfnisses widersprochen werden". Der „Aufschwung an außerkirchlicher Religiosität" sei nicht in der Lage, die „Verluste zu kompensieren, die die traditionalen Formen der Religion hinzunehmen haben"[2]. Ist die sogenannte „Wiederkehr des Religiösen" gar nur eine Medienfiktion?

Um Klarheit über die vielschichtigen religiösen Entwicklungen der letzten 15 Jahre in Deutschland zu gewinnen, werden zunächst drei Haupttrends empirisch herausgearbeitet. Nach einer zusammenfassenden Deutung werden einige Überlegungen angestellt, wie die katholische Kirche in Deutschland auf diese Herausforderungen antworten sollte.

Schrumpfende Kirchlichkeit – leicht zunehmende persönliche Religiosität

Während sich persönliche Dimensionen von Religiosität als vergleichsweise stabil erweisen, ja sogar leicht zulegen, ist eine zunehmende Entfernung der (dann zum Teil ehemaligen) Kirchenmitglieder von der Institution Kirche zu beobachten. Das zeigt sich – ich beschränke mich hier auf die katholische Kirche – am deutlichsten an der – allerdings nicht durchgängig! – rückläufigen Teilnahme an liturgischen Feiern und Handlungen: So ging der Anteil der sonntäglichen Gottesdienstbesucher unter den Katholiken in Deutschland von 21,9 Prozent (1990) auf 14 Prozent (2006) zurück. Im gleichen Zeitraum sanken die Zahlen der katholischen Trauungen (pro Jahr) von 116332 auf 49613 und der Taufen von 299797 auf 188077. Während sich die Quote der Taufen, bezogen auf die „katholischen Geburten", seit Beginn der 90er Jahre nur mäßig um etwa vier Prozentpunkte von 78 auf 74 Prozent verminderte, dürfte insbesondere der massive Rückgang katholischer Trauungen – hier liegen keine Vergleichszahlen aller Katholiken und Katholikinnen vor, die

eine Ehe schlossen – als Frühindikator einer weiter um sich greifenden Krise der traditionalen Weitergabe des Glaubens anzusehen sein.

Deutlich stabiler verliefen demgegenüber – noch? – die Entwicklungen bei den Erstkommunionen (269033 im Jahr 1990, 265935 im Jahr 2006) und Firmungen. Bei diesen wurde im Jahr 2006 mit knapp 216000 sogar der Höchststand der letzten 17 Jahre erreicht, bei allerdings starken jährlichen Schwankungen[3]. Bei der Zahl katholischer Bestattungen (297860 im Jahr 1990, 253259 im Jahr 2006) ist künftig ein starker Rückgang zu erwarten, wenn man Umfragen glauben darf, wonach anonyme Bestattungen, See- und Baumbestattungen oder die Verstreuung der eigenen Asche rasch zunähmen[4].

Auch hinsichtlich der Mitgliedschaft in der katholischen Kirche sind Schrumpfungstendenzen festzustellen, jedoch haben sich diese – was ihre freiwillige Seite, also den Saldo zwischen Aus- und Eintritten angeht – im Zeitablauf deutlich verringert: Die Zahl der pro Jahr aus der katholischen Kirche Ausgetretenen sank von 192766 (1992) auf 84389 (2006), während sich die Zahl der Wiederaufgenommenen und Neueingetretenen im gleichen Zeitraum von 8173 auf 15870 nahezu verdoppelte. Dieser Neuzuwachs „ersetzte" freilich 2006 nur knapp 19 Prozent derjenigen, die im gleichen Jahr die Kirche verließen.

Hinsichtlich der persönlichen Religiosität zeigt sich als erstes, daß der Glaube an Gott seit Beginn der 90er Jahre geringfügig zugenommen hat. Nach Angaben der Europäischen Wertestudie von 1990 und Daten aus dem VW-Projekt „Church and Religion in an Enlarged Europe" (Lehrstuhl Pollack, Viadrina-Universität, Frankfurt/Oder) hat sich in Westdeutschland der Anteil der Menschen, die an einen persönlichen Gott glauben, von 24 Prozent (1990) auf 28 Prozent 2006 erhöht, während er in Ostdeutschland von 17 auf 14 Prozent zurückging. In beiden Landesteilen machen diese Anteile hochkirchlicher Positionen im Jahr 2006 allerdings nur knapp die Hälfte derjenigen Stimmen aus, die Gott als eine „Art Geist oder Lebenskraft" begreifen (43 Prozent in Westdeutschland, 26 Prozent in Ostdeutschland). Geringfügig zugelegt hat – im Vergleich der Daten des Allbus (Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften) von 1992 und des Religionsmonitors von 2007 – auch die Zustimmung zur Aussage „Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich abgibt": von 38 auf 42 Prozent in Westdeutschland, von 14 auf 15 Prozent in Ostdeutschland.

Leicht zugenommen hat außerdem die Häufigkeit des Betens: Der Prozentsatz derer, die angaben, ein- oder mehrmals pro Tag zu beten, stieg in Westdeutschland von 22 Prozent (1994) auf 28 Prozent (2007), in Ostdeutschland von acht auf zehn Prozent. Umgekehrt sanken die Anteile derjenigen, die nach eigenem Bekunden „nie" beten, von 25 auf 22 Prozent in Westdeutschland und von 75 auf 66 Prozent in Ostdeutschland – die Daten von 1994 stammen ebenfalls aus dem Allbus, die von 2007 aus dem Religionsmonitor.

Säkularität – eine vielfältige und ernstzunehmende Realität

Einen zweiten Hauptzug der religiösen Landschaft in Deutschland stellen unterschiedliche und zum Teil widersprüchliche Erscheinungsweisen von Säkularität dar. Bei diesen Phänomenen von Areligiosität, religiöser Indifferenz oder Distanzierung von Religion und Kirche sind regionale, sozialstrukturelle und institutionelle Aspekte auseinanderzuhalten und religionsfreundliche Gegentendenzen mitzuberücksichtigen.

Regional gesehen, ist Ostdeutschland „das einzige europäische Land, in dem eine Mehrheit (51 Prozent) sich als atheistisch bezeichnet"[5]. Legt man die umfassende, an Charles Glock orientierte Messung gelebter Religiosität im Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung zugrunde – hier werden die intellektuelle Dimension, die Glaubensdimension, die Dimensionen öffentlicher und privater Praxis und die Erfahrungsdimension zum Indikator der Zentralität, d.h. der persönlichen Relevanz, von Religiosität zusammengefaßt –, dann sind 63 Prozent der Ostdeutschen, aber auch 19 Prozent der Westdeutschen als „nicht religiös" anzusehen[6]. So verfestigt Religionslosigkeit in Ostdeutschland auch zu sein scheint – zwei Drittel der dort Konfessionslosen hatten ihre Konfessionslosigkeit bereits von den Eltern „zugeschrieben bekommen", verglichen mit einem Viertel im Westen[7] –, so gibt es doch „auch gewisse Hinweise auf eine religiöse Öffnung": Knapp die Hälfte der ostdeutschen Konfessionslosen „hat zumindest ein gewisses Interesse daran, über religiöse Fragen informiert zu werden, und denkt über Religion nach", und gerade junge Ostdeutsche können „zunehmend mit der Vorstellung eines Lebens nach dem Tode etwas anfangen ..., obwohl sie nicht unbedingt an Gott glauben"[8].

Sozialstrukturell und sozialkulturell lassen sich die Religions- und Kirchendistanzierten anhand neuerer Milieu- und Lebensstilstudien (der Friedrich-Ebert-Stiftung, der katholischen Sinus-Milieu-Studie und der vierten EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung)[9] genauer eingrenzen: Das Verlierermilieu schlechthin, das „abgehängte Prekariat" (acht Prozent der Bevölkerung), weist auch den höchsten Anteil an Konfessionslosen auf. Seine Angehörigen sind zu zwei Drittel arbeitslos und besonders hoch verschuldet, haben wenig familiären Rückhalt und fühlen sich von Politik und Gesellschaft am meisten im Stich gelassen. Sie sind also gleichzeitig ökonomisch, sozial, politisch *und* religiös arm, verfügen also auch nicht über religiöse Ressourcen zur Bewältigung ihrer gesellschaftlichen Randstellung[10].

Auch die spaßorientierte, unkonventionelle junge Unterschicht, das sogenannte „hedonistische Milieu" bzw. der „lebenskulturell-moderne Lebensstil", lebt mit am weitesten von Religion und Kirche entfernt. Daneben verbindet die hochkulturellen Milieus der „Etablierten" (das erfolgsorientierte, neoliberale Milieu) und der „modernen Performer" (die junge, unkonventionelle Leistungselite), daß sie die katholische Kirche zwar als Expertensystem für Kultur bzw. Werte und Moral für die anderen würdigen, nicht aber für sich selbst brauchen.

Daß Jugendliche in Deutschland religions- und kirchendistanzierter seien als Ältere, legen zwar Befunde der EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung, der Sinus-Kirchen-Studie und der Adenauer-Stiftung[11] nahe. Jedoch lasse sich, wie der Würzburger Religionspädagoge Hans Georg Ziebertz nach Auswertung der – zahlenmäßig allerdings nur beschränkt aussagekräftigen – Teildaten des „Religionsmonitors" für die 18- bis 29jährigen schlußfolgert, „die Vermutung eines massiven Traditionsbruchs nicht bestätigen"[12]. Überraschend ist dagegen die Feststellung, daß die Glaubensüberzeugungen der über 60jährigen in bestimmten Bereichen brüchig werden: Sie glauben wesentlich seltener an einen persönlichen Gott und an ein Leben nach dem Tod als Angehörige aller anderen Altersgruppen – ein Befund, auf den sich die kirchliche Altenarbeit ganz neu einzustellen hat[13].

Wer nach Säkularität fahndet, wird sich schließlich auf der Linie der Argumente von Max Weber oder Niklas Luhmann den vom Einfluß religiöser Institutionen und Sinnquellen (angeblich) emanzipierten „Wertsphären" bzw. Subsystemen Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Medien, Recht und Politik zuwenden. Hierzu seien nur zwei Feststellungen getroffen.

In ideologischer Hinsicht hat sich ein Wechsel des am meisten säkularitätsförderlichsten Subsystems vollzogen: Dies sind meist nicht mehr die Medien mit ihrem – so sagte man – überproportional hohen Anteil von Atheisten oder die Soziologie (siehe unten), sondern die Naturwissenschaften, und da wohl am stärksten die Bio- und Neurowissenschaften. Wie nämlich aus Zwischenauswertungen einer Studie von Christel Gärtner über „Religion bei Meinungsmachern" hervorgeht, nehmen Chefredakteure von überregionalen Tageszeitungen, Rundfunk- und Fernsehanstalten unerwartet religionsfreundliche Positionen ein und verteidigen – grob gesagt – das „christliche Abendland" gegen den Säkularismus einerseits und den Islam andererseits. Demgegenüber schwappt ein naturwissenschaftlicher „Neuer Atheismus"[14] mit stark polemischen und klischeehaften Zügen nach Deutschland. Dazu zählen die ins Deutsche übersetzten Titel „Der Gotteswahn" von Richard Dawkins und „Der Herr ist kein Hirte" von Christopher Hitchens.

Generell gesehen scheint der Einfluß der genannten Subsysteme auf die Religionsentwicklung offener und unbestimmter zu sein, als dies oftmals in der Soziologie unterstellt worden ist. Diese bewertet ihn nämlich als säkularitätsfördernd in den Kategorien „Emanzipation von, unnötige Legitimation durch, Konkurrenz mit und Überbietung von Religion". Gewiß kann dies auch künftig der Fall sein, zum Beispiel wenn wissenschaftliche Entdeckungen religiösen Auffassungen zu widersprechen scheinen oder wenn Errungenschaften von Technik, Wirtschaft oder Sozialstaat bereichsweise „nützlichere" Praktiken anbieten als diejenigen des Erlösungsglaubens.

In jüngerer Zeit sind allerdings zwei andere Konstellationen des Verhältnisses zwischen Religion und diesen Subsystemen in den Vordergrund gerückt: Erstens hat eine Ernüchterung hinsichtlich der Leistungen dieser weltlichen Sphären und die vertiefte Wahrnehmung ihrer Defizite (namentlich in Politik, Wirtschaft, Mi-

litär, Ökologie) weiter um sich gegriffen. Die einst mit der Moderne verbundenen Hoffnungen und Erlösungsverheißungen treffen heute auf viel mehr Nachdenklichkeit und Skepsis – Jürgen Habermas spricht sogar von „entgleisender Modernisierung", und Hans-Joachim Höhn formuliert: „Die Leitidee der Moderne hat sich verbraucht." In religiöser Hinsicht bedeutet diese Entzauberung der Moderne zweierlei: Zum einen ist ihr Verheißungscharakter und damit ihre Funktion als Religionsersatz brüchig geworden, ja stellt die mit der Fortschrittsskepsis einhergehende Verunsicherung selbst einen religionsproduktiven Faktor dar. In „Verlängerung" der empirisch fundierten These von Pippa Norris und Ronald Inglehart läßt sich nämlich argumentieren, daß die – auch ökonomische, soziale und ökologische – Unsicherheit fortgeschrittener Gesellschaften mit einem erhöhten Ausmaß an Religiosität einhergeht[15]. Daß ein solches Lebensgefühl der „Prekarisierung" von der Unterschicht bis in die Mitte und teilweise sogar bis in die Spitze der deutschen Gesellschaft hineinreicht, zeigen milieu-, arbeits-, und jugendsoziologische Studien[16].

Zum anderen sind die genannten gesellschaftlichen Funktionssysteme in den letzten Jahren selbst verstärkt zu Produzenten, Verwendern oder Verstärkern religiöser Symbole geworden. Als religiöse oder quasireligiöse Akteure stellen sie – wie gleich erläutert werden wird – sowohl die als abgegrenzt gedachte Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionen (die nach ihren Regeln arbeitende Ökonomie zeitige nur ökonomische Ergebnisse, die nach ihren Regeln fungierende Religion nur religiöse) als auch die daran geknüpfte These in Frage, die von Religion „befreiten" Subsysteme brächten zwangsläufig Säkularität hervor. Die Zwangsläufigkeit dieses Zusammenhangs hat José Casanova 1994 mit seiner analytischen Unterscheidung von drei zunächst einmal voneinander unabhängigen Dimensionen von Säkularisierung (funktionale Differenzierung, Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken, Privatisierung) nachhaltig erschüttert[17].

Neuaufbrüche des Religiösen?

Es sind zweifellos vielschichtige neue Aufbrüche des Religiösen zu beobachten. Sie unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Ursprünge, Wirkungen und Substanz in vielfältiger Weise und teilweise versteckt sich hinter ihrer „frommen" Oberfläche ein ambivalenter und sogar religionsdestruktiver Kern. Es lassen sich sieben Einzelentwicklungen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen unterscheiden.

1. Kultur: Es ist festzustellen, daß religiöse Themen und Symbole in den letzten Jahren vermehrt in der kulturellen Sphäre auftauchen. Beobachter wie zum Beispiel Reinhold Zwick, Georg Langenhorst, Christoph Gellner, Klaus Dermutz oder Bernhard Grom SJ verweisen auf religionsfreundlichere Tendenzen: auf einen „religious turn" in avantgardistischen deutschen Theatern (z. B. mit Bühnenbearbeitungen der „Zehn Gebote" an gleich vier deutschen Theatern, mit drei „Glaubens-

werkstätten" im Berliner Maxim Gorki Theater oder mit mehreren religiös überschriebenen Jahresthemen an den Münchner Kammerspielen), eine neue „religiöse Unbefangenheit" in der Lyrik und in biographischen Romanen sowie auf zentrale religiöse Topoi in modernen Filmen (von „Superman returns" über „Die große Stille" bis zu Mel Gibsons „Passion of Christ")[18].

Ausschlußreich sind die Begründungen von Künstlern für ihre Zuwendung zu religiösen Themen: Ein erster Anstoß war gerade bei Theatermachern die Wahrnehmung einer persönlichen und gesellschaftlichen Infragestellung durch religiös begründete Gewalt. In diesem Sinn erläutert der Intendant der Münchner Kammerspiele Frank Baumbauer, warum sich sein Haus in der Spielzeit 2004/2005 „in zentralen Aufführungen und Projekten mit der Bedeutung von Religion und Glaube auseinander setz(t)e":

„Wir sehen uns mit fundamentalistischen Glaubenskämpfen konfrontiert und fragen uns, was eine oft nur materialistisch ausgerichtete Gesellschaft fanatisierten Gläubigen entgegenzusetzen hat. Genügen allein Toleranz und Multikulturalismus? Garantieren uns die religiösen Wurzeln noch den Halt in dieser neuen Welt? Wo ist unser Bekenntnis geblieben? ‚Wie hast Du's mit der Religion?' Wir beschäftigen uns in einigen Neuinszenierungen mit der Glaubenssuche, den neuen Brandherden und Glaubenskriegen unserer zusammenwachsenden Welt. Und wir suchen darin nach unserer Identität."[19]

Doch nicht erst seit dem 11. September 2001, sondern bereits seit 1989 haben sich deutschsprachige Theater verstärkt auf die Suche nach den letzten Fragen der Existenz gemacht. Religiosität wird als „ein *Anker*" (Frank Castorf) gewürdigt, angesichts großer seelischer und ökonomischer Nöte in Zeiten des entfesselten globalisierten Kapitalismus. Eine dritte Motivationslinie für die neue religiöse Unbefangenheit von Literaten klingt in einem Zeilenpaar des Gedichts „Hotel Wandl, Wien" von Michael Krüger aus dessen Band „Wettervorhersage" (1998) an: „Wir müssen uns nicht mehr der Religion / erwehren, sie greift uns nicht an" (29).

Die Abkehr von einer einst zwingenden Prägegestalt institutioneller Religion ist somit nicht einlinig als Verlust zu bilanzieren, sondern hat kreative Freiräume für Künstler eröffnet, nun ihrerseits ohne Angst vor Vereinnahmung religiöse Themen aufzugreifen. Diese religiöse Produktivität von Künstlern bestätigt somit die Fruchtbarkeit eines Gedankens des Zweiten Vatikanischen Konzils, nämlich des selbstverordneten Respekts der Kirche vor der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" (GS 36). Schließlich begründen Künstler ihre neue religiöse Offenheit damit, daß sich dadurch ihre existentiellen Ausdrucksmöglichkeiten erweiterten. In diesem Sinn äußerte sich der 1965 geborene Andreas Maier, einer der wichtigsten Romanautoren der jüngeren Generation: „Irgendwann habe ich damit angefangen, mir die Verwendung des Wortes Gott zu gönnen. Wenn man sich dieses Wort verbietet, hat man extreme Schwierigkeiten, bestimmte Dinge zu sagen."[20]

2. *Wirtschaft:* Eine gänzlich andersartige, nämlich instrumentelle Verwendung re-

ligiöser Anspielungen und Techniken findet sich in der Wirtschaft. Diese bedient sich in Werbung und Warenpräsentation gezielt religiöser Symbole, um in übersättigten Märkten aus verwechselbaren Massenprodukten heiß begehrte „Kult"-Gegenstände zu machen. Es werden „Konsum-Kathedralen" gebaut, Waren so präsentiert, daß man sie „wie beim Gebetsakt" hingebungsvoll ersehnt und geradezu ergriffen „anbetet". Nike-Schuhe werden zum Beispiel – in Anspielung an und in Pervertierung von Ex 3,5 – mit dem Slogan beworben: „Zieh deine Nike-Schuhe an, denn hier ist heiliger Boden."[21]

3. Philosophie, Human- und Sozialwissenschaften: Auf große öffentliche Resonanz stößt, daß nicht unwesentliche Teile der Philosophie, Human- und Sozialwissenschaften tendenziell positiver auf Religion Bezug nehmen. Das gilt namentlich für den religionsphilosophischen Diskurs rund um Jürgen Habermas samt dessen Zeitdiagnose der „postsäkularen Gesellschaft", aber auch für Denker wie zum Beispiel Dieter Henrich oder Charles Taylor[22]. Eher nur in Fachkreisen bekannt, hat sich eine neue Gesprächsbereitschaft zwischen Psychologen, Psychoanalytikern und -therapeuten einerseits und Theologen und Spiritualitätsexperten andererseits angebahnt[23]. Schließlich sind selbst bei Vertretern der deutschsprachigen Soziologie (z.B. Dirk Kaesler, Hans Joas) bislang ungewohnte Töne religiösen Freimuts zu hören und sehen sich Befürworter der Säkularisierungstheorie (z.B. Detlef Pollack[24]) außerhalb des Mainstreams. José Casanova hat den ideologischen Charakter und die „pseudoallgemeine" Erklärungskraft dieser Theorie überzeugend kritisiert, Grace Davie hält eine (freilich nicht vollständige) Abkehr der Religionssoziologie von diesem lange dominierenden Ansatz für erforderlich, damit sie der „Zentralität der Religion in spätmodernen Gesellschaften" gerecht werden könne[25].

4. Juristische und politische Debatte in den Medien: Religionen und der Umgang mit ihnen sind vermehrt Thema der Berichterstattung und öffentlichen Debatte in den Medien sowie von juristischen und politischen Auseinandersetzungen geworden. Als Auslöser fungieren die „exotische" und vor allem die konflikthafte Seite des Religiösen, letztere sowohl im eigenen Land wie in aller Welt: Die selbstbewußtere Einforderung weltanschaulich-religiöser Rechte durch Atheisten/Agnostiker einerseits und religiöse „Newcomer" (namentlich des Islam) andererseits stellt kulturchristliche Selbstverständlichkeiten und staatskirchenrechtliche Arrangements in Frage. Gleichzeitig schürt die Wahrnehmung religiös legitimierter „tougher" Politik und Gewalt in aller Welt (Islamismus, Evangelikalismus, Palästina-Konflikt, Hindu-Nationalismus) Ängste um die Friedlichkeit eines multireligiösen Zusammenlebens auch hierzulande und beschert dem Thema Religion Hochkonjunktur.

5. Religiöse Praxis von Mitgliedern anderer Religionen in Deutschland: Mit diesen öffentlichen Diskursen über Religion hängt ein weiteres Phänomen zusammen, das eigenständig zu würdigen ist: Die religiöse Praxis von – meist eingewanderten, teilweise auch konvertierten – Anhängern bislang in Deutschland weitgehend frem-

der Weltreligionen hat das hiesige religiöse Feld pluralisiert und vitalisiert. Schätzungen gehen mittlerweile von (nominell) 3,2 Millionen Muslime, 180000 Juden, 165000 Buddhisten und 98000 Hindus in Deutschland aus[26]. Auf zweierlei Weise hat sich das religiöse Leben Deutschlands durch diese Newcomer verlebendigt: Die ungewohnte religiöse Ernsthaftigkeit von gläubigen Muslimen oder intensiv meditierenden Buddhisten macht auch bislang „religiös unmusikalische" Deutsche nachdenklich und facht über eine Art Wettbewerb den Eifer religiös praktizierender „Einheimischer" an. Zudem gewinnt Religion innerhalb der Migrantenmilieus infolge zunehmender sozialer Frustrationen an Bedeutung. Neuere Forschungen über Muslime in Deutschland heben den – wissenschaftlich noch nicht voll ausgeleuchteten – Zusammenhang zwischen ihrer sprachlichen, bildungsmäßigen und beruflichen Schlechterstellung und ihrem stärker werdenden religiösen Selbstverständnis hervor[27].

6. Entwicklung vielfältiger neospiritueller Szenen: Seit rund drei Jahrzehnten haben sich außerhalb oder am Rand der christlichen Konfessionen höchst vielfältige neospirituelle Szenen entwickelt. Diese kommen stark erlebnisorientiert, privatisiert und in zeitlicher und sozialer Hinsicht meist recht fluide daher. Für sie sind – wie Winfried Gebhardt bzw. Ariane Martin herausgearbeitet haben[28] – die Figur des „Wanderers" bzw. das Leitmotiv der „Sehnsucht" maßgeblich. Die Zahl der Mitglieder in solchen neureligiösen bzw. synkretistischen Gemeinschaften und Initiativen wird in Deutschland mit 140000 bis 276000 angegeben[29]. Ihr Einfluß auf das gegenwärtige religiöse Bewußtsein ist freilich größer, als es sich in diesen Zahlen niederschlägt. Dies kommt namentlich dadurch zum Ausdruck, daß sich generell, auch in konfessionsgebundenen Kreisen, der überwiegend in nichtchristlichen Kontexten geprägte, neuere Begriff der Spiritualität durchgesetzt hat[30], womit gleichzeitig bestimmte Standards im Zugang zum Religiösen etabliert worden sind: der Primat „tieferer" Erfahrung, die unmittelbare und individuelle Zugangsmöglichkeit zum „Heiligen Kosmos", die Betonung des je eigenen Weges sowie die Wichtigkeit von Authentizität und „Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Verantwortung und Toleranz" als dem „Ergebnis gelungener Religiosität"[31].

7. Konfessionelles Christentum: Schließlich zeigen sich auch in Teilen des konfessionellen Christentums neue, meist kleinräumige Tendenzen der Verlebendigung: anläßlich von Mega-Events (Weltjugendtag, Papstbesuch), in „entschiedenen", mitunter autoritär geführten und dogmatisch fraglosen bis fundamentalistischen Gruppen (z.B. in neuen geistlichen Gemeinschaften und Orden oder den ersten evangelikalen „Mega-Churches") und schließlich in kreativen, profilierten und bisweilen widerständigen Aufbrüchen kategorialer und territorialer Art (z.B. Jugendkirchen, City-Pastoral, Exerzitien auf der Straße, interreligiöse Begegnungen, Künstlerseelsorge, niederschwellige Passantenpastoral, missionarische Experimente, Exerzitien im Alltag, lebensraumorientierte Seelsorge, Pilgern, rege Rezeption der Sinus-Studie) – nach dem Motto: „Nur Profiliertes hat Zukunft".

Einordnung dieser religiös-spirituellen Aufbrüche

Betrachtet man die sieben angeführten Trends im Überblick, dann springt die im Zeitablauf zweifellos gewachsene Verschiedenartigkeit des religiösen Feldes ins Auge, sowohl was Inhalte, Formen und Akteure angeht. Neben kirchliche Akteure sind Führer und Anhänger anderer Weltreligionen sowie neospiritueller Szenen getreten, außerdem weitere religionswirksame Akteure aus den nominell nicht als „religiös" firmierenden gesellschaftlichen Subsystemen Kultur und Wirtschaft und aus Teilbereichen der Wissenschaft. Das Spektrum religiöser Akteure hat sich also erheblich verbreitert und ist über das herkömmliche professionell-religiöse Feld hinausgewachsen.

Des weiteren zeigt sich eine Zunahme der Kommunikation über „Religion" und des Interesses an ihr. Verglichen mit den 70er Jahren, handelt es sich heute um eine erkenntnismäßig offenere, „leichtgläubigere" Situation: Es wird tendenziell mehr von dem für wahr gehalten, was über den Verstand hinausreicht. Doch teilweise bedeutet der Boom des Religionsförmigen keine Stärkung, sondern eine Schwächung des substantiell Religiösen, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen signalisiert die häufigere Verwendung religiöser Symbole im Marketing und in Filmen zwar, daß Religion sich gut verkauft („religion sells") und Menschen religiös ansprechbarer geworden sind; sie kann gleichzeitig aber auch eine substantielle Schwächung von Religion bewirken, nämlich ein Auseinanderfallen und damit eine Entwertung von Inhalten und Formen traditionaler Religion, deren Verwendung nun keiner religiösen, sondern einer wirtschaftlichen oder ästhetischen Logik folgt: Hier zeigt sich ein „kultureller Atheismus"[32].

Auch ist eine häufigere Thematisierung von Religion dann vielfach als ambivalent oder gar religionsverhindernd einzuschätzen, wenn sie aus einer distanzierten Beobachterperspektive und aus nichtreligiösen Motiven erfolgt, zum Beispiel aus der Angst, das Erstarken von Religion gefährde das gesellschaftliche Zusammenleben. Dann muß religiöses Leben nicht zwangsläufig vitaler werden, wo „moralische Ressourcen" der Religion darauf reduziert werden, ethische Tabus gegen Fehlentwicklungen der Moderne, zum Beispiel in der Genforschung oder Ökologie, errichten zu helfen. Vermehrtes Diskutieren *über* Religion ist also keineswegs gleichbedeutend mit einer Zunahme religiöser Überzeugungen und Praktiken selbst.

Es kann freilich zum Anlaß werden, sich neu religiösen Fragen zuzuwenden, sofern dabei ansprechende religiöse Vorbilder ins Blickfeld rücken oder insofern „fremdreligiöse" Vitalität, etwa des Islam, und/oder damit im Zusammenhang stehende gesellschaftliche Herausforderungen (Einwanderung, Demographie, Erziehung, multireligiöses Zusammenleben) die verschüttete eigene Religiosität aufzuwecken imstande ist. Insofern ist es eine offene und nur empirisch zu klärende Frage, ob und inwieweit sich die größere Lebendigkeit des religiösen Feldes auch in eine zunehmende Religiosität von Individuen und – siehe unten – von Religionsgemeinschaften übersetzen wird.

Von früheren volkskirchlichen Überzeugungen und Praktiken unterscheidet sich die heute mehrheitlich vorfindbare Religiosität und Spiritualität in mehrfacher Hinsicht. Der Vorrang der sinnlich-übersinnlichen Erfahrung vor dem Dogma und der Moral, ja vor der Tradition als solcher, wurde bereits angesprochen. Statt den Kosmos und die soziale Welt einheitlich zu „überwölben", ist die heutige Religiosität biographisch zentriert: Sie soll die Ganzheit des je eigenen Lebens über alle erfahrenen Brüche hinweg darstellbar machen[33]. Damit aber entfaltet Spiritualität geringere soziale Bindungswirkungen als die herkömmliche Religiosität, ja sie verliert meist den Bezug zur sozialen Gerechtigkeit.

Zum Verständnis der gegenwärtigen religiösen Lage ist schließlich das sogenannte „cultural defense"-Argument hilfreich, das auf die britischen Religionssoziologen David Martin und Steve Bruce zurückgeht[34]. Ursprünglich auf Länder wie Polen, Irland, Kroatien, Griechenland oder die Slowakei gemünzt, führt es deren überdurchschnittliche religiöse Vitalität *ceteris paribus* darauf zurück, daß die Religion das jeweilige nationale kulturelle Erbe lang gegen Übergriffe überlegener fremder Mächte verteidigte. Dieser Gedanke kehrt, auf das heutige Deutschland bezogen, in Äußerungen von Kultur- und Medienschaffenden wieder: Während noch vor 20 oder 30 Jahren die Identität Deutschlands maßgeblich durch Bezugnahmen auf die Aufklärung, das Grundgesetz oder die jüngere deutsche Geschichte, jedoch unter Ausschluß von Religion, bestimmt wurde, wird sie neuerdings in Feuilletons, Theatern und Belletristik auffällig häufig mit Rückgriff auf die „christliche Tradition" bzw. das „christliche Erbe" redefiniert, und werden diese gegen ihre wahrgenommene Bedrohung durch Islam und säkularistische Gleichgültigkeit gleichermaßen verteidigt.

Konsequenzen für die katholische Kirche

Die Kirche steht somit in einem ungewohnten Kontext von insgesamt stärker gewordenen, allerdings mitunter ambivalenten religionsproduktiven Faktoren einerseits und anspruchvolleren religiösen Mitbewerbern und höheren spirituellen Maßstäben andererseits. Wie kann sie die damit gegebenen Chancen religiöser Verlebendigung nutzen?

1. Kirchliche Erneuerung muß sowohl „von oben" wie „von unten" kommen: Gemäß der adventlichen Bilder des „Tauens", des „Herabregnens" und des „Sprossens der Erde" sind für die Revitalisierung des kirchlich verfaßten Christentums die Gnade des Herrn, mutige, weitsichtige Reformen seitens der Kirchenleitung sowie das drängende Einfordern von und das aktive Mitmachen bei (auch eigenen) Reformen seitens der „Laien" (griechisch „laos" – „Volk") nötig: „Liebe Katholiken in Deutschland, rettet Eure Kirche!"[35] Ein eigenes Thema ist hier noch einmal der starke Rückgang der Zahl von Priestern, mit dem die pastorale Planung in jedem Fall rechnen und angesichts dessen sie zukunftsweisende Strategien überlegen muß.

2. Eine christliche Erneuerung der Spiritualität und Religiosität muß spannungsreich in mindestens zwei Richtungen zielen: Angesichts von Tendenzen heutiger Spiritualitätssucher, sich mit sinnlichen Wellness-Gefühlen zufriedenzugeben oder mit dem Ziel tiefer geistlicher Erfahrung in den Buddhismus abzuwandern, ist es, wie Andreas Schönfeld SJ[36] und andere fordern, zum einen not-wendend erforderlich, mit dem Lehren und konsequenten Üben von – längst bekannten – christlichen Praktiken des Betens und Meditierens neu Ernst zu machen. In Ergänzung und im Kontrast zu sozial entkoppelten Weisen heutiger Frömmigkeit (siehe oben) ist, damit die religiöse Praxis dem Wort und Beispiel Jesu möglichst entspreche, mit Entschiedenheit daraufhin zu wirken, daß sich Christen und alle, die es werden wollen, der Armen (Mt 25,31–46) und der geschundenen nichtmenschlichen Schöpfung (Röm 8,19–22) annehmen und entsprechende gesellschaftspolitische Reformen zu ihren Gunsten mittragen bzw. selbst vorantreiben. Papst Benedikt XVI. hat in seiner Enzyklika „Deus caritas est" die unaufgebbare Notwendigkeit des kirchlich-christlichen Liebeshandelns unzweideutig herausgestellt:

„Liebe zu üben für die Witwen und Waisen, für die Gefangenen, für die Kranken und Notleidenden welcher Art auch immer, gehört genauso zu ihrem (der Kirche, M. H.) Wesen wie der Dienst der Sakramente und die Verkündigung des Evangeliums. Die Kirche kann den Liebesdienst so wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort" (22).

3. Eine solche Haltung und Praxis sozialer Liebe wird die Kirche immun machen gegen die Versuche von Kirchgängern und den sich als „christlich" ausgebenden Zeitgenossen, mit Hilfe christentümlich verbrämter Slogans (im Sinn des erwähnten „cultural defence"-Arguments) die religiöse, kulturelle und gesellschaftspolitische Ausgrenzung von namentlich muslimischen Einwanderern durchsetzen zu wollen, zum Beispiel durch ein Nein zu Moscheebauten oder durch sonstige Diskriminierungen „fremder" Minderheiten. Griffe sie eine derart bemäntelte Zustimmung zum „Christentum" kritiklos auf, lief die Kirche Gefahr, für politische Zwecke, nämlich aus Angst um die Nation, nicht aber um die Religion, mißbraucht zu werden und – schlimmer noch – ihre Gottesbotschaft zu verraten: die Botschaft von dem „einen" liebenden „Gott und Vater *aller*" (Eph 4,6), den Jesus in seiner grenzüberschreitenden Fremden- und Feindesliebe verkündigt hat.

Gegen eine Verkürzung namentlich der Islam-Debatte auf die Gesellschaftspolitik und den darin angezielten sozialen Ausschluß von Muslimen sollte die Kirche den sauberen, sachgemäßen Gebrauch politischer Argumente einfordern und die (inter-)religiöse Dignität der Begegnung mit Andersgläubigen entdecken helfen. Dessen ungeachtet darf die Kirche die Konkurrenz durch religiöse „Mitanbieter" zur positiven Revitalisierung ihres eigenen Glaubenslebens nutzen.

4. Die katholische Kirche in Deutschland wird sich noch stärker der Milieubegrenztheit ihres eigenen Auftretens bewußt werden müssen. Sie bedarf viel stärker als bereits da und dort sichtbar der „stilistischen Öffnung", ja generell des experi-

mentellen Sich-Einlassens auf die Lebenswelten der am weitesten von der Kirche entfremdeten modernsten, und das heißt vor allem: der jüngsten Milieus. Wie die Studie „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005" eindrücklich herausgearbeitet hat, ist der weithin gängige kirchliche Stil (in Sprache und Symbolik der Liturgie wie in der Ausstattung kirchlicher Gebäude) auf die älteren, langsam abtretenden Milieus der sogenannten „Traditionsverwurzelten" und „Konservativen" hin verengt. Demgegenüber empfinden die meisten anderen, insbesondere die jüngsten und modernsten Milieus (die „Modernen Performer" und „Experimentalisten") die kirchliche Ästhetik bereits beim Erstkontakt in der Regel als so fremd, „abgestanden" und „out", daß sie diese Ablehnung des Stils spontan auf die Kirche und ihre Botschaft übertragen. Den Sinus-Forschern ist zu danken, daß sie die insgesamt zehn Milieus mit ihren Stilansprüchen nicht nur plastisch und gut verständlich analysiert haben, sondern auch zahlreiche praxisdienliche Anregungen geben, wie die Kirche in all ihrem Auftreten (z.B. was Pastoral, Bildungs- und Medienarbeit oder die Einrichtung ihrer Räume angeht) auf Angehörige der ihr fremden Milieus zugehen kann[37].

5. Nachdenklich macht eine Bemerkung des Soziologen Armin Nassehi nach Auswertung des qualitativen Materials des Religionsbarometers 2008: „Je intensiver unsere Interviewpartner ihr eigenes Glaubensleben erleben, desto mehr geraten sie in eine innere Distanz zur kirchlichen Praxis, ohne diese freilich generell abzulehnen."[38] Nassehi interpretiert diese Distanz dahingehend, daß die Kirchen zu sehr Wert legten auf eine – von den Zeitgenossen längst beiseite geschobene – „Unterwerfung unter ein allgemeines Muster" des „Was", also der Inhalte des „Konfessionell-Religiösen" (z.B. der Bedeutung des Kreuzesopfers Christi), und das den Zeitgenossen sehr viel wichtigere „Wie" aus den Augen verlören: die Fähigkeit, die Brüche individueller Existenz authentisch, und zwar je persönlich, als eine biographische Einheit, und das heiße „als Glaubenserlebnis", präsentieren zu können.

Die Frage stellt sich, wie die Kirche es schaffen kann, viel aktiver und heilsamer an die vielfältigen biographischen „Inkonsistenzen" anzuschließen und mitzuhelfen, sie zu einer Einheit, zur Ahnung gelingenden Lebens werden zu lassen. Zwei Handlungsoptionen bieten sich an: Die katholische Kirche wird zum einen noch gezielter kleine christliche Gemeinschaften aller Art gründen müssen, die Menschen aus jeweils ganz unterschiedlichen Problemhintergründen erlösende Heimat bieten können – Alleinerziehenden und Personen in Führungsverantwortung, Menschen, die in Bildung, Beruf oder Ehe gescheitert sind, und solchen, die vereinsamt, verarmt, krank oder alt sind. In solchen niederschwellig zugänglichen christlichen Zellen sich einander das Leben zu erzählen, es im Licht des Evangeliums zu deuten und miteinander zu feiern, es ins Gebet zu nehmen und daraus Handlungskonsequenzen zu ziehen, ist eine bewährte Weise christlichen Bewältigungshandelns, die heute, in einer Zeit großer Verunsicherung und des Mangels an tragenden Beziehungen, aktueller ist denn je.

Zum anderen geht es darum, in der Kirche einen Klimawandel hin zu mehr Aufrichtigkeit, angstfreier Konfliktbewältigung und bedingungsloser Wertschätzung zu schaffen: Nur mit solchen Haltungen kann die katholische Kirche mit den biographischen Brüchen der Menschen heilsam, und das heißt: im Sinn Jesu, umgehen und die teils berechtigten, teils überzogenen Urteile von Außenstehenden gegenstandslos machen, „die Kirche" pflege intern einen beschönigenden, harmonisierenden, konfliktscheuen Umgangsstil, während sie auf „andere draußen" verurteilend und lieblos herunterschaue, die aus welchen Gründen auch immer hinter kirchlichen Normen zurückblieben. Zweifellos war Jesus nicht konfliktscheu (Mt 16,23; 23,1–36), und er zeigte eine unwandelbar gütige Wertschätzung gegenüber den moralisch und/oder sozial Geknickten, darunter besonders gegenüber den Frauen (Joh 8,1–11; Lk 7,36–50).

ANMERKUNGEN

[1] 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, hier: 58 u. 60.

[2] D. Pollack, Religion u. Moderne. Religionssoziologische Erklärungsmodelle, in: Macht Glaube Politik? Religion u. Politik in Europa u. Amerika, hg. v. T. Mörschel (Göttingen 2006) 17–48, 40f.

[3] Offizielle Zahlen der Deutschen Bischofskonferenz, auch im weiteren Text, vgl. www.dbk.de/zahlen_fakten/statistik/index.html

[4] Vgl. www.aeternitas.de/inhalt/news_und_trends/2007_04_05__09_47_16/download1.pdf

[5] J. Casanova, Die religiöse Lage in Europa, in: Säkularisierung u. die Weltreligionen, hg. v. H. Joas u. K. Wiegandt (Frankfurt 2007) 322–357, 324.

[6] K. Gabriel, Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland, in: Religionsmonitor 2008, hg. v. der Bertelsmann Stiftung (Gütersloh 2007) 76–84, 80.

[7] Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchmitgliedschaft, hg. v. W. Huber, F. Friedrich u. P. Steinacker (Gütersloh 2006) 92.

[8] M. Wohlrab-Sahr, Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland, in: Religionsmonitor 2008 (A. 6) 95–103, hier: 98–100.

[9] G. Neugebauer, Politische Milieus in Deutschland. Die Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung (Bonn 2007); Milieuhandbuch „Religiöse u. kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005", hg. v. Medien-Dienstleistung GmbH (München 2006); Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge (A. 7).

[10] Neugebauer (A. 9) 82–84.

[11] Religion u. Politik. Ergebnisse u. Analysen einer Umfrage, hg. v. B. Vogel (Freiburg 2003) 309 u. 315.

[12] H.-G. Zieberz, Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: Religionsmonitor 2008 (A. 6), 44–53, 52.

[13] Religion u. Politik (A. 11) 323, 334; M. N. Ebertz, Je älter, desto frömmer? Zur Religiosität der älteren Generation, in: Religionsmonitor 2008 (A. 6) 54–63.

[14] Th. Schärtl, Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage u. Anmaßung, in dieser Zs. 226 (2008) 147–161; K. Müller, Neuer Atheismus? Alte Klischees, aggressive Töne, heilsame Provokationen, in: HerKorr 61 (2007) 552–557.

[15] P. Norris u. R. Inglehart, Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide (Cambridge 2004).

[16] Neugebauer (A. 9); K. Dörre, Prekäre Arbeit u. soziale Desintegration, in: Aus Politik und Zeitge-

schichte 56 (2006) H. 40–41, 7–14; M. Sellmann, Shell-Jugendstudie 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, in dieser Zs. 225 (2007) 65–69.

[17] J. Casanova, Public Religions in the Modern World (Chicago 1994).

[18] Vgl. Renaissance der Religion. Mode oder Megathema? (A. 1) mit Beiträgen v. R. Zwick (45–51), G. Langenhorst (55–60) u. K. Dermutz (60–64); ferner Ch. Gellner, Zeitgenössische Literatur – Echolot für Religion, in: Religion u. Gesellschaft, hg. v. M. Durst u. H. J. Münk (Fribourg 2007) 197–240; B. Grom, „... den sie früher Gott genannt hätten". Spirituelle Sprechversuche in der deutschsprachigen Gegenwartslyrik, in dieser Zs. 222 (2004) 127–137.

[19] Münchner Kammerspiele, Buch 4. Spielzeit 2004/2005 (München 2004) 1.

[20] U. Greiner, Ich gönne mir das Wort Gott, Zeit-Gespräch mit dem Schriftsteller Andreas Maier über Dostojewskij, die Wahrhaftigkeit und seinen neuen Roman „Kirillow", in: Die Zeit, 7.3.2005, 33.

[21] Vgl. N. Bolz u. D. Bosshart, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes (Düsseldorf [2]1995); Mode: die Verzauberung des Körpers. Über die Verbindung von Mode u. Religion, hg. v. M. Sellmann (Mönchengladbach 2002).

[22] Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hg. v. M. Reder u. J. Schmidt (Frankfurt 2008); J. Ratzinger u. J. Habermas, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion (Freiburg 2005); J. Habermas, Zwischen Naturalismus u. Religion (Frankfurt 2005); ders., Glauben u. Wissen (Frankfurt 2001); D. Henrich, Bewußtes Leben (Stuttgart 1999); Die Gottesrede von Juden u. Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt, hg. v. D. Henrich u. a. (Bonn 1996); C. Taylor, A Secular Age (Harvard 2007).

[23] Vgl. Was heilt uns? Zwischen Spiritualität u. Therapie, hg. v. M. Seitlinger (Freiburg 2006); M. Utsch, Religiöse Fragen in der Psychotherapie – psychologische Zugänge zu Religiosität u. Spiritualität (Stuttgart 2005); Psychoanalyse u. Religion – Versuch einer Vermittlung, hg. v. M. Bassler (Stuttgart 2000).

[24] Pollack (A. 2) 17f.

[25] Casanova (A. 5 u. 17); G. Davie, The Sociology of Religion (London 2007) 1f.

[26] Gabriel (A. 6) 105.

[27] Konfliktfeld Islam in Europa, hg. v. M. Wohlrab-Sahr u. L. Tezcan (Baden-Baden 2007).

[28] W. Gebhardt, Kein Pilger mehr u. kein Flaneur. Der „Wanderer" als Prototyp spätmoderner Religiosität, in: Nomaden, Flaneure, Vagabunden? Wissensformen u. Denkstile der Gegenwart, hg. v. dems. u. R. Hitzler (Wiesbaden 2006) 228–243; A. Martin, Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen einer zeitgenössischen Spiritualität (Ostfildern 2005).

[29] Gabriel (A. 6) 105.

[30] Als Überblick vgl. K. Baier, Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität, in: Spiritualität u. moderne Lebenswelt, hg. v. dems. u. J. Sinkovits (Wien 2006) 21–42.

[31] A. Nassehi, Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors, in: Religionsmonitor 2008 (A. 6) 113–132, 126.

[32] Schärtl (A. 14) 150–152, mit Verweis auf G. M. Hoff, Religionskritik (Kevelaer 2004) 35–39, 44–63.

[33] Nassehi (A. 31) 122.

[34] D. Martin, A General Theory of Secularization (Oxford 1978), 107; S. Bruce, God is dead. Secularization in the West (Malden 2002) 31–34.

[35] M. Drobinski, Glaube, Hiebe, Hoffnung, in: SZ, 20./21.10.2007.

[36] A. Schönfeld, Spirituelle Identität u. Mystik, in: GuL 81 (2008) 1–8.

[37] Milieuhandbuch (A. 9); vgl. auch www.sinus-sociovision.de und dort die Sinus-Studien zu Migranten (2007) und zu Jugendlichen (2008, im Erscheinen).

[38] Nassehi (A. 31) hier u. im folgenden: 120–123, 131.

Johannes Müller SJ

Klimawandel als ethische Herausforderung

Perspektiven einer gerechten und nachhaltigen Globalisierung

Ein wesentliches Ziel aller Entwicklungspolitik ist schon seit langem die Armutsbekämpfung. Private Akteure wie die kirchlichen Hilfswerke sehen darin sogar das vorrangige Ziel aller Entwicklungszusammenarbeit. International versucht man gegenwärtig vor allem durch die sogenannten Millenniums-Entwicklungsziele die weltweite Armut bis zum Jahr 2015 zu halbieren – ein ethisch höchst bescheidenes, politisch jedoch leider ein höchst ambitiöses Ziel. Die Zielvorgabe „Halbierung der Armut" impliziert nämlich, daß man auch 2015 eine Zahl von mindestens 500 Millionen Menschen in extremer Armut als unvermeidbar betrachtet – und dies trotz wachsenden Wohlstands in der Welt.

Gegenwärtig bestimmt freilich – zumindest auf den ersten Blick – ein ganz anderes Thema die öffentliche Aufmerksamkeit, nämlich der Klimawandel mit seinen bedrohlichen Folgen. Spätestens seit im Jahr 2007 der Weltklimarat (Intergovernmental Panel on Climate Change – IPCC)[1] seinen Vierten Sachstandsbericht publizierte, ist ein anthropogener Klimawandel nicht mehr ernsthaft bestreitbar. Umstritten bleibt jedoch weiter die Frage, wie man ihn am besten bewältigen kann. Diese Frage war daher ein beherrschendes Thema großer politischer Konferenzen, angefangen vom Weltwirtschaftsgipfel in Heiligendamm über den UN-Klimagipfel in New York bis hin zur 13. Vertragsstaatenkonferenz der Klimarahmenkonvention Anfang Dezember in Bali, die eine „Roadmap", eine Straßenkarte für die Klimapolitik nach dem Kyoto-Protokoll beschloß.

Armutsbekämpfung und Umweltschutz sind jedoch eng miteinander verknüpft. Dies zeigt etwa das Leitthema der Umweltkonferenz der Vereinten Nationen 1992 in Rio de Janeiro „Nachhaltige Entwicklung" (Sustainable development), das die Ziele der Entwicklungspolitik mit denen der Ökologie verbindet. Mit anderen Worten: Es geht um eine „inklusive Nachhaltigkeit" angesichts der scharfen Linie, die Wohlstand von Armut und Teilhabe von Ausgrenzung trennt.

Die folgenden Ausführungen[2] werden zunächst einige wenige grundlegende Zusammenhänge zwischen Klimawandel und Armut skizzieren, an die sich eine Reihe von methodologischen und ethischen Überlegungen anschließt. Am Ende stehen Leitplanken für eine armuts- und zukunftsfähige Klimapolitik.

Verflochtenheit von Klimawandel und Armut

Die wesentlichen *Daten zum Klimawandel* dürften weithin bekannt sein. Sie sollen darum hier nur stichwortartig in Erinnerung gerufen werden, wobei der sogenannte Synthesebericht des IPCC[3] als Grundlage dient. Das globale Klima hat sich in den vergangenen 100 Jahren um 0,74° C erwärmt, was nicht allein, aber zu einem wesentlichen Teil auf menschliche Aktivitäten zurückzuführen ist. Hauptursache ist die Emission von Treibhausgasen, vor allem Kohlendioxid. Etwa 60 Prozent des Anstiegs der CO_2-Emissionen gehen auf die Nutzung fossiler Brennstoffe (Kohle, Erdöl, Erdgas) zurück, also auf Energieverbrauch, knapp 20 Prozent auf die Nutzung von Landflächen, vor allem die Abholzung von Wäldern. Historisch gesehen sind die Industrieländer für fast 80 Prozent der CO_2-Zunahme verantwortlich. Inzwischen haben aber auch einige Schwellenländer, an erster Stelle China, hohe absolute Emissionen aufzuweisen, auch wenn sie pro Kopf der Bevölkerung noch weit zurückliegen.

Je nachdem, ob und in welchem Umfang ein weiterer Anstieg der Emissionen gestoppt bzw. verringert werden kann, wird die Erdmitteltemperatur im 21. Jahrhundert um 1,1 bis 6,4° C steigen. Mittlere Szenarien der Klimaforschung gehen von 1,4 bis 4,4° C aus. Selbst wenn man alle CO_2-Emissionen sofort stoppen könnte, stiege die Temperatur noch um fast 1° C, da das Klimasystem nur sehr träge reagiert. Die letzte vergleichbare Erwärmung (5° C) geschah vor 15 000 Jahren am Ende der Eiszeit, allerdings in einem Zeitraum von 5000 Jahren[4]. Es besteht heute ein relativ breiter Konsens, daß ein Überschreiten der Leitplanke von 2° C über das vorindustrielle Niveau hinaus auf jeden Fall vermieden werden muß, wenn man nicht eine gefährliche, weil kaum zu bewältigende Erderwärmung riskieren will. Dies ist eine zwar anspruchsvolle, aber durchaus erreichbare Zielmarke.

Der Klimawandel ist also ganz wesentlich *Folge eines energieintensiven Wirtschafts- und Zivilisationsmodells* und des damit gewachsenen Wohlstands, den sich bisher freilich nur eine Minderheit der Menschheit leisten kann. Das Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (PIK) hat dies mit Hilfe von Karten zur globalen Vermögens- und Emissionsverteilung verdeutlicht, die eine sehr hohe Korrelation zwischen der Höhe des Kapitalvermögens der einzelnen Länder einerseits und der Höhe ihrer CO_2-Emissionen andererseits zeigen. Man kann dies auch als Kohlenstoff-Schuld der reichen Länder bezeichnen. Einzige Ausnahme ist das Gebiet des einst sowjetischen Machtbereichs, das ein im Vergleich zur Höhe der Emissionen deutlich niedrigeres Kapitalvermögen besitzt.

Die Globalisierung hat die Verbreitung dieses Wirtschafts- und Zivilisationsmodells in alle Welt erheblich beschleunigt. Immer mehr Länder folgen diesem Entwicklungspfad mit wachsendem Erfolg, was freilich mit hohem Energieverbrauch und schnell steigenden CO_2-Emissionen verknüpft ist. Verlierer dieses Prozesses sind vor allem die ärmsten 20 Prozent der Weltbevölkerung, die vom wachsenden Wohlstand bisher ausgeschlossen blieben, ja deren Lage sich sogar oft verschlechtert hat[5].

Auf dem Hintergrund dieser Daten und Trends ergeben sich grundsätzlich drei Szenarien, was den weiteren Pro-Kopf-Ausstoß von Kohlendioxid betrifft: 1. Die bisherige Entwicklung wird fortgesetzt, verbunden mit dem Versprechen, auch die Armen mit ins Boot zu nehmen, was verheerende Klimafolgen nach sich ziehen würde. 2. Man versucht die Nachzügler, die den Vorsprung der reichen Länder aufholen wollen, unter Verweis auf den Klimawandel vom Wohlstand nach westlichem Muster möglichst fernzuhalten. Dies dürfte bestenfalls höchst bedingt möglich sein und würde den Klimawandel nur geringfügig abbremsen. Vor allem aber ist diese Alternative ethisch in keiner Weise zu rechtfertigen. 3. Man einigt sich auf die genannte Leitplanke von maximal 2° C Erwärmung gegenüber dem vorindustriellen Niveau. Dies würde bis 2050 eine Halbierung der globalen Treibhausgase um 50 Prozent, bezogen auf das Basisjahr 1990, erfordern. Zur Erreichung dieser Zielmarke müßten die Industrieländer ihre CO_2-Emissionen um mindestens 80 Prozent senken, um den ärmeren Ländern Spielraum für Wirtschaftswachstum und einen angemessenen Lebensstandard zu lassen[6].

Die *Folgen des Klimawandels*[7] sind bekannt: Gletscherschwund, Tauen des Permafrosts, Abschmelzen der arktischen Eismassen; Zunahme der Wetterextreme, Anstieg des Meeresspiegels, eine massive Abnahme der Artenvielfalt. Besonders beunruhigend sind mögliche negative Rückkoppelungseffekte, welche die Erderwärmung erheblich verstärken könnten. So würde etwa ein Abschmelzen des Grönland-Eisschildes den weltweiten Meeresspiegel um sieben Meter steigen lassen. Zur Schnelligkeit solcher, häufig nicht linearer Prozesse gibt es freilich noch keine genügend gesicherten Erkenntnisse, weshalb sie in den IPCC-Projektionen auch nicht berücksichtigt sind. Hinzu kommen gravierende soziale Folgen[8]: Wassermangel, Ausbreitung von Krankheiten, Zigmillionen von temporären und permanenten Klimaflüchtlingen. Politisch bedeutet dies ein „Sicherheitsrisiko Klimawandel", wie der „Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen" (WBGU) sein Jahresgutachten 2007 überschrieben hat.

Klimawandel und Vulnerabilität

Berichte in westlichen Medien kreisen meist um die möglichen Folgen des Klimawandels in den gemäßigten Klimazonen des Nordens, zum Beispiel den Gletscherschwund in den Alpen. Noch größere Sorgen scheint zu bereiten, daß Gegenmaßnahmen das wirtschaftliche Wachstum gefährden und zu Wohlstandseinbußen führen könnten. Dies ist allerdings eine sehr verkürzte Sicht, denn nicht nur die Ursachen, sondern auch die Folgen des Klimawandels sind weltweit höchst ungleich verteilt. Hauptopfer sind heute schon und werden auch weiter die ärmsten Länder, Regionen und Menschen sein. Man spricht in diesem Zusammenhang von *Vulnerabilität*, die zwei wichtige Aspekte umfaßt:

1. Es gibt geographische Gegebenheiten, die eine hohe Verwundbarkeit für die Folgen des Klimawandels mit sich bringen. Eine große Anzahl der weltweit Armen lebt in Gebieten, die am meisten von extremen Wetterereignissen wie tropischen Wirbelstürmen, Hochwasser oder Dürrekatastrophen betroffen sind. Höhere Durchschnittstemperaturen in feucht-heißen Regionen und der wahrscheinliche Anstieg des Meeresspiegels treffen ebenfalls an erster Stelle die Armen, die zum Beispiel in Slumsiedlungen an der Küste oder an erdrutschgefährdeten Hängen leben.

Viele der negativen Auswirkungen des Klimawandels erschweren die Befriedigung elementarer Grundbedürfnisse und verstärken die Armut. So wird zwar global betrachtet bis 2050 ein höheres Angebot an Trinkwasser prognostiziert, dieser Zuwachs entfällt jedoch weitgehend auf bereits wasserreiche Regionen und einige tropische Feuchtgebiete. Die Niederschlagsmenge in Trockengebieten, die bereits jetzt unter Wasserknappheit leiden, könnte dagegen noch deutlich abnehmen. Zudem ist eine höhere Gefahr von Dürren wie von sintflutartigen Niederschlägen und Überflutungen zu erwarten. All dies hat landwirtschaftliche Ertragsverluste zur Folge und gefährdet die Ernährungssicherheit. Betroffen sind vor allem tropische und subtropische Regionen, wo schon jetzt die größte Gefahr für Hunger und Unterernährung herrscht.

2. Mindestens ebenso wichtig ist die soziale Vulnerabilität. Sie hängt von der jeweiligen Kapazität zur Bewältigung der Klimafolgen bzw. der Fähigkeit zur Anpassung an sie ab. Arme Länder und Arme verfügen schon aufgrund ihres materiellen Mangels über weit weniger solcher Kapazitäten als wohlhabende Länder und Menschen. So haben Arme zum Beispiel fast nie einen Versicherungsschutz. Armut ist aber oft auch mit sozialem Ausschluß, wenig Zugang zu sozialen Grunddiensten (Gesundheit, Bildung) sowie einem Mangel an Rechtssicherheit, politischen Rechten und kultureller Freiheit verbunden. In Krisenzeiten kann dies leicht zur Folge haben, daß sie aufgrund geringer Kaufkraft, fehlenden Wissens und politischer Ohnmacht ihre Interessen nicht zur Geltung bringen können. Sie sind darum kaum in der Lage, sich angemessen an extrem veränderte äußere Bedingungen anzupassen.

Besonders betroffen sind meist Frauen, Kinder und ethnische Minderheiten, die oft ökonomisch und rechtlich benachteiligt sind und sich nur schlecht wehren können. Umgekehrt sind es vor allem Frauen, die weithin die Hauptlast von Mangelsituationen tragen, etwa wenn sie über weite Entfernungen Wasser holen oder mühsam Holz sammeln müssen, weil das Kerosin zum Kochen nicht mehr bezahlbar ist.

Die Armen haben oft auch am meisten unter Preiserhöhungen am Weltmarkt zu leiden. So bedeutet etwa der drastische Anstieg der Erdölpreise in jüngster Zeit in reichen Ländern höhere Benzin- und Heizkosten, über die man sich ärgern mag, die aber nur für eine kleine Minderheit echte Wohlstandseinbußen mit sich bringen. Für arme Länder jedoch, die Erdöl importieren müssen, werden die Kosten immer unerschwinglicher, was besonders die breite Bevölkerung zu spüren bekommt. So hat etwa Indonesien vor zwei Jahren die Preise für Erdölprodukte wie Benzin um mehr als 100 Prozent erhöht, was natürlich auch die öffentlichen Transportkosten

explodieren ließ. Dies hat besonders die Armen hart getroffen, da sie nur so zu ihren (städtischen) Arbeitsplätzen kommen bzw. ihre (landwirtschaftlichen) Produkte auf dem Markt verkaufen können. Diese Preise wären noch weit höher, wären sie nicht stark subventioniert. Sollte Erdöl noch knapper und somit teurer werden, haben die Armen und arme Länder schlechte Karten, denn auf einem freien Weltmarkt entscheidet allein die Kaufkraft über den Zugang zu dieser besonders günstigen Energieform. Eine ähnliche Entwicklung ist gegenwärtig auf dem Weltmarkt für Nahrungsmittel festzustellen, was das „Recht auf Nahrung" für die Armen ernsthaft gefährdet, wenn nicht bald Gegenmaßnahmen ergriffen werden[9].

Diskussion in den Medien

In den öffentlichen Medien bekommen die sogenannten Klimaskeptiker, die einen anthropogenen Klimawandel bestreiten, teilweise noch immer breiten Raum. Die Medien rechtfertigen dies mit dem Hinweis, man müsse objektiv sein und alle Seiten zu Wort kommen lassen. Dieses Argument ist grundsätzlich richtig, allerdings nur dann, wenn auch das wissenschaftliche Gewicht der jeweiligen kontroversen Positionen berücksichtigt wird.

Manche öffentlichkeitswirksame Publikationen erwecken allerdings den Eindruck, es gäbe nach wie vor eine weithin offene wissenschaftliche Debatte in der Frage des Klimawandels[10]. Tatsache ist jedoch, daß der IPCC-Bericht nahezu alle Studien der Klimaforschung berücksichtigt. Der Bericht ist das Ergebnis eines langen Diskussionsprozesses unter Mitarbeit von etwa 2500 Klimaexperten. Die Endfassung wurde nochmals politisch verhandelt und dabei zum Teil abgeschwächt, so daß er in der Tendenz sehr vorsichtig ist.

Manchmal wird dagegen eingewendet, daß die Meinung der Mehrheit nicht richtig sein muß. Das wird niemand bestreiten, und sachliche kritische Kommentare sollten immer erwünscht sein. Dies gilt freilich noch weit mehr für die Meinung der Minderheit, zumal es hier nicht einfach um Meinungen geht, sondern um wissenschaftliche Ergebnisse, die wissenschaftlich zu entkräften sind. Wenn freilich die Medien den Klimaskeptikern ebensobreiten Raum geben wie dem Konsens der meisten Forscher, dann führt dies dazu, daß viele Menschen die Problemlage nicht wirklich ernst nehmen und meinen, man könne mit entschlossenem politischen Handeln erst einmal abwarten.

Unterschiedliche Interessenlagen und Perspektiven

Probleme werden höchst unterschiedlich wahrgenommen, je nachdem aus welcher Interessenlage und Perspektive man sie betrachtet. Es ist naheliegend, daß ein wirtschaftlich starkes Land und seine Bewohner den Klimawandel gelassener sehen als

ein armes Land, das von den Folgen besonders betroffen ist und über sehr begrenzte Kapazitäten verfügt, sie zu bewältigen. Außerdem scheint die Anpassungsfähigkeit mit der Entfernung zu den reichen Ländern zuzunehmen. So halten manche Leute, die als „Experten" auftreten, eine Umsiedlung von Millionen von Menschen (etwa in Bangladesch) durchaus für akzeptabel, einen Verzicht auf etwas Wohlstand in hiesigen Breitengraden aber für nicht hinnehmbar, ganz zu schweigen vom Widerstand, auf den größere Umsiedlungen stoßen würden. Was Überschwemmungen, Erdrutsche oder Hitzewellen wirklich bedeuten, wissen freilich die Opfer, also Menschen in den Armutsregionen am besten, selbst wenn ihnen die Zusammenhänge mit dem Klimawandel kaum bekannt sind.

Ein anderes Beispiel ist die Diskussion um das Bevölkerungswachstum. Mehr Menschen brauchen zweifellos mehr Energie und verursachen mehr Schadstoffe; sie brauchen auch mehr Land zum Leben und zum Anbau von Nahrungsmitteln. Insofern ist der Anstieg der Weltbevölkerung von heute 6,6 auf vermutlich etwa neun Milliarden Menschen im Jahr 2100 eine große Herausforderung. Dies ist jedoch nur die quantitative Seite des Problems. Die andere Seite ist das weltweite Wohlstandsgefälle mit seinen Folgen für den Klimawandel[11]. Gegenwärtig verursacht ein Deutscher im Durchschnitt etwa zehnmal so viel CO_2-Emissionen wie ein Inder, ein Amerikaner sogar das 20fache. Insofern ist der Verweis auf das Bevölkerungswachstum zwar richtig, aber wenig glaubwürdig, wenn man nicht auch den Lebensstil ins Kalkül einbezieht.

Klimawandel – ein komplexes Problem

Der Klimawandel ist ein höchst komplexes Problem, das hohe Systemrisiken impliziert, schon allein aufgrund der bereits genannten Rückkoppelungseffekte. Dazu kommen die teilweise erheblichen regionalen Unterschiede in den Auswirkungen, selbst innerhalb von größeren Ländern. Daraus lassen sich drei Schlußfolgerungen ableiten: 1. Die Komplexität und der Systemcharakter der Probleme erfordern in hohem Maß interdisziplinäre Zusammenarbeit, da keine Disziplin allein alle Probleme erforschen kann. 2. Es müssen effiziente Mechanismen internationaler Kooperation geschaffen werden, da der Klimawandel eine Herausforderung ist, welche die Handlungsfähigkeit selbst der mächtigsten Staaten überfordern würde. 3. Unbeschadet des globalen Ausmaßes dieses Problems braucht es ebenso regionale Forschung und regionsspezifische Lösungen.

Die Komplexität des Problems zeigt sich auch in vielfältigen Verflechtungen mit anderen (globalen) Problemen, was am Fallbeispiel Indonesien skizziert werden soll[12]: Indonesien zählt 230 Millionen Einwohner und ist damit der viertbevölkerungsreichste Staat der Erde. Es gehört nicht zu den ärmsten Ländern, ist aber noch kein Schwellenland. Seine Armutsprobleme kann es nicht ohne eine starke wirtschaftliche Ent-

wicklung lösen. Der Klimawandel wird auch auf Indonesien massive Auswirkungen haben, angefangen von einem noch heißeren tropisch-feuchten Klima bis hin zum Anstieg des Meeresspiegels, der Millionen von Menschen betreffen und viel Ackerland kosten wird. Außerdem werden sich die Regenzeiten verändern, was längere Trockenzeiten und kürzere sowie heftigere Regenperioden zur Folge haben wird. Unter Einbeziehung von Abholzung und Emission von Methangasen ist Indonesien in absoluten Zahlen jedoch auch der drittgrößte Emittent von Treibhausgasen, auch wenn die Pro-Kopf-Emissionen noch immer relativ niedrig sind.

Gegenwärtig gibt es große Engpässe in der Versorgung mit Energie, vor allem mit Elektrizität, was die wirtschaftliche Entwicklung erheblich behindert. Lange konnte Indonesien auf eigenes Erdöl setzen, doch die Fördermengen decken inzwischen nicht einmal mehr den Eigenbedarf. Eine Alternative sind Kohlekraftwerke, denn das Land hat reiche Kohlevorräte; diese abzubauen wäre freilich höchst klimaschädlich. Ebenso bedenklich ist der geplante Bau eines Atomkraftwerks in einer dicht besiedelten und höchst erdbebengefährdeten Region. Eine Alternative wäre, das große geothermische Potential zu nutzen, über welches das Land verfügt. Derartige klimafreundliche Lösungen verlangen freilich hohe Investitionen, die das Land kaum selbst aufbringen kann.

Neben Brasilien ist Indonesien der Hauptsünder bei der Abholzung vor allem tropischer Regenwälder, die große Mengen von Kohlendioxid binden. Ihr Erhalt würde den Verzicht auf hohe Exporteinnahmen bedeuten, die das Land auch für seinen Schuldendienst sehr benötigt. Deshalb wünscht die Regierung ein internationales Waldprotokoll mit Kompensationen durch die internationale Gemeinschaft. Dies ist umso wichtiger, da es Pläne gibt, in den kommenden Jahren die Produktion von nachwachsenden Rohstoffen für Biomasse zu vervielfachen, was angesichts der Nachfrage aus Industrieländern sehr attraktiv ist.

Klimawandel – ein langfristiger Prozeß

Der Klimawandel ist ein langfristiger Prozeß, dessen negative Folgen sich erst allmählich zeigen werden, weshalb man sie gern verdrängt. Dasselbe gilt weithin auch für die daraus entstehenden Armutsprobleme. Auch in Zukunft wird es nämlich nach menschlichem Ermessen eine beträchtliche Zahl von Armen geben, selbst wenn es bis 2015 gelingen sollte, die globale Armut zu halbieren. Der Kampf gegen die Armut darf daher nicht zu Lasten künftiger Armer gehen, denn das hätte zur Folge, daß diese über noch weniger Kapazitäten und Mittel zur Anpassung verfügen würden als die Armen heute. Dies unterstreicht, daß Armutsbekämpfung und Klimapolitik keine Gegensätze sind, sondern miteinander verknüpft werden müssen.

Komplexität und Langfristigkeit des Klimawandels mit seinen oft irreversiblen Folgen stellen die Menschheit vor Herausforderungen, die sich nicht einfach mit

bewährten Handlungsmustern bewältigen lassen. So ist etwa das Motto: „Aus Schaden wird man klug!" wenig hilfreich, denn die Verursacher spüren oft den Schaden nicht und können darum auch nicht daraus lernen. „Wer heute einen Schaden erleidet, ist ja ganz selten der, der ihn auch verursacht hat."[13] Dasselbe gilt für das „Prinzip von Versuch und Irrtum", das direkt in die Katastrophe führen würde: „Damit steht die Menschheit vor der Herausforderung, im Verlauf der Evolution eingeübte Verhaltensweisen aufzugeben und Probleme zu lösen, die zunächst nur intellektuell erkannt werden können. Die neue Devise heißt: Erkenntnis und Verhaltensänderung, handeln, bevor es wehtut!"[14]

Die Frage nach der Gerechtigkeit

Von grundlegender Bedeutung aus ethischer Sicht ist die Gerechtigkeitsfrage, die nicht ausschließlich, aber auch eine Verteilungsfrage ist. Die Komplexität der Klimaproblematik erfordert einen *umfassenden Gerechtigkeitsbegriff*, wobei drei zeitliche Dimensionen zu berücksichtigen sind.

In der Gegenwart geht es primär um das weltweite Wohlstandsgefälle, das mitursächlich dafür ist, daß viele Menschen nicht menschenwürdig leben können. Prüfstein muß nämlich immer die Lage der Ärmsten sein, weshalb die Bekämpfung krasser Armut höchste Priorität hat. Daraus ziehen manche den Schluß, Klimapolitik zur Begrenzung der Erderwärmung sei – zumindest vorläufig – von untergeordneter Priorität. Man solle die begrenzten Finanzmittel besser ganz für Armutsbekämpfung einsetzen[15]. Diese auf den ersten Blick durchaus sympathische Position ist freilich kurzsichtig, weil sie zu Unrecht suggeriert, Klimaschutz und Armutsbekämpfung seien einander ausschließende Alternativen.

Einen Ausweg aus dieser Spannung bietet das Prinzip grundsätzlich gleicher Rechte aller Menschen, das den politischen wie sozialen Menschenrechten zugrundeliegt. Dies betrifft auch den Zugang zu Wohlstand und zu den Mitteln, ihn zu erreichen. Wenn diese Mittel begrenzt sind, wie im Fall fossiler Brennstoffe und der damit verbundenen CO_2-Ausstöße, ist eine gerechte Verteilung solcher Rechte besonders wichtig. Darum fordern viele Vertreter aus dem Süden: „Alle haben das Recht auf die gleiche Menge Emissionen."[16] Wie diese Grundforderung, die inzwischen auch viel Unterstützung im Norden findet, im Detail auszugestalten ist, etwa durch Emissionshandel, ist eine schwierige, gleichwohl unverzichtbare Aufgabe internationaler Politik und darf auf keinen Fall vom Gesetz des Rechts des Stärkeren bestimmt werden.

Die Verteilungsgerechtigkeit muß auch die Vergangenheit berücksichtigen. Der Wohlstand der reichen Länder wurde mit erheblichen Klimaschäden bezahlt, wie die Daten zur Kohlenstoffschuld gezeigt haben. Diese Tatsache ist seit mindestens 30 Jahren im wesentlichen bekannt, ohne freilich zu einer Trendwende zu führen.

Es gibt nun aber kein ethisches Argument, das es ärmeren Ländern verwehren könnte, eine „nachholende Entwicklung" mit dem Ziel eines vergleichbaren Wohlstands anzustreben, was freilich längerfristig eine Klimakatastrophe auslösen würde. Insofern haben die reichen Länder die moralische Verpflichtung, ihre Schuld ein Stück weit abzutragen, was dem Verursacherprinzip entspricht. Dazu müssen sie an erster Stelle selbst klimaverträgliche Entwicklungspfade einschlagen. Zweitens müssen sie ärmeren Ländern helfen, ihnen auf diesem Weg zu folgen, vor allem durch technische und finanzielle Hilfe. Die Bedarfsgerechtigkeit der Armen hat auf jeden Fall Vorrang vor der Besitzstandswahrung der Reichen.

Man darf die Probleme allerdings auch nicht in die Zukunft verschieben. Die heute lebenden Generationen haben kein Recht, die voraussehbaren Folgen ihres Handelns zu ignorieren und so die Lebenschancen künftiger Generationen zu gefährden. Dies würde vermutlich vor allem künftige Arme in eine ausweglose Situation geraten lassen, da die Versprechen der reichen Länder, sie würden gegebenenfalls wirksam helfen, erfahrungsgemäß eine niedrige Halbwertszeit haben. Mit anderen Worten: Intragenerationelle und intergenerationelle Gerechtigkeit sind miteinander zu verbinden.

Der Umgang mit globalen Risiken fordert gemeinsames Handeln

Eine ethische Schlüsselfrage ist die Abschätzung von Risiken und vor allem der Umgang mit ihnen. Der IPCC stuft seine Aussagen und Projektionen sehr genau nach ihrem Wahrscheinlichkeitsgrad ein, angefangen von „praktisch sicher" (99 Prozent) bis „extrem unwahrscheinlich" (unter fünf Prozent). Da diese Qualifikationen sehr vorsichtig sind, erfährt die Öffentlichkeit meist nur jene Informationen, die sehr wahrscheinlich sind, während ein wichtiger Teil der Forschung, auch wenn er gut fundiert ist, kaum zur Kenntnis genommen wird. Das Risikoverhalten in anderen Lebensbereichen, etwa im Brandschutz oder Verkehr, ist weit vorsichtiger. So würde wohl kaum jemand „in ein Flugzeug steigen, das mit weniger als 33prozentiger, aber mit mehr als zehnprozentiger Wahrscheinlichkeit abstürzt"[17]. Die wissenschaftlichen Ergebnisse zeigen, daß manche Folgen zwar bereits unumkehrbar sind, es aber auch noch viel Handlungsspielraum gibt, weit darüber hinausgehende Schäden zu vermeiden.

Wie aber kann man mit einem so gewaltigen Risiko wie dem Klimawandel vernünftig und ethisch verantwortungsvoll umgehen? Eine gewisse Risikobereitschaft ist unvermeidlich und zweifellos notwendig, wenn man Stagnation vermeiden und Fortschritte erzielen will. Es gibt aber auch Situationen, die ein „risikoaverses Verhalten" verlangen, zum Beispiel „Situationen, wo begründet Sorge besteht, daß ein großer und irreversibler Schaden eintritt"[18]. Insofern bietet das Vorsorgeprinzip und das Gebot der Risikobegrenzung im Fall von möglichen Klimaschäden, die man rea-

listischerweise weithin ausgleichen oder beheben kann, einen viel größeren Handlungsspielraum als im Fall von irreversiblen Schäden. Auf jeden Fall verantwortungslos wäre ein „Weiter so!" im Vertrauen darauf, daß alle Projektionen mit Unsicherheiten behaftet sind und daß es letztlich doch nicht so schlimm kommen wird. Man sollte daher die gegebenen Möglichkeiten zum Umsteuern nutzen, auch wenn dies kurzfristig gewisse Einbußen mit sich bringen mag; denn bis zum Jahr 2020 sind langfristige Weichenstellungen vorzunehmen, vor allem in der Energiepolitik. Eine vergleichbare Chance wird sich dann lange Zeit nicht mehr auftun. Leitplanken wie das 2° C-Ziel sind eine wichtige Hilfe, um das Klimarisiko zu begrenzen.

Der Systemcharakter des Klimaproblems ist einerseits ein hohes Hindernis und erlaubt keine einfachen Lösungen. Andererseits bietet er aber eine große Chance, da er sozusagen systemisch zum *gemeinsamen Handeln* der Völkergemeinschaft und aller Menschen auffordert – ja geradezu zwingt, wenn man rational denkt. Bezogen auf diese systemische Form von Solidarität ist der Verweis auf eine Ethik „wohlverstandener Eigeninteressen" berechtigt. Ethisch begründete Solidarität geht aber darüber hinaus und erstreckt sich auch auf jene Menschen in Not, deren Unterstützung weder im Eigeninteresse liegt, noch aus Gründen der Gerechtigkeit strikt geboten ist. Solidarität in diesem Sinn (bzw. Altruismus) kann daher ein gewisses Gegengewicht gegen die Tendenz zum Ausschluß der Ärmsten im Prozeß der Globalisierung schaffen.

Beide Formen von Solidarität sind eng verknüpft mit der Zielvorstellung eines Weltgemeinwohls. Konkret diskutiert wird es gegenwärtig vor allem im Zusammenhang mit den sogenannten globalen öffentlichen Gütern (Global Public Goods). Dabei handelt es sich um Güter, die allen zugute kommen, die aber ein freier, primär gewinnorientierter Markt nie ausreichend bereitstellt. Der Erhalt eines zuträglichen Weltklimas wie auch die Bekämpfung extremer Armut und Einkommensunterschiede sind solche zentralen Güter[19].

Individuelles Handeln und Ordnungspolitik

Ein im Zusammenhang mit dem Klimawandel oft umstrittenes Thema ist die Frage, welche Rolle der Ordnungspolitik zukommt und inwieweit auch das Verhalten jedes einzelnen sowie sozialer Gruppen und Bewegungen wichtig sind. Allgemeiner gesprochen geht es dabei um die *Zuordnung von Institutionen- und Individualethik*. Das globale Gut „Klimaschutz" erfordert vorrangig internationale Kooperation und eine Weltordnungspolitik (Global Governance) mit völkerrechtlichen Verträgen und Regeln sowie handlungsfähigen Institutionen; denn nur die Völkergemeinschaft gemeinsam kann die notwendige Umsteuerung leisten. Ebenso kann allein die Politik die erforderlichen wirtschaftlichen Anreize und finanziellen Mittel bereitstellen. Beim Aushandeln einer solchen Ordnung ist die Verfahrensgerechtigkeit von zentraler Bedeutung, d. h. die mächtigen Staaten dürfen die Regeln nicht

allein bestimmen, sondern müssen auch kleinere und arme Staaten angemessen an diesem Prozeß beteiligen. Ein ähnlicher Vorrang der Institutionen gilt für die Armutsbekämpfung, denn freiwillige Aktionen und Spenden werden nie eine gerechte Steuer- und Sozialpolitik ersetzen können.

Dieser Vorrang darf jedoch nicht dahingehend fehlinterpretiert werden, daß die Individualethik bedeutungslos und die einzelnen Akteure von jeglicher Verantwortung befreit seien. Individuelles Verhalten ist vielmehr in mehrerlei Hinsicht von Bedeutung. Zum einen erfordert die Einhaltung von Regeln immer auch einen gewissen Wertekonsens darüber, daß sie einzuhalten sind. Zum zweiten braucht es stets auch neue Ideen und Anstöße, Innovationen und Pilotprojekte, da jede Rahmenordnung Lücken und Grenzen hat, die durch eigenverantwortliches Handeln aufgedeckt und gefüllt werden müssen. Drittens kann individuelles Handeln eine wichtige Vorbildfunktion haben und so motivieren. Und schließlich sind es Menschen, die Ordnungen schaffen und Recht setzen.

Am deutlichsten sichtbar wird diese Zuordnung im *Spannungsfeld von Wirtschaftssystem, Lebensstil und Konsumethik*. Der Klimawandel stellt eine rein auf kurzfristige Gewinne ausgerichtete Wirtschaftsweise und eine einseitig ökonomisch ausgerichtete Globalisierung grundlegend in Frage[20]. Eine weltweite Übernahme des westlichen Zivilisationsmodells würde nämlich – jedenfalls in seiner jetzigen Form und nach unserem gegenwärtigen Wissensstand – eine globale Klimakatastrophe zur Folge haben. Die heutige Form der Globalisierung mit der ihr eigenen Dynamik ist folglich entweder nur für eine Minderheit der Menschheit möglich, oder aber sie ist im Fall ihres Erfolges selbstzerstörerisch. Es braucht darum tiefgreifende institutionelle Reformen in vielen Bereichen.

Derartige Reformen sind aber gerade in Demokratien nur durchsetzbar, wenn relativ breite Bevölkerungsgruppen sie unterstützen. Dies betrifft besonders das persönliche Konsumverhalten, das stets auch ein Spiegelbild des Wirtschaftssystems und von Konsummustern ist und diese verstärkt. Von hierher kommt einer Konsumethik großes Gewicht zu, die freilich unterschiedliche Konsequenzen für Arme und Reiche hat[21]. Umstritten ist, gerade bei hohem Wohlstand, vor allem die Suffizienz, d.h. eine gewisse Selbstbescheidung und Genügsamkeit. Vielleicht ist es besser, von der „Tugend des rechten Maßes" zu sprechen, die weithin verloren gegangen zu sein scheint. Sie bedeutet keineswegs einfach Verzicht, sondern bietet vielmehr die Chance von mehr Lebensqualität.

Koordinaten für eine armutsorientierte Klimapolitik

John Holdren, Präsident der „American Association for the Advancement of Science" (AAAS), hat einmal von drei Optionen im Hinblick auf den Klimawandel gesprochen: „*Mitigation, adaptation and suffering*" (Reduzierung, Anpassung, Lei-

den), und dann festgestellt: „Es wird auf alle drei hinauslaufen. Die Frage ist nur die der Mischung. Je besser wir den Wandel abmildern, desto weniger Anpassung ist nötig und desto weniger Not entsteht."[22] Da menschliche Not keine politische Option sein kann, bleiben „Mitigation", die Reduzierung der Treibhausgase, und „Adaptation", die Anpassung an die negativen Folgen des Klimawandels.

Hauptstreitpunkt in den gegenwärtigen politischen Kontroversen ist die Gewichtung dieser beiden Optionen, die keine echten Alternativen sind. Ein hohes Maß an Anpassung wird auf jeden Fall nötig sein, um den schon jetzt kaum mehr vermeidbaren Temperaturanstieg um 2° C zu bewältigen. Eine Minderheit von Fachleuten vertritt die Meinung, man könne sich auch an noch höhere Temperaturanstiege anpassen. Die große Mehrheit hält dies jedoch für äußerst riskant, vor allem wegen verheerender Folgen für die Armen. Diesen Standpunkt haben sich auch die Europäische Union und die Bundesregierung zu eigen gemacht. Fazit: Nicht bewältigbare Folgen des Klimawandels müssen vermieden werden, und nicht vermeidbare Folgen müssen durch Anpassung bewältigt werden.

Es besteht breiter Konsens, daß dies nicht von heute auf morgen möglich ist und es einen langwierigen Übergangsprozeß braucht, der allerdings sofort eingeleitet werden und bis 2020 auf den Weg gebracht sein muß. Wichtigstes Argument gegen Leitplanken wie das 2° C-Ziel waren bisher die ökonomischen Kosten. Neuere Studien, wie etwa der Stern-Report, kommen dagegen zum Ergebnis, daß ein ungebremster Klimawandel Einbußen von „wenigstens 5 Prozent des globalen Bruttoinlandsprodukts jedes Jahr, jetzt und für immer" zur Folge haben werden, während Maßnahmen, um die 2° C-Leitplanke nicht zu überschreiten, zwar auch teuer wären, sich aber nur auf ein Prozent belaufen würden[23]. Diese Resultate haben viele Bedenken entkräftet und der politischen Debatte eine neue Dynamik verliehen.

Das Handlungsvermögen der Armen stärken

Eine zukunftsorientierte Bekämpfung der Armut, die zugleich dazu beiträgt, daß die Folgen des Klimawandels besser zu bewältigen sein werden, muß an erster Stelle das *Handlungsvermögen der Armen* stärken, d. h. der ärmeren Länder und Regionen, vor allem aber der Menschen vor Ort. Dies ist der wirksamste Ansatz im Kampf gegen die Armut, zugleich aber das beste Mittel, um die Verwundbarkeit durch den Klimawandel zu reduzieren und die Fähigkeit zu erhöhen, seine unvermeidbaren Folgen menschenwürdig zu bewältigen. Außerdem trägt weniger Armut entscheidend zu einem niedrigeren Bevölkerungswachstum bei. Wesentliche Grundlage für eine Stärkung des Handlungsvermögens ist ein verbesserter Zugang zu Einrichtungen, die den spezifischen Bedürfnissen der Armen Rechnung tragen, angefangen von medizinischer Versorgung und Bildungseinrichtungen bis hin zu politischen Teilnahme- und Teilhabemöglichkeiten und der Beteiligung an Produktions- und Marktprozessen.

Die Armen können ihr Handlungsvermögen freilich nur sehr bedingt aus eigener Kraft stärken. Sie sind vielmehr auf unterstützende Institutionen und Hilfe angewiesen. Entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip geht es dabei vor allem um *politische, rechtliche und wirtschaftliche Rahmenbedingungen*, die das Potential und die Eigeninitiative „von unten" fördern und stärken, angefangen von den Menschen vor Ort und den Kommunen über die jeweiligen Staaten bis hin zur globalen Ebene. So sehr es nämlich auf die Menschen selbst ankommt, ohne ein unterstützendes Umfeld werden sie sich vergebens bemühen.

Eine Schlüsselrolle kommt dabei einer fairen Weltwirtschaftsordnung zu, welche die Eigenkräfte und das Einkommen der Armen nicht unter dem Vorwand einer unausweichlichen Globalisierung schwächt. So besteht gegenwärtig die Gefahr, daß es zu einer Flächenkonkurrenz zwischen der Produktion von lebensnotwendigen Nahrungsmitteln einerseits und Biomasse-Trägern (wie Zuckerrohr, Ölpalmen) für vermeintlich umweltfreundliche Energie andererseits kommt[24]. Wenn dies zur Folge hat, daß die Armen weniger Zugang zu Nahrung haben, sei es weil sie weniger Land für die Eigenproduktion haben, sei es weil sie importierte Nahrungsmittel nicht bezahlen können, dann ist dies ethisch nicht hinnehmbar. Außerdem führt dies häufig zu einer beschleunigten Abholzung tropischer Wälder, um Land für den Anbau devisenträchtiger Agrarprodukte zu gewinnen, was wiederum die Konzentration von Treibhausgasen in der Atmosphäre verstärken würde. Neue Studien warnen außerdem vor noch mehr Wasserknappheit, sollte die Produktion von Biomasse weiter steigen.

Erfolgreiche Klimapolitik – kluge Energiepolitik

Kern- und Angelpunkt einer erfolgreichen Klimapolitik ist eine kluge Energiepolitik, welche zu einer starken Reduktion von CO_2-Ausstößen führen muß. Wie dringlich dies ist, zeigt der „World Energy Outlook 2007" der Internationalen Energieagentur (IEA), der beim heutigen Trend einen Anstieg des globalen Energieverbrauchs um 50 Prozent und der dadurch bedingten CO_2-Emissionen um 57 Prozent bis 2030 erwartet[25]. Dies darf freilich nicht zu Lasten der Armen erfolgen, worauf die Kritiker einer solchen Politik zu Recht hinweisen. Energiemangel und ungesicherter Energiezugang, wovon noch immer 1,6 Milliarden Menschen betroffen sind, stellen nämlich ein gewaltiges Hindernis für die Überwindung von Armut dar. Ein Verzicht auf einen höheren Energieverbrauch in den Entwicklungsländern oder gar der Armen ist daher nicht akzeptabel.

Eine ethisch vertretbare Klimastrategie muß die bisher sehr enge Verknüpfung von Energieverbrauch und CO_2-Emissionen auflösen. Nur so können Klimapolitik und Armutsbekämpfung einander ergänzen. Neue Berechnungen des „Energy Science Center" in Zürich zeigen, daß dies durchaus realistisch ist. Sie plädieren für

eine weltweite Zielmarke von einer Tonne CO_2-Ausstoß pro Kopf und pro Jahr bis zum Jahr 2100 (gegenüber gegenwärtig etwa 4,5 Tonnen im Durchschnitt) und sie meinen, dies sei möglich und zwar bei einem globalen Wohlstandsniveau, das dem der heutigen Schweiz entspricht[26].

Für eine entsprechende alternative Energiepolitik gibt es heute viele Möglichkeiten, angefangen von weit höherer Energieeffizienz und technologischer Innovation bis hin zu erneuerbaren Energien. Umstritten bleibt die Kernenergie, weil sie einerseits keine Treibhausgase verursacht, andererseits damit aber ein Entwicklungspfad eingeschlagen wird, der viele Risiken in sich birgt und auf lange Zeit unumkehrbar bleibt. Außerdem kann selbst eine hohe Anzahl von Kernkraftwerken nur einen relativ kleinen Teil des künftigen Energiebedarfs decken. Nach Meinung vieler Experten ist auch der weltweite marktkonforme Handel mit Emissionsrechten ein sehr effizientes Instrument. Er könnte den Industrieländern den schwierigen Übergangsprozeß erleichtern, da sie sich gegen Geld zusätzliche Rechte erwerben könnten und arme Länder so finanzielle Mittel für die Armutsbekämpfung erhalten würden[27]. Allein Afrika würde auf diese Weise eine Summe erhalten, welche die bisherige weltweite Entwicklungshilfe um ein Mehrfaches übersteigen würde.

Zusammenarbeit und Solidarität über nationale und ähnliche Grenzen hinweg läßt sich ebensowenig wie Achtung der Umwelt allein mit Appellen an den Verstand erreichen. Menschen leben in kulturellen und meist auch religiösen Traditionen mit ihren jeweiligen Weltsichten und Werten. Will man sie wirklich für ein Umdenken und Verhalten gewinnen, das in gleicher Weise sozial- und umweltverträglich ist, dann muß man an diese Traditionen anknüpfen und die Menschen dort abholen. Dies bedarf zweifellos auch einer kritischen Auseinandersetzung mit diesem Erbe. Gerade Religionen beinhalten aber auch hilfreiche Vorstellungen über das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen und zur Umwelt und die darin begründete Verantwortung. Entsprechende Leitbilder wie Solidarität oder „rechtes Maß" können für Religionsmitglieder eine hohe Motivationskraft für ein sozial- und klimagerechtes Verhalten sein. Umgekehrt kann der Systemcharakter des Klimaproblems dazu beitragen, daß die Menschen bewußter wahrnehmen, wie eng sie mit ihrer natürlichen Umwelt verflochten und auf sie angewiesen sind. Auf diesem Hintergrund ist es wichtig, allgemeine ethische Argumente und die vielfältigen kulturellen und religiösen Traditionen wechselseitig anschlußfähig zu halten.

Eine nachhaltige Verknüpfung von Klima- und Armutspolitik wird folglich nur gelingen, wenn man die sozio-kulturellen Lebenswelten der Menschen ernst nimmt. Dies setzt gerade in Entwicklungsländern voraus, daß man sie nicht als Objekte der Politik betrachtet, sondern mit ihnen spricht und sie aktiv an der Entwicklung politischer Strategien beteiligt. Vor allem müssen sie konkret erfahren können, daß es nicht nur um eine abstrakte Klimapolitik geht, sondern sich ihre eigene, oft mehr als prekäre Lage gleichzeitig verbessert. Dies ist ebenso eine politische Notwendigkeit wie ein ethisches Gebot.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. O. Edenhofer u. Ch. Flachsland, Friedensnobelpreis für den Weltklimarat, in dieser Zs. 226 (2008) 75–86.

[2] Überarbeitete Fassung des Vortrags anläßlich der Akademischen Feier der Hochschule für Philosophie in München am 16.11.2007.

[3] Zwischenstaatlicher Ausschuß für Klimaänderungen (IPCC), Vierter Sachstandsbericht. Klimawandel 2007: Synthesebericht, vgl. www.de-ipcc.de/download/SynRep_d_080226.pdf; einen Überblick über die Berichte der Arbeitsgruppen I-III des IPCC findet man in: Der UN-Weltklimareport. Bericht über eine aufhaltsame Katastrophe, hg. v. M. Müller u.a. (Köln 2007).

[4] St. Rahmstorf u. H.-J. Schellnhuber, Der Klimawandel (München 2006) 53.

[5] Vgl. B. Milanovic, Eine Frage der Rechenmethode? Kein eindeutiger Trend bei der globalen Ungleichheit, in: Welt-Sichten Nr. 1 (2008) 13–18.

[6] Vgl. WBGU (Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen), Neue Impulse für die Klimapolitik (Berlin 2007), vgl. www.wbgu.de/wbgu_pp2007.html

[7] Vgl. Rahmstorf u. Schellnhuber (A. 4) 54–81.

[8] Vgl. WBGU, Welt im Wandel: Armutsbekämpfung durch Umweltpolitik (Berlin 2004) bes. 29–121.

[9] Vgl. J. v. Braun, The World Food Situation. New Driving Forces and Required Actions (New York 2007), vgl. www.ifpri.org/pubs/fpr/pr18.pdf

[10] Vgl. Müller (A. 3) 80–89.

[11] Vgl. J. Müller, Wirtschaftsweise u. Lebensstil im Norden als Bevölkerungsproblem, in: Die Verantwortung der Industrieländer angesichts des Bevölkerungsproblems, hg. v. L. Bertsch u. H. Messner (Frankfurt 1995) 43–57.

[12] Vgl. D. A. Narjoko u. F. Jotzo, Survey of the Recent Developments, in: Bulletin of Indonesian Economic Studies 43 (2007) 2, 143–169, bes. 161–169.

[13] Christine von Weizsäcker über Vernunft, in: SZ am Wochenende, 11./12.5.2002.

[14] O. Hohmeyer, Wissenschaft u. Klimawandel: handeln, bevor es wehtut – warum eigentlich?, in: Müller (A. 3) 138–142, 139.

[15] Bekanntester Vertreter dieser Position ist Bjørn Lomborg: vgl. ders., Cool it! Warum wir trotz Klimawandels einen kühlen Kopf bewahren sollten (München 2008).

[16] Klimawandel u. der Süden. Gespräch mit Sunita Narain, in: Der Überblick 43 (2007) H. 3, 142f.

[17] Vgl. Müller (A. 3) 86, mit Verweis auf den Klimaforscher Wolfgang Cramer vom Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (PIK).

[18] K. P. Rippe, Ein Vorrang der schlechten Prognose? Zu den ethischen Grundlagen des Vorsorgeprinzips, in: NZZ, 30.12.2006, vgl. www.ethikdiskurs.ch/news/Prognose.pdf

[19] Vgl. Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century, hg. v. I. Kaul u.a. (Oxford 1999).

[20] Vgl. B. R. Barber, Consumed! Wie der Markt Kinder verführt, Erwachsene infantilisiert u. die Demokratie untergräbt (München 2007).

[21] Vgl. etwa: Ethik des Konsums, hg. v. P. Koslowski u. B. P. Priddat (München 2006).

[22] K. Raworth, Über die übliche Hilfe hinaus, in: Entwicklung und Zusammenarbeit 48 (2007) 408.

[23] Stern Review, Der wirtschaftliche Aspekt des Klimawandels. Zusammenfassung der Schlußfolgerungen, vgl. www.hm-treasury.gov.uk/media/A/9/stern_shortsummary_german.pdf

[24] Misereor, „Bioenergie" im Spannungsfeld von Klimawandel u. Armutsbekämpfung (Aachen 2007).

[25] IEA, World Energy 2007 (Paris 2007), Zusammenfassung: www.oecd.org/dataoecd/20/29/39572540.pdf

[26] NZZ, 26.2.2008, vgl. auch: www.esc.ethz.ch/box_feeder/StrategyD.pdf

[27] Vgl. O. Edenhofer u. Ch. Flachsland, Ein Global Deal für den Klimaschutz. Herausforderungen an die Energie- u. Klimapolitik, in: Amosinternational 2 (2008) H. 1, 24–33.

Brigitte Schwens-Harrant

Warlam Schalamows „Erzählungen aus Kolyma“

„Denken Sie daran, das Wichtigste: das Lager ist eine negative Schule vom ersten bis zum letzten Tag für jedermann. Ein Mensch – Chef wie Arrestant – sollte das nicht sehen. Aber wenn du es schon gesehen hast, dann mußt du die Wahrheit sagen, so schrecklich sie auch sei.“ [1] Das schrieb im November 1962 der hierzulande bisher kaum bekannte Schriftsteller Warlam Schalamow in einem ausführlichen und sehr lobenden Brief an Alexander Solschenizyn anläßlich dessen Veröffentlichung von „Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch“. Diese Erzählung durfte mit ausdrücklicher Genehmigung von Nikita Sergejewitsch Chruschtschow in der Zeitschrift „Nowy Mir“ gedruckt werden:

„Ich habe zwei Nächte nicht geschlafen – ich habe Ihre Erzählung gelesen, noch einmal gelesen, mich zurückerinnert ... Die Erzählung ist wie ein Gedicht – alles daran ist vollkommen, alles ist schlüssig. Jede Zeile, jede Szene, jede Kennzeichnung ist so lakonisch, klug, fein und subtil, daß ich denke, daß *Novyi mir* seit seinen Anfängen noch nichts so Geschlossenes, so Starkes gedruckt hat. Und so Notwendiges – denn ohne ehrliche Antwort auf genau diese Fragen können weder die Literatur noch das gesellschaftliche Leben vorankommen – alles, was die Dinge unausgesprochen, im Ausweichenden, in der Täuschung beläßt, brachte und bringt nur Schaden und wird das weiter tun.“ [2]

Die beiden Schriftsteller Warlam Schalamow und Alexander Solschenizyn verbindet die lebensprägende bzw. -zerstörende Erfahrung jahrelangen Leidens in den Lagern der stalinistischen Sowjetunion und das Wissen, daß über diese Erfahrungen geschrieben werden muß. Warlam Schalamow hat 17 Jahre in Lagern überleben müssen, Solschenizyn war von 1945 bis 1953 inhaftiert. Beide schrieben später darüber. Solschenizyn wurde mit seinen literarischen Werken, etwa „Krebsstation“ oder „Der erste Kreis der Hölle“, weltberühmt und erhielt 1970 sogar den Nobelpreis für Literatur. Schalamow hingegen wurde zunächst spärlich publiziert und übersetzt, geriet bei uns fast in Vergessenheit – und starb 1982 in einer Moskauer Nervenheilanstalt.

Ähnliche Erfahrungen des Grauens führten zu unterschiedlichen Poetikentwürfen und literarischen Texten, aber auch zum Bruch. Schalamow warf Solschenizyn, der ihn an seinem Projekt „Der Archipel GULAG“ beteiligen wollte, Geschäftemacherei vor. Solschenizyn wiederum hielt, wie er nach Schalamows Tod zugab, nicht sehr viel von dessen reduzierter Literatur.

Durchlittenes Dokument

Mit dem ersten Zyklus der „Erzählungen aus Kolyma“ begann der Matthes & Seitz Verlag im Herbst 2007 eine deutschsprachige Ausgabe der Werke Schalamows und präsentierte mit dieser erschütternden Literatur eines der beeindruckendsten Bücher der literarischen Saison. „Wie tritt man einen Weg in unberührten Schnee?“, fragt Warlam Schalamow in der den Zyklus eröffnenden und diesem den Titel gebenden Erzählung „Durch den Schnee“. Einer muß vorausgehen, der hat es am schwersten, dann folgen fünf, sechs Männer, Schulter an Schulter. Jeder, „selbst der Kleinste und Schwächste“, muß auf ein Stückchen unberührten Schnee treten, bis zur völligen Erschöpfung. Damit ein Weg entsteht, für Menschen, Schlittenzüge, Traktoren. Doch: „Auf Traktoren und Pferden kommen nicht die Schriftsteller, sondern die Leser.“ [3]

Warlam Schalamow hat hohen Schnee in eisiger Kälte bis zur Erschöpfung ausgetreten, damit die Leser ihm folgen können, und insofern ist diese Erzählung eine Art Poetologie zu seinem Werk. Die Erzählungen sind keine reine Fiktion, aber auch keine reine Dokumentation. Leser spüren sofort und verstört: Diese Prosa ist erlebt, erlitten. Schalamow schreibt aber keine Erinnerungen, keine Erzählungen, „keine Prosa des Dokuments, sondern eine Prosa, die durchlitten ist wie ein Dokument.“ [4] Oder, um es mit Schalamows Worten anders zu sagen: Der Schriftsteller ist kein Tourist, der durch die Welt streift, um als Beobachter, als Zuschauer über sie zu schreiben, er ist nicht „Orpheus, der in die Hölle hinabsteigt“, sondern er ist „Pluto, der der Hölle entsteigt“ [5]:

> „Man muß und kann eine Erzählung schreiben, die von einem Dokument nicht zu unterscheiden ist. Nur muß der Autor sein Material mit der eigenen Haut erforschen – nicht nur mit dem Geist, nicht nur mit dem Herzen, sondern mit jeder Pore der Haut, mit jedem Nerv.“ [6]

Warlam Schalamow „erzählt“ in dieser Prosa ausschließlich von den Lebensbedingungen in den Lagern an der Kolyma, er schreibt über seine Leidenserfahrungen von 17 Jahren Arbeitslager: von täglich 16stündiger, harter körperlicher Arbeit in Goldminen, Bergwerken und Wäldern, bei bis zu minus 60 Grad, mit erfrorenen Fingern und Zehen, 500 Gramm Brot pro Tag („Man muß es lutschen, wie Zucker, wie ein Bonbon“, 115), ständigem Hunger und unter der Diktatur der Ganoven, die der Lagerleitung halfen, das Lager als Hölle zu organisieren. Er schreibt über die „Dochodjaga“, die „Dahingehenden“ an der Schwelle zum Tod; über Häftlinge, die ahnungslos von einem Lager ins andere verfrachtet werden und die alles versuchen, um nicht in die Goldminen und Bergwerke verfrachtet zu werden, als deren „Produktionsabfälle“ (134) und „Grubenschlacke“ (196) sie zurückkehren – falls sie je zurückkehren. Sie tun alles, um für „leichte“ Arbeit oder für Tätigkeiten im Warmen eingesetzt zu werden oder um im Krankenhaus zu landen. Wer im Frühling im

Tal Winterkleidung erhält, wie der Häftling in der vorletzten Erzählung dieses Zyklus, weiß, was das zu bedeuten hat. Wovon träumen die Häftlinge? Von Kondensmilch und Brotlaiben:

„Wir alle waren das Barackenessen leid, wo wir jedes Mal hätten weinen können angesichts der an Stöcken in die Baracke getragenen Suppenbehälter. Wir hätten weinen können aus Furcht, daß die Suppe zu dünn sein würde. Und wenn ein Wunder geschah und die Suppe war dick, dann glaubten wir es nicht und aßen sie vor Freude ganz, ganz langsam. Doch auch nach einer dicken Suppe blieb im angewärmten Magen ein nagender Schmerz – wir hungerten schon lange. Alle menschlichen Gefühle und Regungen – Liebe, Freundschaft, Neid, Menschenfreundlichkeit, Barmherzigkeit, Ruhmsucht, Ehrlichkeit – hatten uns verlassen mit dem Fleisch, das wir während unseres anhaltenden Hungerns verloren hatten. In der geringen Muskelschicht, die wir noch auf den Knochen hatten, die uns noch erlaubte, zu essen, uns zu bewegen, zu atmen und sogar Stämme zu zersägen, Gestein und Sand in die Schubkarren zu schaufeln und sogar die Schubkarren über den endlosen hölzernen Steg in der Goldgrube, auf dem schmalen Holzweg zur Waschvorrichtung zu schieben, in dieser Muskelschicht hatte nur Erbitterung Platz – das langlebigste menschliche Gefühl" (53f.).

Nichts zu lernen

Schalamow schreibt, worüber man eigentlich nicht schreiben kann. Wer aus der Taiga kommt, ist ein Vertreter der Toten, sein Wissen nützt den Lebendigen nichts (vgl. 264). Aus der Lagererfahrung, so die Erkenntnis des Autors, gibt es nichts zu lernen, es sei denn, wie brüchig die sogenannte Zivilisation, die humanistische Kultur ist:

„Der inhaftierte Intellektuelle wird vom Lager ausgelöscht. Alles, was ihm teuer war, ist in den Staub getreten, und in kürzester Zeit, die sich nach Wochen bemißt, fallen Zivilisation und Kultur vom Menschen ab" (234).

Die daraus resultierende „Verschrecktheit" und den „gebrochenen Geist" trägt der Mensch dann „ins freie Leben", das heißt: in die Zeit und Gesellschaft danach. Damit wendet sich Schalamow nicht nur gegen die Idee der stalinistischen Arbeits*besserungs*lager, sondern auch gegen die humanistische Tradition, nach der – wie etwa bei Fjodor Dostojewskij – aus Leiden gelernt werden konnte – und damit auch gegen Solschenizyn, der an Dostojewskij und Tolstoj anschloß und schließlich gerade für die ethische Kraft, mit der er die unentbehrlichen Traditionen der russischen Literatur weiterführte[7], den Nobelpreis erhielt.

In seiner Erzählung „Rotes Kreuz", in der es weniger um die helfenden Ärzte als um die Ganovenwelt geht, zählt Schalamow auf, was man im Lager „lernt". Nichts davon ist brauchbar für die Gesellschaft, für das Leben danach, im Gegenteil: Denn der Mensch „ist moralisch vernichtet. Seine Vorstellungen von Sittlichkeit haben sich verändert, und er selbst bemerkt es nicht" (233). Die klassische russische Lite-

ratur, so ein Vorwurf Schalamows, hätte außerdem die Welt der Ganoven idealisiert. Dostojewskijs „Aufzeichnungen aus einem Totenhaus“ nennt er oft, um sich davon abzugrenzen: Dostojewskij sei Vertretern der wirklichen Ganovenwelt nie begegnet oder hätte sie ignoriert, heißt es einmal (vgl. 231). Seine Zeit war eine andere:

„Darum ist es müßig, mit Dostojewskij über die Vorzüge der ‚Arbeit‘ in der *katorga* gegenüber dem Müßiggang im Gefängnis und den Vorteilen der ‚frischen Luft‘ zu polemisieren. Dostojewskijs Zeit war eine andere, und die *katorga* hatte damals jene Höhen noch nicht erreicht, von denen hier berichtet wird“ (141).

Die Welt der Ganoven im Lagerleben prägt die Erzählungen Schalamows von Anfang an. Die Kriminellen haben ihren eigenen Ehrenkodex, sie bestrafen ihre Verräter selbst – sie helfen dem Regime, den Häftlingen das Lagerleben als Hölle zu bereiten, ja sie sind stärker als die Leitung. In seinem Brief an Solschenizyn schrieb Schalamow: „Ich glaube, daß man das Lager nicht verstehen kann ohne die Rolle der Ganoven darin. Eben die Welt der Ganoven, ihre Regeln, Ethik und Ästhetik tragen Zersetzung in die Seelen aller Menschen im Lager.“[8] Auch gegen den Mythos, in extremer Not entstünden beste Freundschaften, wendet sich Schalamow:

„Als wir zu viert an der Duskanjaquelle zusammenkamen, wußten wir alle, wir sind hier nicht als Freunde zusammengekommen; wir wußten, wenn wir überleben, werden wir einander ungern wiedersehen. Es wird uns unangenehm sein, uns an das Schlimme zu erinnern: den in den Irrsinn treibenden Hunger, das Verdampfen der Läuse in unseren Kochgeschirren, das haltlose Geflunker am Lagerfeuer, Wunschtraumgeflunker, die gastronomischen Märchen, unseren Streit miteinander und unsere identischen Träume, denn alle sahen wir im Traum ein und dasselbe: Roggenbrotlaibe, die wie Meteore oder Engel an uns vorüberfliegen“ (67).

Die letzte „Erzählung“ – „Was ich im Lager gesehen und erkannt habe“ –, entstanden 1961, besteht aus einer Auflistung von 46 Fakten, die der Schriftsteller erkannt hat. Er zieht eine traurige Bilanz:

„1. Die außerordentliche Fragilität der menschlichen Kultur und Zivilisation. Der Mensch wurde innerhalb von drei Wochen zur Bestie – unter Schwerarbeit, Kälte, Hunger und Schlägen …

3. Ich habe erkannt, daß Freundschaft, Kameradschaft niemals unter schwierigen, wirklich schwierigen – lebensbedrohlichen – Verhältnissen entsteht. Freundschaft entsteht unter schwierigen, aber bewältigbaren Verhältnissen (im Krankenhaus, und nicht im Bergwerk).

4. Ich habe erkannt, daß der Mensch sich am längsten die Erbitterung bewahrt. Das Fleisch an einem hungrigen Menschen reicht nur für Erbitterung – allem anderen gegenüber ist er gleichgültig …

7. Ich habe erkannt, daß der Mensch zum Menschen geworden ist, weil er physisch kräftiger, zäher ist als jedes Tier – kein Pferd hält die Arbeit im Hohen Norden aus“ (289f.).

Psychologische Gesetzmäßigkeiten

Man kann, man soll eigentlich nicht über das Lager schreiben, aber man muß. Aber wie? „Wie begreiflich machen, daß das Denken, die Gefühle, die Handlungen des Menschen schlicht und brutal sind, seine Psychologie äußerst schlicht, sein Wortschatz reduziert und seine Sinne abgestumpft?“[9] Schalamow kommt zu dem Schluß, daß es jedenfalls nicht möglich ist, indem man in der literarischen Tradition weiterschreibt, es braucht eine „neue Prosa“.

Schalamow hat darum gerungen, literarische Formen zu finden, in und mit denen es ihm möglich war, Zeugnis abzulegen. Sein Essay „Über Prosa“ (1965) gibt darüber Auskunft. Der traditionelle russische Roman konnte es ihm nicht sein. Seine „Erzählungen aus Kolyma“ sind aber auch keine Reportagen, es gibt „keine Beschreibungen, … kein Zahlenmaterial, keine Folgerungen, nichts Publizistisches“:

„In den *Erzählungen aus Kolyma* geht es um die Darstellung neuer psychologischer Gesetzmäßigkeiten, um die literarische Erforschung eines schrecklichen Themas, und nicht um die Intonationsform der ‚Information‘, nicht um eine Zusammenstellung von Fakten. Obwohl selbstverständlich jedes Faktum in den *Erzählungen aus Kolyma* unumstößlich ist …

Diese Veränderungen der Psyche sind unumkehrbar wie die Erfrierungen. Das Gedächtnis schmerzt wie die erfrorene Hand beim ersten kalten Wind. Es gibt keinen Menschen, der aus der Haft zurückgekommen ist und auch nur einen einzigen Tag nicht an das Lager gedacht hätte, an die erniedrigende und schreckliche Arbeit im Lager.“[10]

Es geht um die Darstellbarkeit des Lagerlebens und der wesentlichen Fragen: Wie komme ich zu einem Stück Brot oder einer Dose Kondensmilch oder einer Stunde am Ofen oder einem Kleidungsstück? Der Autor „hebt die Grenzen zwischen Form und Inhalt auf“, so Schalamow selbst, „genauer, er versteht den Unterschied nicht“[11]. Die erlebte Reduktion des Menschen auf seine physischen Bedürfnisse, zum Beispiel den immerwährenden Hunger und die Frage, wie man ihn stillen kann, formt reduzierte Literatur. Schalamows Prosa ist geprägt von schlichten, lakonischen Hauptsätzen:

„Am Tag schläft die Zone. In den Nächten gehen die Türen auf, und unter der Lampe erscheinen Männer mit Listen in den Händen und rufen mit heiseren, erkälteten Stimmen Namen auf. Die Aufgerufenen knöpfen die Steppjacken bis oben hin zu, treten über die Schwelle und verschwinden für immer“ (163).

„Iwan Iwanowitsch beruhigte sich. Er erhängte sich in der Nacht zehn Schritt von der Hütte an einer Astgabel, ganz ohne Seil – einen solchen Selbstmord hatte ich noch nirgends gesehen“ (70).

Vor allem die Schlußsätze haben es in sich! In der Erzählung „Auf Ehrenwort“ wird einer wegen eines Wollpullovers erstochen. Der Ich-Erzähler ist Augenzeuge. Lapidar und ohne jede Gefühlsregung heißt es im letzten Satz: „Zum Holzsägen mußte ich mir jetzt einen anderen Partner suchen“ (17). In der Erzählung „Der Kant“ sammeln die Häftlinge Krummholznadeln: Das gilt als erholsame leichte

Arbeit. Erst gegen Ende erfährt der Leser von den erfrorenen Fingern, die solche Schmerzen verursachen, daß die Norm nicht erfüllt werden kann. Letzter Satz über das Essen am Ende des Tages: „Bei dieser leichten Arbeit stand uns ein zweiter Gang nicht zu" (51). In der Erzählung „Die Einzelschicht" gelten die letzten Gedanken des völlig entkräfteten 23jährigen, als er begreift, daß er gerade zu seiner Erschießung geführt wird, dem Bedauern, „daß er umsonst gearbeitet, sich umsonst gequält hatte an diesem letzten heutigen Tag" (33).

Ungemischte Gegenwart

Eine Poetologie erzählt sich nicht nur in der Anfangserzählung „Durch den Schnee", sondern auch in der Erzählung „Kinderbildchen". Da findet der Ich-Erzähler ein Schulheft, „ein Zeichenheft für Kinder" (103). Auch er hat einmal gemalt, Figuren aus dem Märchen wurden da lebendig. Doch in diesem Kinderheft findet er keine Spur von dieser seiner Kindheit: „Das war ein grausames Heft" (104):

„In dem Heft gab es viele, sehr viele Zäune. Fast auf jeder Zeichnung waren Menschen und Häuser von gelben, ordentlichen Zäunen umgeben, um die sich die schwarzen Linien des Stacheldrahtes wanden. Die Eisendrähte nach staatlichem Vorbild bedeckten in dem Kinderheft sämtliche Zäune.

Am Zaun standen Leute. Die Menschen in diesem Heft waren weder Bauern noch Arbeiter, noch Jäger – sie waren Soldaten, sie waren Begleit- und Wachposten mit Gewehren. Die Regenschutz-Pilze, neben denen der junge Künstler Begleiter und Wachposten plazierte, standen am Fuß von riesigen Wachtürmen. Auch auf den Wachtürmen patrouillierten Soldaten und blinkten Gewehrläufe" (104).

Hier hat ein Kind seinen Lebensraum festgehalten, ausschließlich. Und zwar in den reinen und klaren Farben des „Himmels des Hohen Nordens, dessen Farben ... keine mittleren Töne kennen" (105).

„Das Kind hatte nichts gesehen und erinnerte sich an nichts als an gelbe Häuser, Stacheldraht, Wachtürme, Schäferhunde, Begleitposten mit Maschinenpistolen und einen tiefblauen Himmel" (106).

Wie dieses Kind zeichnet, so schreibt auch Schalamow: in reinen, ungemischten Farben und ausschließlich über diese Welt des Lagers. Die Innenperspektive wird nicht verlassen. Kein weiser Blick wird aus dem Nachher zurückgeworfen auf das Lagerleben und mit diesem Blick etwas Nützliches, etwas Wertvolles „erkannt" oder „gelernt", kein sehnsüchtiger Blick wird vom Innen auf ein politisches System nach draußen geworfen. Das ist in sich schlüssig und konsequent: Nicht Stalin ist es, dem die Gedanken der Lagerhäftlinge gelten, sondern den Ganoven, die einen noch um den letzten Krümel Brot betrügen und möglicherweise morgen schon wegen eines Wollpullovers erstechen. Das ist stimmig, macht freilich die Lektüre für den Leser um so quälender.

Vier Jahre nach Schalamows Tod schrieb Solschenizyn: „Es stimmt, daß mich die Erzählungen Šalamous literarisch nicht zufriedenstellten. Mir fehlten in allen Charaktere, Personen mit Vergangenheit und einem besonderen Blick auf das Leben.“ [12] Genau dies macht aber das Besondere an Schalamows Erzählungen aus (die darin auch ungleich moderner waren als die so mancher seiner Kollegen). Die gewählte Erzählperspektive sperrt den Leser mit ins Lager ein, weil sie das Lager nicht verläßt, sie zwingt dem Leser das reduzierte Denken und Fühlen auf, das die Menschen in diesem Lager beherrscht. Völlig plausibel und folgerichtig werden meist Menschen ohne Biographie, Vergangenheit und Zukunft dargestellt, im Moment ihrer Gegenwart: ihres Hungers, ihrer Erfrierungen, ihrer Schmerzerfahrung. Die Vergangenheit der anderen interessiert ebensowenig wie die eigene. Einmal ist es ein namenloses Ich, das erzählt, einmal haben die Figuren Namen, manche kehren wieder, andere verschwinden für immer. Im Erleben sind sie derselbe Mensch: ein Mensch, der an Hunger, Kälte, Schmerzen leidet und keine Ahnung hat, in welchem Lager, bei welcher Arbeit er sich morgen finden wird. Ihre Namen sind nicht weiter interessant, Individualität gibt es kaum.

Es geht um die (damalige) Gegenwart. Sie ist Winter, sie ist Nacht. In der Erzählung „In der Nacht“ graben zwei Häftlinge einen Toten aus, dem sie die Kleider ausziehen, um dafür Brot einzutauschen oder vielleicht Tabak. Der Mond zeigt alles anders: „Alles schien auf seine Art real, aber anders als am Tag. Es war wie ein zweites, das nächtliche Gesicht der Welt“ (21). Es ist dieses nächtliche Gesicht der Welt, das Schalamow den Lesern malt. In vielen Wiederholungen, die seine Texte um so eindringlicher, die Lektüre um so quälender machen. Immer wieder (und mit immer anderen Figuren) wird ins Gedächtnis der Leser geholt, was sich im Gedächtnis des Autors für immer festgebrannt hat:

> „Die Prosa muß eine schlichte und klare Darlegung von Lebenswichtigem sein. Der Erzählung müssen Details eingesetzt, zugesetzt werden – ungewöhnliche neue Einzelheiten, neuartige Beschreibungen. Das Neue, das Treffende, das Genaue dieser Einzelheiten läßt den Leser ganz von selbst der Erzählung und allem übrigen glauben, nicht wie einer Information, sondern wie einer offenen Herzenswunde.“ [13]

Selten: ein Allerletztes

Einer der großartigsten Texte des Bandes – „Cherry Brandy“ – erzählt den Tod des Lyrikers Ossip Mandelstam. Warlam Schalamow war nicht dabei, als Mandelstam im Dezember 1938 in einem Lager in der Nähe von Wladiwostok starb. Weil ihm das Andenken des Dichters wichtig war, versuchte er aber, ohne „dem Dichter“ einen Namen zu geben, dessen Tod zu imaginieren. Schalamow erzählt, wie dem Sterbenden alles gleichförmig, gleichberechtigt wurde: „Das Leben trat in ihn ein und trat aus, und er lag im Sterben. Doch das Leben kam wieder, die Augen öffneten sich, es kamen Gedanken. Nur Wünsche kamen keine“ (95). Und weiter:

„Nicht um der Verse willen lebte er, er lebte aus den Versen.
Jetzt war so anschaulich, so fühlbar klar, daß die Inspiration das Leben war; vor dem Tod war es ihm gegeben zu erfahren, daß das Leben Inspiration war, eben Inspiration.
Und er freute sich, daß es ihm gegeben war, diese letzte Wahrheit zu erfahren“ (97).

Der sterbende Dichter bekam seine Tagesration Brot in die Hand gedrückt, das Zahnfleisch blutete, die Zähne wackelten, er hörte seine Nachbarn sagen: „‚Iß nicht alles auf, laß es für später, später ...‘. Und der Dichter verstand“ (101). Er starb. Die Nachbarn meldeten den Tod erst zwei Tage später, um seine Tagesrationen Brot zu bekommen. Lapidarer Schlußsatz: „Also war er schon vor seinem Todesdatum gestorben – ein nicht unwichtiges Detail für seine künftigen Biographen“ (101).

An wenigen Stellen nur läßt Schalamow in seinen Texten den Gedanken, einen Glauben an ein *„Allerletztes“* zu: seien es Gedichte, seien es Gebete. Die Erzählung „Der freie Tag“ etwa fängt lauschig an mit Eichhörnchen, und der Ich-Erzähler sieht, was die Eichhörnchen sehen: einen Menschen, der betet. Keine Sonntagsmesse, denn es ist Donnerstag. Und die Stola ist nur ein staatliches Handtuch. Jeder Mensch hat ein *Allerletztes*, so der Ich-Erzähler, dem es die Gedichte sind. Im Hungertod freilich wird das *Allerletzte* gleichberechtigt mit dem Grundnahrungsmittel Brot.

Gibt es Hoffnung? In der Erzählung „Serafim“ fragt ein Freier einen Häftling, warum er nicht Selbstmord begeht. Dessen Antwort ist wohl Schalamows Antwort:

„Der Mensch lebt nicht, weil er an etwas glaubt, weil er auf etwas hofft. Der Lebensinstinkt bewahrt ihn, wie er jedes Tier bewahrt. Und auch jeder Baum, jeder Stein könnte dasselbe sagen“ (180).

Der Verweis auf den starken Selbsterhaltungstrieb, den Überlebenswillen des Menschen, der seine Psyche einsetzen kann, um zu überleben und daher stärker ist als das Tier, ist ein Gedanke, der sich oft wiederholt. Die Pferde überleben den Norden nicht, der Mensch schon – aber wie!

Keine Helden

Vor allem Ärzte hätten die Möglichkeit den Häftlingen zu helfen, liest man in Schalamows Texten, manche tun es, manche tun das Gegenteil. In „Schocktherapie“ versucht ein Häftling sein Leben zu retten, indem er eine Wirbelsäulenverkrümmung vortäuscht und im Symbol dieser Vortäuschung liegt alles: „Sein ganzer verzweifelter Häftlingswille war seit langem auf eins konzentriert: sich nicht aufzurichten“ (213). Der Chirurg will ihn in die Freiheit entlassen, doch der Neuropathologe Pjotr Iwanowitsch ist stolz auf seine Erfolge, Simulanten effektvoll zu entlarven. Er ist mehr Arzt als Mensch, vor allem Spezialist in der Anwendung seiner Kenntnisse: Rauschnarkose und Schocktherapie.

In der Erzählung „Zimmerleute" dagegen melden sich zwei Häftlinge für Tischlereiarbeiten, damit sie in der Wärme des Ofens arbeiten können, obwohl sie überhaupt nicht schreinern können. Ein alter Werkzeugmacher, der das längst bemerkt hat, gibt ihnen seine eigenen Axtstiele, damit es nicht auffällt, und teilt auch sein Brot mit ihnen. Zwei Tage in der Wärme sind gewonnen – der Winter geht bald zu Ende. Solidarisches, mitmenschliches Handeln ist aber weder die Regel noch heldenhaft. Im großen und ganzen sucht der Mensch durchzukommen, zu überleben wie das Krummholz im Winter, das sich duckt, bevor der erste Schnee fällt. Das Krummholz: ein in Schalamows Texten immer wiederkehrendes Symbol für eine Überlebensstrategie, für den Seelenzustand, den man zum Überleben braucht.

Schalamows „Erzählungen aus Kolyma" erzählen „das Schicksal von Märtyrern, die keine Helden waren, sein konnten und wurden"[14]. Mit Märtyrern meint Schalamow die zahllosen vom „modischen Artikel 58" (144) des sowjetischen Strafgesetzbuchs wegen konterrevolutionärer Tätigkeit Verurteilten, die sich für unschuldig hielten und deren einziges Ziel war: der Erhalt ihres Lebens, also des biologischen Restes von Leben, wie Michail Ryklin es in einem Aufsatz präzisierte, abgedruckt wie auch die zitierten Briefe und Essays in dem informativen und äußerst empfehlenswerten Band „Das Lager schreiben"[15] der Zeitschrift „Osteuropa". Schalamow geht mit den Menschen, die nur mehr ums nackte Überleben kämpfen, nicht ins Gericht. Der Schriftsteller ist kein Richter, Dichtung hat keinen moralischen oder didaktischen Anspruch.

Verharmlosungen duldet Schalamow in seiner Prosa nicht. So lobte Schalamow zwar 1962 in seinem Brief an Solschenizyn dessen „Tag im Leben des Iwan Denissowitsch". Doch er wies auch kritisch darauf hin, daß der Kater, der in Solschenizyns Text durchs Lager schleicht, in einem „echten" Lager längst gegessen worden wäre. In einem „echten Lager" gab es auch keine Löffel für die Suppe, Löffel waren nicht nötig, weil man die Suppe bei ihrer Konsistenz ohnehin aus dem Napf trinken konnte, kurz: Solschenizyn habe offensichtlich über ein „leichtes Lager" geschrieben.

Gebrochener Geist

Schalamow, der 1907 geboren wurde und Jura studierte, wurde zweimal verhaftet. 1929 wurde er zu Einzelhaft (die ihm im Rückblick geradezu paradiesisch erschien) und dann bis 1931 zu Lagerhaft verurteilt. 1937 nahm man ihn wegen konterrevolutionärer trotzkistischer Tätigkeit fest. Auf fünf Jahre Arbeitsbesserungslager folgten 1943 weitere zehn Jahre. Diese Jahre umfaßten alles, was die Lager an der Kolyma an Schrecklichem zu bieten hatten, unter anderem die Arbeit in Goldminen und Bergwerken. Schließlich hatte er das „Glück", an einem Arzthelferlehrgang teilnehmen und ab 1949 allein in einer Hütte leben zu können.

1951 wurde er entlassen, die Rückkehr nach Moskau war ihm bis 1956 untersagt. An den sechs Zyklen der „Erzählungen aus Kolyma" schrieb er 20 Jahre lang, ab 1954 bis in die 70er Jahre. Seine Prosatexte waren zunächst verboten; zu Lebzeiten konnte er im Land nur fünf Gedichtbände veröffentlichen. Die Prosatexte wurden in Zeitschriften der russischen Emigration veröffentlicht, in London und Paris. 1967 erschien in Deutschland eine kleine Auswahl der Erzählungen aus Kolyma, 1975 kam es zu einer Neuauflage, 1983 zu einer umfassenderen, aber ebenfalls nicht vollständigen Ausgabe[16]. Erst 1989 erschienen die Erzählungen in Magadan, einigen Publikationen folgten dann wieder stillere Jahre.

Möglicherweise lag es auch daran, daß Schalamow nicht annähernd an den Erfolg seines Kollegen Solschenizyn herankam: Ihm ging es nicht um politische Stellungnahmen. Seine Erzählungen enthalten kaum Anspielungen gegen den Stalinismus. Sie sind literarische Versuche, die erlebte Kälte und Unmenschlichkeit in Sprache zu bringen. Sie sind nicht auf leichte Lesbarkeit angelegt, und es fehlen ihnen die bei anderen üblichen moralischen Bewertungen und Anklagen. Mehr noch, 1972 veröffentlichte Schalamow in der „Literaturnaja gazeta" einen offenen Brief, in dem er seine Loyalität der Partei gegenüber kundtat und am Ende festhielt:

„Das Leben ist weitergegangen und das Thema der ‚Erzählungen aus Kolyma' ist schon lange nicht mehr aktuell und es wird den Herren von *Posev* und vom *Novij Žurnal* nicht gelingen, mich der Welt als heimlichen Antikommunisten und ‚inneren Emigranten' zu präsentieren."[17]

Das empörte nicht nur Solschenyzin, der sich daraufhin entrüstet von Schalamow abwandte. Selbst die Essays im Band „Das Lager schreiben" der Zeitschrift „Osteuropa" können die Frage nicht überzeugend beantworten, was Schalamow dazu gebracht hat, derartiges von sich zu geben. War der Brief unter Druck geschrieben? Offensichtlich nicht. Ulrich Schmid nimmt aufgrund von Schalamows privaten Aufzeichnungen an, daß der offene Brief wohl vor allem ein Protest gegen die Vereinnahmung war – und damit aber auch eine Art symbolischer Selbstmord. Schalamows im Ausland erschienene Erzählungen waren aus dem Zusammenhang gerissen worden, sie wurden politisch eingesetzt – und daran lag ihm nicht. Er wollte kein antisowjetischer Untergrundautor sein. Er entzog sich allen Erwartungen, verlor damit aber auch alle Lesergruppen.

Das Lagerthema blieb und bleibt wichtig. Das wußte doch auch und gerade Schalamow, der 1965 schrieb:

„Warum das Lagerthema? Das Lagerthema, weit gefaßt, prinzipiell betrachtet – ist die größte, die Kernfrage unserer Epoche. Ist denn die Vernichtung des Menschen mithilfe des Staates nicht die Kernfrage unserer Zeit, unserer Moral, die in der psychologischen Verfassung jeder Familie Spuren hinterlassen hat?"[18]

In Zeiten, in denen Geschichte in Rußland umgeschrieben und Stalin im Schulbuch als einer der „fähigsten Führer der Sowjetunion" beschrieben wird, wären

Verbreitung und Lektüre von Schalamows Erzählungen besonders nötig. Das Gegenteil ist der Fall: Die „Erzählungen aus Kolyma" wurden aus den russischen Lehrplänen für den Literaturunterricht gestrichen.

Warlam Schalamow starb 1982. Was er in der Erzählung „Das Paket" schrieb, galt auch für ihn: „Sie hatten sein ‚Innenleben' zerschlagen – an Meistern darin fehlte es nicht im Bergwerk" (39).

ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach: Das Lager schreiben. Varlam Šalamov u. die Aufarbeitung des Gulag, in: Osteuropa 57 (2007) H. 6, 125–136, 136.

[2] Ebd. 125

[3] W. Schalamow, Durch den Schnee. Erzählungen aus Kolyma I (Berlin 2007) 8 (Seitenangaben im Text in Klammern).

[4] V. Šalamov, Über Prosa, in: Das Lager schreiben (A. 1) 183–194, 194.

[5] Ebd. 190.

[6] Ebd. 188.

[7] „For the ethical force with which he has pursued the indispensable traditions of Russian literature": http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1970/index.html

[8] Das Lager schreiben (A. 1) 132.

[9] V. Šalamov, Das Gedächtnis, in: Das Lager schreiben (A. 1) 53f., 53.

[10] Šalamov (A. 4) 187.

[11] Ebd. 191.

[12] Zit. nach: Das Lager schreiben (A. 1) 157–168, 159.

[13] Šalamov (A. 4) 191.

[14] Ebd. 188.

[15] M. Ryklin, Der „verfluchte Orden". Šalamov, Solženicyn u. die Kriminellen, in: Das Lager schreiben (A. 1) 107–124.

[16] Vgl. dazu U. Schmid, Nicht-Literatur ohne Moral. Warum Varlam Šalamov nicht gelesen wurde, in: Das Lager schreiben (A. 1) 87–105.

[17] Zit. nach: Das Lager schreiben (A. 1) 106.

[18] Šalamov (A. 4) 194.

UMSCHAU

Verfolgte Christenheit

Für die Christen in Europa, die weitgehend in Sicherheit leben, mag der Titel: „Verfolgte Christenheit" auf den ersten Blick befremdend oder überzogen klingen, und doch hat er seine Berechtigung. Denn weltweit werden Millionen Christen wegen ihres Glaubens benachteiligt oder verfolgt, in vielen Ländern zählen sie zu den am meisten gefährdeten Minderheiten.

Verläßliche Zahlen, die die globalen Vorkommnisse erfassen, sind jedoch kaum verfügbar. Nach Günther Nooke, Menschenrechtsbeauftragter der Bundesregierung, sind 80 Prozent der Menschen, die wegen ihres Glaubens verfolgt werden, Christen. Die „Deutsche Evangelische Allianz" (DEA), die „Internationale Gesellschaft für Menschenrechte" (IGFM; „International Society for Human Rights" – ISHR) sowie das „Aktionskomitee für verfolgte Christen" (AVC) sprechen davon, daß etwa 200 Millionen Christen schikaniert, benachteiligt und verfolgt werden. Allerdings ist diese Schätzung, die auch der CSU-Abgeordnete Alois Karl in den Sitzungen des Deutschen Bundestags am 30. November 2006 und am 24. Mai 2007 referierte und von „der größten Christenverfolgung aller Zeiten" sprach, nicht ganz unumstritten. Können beispielsweise Evangelikale, die wegen einer kreationistischen bzw. biblizistischen Haltung angefeindet oder abgelehnt werden, bereits als verfolgt gelten?

Zwischen Diskriminierung und Verfolgung ist eigens zu unterscheiden: „Was oftmals als Verfolgung bezeichnet wird, ist bei näherer Betrachtung", so räumt Walter Flick von der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte ein, „eher als Bedrängung oder Diskriminierung zu bezeichnen". Wie hoch letztlich die Zahl derer auch immer eingeschätzt wird, die um ihres christlichen Glaubens willen tatsächlich verfolgt werden, so kann der Aussage von Volker Kauder, Vorsitzender der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, wohl kaum widersprochen werden: „Die Verfolgung von Christen aufgrund ihres Glaubens ist eines der zentralen Menschenrechtsprobleme unserer Zeit." Das Christentum ist zweifelsfrei jene Religionsgemeinschaft, die weltweit am stärksten verfolgt wird.

Die Situation stellt sich länderspezifisch je anders dar, unterschiedlich sind die Verfolgungsformen wie auch die Verfolgergruppen. Hinzu kommt die Schwierigkeit, daß sich in Konflikten oftmals politische, ethnische, nationalistische, wirtschaftliche, soziale, und religiöse Faktoren überlagern. Die Menschenrechtsorganisation „Open Doors", die sich für bedrängte christliche Gemeinden und Gläubige einsetzt, veröffentlicht in ihrem jährlichen Weltverfolgungsindex eine Rangliste von 50 Staaten, in denen Christenverfolgungen vorkommen. Der Index basiert auf einem „eigens hierfür erstellten Fragebogen bestehend aus 50 Fragen. Die Antworten werden mit einer bestimmten Punktzahl bewertet. Die Gesamtsumme der Punkte für ein Land ergibt dessen Position im Weltverfolgungsindex." Recherchiert werden verschiedene Aspekte des völkerrechtlich verbrieften Rechts auf Religionsfreiheit wie etwa der rechtliche und offizielle Status von Christen, die tatsächliche Situation der im Land lebenden Christen, die Freiheit und Einschränkungen der Kirche in der Gesellschaft oder Faktoren,

die die Religionsfreiheit in einem Land untergraben können.

Die Plätze eins bis zehn des Weltverfolgungsindexes 2007 belegen Nordkorea, Saudi-Arabien, Iran, Somalia, Malediven, Jemen, Bhutan, Vietnam, Laos und Afghanistan. In sechs dieser Länder ist der Islam die Religion der Mehrheitsbevölkerung bzw. Staatsreligion (Saudi-Arabien, Iran, Somalia, Malediven, Jemen, Afghanistan), drei Länder werden kommunistisch regiert (Nordkorea, Vietnam, Laos), und nur ein Land ist buddhistisch geprägt (Bhutan). Während Christen in Lateinamerika aufgrund ihres Einsatzes für soziale Gerechtigkeit und Frieden von rechten Paramilitärs oder mitunter auch von der linken Guerilla bedroht und verfolgt werden, sehen die spätkommunistischen Staaten das Christentum als Bedrohung ihres Regimes an; staatliche Stellen unterdrücken die Christen durch restriktive Gesetzgebungen und hindern sie an ihrer (öffentlichen) Religionsausübung.

In islamisch dominierten Staaten mit teils erstarkendem religiösem Fundamentalismus werden Christen benachteiligt, des Menschenrechts auf Religionsfreiheit beraubt, enteignet, gefoltert, zwangsbekehrt oder teils durch militant islamische Fundamentalisten hingerichtet. Bei den islamisch geprägten Staaten muß allerdings sorgfältig differenziert werden. Denn beispielsweise ergeht es den Christen im Süd- und Zentralirak, in Saudi-Arabien, im Iran und in einigen nördlichen Bundesstaaten Nigerias sowie im (Nord-)Sudan wesentlich schlechter als jenen in Syrien, Kuwait, Jordanien oder der Türkei, wenngleich es auch dort keine Religionsfreiheit gibt. Die Frage der Missionsausübung und Apostasie ist bislang in fast allen islamisch geprägten Ländern ein ungelöstes Problem.

Vornehmlich seit dem Irakkrieg hat sich die Situation für die ältesten christlichen Gemeinden im Nahen Osten dramatisch zugespitzt. Seit dem US-amerikanischen Einmarsch in den Irak im März 2003 sind dort viele Kirchen nahezu verwaist. Unter den derzeit 2,2 Millionen Flüchtlingen befinden sich nach Schätzung des Menschenrechtsbeauftragten von „missio", Otmar Oehring, 150000 Christen. Nach Auskunft von Kardinal Giovanni Lajolo sank im Iran der Bevölkerungsanteil der Christen von 0,1 Prozent vor etwa 30 Jahren auf 0,01 Prozent heute. Dramatisch ist die Lage der Christen auch in Israel und Palästina, der Geburtsstätte des Judentums und Christentums, wo ein ähnliches Ausbluten der Christenheit droht. So verringerte sich beispielsweise, nach Auskunft des in Ägypten geborenen italienischen Journalisten Magdi Allam, der Anteil der Christen an der Bevölkerung in Israel und den palästinensischen Gebieten in den letzten 40 Jahren von 15 auf heute 1,5 Prozent. Machten 1948 die Christen in Bethlehem noch 85 Prozent der Bevölkerung aus, sind es heute noch zwölf Prozent; ihr Anteil an der Jerusalemer Bevölkerung beläuft sich gerade noch auf zwei Prozent.

Die christlichen Kirchen des Nahen Ostens weisen infolge teils dramatischer Emigrationsbewegungen in die USA, nach Kanada und Australien durchgängig rückläufige Mitgliederzahlen auf. Nicht umsonst hat Papst Benedikt XVI. bei einer Audienz für die Teilnehmer einer Ökumenetagung im Vatikan auf die prekäre Lage christlicher Minderheiten im Nahen Osten aufmerksam gemacht und die Christen aller Traditionen und Gemeinschaften zum Bleiben aufgerufen. Doch die nahöstliche Christenheit fühlt sich in ihrem islamischen Umfeld bislang von den westlichen Christen vergessen. Zurecht hat Günter Beckstein als bayerischer Innenminister im Mai 2004 in einem Presseseminar, zu dem verschiedene christliche Organisationen in das Maximilianeum in München eingeladen hatten, bedauert, daß

die christlichen Kirchen in Deutschland viel zu wenig auf das bedrängende Problem der Christenverfolgung in islamischen Ländern aufmerksam machen würden.

Tatsächlich ist bei uns das Thema Christenverfolgung weltweit und insbesondere im Nahen Osten noch längst nicht in das Bewußtsein der breiten Öffentlichkeit gedrungen, obgleich die Kirchen in unserem Land durch verschiedene Aktionen auf die problematische Lage aufmerksam zu machen versuchen. So hat am 13. September 2007 Kardinal Karl Lehmann in Berlin beim Pressegespräch zur Initiative „Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen" der Deutschen Bischofskonferenz zur Solidarität mit den Christen im Nahen Osten aufgerufen, weil ansonsten deren Überleben mittelfristig gefährdet sei: „Die ältesten christlichen Gemeinden stehen mancherorts vor dem Aus." Auch die „Gesellschaft für bedrohte Völker" (GfbV) warnt vor dem Ende der christlichen Minderheit im Irak – Dreiviertel der ursprünglich rund 650000 Assyro-Chaldäern wurden schon vertrieben.

Ferner hat die Deutsche Evangelische Allianz wieder Gemeinden zur Beteiligung am 11. November, dem weltweiten Gebetstag für verfolgte Christen aufgerufen, der im Jahr 2007 vor allem den Christen im Irak und in Vietnam galt. „Christen sind diktatorischen Systemen oft ein Dorn im Auge, aber sie nehmen um ihres Glaubens willen Leiden und Verfolgung auf sich", sagte ihr Generalsekretär Hartmut Steeb. Während sich die Evangelische Kirche in Deutschland insgesamt noch im Beratungsstadium befindet, hat die Württembergische Evangelische Landessynode einen jährlichen Gebetstag für verfolgte Christen beschlossen, der seit dem Jahr 2007 am 26. Dezember, dem Gedenktag des heiligen Stephanus – Diakon und Märtyrer der urchristlichen Gemeinde in Jerusalem –, begangen wird. Sinnvollerweise setzt sich die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte bei den Kirchen aller Konfessionen für einen „Ökumenischen Tag der verfolgten Christen" ein.

Das Thema Christenverfolgung bezieht sich nicht nur auf die apostolische (Apg 6–8; 2 Kor 11, 23 f.; Offb 2, 8–11) und frühe Phase des Christentums (Nero, Decius, Valerian, Diokletian), sondern bedrängt uns auch in heutiger Zeit unmittelbar. Gerade die Länder des ehemaligen christlichen Abendlands sind in die Pflicht genommen, das Problem der weltweiten Christenverfolgung offensiv anzugehen – die Christen in den Ländern der Urkirche sind als Betroffene auf diese Stimme angewiesen. Oftmals werden die Christen in Nahost mit dem „verhaßten Westen" in Verbindung gebracht, doch finden sie in Europa auch die nötige Lobby? Gefordert wird unter anderem von der Gesellschaft für bedrohte Völker, den christlichen Flüchtlingen aus dem Irak, die unter uns leben, weiterhin Schutz zu gewähren bzw. die Asyl-Widerrufsverfahren gegen sie einzustellen, ein Kontingent von 20000 assyrochaldäischen Flüchtlingen, die keinerlei Zukunft mehr im Irak haben, aufzunehmen, die Flüchtlinge in Syrien, Jordanien und im Nordirak politisch und humanitär zu unterstützen sowie Kurdistan und die angrenzende mehrheitlich christliche Ninive-Ebene unter internationalen Schutz zu stellen, so daß der Terror nicht auf diese Gebiete, die bislang weitgehend friedlich sind und in denen Zehntausende Flüchtlinge Zuflucht gefunden haben, übergreift.

Am 24. Juni 2007 stimmte der Deutsche Bundestag für die Annahme eines Antrags, den Vertreter der CDU/CSU-Fraktion sowie der SPD-Fraktion eingebracht hatten. In ihm wird zunächst auf die heutige Verfolgung von Christen und anderen religiösen Minderheiten aufmerksam gemacht und die Bundesregierung anschließend aufgefordert, unter anderem „auf bi- und

multilateraler Ebene mit Nachdruck für Religions- und Glaubensfreiheit einzutreten und insbesondere Defizite bei der Umsetzung zu thematisieren; ... im Rahmen internationaler Organisationen, wie dem Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen, dem Europarat und der OSZE, aber auch in bilateralen Gesprächen auf der umfassenden Einhaltung der Religionsfreiheit zu bestehen; ... in der Entwicklungszusammenarbeit insbesondere der Wahrung der Religionsfreiheit Aufmerksamkeit zu schenken; ... in den Beitrittsverhandlungen der EU mit der Türkei insbesondere die Situation der dort lebenden Christen zu thematisieren."

Was not tut, ist die Solidarität von Christen mit verfolgten Christen und anderen religiösen Minderheiten und der entschiedene Einsatz für deren Belange: „Wenn wir den Mandäern, die doch unsere christlichen Vorfahren sind, nicht helfen", schreibt Martin Walser an die Gesellschaft für bedrohte Völker, „dann ist uns nicht mehr zu helfen". Dem ist nichts hinzuzufügen.

Christoph Böttigheimer

Literatur: Autochthone Christen im Nahen Osten. Zwischen Verfolgungsdruck u. Auswanderung. Hg. v. Udo Steinbach. Hamburg: Deutsches Orient Institut, Mitteilungen Bd. 75/2006; Märtyrer 2007. Das Jahrbuch zur Christenverfolgung heute. Hg. v. Max Klingberg, Thomas Schirrmacher u. Ron Kubsch. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 2007. 232 S. Br. 9,90; Solidarität mit verfolgten u. bedrängten Christen in unserer Zeit. Naher Osten. Beispiele aus Israel, Ägypten, Palästina u. dem Irak. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2007 (Arbeitshilfen 210).

Jerusalemer Nachtgespräche

Kardinal Carlo M. Martini im Gespräch mit Georg Sporschill

Es ist eines jener Taschenbücher, die höchstwahrscheinlich viele Leserinnen und Leser nicht mehr aus der Hand legen und in einem Zug durchlesen werden – der Spannung wegen die einen, aus Neugier vielleicht andere, wieder andere aus der mit fortschreitender Lektüre wachsenden Sympathie für die Protagonisten dieses Bändchens[1]: Beide sind Jesuiten – der eine ein international renommierter Bibelwissenschaftler und weltweit gelesener geistlicher Schriftsteller, der von 1980 bis 2002 als Erzbischof von Mailand eine der größten Diözesen der Welt zu leiten hatte und beim letzten Konklave im Jahr 2005 als „papabile" galt; der andere ein umtriebiger, vielfach ausgezeichneter Sozialseelsorger, der, nachdem er sich zunächst in Wien um drogenabhängige junge Erwachsene und Obdachlose gekümmert hatte, nunmehr seit Jahren in Osteuropa (hauptsächlich in Rumänien, Moldawien und Bulgarien) ein Betreuungsnetz für Straßenkinder und verwahrloste Jugendliche aufbaut[2]. Beide kannten sich nicht persönlich, bevor der österreichische Jesuit seinen italienischen Mitbruder in Jerusalem aufsuchte, wo der Kardinal in einer Filiale des den Jesuiten anvertrauten Päpstlichen Bibelinstituts seit 2002, als er die Verantwortung für die Diözese Mailand altersbedingt zurücklegte, den größten Teil des Jahres wohnt. Beide leben in verschiedenen Welten, aber der Glaube, die Zugehörigkeit zu demselben Orden und die leidenschaftliche Sorge um die Zukunft der Kirche und vor allem, welche Zukunft diese für die Jugend haben kann, verbindet sie.

Obwohl ein Frühaufsteher und Morgenmensch, erlag Martini (geb. 1927) offensichtlich dem Charme Sporschills (geb. 1946) und ließ sich auf Gespräche ein, die sich oft bis in die Nacht hineinzogen und damit ins Ungeschützte. Im Vorwort bekennt Martini: „Wir haben uns Träumen genähert. In der Nacht entstehen die Ideen leichter als am nüchternen Tag. Was erwartet die Jugend? Und was erwartet die Jugend von der Welt? Eine schwierige Welt fordert ihren Einsatz" (7). Die Überlegungen und Antworten des Kardinals „öffnen das Tor zu einer wagemutigen und glaubwürdigen Kirche" (10), meint Sporschill.

Der Ältere gibt Antwort auf Fragen des Jüngeren, sucht nach Lösungen für bedrängende Probleme, weicht unbequemen Themen nicht aus. Es sind Nikodemusgespräche geworden: Lebens- und Glaubenserfahrungen kommen zur Sprache und werden da und dort durch Nachfragen ausführlicher thematisiert, ohne jedoch Anspruch auf gefällige Originalität zu erheben; Erkenntnisse und Einsichten werden mitgeteilt, die im Schutz der Nacht gewonnen werden, die aber auch am nächsten Morgen und darüber hinaus Gültigkeit besitzen. Und vor allem: Es wird nicht, wie so oft, „über Gott und die Welt" – querbeet durch die Minenfelder von Kirche und Theologie – harmlos und unverbindlich dahingeplaudert. Der Kanon des Lebens gibt die Fragen vor, die Antworten fallen oft verblüffend unkonventionell aus, nie akademisch-distanziert oder in salbungsvolle Kirchensprache verpackt – und das kann bei einem Kardinal überraschen; allzu oft erlebt man das ja nicht.

Das Bändchen besteht aus sieben Abschnitten, denen jeweils kurze, an „Pater Georg" gerichtete Fragen von Jugendlichen motivisch vorangestellt sind, aufgrund derer dieser dem Kardinal Fragenkreise vorlegte: „Was ein Leben trägt" (11–44), „Mut zur Entscheidung" (45–62), „Freunde gewinnen" (63–88), „Mit Gott vertraut" (89–101), „Die Liebe lernen" (103–115), „Für eine offene Kirche" (117–134) sowie „Gegen Ungerechtigkeit kämpfen" (135–142). Ganz am Anfang schon wird Martinis Grundhaltung – Respekt und Diskretion – erkennbar, wenn er auf die Frage, was man einem Jugendlichen, der nicht an Gott glaubt, sagen könne: „Ich überrede ihn zu nichts, sondern sage ihm eher, er solle sein Leben ohne den Glauben an Gott ausprobieren und über sich selbst nachdenken." Als Erzbischof habe er gelernt zuzuhören: Jugendliche haben ihm „viel geholfen, nach Antworten auf neue Fragen zu suchen" (13). Die in der Bibel festgehaltenen Erfahrungen könnten, wieder und wieder gelesen, echte Lebenshilfe werden und helfen, sich in Zeiten eines wachsenden, oft unüberschaubaren religiösen Pluralismus – Martini nennt mit Hochachtung Buddhismus und Yoga (vgl. 32) – zurechtzufinden: „Auf dem Markt der religiösen und pseudoreligiösen Angebote kann der Christ nur bestehen, wenn er Jesus kennt" (32f.).

Im Lauf der Gespräche zeigt sich die Weite Martinis, dem die christentumskritischen Vorwürfe des Berliner Philosophen Herbert Schnädelbach ebenso präsent sind, wie er den neuen österreichischen Seligen Franz Jägerstätter als Vorbild für ein geschultes Gewissen hinstellt. Er wirbt für die Exerzitien seines Ordensvaters Ignatius von Loyola, besonders hinsichtlich der Problematik der Entscheidungsfindung. Der weitverbreitete Pessimismus unter Jugendlichen angesichts der Katastrophen in der Welt hängt für Martini damit zusammen, daß diese „keine spirituelle Kraft, keine ‚Muskeln' entwickelt haben. Unter Muskeln verstehe ich das Selbstbewußtsein, daß ich helfen und ein Leben retten kann, daß ich Menschen glücklich machen kann, daß es eben doch auf mich ankommt" (52). Der Kardinal traut den Jugendlichen viel zu, er

moralisiert nicht, wenn Sporschill auf deren von kirchlichen Normen abweichendes Verhalten zu sprechen kommt: „Es hat also keinen Sinn, am Schreibtisch zu sitzen und darüber nachzudenken, wie wir die Jugendlichen gewinnen oder wie wir Vertrauen aufbauen können, das müssen sie uns schenken. Sie sind Subjekte, die uns gegenüberstehen, mit denen wir Partnerschaft und Austausch suchen. Die Jugendlichen haben uns etwas zu sagen. Sie sind Kirche, unabhängig davon, ob sie mit unserem Denken und unseren Vorstellungen oder mit kirchlichen Vorschriften übereinstimmen oder nicht. Dieses Gespräch auf gleicher Augenhöhe und nicht von oben herab beziehungsweise von unten hinauf garantiert der Kirche Dynamik" (56).

Sind das Allgemeinplätze? Selbstverständlichkeiten? Wohl genausowenig wie Anmerkungen zur Risikofreudigkeit eines Bischofs, zum Respekt vor Andersdenkenden („Viel wichtiger als eine bestimmte Religion und eine äußere Form ist für mich, daß wir Gott suchen, ehrlich und bereit, uns hinzugeben." 91), zum Jesuitenorden oder zu ignatianischen Exerzitien, die er als „das Original" empfindet, „das in der modernen Supervision kopiert und verbreitet wurde" (100).

Durchaus brisant sind die Ansichten im fünften Abschnitt über die Enzyklika „Humanae vitae", die „Mitschuld" daran trage, „wenn viele die Kirche als Gesprächspartnerin nicht mehr ernst nehmen" (105), über einen unverkrampften Umgang mit Sexualität im allgemeinen und den Zugang der Kirche dazu im besonderen, über Homosexualität und Wertehierarchien. „Die Wege", so Martini, „können nicht von oben herab, von Schreibtischen oder Lehrkanzeln verordnet werden. Die Kirchenleitung wird entlastet, wenn sie zuhört und auf das Gespräch mit der Jugend vertraut. Entscheidend ist, daß wir die einzelnen Christen in ihrer Urteilsfähigkeit fördern" (111).

Zu den brennenden Fragen einer zukunftsfähigen Kirche zählen für Martini nicht nur die „viri probati", also die Zulassung bewährter Männer zur Priesterweihe, sondern vor allem der Umgang mit Andersgläubigen, mit Frauen, die die „Kirchenmänner ... für Vieles um Verzeihung bitten, vor allem aber als Partnerinnen sehen" (124) lernen müßten („Gemeindeleitung der Frauen ist biblisch", 125) sowie der interreligiöse Dialog – besonders auch mit dem Islam in Europa mit ganz aktuellen Fragen wie Kopftuchstreit oder Minarettbau (vgl. 134).

Carlo M. Martini – ein Prophet? Der Kardinal ist Realist, er hat den Blick für das Machbare, auch in der Kirche, aber es ist berührend mitzuerleben, wo – und wie – er vorwärtsdrängt, mehr Tempo anmahnt. Als ehemaliger Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (1986–1993) bringt er nicht zuletzt auch eine Nüchternheit ein, die ihn davor bewahrt, Zielvorstellungen zu beschwören, die nicht die eigentliche Problemebene berühren, etwa bei der Frage der Erwähnung des Wortes „Gott" in der EU-Verfassung bzw. im Vertrag von Lissabon: „Wenn sich die Regierungen zu diesem Bekenntnis durchringen können, sollten sie unbedingt auf die Ökumene achten, auf die Offenheit für Muslime wie auch für Juden. Uns verbindet der Glaube an den einen gerechten Gott. Wenn von Gott geredet wird, muß es ernsthaft sein. Sonst ist es besser, seinen Namen nicht in den Mund zu nehmen" (142).

Als Erzbischof hat Martini seinerzeit ein vielbeachtetes Forum für das Gespräch mit Nichtglaubenden geschaffen, die „Cattedra dei non credenti", die er auch hier ganz kurz streift (vgl. 120). Damals ist der hochkarätige Dialog mit dem Bologneser Semiotikprofessor und Bestsellerautor Umberto Eco zustandegekommen („Woran glaubt, wer nicht glaubt?", 1996/98). Das

Gespräch mit Georg Sporschill liegt auf einer anderen, intellektuell weniger anspruchsvollen Ebene; es mitzuverfolgen ist indes nicht minder spannend. Für Gelehrte wie für Jugendliche gilt: Lebendiger Glaube weiß um das Risiko und scheut es nicht. Und: „In diesem Sinne sind die Gespräche in Jerusalem an einem Ort, an dem die Geschichte der Christen ihren Anfang genommen hat, auch Gespräche um den Weg des Glaubens in Zeiten der Ungewißheit" (10). *Andreas R. Batlogg SJ*

[1] Martini, Kardinal Carlo M. – Sporschill, Georg: Jerusalemer Nachtgespräche. Über das Risiko des Glaubens. Freiburg: Herder 2008. 142 S. (Herder.spectrum 5979). Br. 8,95.

[2] Vgl. A. R. Batlogg, Die zweite Meile. Georg Sporschills Leben mit rumänischen Straßenkindern, in dieser Zs. 225 (2007) 352–355.

BESPRECHUNGEN

China

SIEREN, Frank: *Der China Schock.* Wie Peking sich die Welt gefügig macht. Berlin: Econ 2008. 429 S. Gb. 19,90.

In der westlichen Welt macht wieder einmal das Wort von der „Gelben Gefahr" die Runde. Nicht militärische Ängste stehen dieses Mal dahinter, sondern die Sorge über die wachsende wirtschaftliche und politische Präsenz Chinas in vielen Regionen des Südens – insbesondere im Mittleren Osten, in Südostasien, sowie auf dem Schwarzen Kontinent. Dort sind zehntausende chinesischer Arbeiter und Ingenieure mit riesigen Infrastrukturprojekten beschäftigt. Sie bauen Eisenbahnen, Straßen, Kraftwerke, Staudämme, Ölpipelines, Raffinerien und vieles mehr. Es ist nicht immer die neueste Technologie, die die Chinesen verwenden, doch sie bauen den örtlichen Bedingungen angepaßt, sorgfältig, schnell, zuverlässig, ohne politische Konditionen und vor allem kostengünstig. Zudem werden viele dieser Projekte über billige chinesische Kredite finanziert bzw. vorfinanziert – eine Großzügigkeit, die sich Peking angesichts von Devisenreserven von weit mehr als einer Billion US-Dollar leisten kann.

Doch das wirtschaftliche Engagement Chinas ist keineswegs selbstlos. Es basiert auf gegenseitigem Vorteil. Denn viele Länder des Südens – vor allem Afrikas – besitzen genau das, was China derzeit am dringendsten benötigt: Rohstoffe aller Art, vor allem aber Erdöl und Erdgas. Und um deren Lieferung auch langfristig zu sichern, bedarf es solider Beziehungen mit den betreffenden Ländern. Also hilft man diesen, wirtschaftlich wie politisch: *wirtschaftlich* mit Kapital und Technologie, mit Werkzeugen und Werkstoffen bei der Erschließung neuer Rohstoffvorkommen, beim Bau der für ihren Transport erforderlichen Infrastrukturen, aber auch bei der Entwicklung der Landwirtschaft, der Wasser- und Stromversorgung; *politisch* durch Patronage im UN-Sicherheitsrat – Beispiel: Darfur, Nordkorea, Myanmar – bzw. durch Waffenlieferungen. Beides, das wirtschaftliche Engagement wie die politische Patronage, stärkt den internationalen Einfluß Chinas, nicht nur in den Ländern des Südens.

Das alles war absehbar und sollte eigentlich keine Überraschung sein. Dennoch sind viele im Westen über das schnelle Comeback Chinas auf der internationalen Bühne irritiert und verunsichert. Ob es allerdings ein „Schock" ist, ein „China Schock", wie es der Titel des neuen Buches von Frank Sieren unterstellt, sei dahingestellt, und ob sich Peking auf diese Weise, wie es der Untertitel werbewirksam unterstellt, „die Welt gefügig macht", ebenfalls. Sieht man einmal von solchen Werbegags ab, so vermittelt der Autor interessante Einblicke in das wirtschaftliche Engagement Chinas in den Regionen des Südens, sowie über Gründe und Hintergründe dieses Erfolgs. Dabei ist das Buch kein zusammenhängender Text, sondern eher eine lockere Sequenz mehrerer in sich abgeschlossener Fallstudien, deren Strickmuster schnell erkennbar ist: Reportagen vor Ort – in der Mongolei, in Nigeria, im Sudan, in Angola –, lange Interviews mit Beteiligten und politisch Verantwortlichen – Staatspräsidenten, Ministern, Diplomaten, Mana-

gern, Ingenieuren. Viel statistisches Material, lange, zum Teil überlange historische Rückblicke über die Beziehungen Chinas zu den diversen Ländern, und dann wieder die großen Ausblicke auf weltgeschichtliche Entwicklungsprozesse – eine Mischung aus Peter Bamm und Peter Scholl-Latour. Und immer wieder Klatsch und Tratsch, die dem Leser suggerieren, daß er hier Informationen aus erster Hand bekommt. Das ist zwar der Fall, doch das meiste, was der Autor zu berichten hat, ist bekannt, zumindest demjenigen, der sich mit China beschäftigt. Doch für diesen ist das Buch auch nicht geschrieben, sondern eher für den interessierten Laien und der wird – sieht man von einigen Redundanzen und Weitschweifigkeiten ab – flott, spannend, anregend und anschaulich unterhalten.

Der politische und wirtschaftliche Aufstieg Chinas, seine Gründe und Hintergründe, die von China organisierte Koalition des Südens gegen den Westen – das ist das eine Thema des Buchs. Genau besehen bietet es jedoch nur Anschauungsmaterial für das zweite, nicht minder wichtige Thema: für den sich abzeichnenden Abstieg der westlichen Zivilisation. Mit ihm befassen sich der Einleitungs- und der Schlußessay. Das Zeitalter des Westens hat seinen Zenit überschritten – so die eigentliche Botschaft des Autors –, und wir befinden uns schon mitten im Abstieg. Insofern will er, wenn er dem Westen kulturkritisch den Spiegel seiner Arroganz und Ignoranz vorhält, den Blick öffnen für die wirtschaftlichen und politischen Umbrüche, in denen wir uns befinden, und zu einer realistischen Bestandsaufnahme aufrufen.

Von „Umkehr" ist die Rede. Daran ist vieles nur allzu zutreffend – anderes jedoch allzu simpel und plakativ. Doch er hat schon Recht: „In den Stromschnellen der Globalisierung ist nichts mehr sicher." Wenn wir die weltweiten Umbrüche und Machtverschiebungen, zu denen die Globalisierungsprozesse geführt haben, nicht zur Kenntnis nehmen, könnten wir schneller, als wir es ahnen, zu den Verlierern gehören. Das Wichtigste an diesem Buch ist vielleicht der Sensibilisierungseffekt, der von ihm ausgeht. *Peter J. Opitz*

Griessler, Margareta: *China.* Eine Annäherung. Wien: Holzhausen 2007. 367 S. Gb. 32,–.

Dieses schwere, rote Buch ist eine kompakte Geschichte Chinas. Das Werk ist sehr schön gebunden, auf gutem Kreidepapier gedruckt und graphisch elegant gestaltet: Die einzelnen Kapitel des Buchs werden durch rote, mit Graphiken versehenen Seiten getrennt, die Texte sind in schwarz, grau und rot gehalten. Margareta Griessler, die als promovierte Sinologin in Wien arbeitet und mit mehreren sinologischen Arbeiten bereits hervorgetreten ist, lädt mit diesem Buch ein, „tiefer in die komplexen Zusammenhänge zwischen Geschichte, Kultur, Politik und Gesellschaft des Landes einzutauchen", um so zu einem besserem Verständnis Chinas zu gelangen. Das Buch ist nicht zuletzt für diejenigen konzipiert, die anläßlich der Olympiade 2008 mit China Kontakt aufnehmen oder nach China reisen.

Der Leser findet im ersten Teil des Werks, „Partner China" (16–67), Erklärungen grundlegender Begriffe, Ideen und Zusammenhänge des chinesischen Denkens, des „Chinesentums" – wie die Autorin es bezeichnet. So wird China zunächst in seiner Komplexität „definiert" („Was also ist dieses China?"), das China-Bild im Wandel dargestellt und verschiedene Elemente des China-Bildes erklärt, wie zum Beispiel die Begriffe „yin" und „yang", „tianxia" („alles unter dem Himmel"). Dann werden der Konfuzianismus als Grundlage der politi-

schen Ordnung im alten China vorgestellt und andere Gedankensysteme (Daoismus und Legalismus) angesprochen. Weitere Elemente des „Chinesentums" sind die chinesische Schrift und Sprache, Riten und Sitten, Beamtentum und hierarchische Bürokratie.

Im Kontext der für die Geschichte Chinas wichtigen Frage der Legitimation von Macht geht Griessler auch auf den Herrschaftsanspruch der Kommunistischen Partei Chinas und der Volksrepublik Chinas ein, wobei sie auf Verknüpfungen mit der Vergangenheit hinweist und die chinesische Kulturtradition als auf Riten und Sitten sowie auf den „guanxi", d. h. auf guten Beziehungen und Netzwerken, aufgebaut sieht. Ebenfalls in diesem Kontext weist sie auf die heute geltende Formel von der „harmonischen Gesellschaft" („hexie shehui") hin. Die Ausführungen zu den einzelnen Themen sind kompakt und versuchen allgemeinverständlich die Essenz herauszustellen.

Der zweite Teil, „Geschichte China" (69–353), bietet eine chronologische Aufarbeitung der chinesischen Geschichte von ihren Anfängen bis heute. Es wurde folgende Aufteilung vorgenommen: Vorgeschichte mit den ältesten Kulturen, die Dynastien Xia (2205–1500 v. Chr.), Shang (1500–1050 v. Chr.), Zhou (ca. 1050–256 v. Chr.), Qin (221–206 v. Chr.), Han (206 v.–220 n. Chr.), Reichsspaltung (220–589), Sui (589–618), Tang (618–906), Song (960–1280), Yuan (1280–1368), Ming (1368–1644), Qing (1644–1911), Republik China (1911–1949) und Volksrepublik China (seit 1949). Dabei scheint die Verfasserin in ihrer Chronologie zu übersehen, daß die Republik China auch nach 1949 (bis heute!) auf Taiwan weiterexistiert.

Auch hier sind die Ausführungen nicht faktographisch, sondern charakterisieren treffend die wesentlichen Züge der jeweiligen Epoche. In die kompakte Darstellung der Geschichte werden stichwortartig interessante, kürzere und längere Erklärungen von verschiedenen für die jeweilige Epoche relevanten Aspekte eingeflochten, die diesen Abschnitt zu einem nützlichen „Handbuch" machen. So findet man Erklärungen zu Personen, Themen und Orten, die heute zu den touristischen Attraktionen zählen.

Das Werk ist mit diversen Vorworten, nützlichen Graphiken, einem Index und einem Quellenverzeichnis versehen. Die in einem solchen Werk eigentlich notwendigen Hinweise auf weiterführende und ergänzende Literatur fehlen leider.

Natürlich kann man von der Autorin nicht erwarten, daß sie bei der gegebenen Konzeption des Buchs die chinesische Geschichte und Kultur kritisch unter die Lupe nimmt oder bestimmte Sachverhalte problematisiert. Doch hier und da, bei verschiedenen Aspekten oder Elementen, würde sich eine kritischere Haltung lohnen – vor allem bei der Darstellung der Problematik der Volksrepublik China; es würde dem Leser helfen, die Augen für die Komplexität der chinesischen Wirklichkeit mehr zu öffnen. Dies ist nicht geschehen. Der Leser und potentielle Chinareisende erfährt beispielsweise einiges über die Geschichte der Religionen (Daoismus, Buddhismus, Islam und Christentum) in China, über den Nestorianismus (188f.) und über die alte Jesuitenmission (279f.); aber er liest nichts darüber, ob es das Christentum und die Kirchen im heutigen China noch gibt und wie es ihnen heute geht. Weder die Lage der Kirchen wie auch der anderen Religionen noch die Frage der Religionsfreiheit in der Volksrepublik China werden berührt.

Im Wissen also, daß dieses schöne Werk nicht alle Aspekte bespricht und daß manche Beurteilungen der Autorin diskussionswürdig sind, sei es allen empfohlen, die sich

allgemein über die chinesische Geschichte und Kultur informieren wollen. Das Werk kann sicherlich auch demjenigen gut dienen, der die komplizierten Sachverhalte der chinesischen Geschichte und Kultur vor einem nichtsinologischen Publikum präsentieren muß. Als „Reiseführer" zum Mitnehmen nach China eignet sich dieses Buch allerdings schon wegen seines Gewichts nicht. *Roman Malek SVD*

NAGEL-ANGERMANN, Monique: *Das alte China*. Stuttgart: Theiss 2007. 191 S. Br. 19,90.
GUTER, Josef: *Das Lexikon der chinesischen Kulturstätten*. Köln: Komet 2007. 317 S. Gb. 19,95.

Die Rückbesinnung auf die eigene Kultur ist eines der charakteristischsten Phänomene im China der vergangenen 20 Jahre. Überall werden Museen eingerichtet, fünfjährige Vorschulkinder lernen die berühmten Gedichte der Tangzeit (618–907) auswendig, Fernsehserien über historische Stoffe sind Legion, Themenparks für einzelne Epochen der chinesischen Geschichte sprießen wie Pilze aus dem Boden, und die Wissenschaft, die sich mit dem traditionellen China befaßt, floriert in ungeahntem Ausmaß. Kommunistische Funktionäre unternehmen Wallfahrten zum Haus des Konfuzius oder zum Grab des legendären „Gelben Kaisers" und vollziehen an diesen Orten quasi-religiöse Handlungen.

Das hat Rückwirkungen auch für unsere Beschäftigung mit China: Konnte man noch vor zwei Jahrzehnten in Forschung und Lehre zwischen „traditionellem" und „modernem" China trennen, so macht die Allgegenwart der Vergangenheit im derzeitigen China eine solche Unterscheidung hinfällig. Die Kenntnis des Alten China ist mittlerweile wieder ein Ausweis von Bildung geworden, der sich auch „Westler", so sie in China nicht als halbe Analphabeten gelten wollen, nicht verschließen dürfen.

Die Münsteraner Historikerin Monique Nagel-Angermann füllt mit ihrem Werk über „Das alte China" auf erfreuliche Art unsere Bildungslücken. Sie gibt einen reich bebilderten, mit thematischen Schlaglichtern versehenen und niemals langweiligen Überblick über die verschiedenen Epochen der chinesischen Geschichte. Man mag sich darüber streiten, ob das „alte China" wirklich erst 1911, mit dem Sturz der letzten kaiserlichen Dynastie und dem Beginn der Republik endete, doch spricht einiges für diese Sichtweise. Die Verfasserin bewegt sich durchweg auf dem Boden der neuesten Forschung. Dafür seien einige Beispiele angeführt: Im Gegensatz zu der im Westen, aber gerade auch in national orientierten Kreisen Chinas so gern angenommenen Kontinuität „Chinas" zeigt Nagel-Angermann auf, wie sich die chinesische Welt aus einer Fülle unterschiedlicher Lokalkulturen formierte, um erst mit der Reichseinigung 221 v. Chr. deutlich erkennbar zu dem zu werden, was wir heute unter „China" verstehen.

Ferner wird – auch anhand von übersichtlichen Karten – großes Gewicht auf die verschiedenen Phasen der Expansion sowie der Teilungen des Reichs gelegt; auch dies eine deutliche Absage gegenüber Vorstellungen von ungebrochener historischer und territorialer Kontinuität. Die thematischen Schlaglichter (z.B. zu Themen wie „Geschichtsschreibung", „Religionen", „Kanalsystem", „Seidenstraße" und vielem mehr) passen zu den im Text behandelten historischen Epochen.

Der letzte Teil des Werks ist nicht mehr streng historisch geordnet, sondern möchte ein „Panorama der chinesischen Kultur" vorstellen. Eine Zivilisation wie die chinesische hat angesichts ihrer langen Dauer

natürlich genausoviele kulturell bedeutende Bereiche zu bieten wie etwa die europäische, und so kann man selbstverständlich über die Auswahl der „Kulturthemen" in diesem Band diskutieren. Manches fällt sehr ausführlich aus (wie etwa der Eintrag über die Archäologie), manches hätte man sich etwas deutlicher gewünscht, wie die Bemerkungen über die chinesische Schrift. Doch insgesamt ist auch diese Rundumschau ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für einen fundierten Einblick in die Leistungen der chinesischen Zivilisation.

Einem ganz anderen Zweck dient Josef Guters „Lexikon der chinesischen Kulturstätten". Auch dieses Buch zeugt von der gewaltigen Renaissance des Kulturbewußtseins in China. Ein großformatiges Werk, mit wertvollen Aufnahmen ausgestattet, die zuweilen die sensiblen, zuweilen die monumentalen Seiten der vorgestellten Kulturstätten illustrieren. Das Werk ist alphabetisch nach den Provinzen Chinas geordnet und mit einem Index versehen. Als Reisebegleiter für China ist das Buch ein wenig zu unhandlich; bei bestimmten Stätten wäre eine Wiedergabe der chinesischen Bezeichnung durchaus angebracht gewesen, denn wie soll der Reisende in China sich zum Beispiel nach der „Roten Felsenschlucht" oder dem „Poly-Kunstmuseum" durchfragen, wenn er keinen deutschsprachigen chinesischen Reiseführer bei sich hat?

Das Ganze macht allerdings den Eindruck, als habe ein chinesisches Werk zur Vorlage gedient: Es gibt keinen Einführungsteil, keine Hinweise zu Besonderheiten der chinesischen Kunst; die Einteilung nach Provinzen läßt ebenfalls an chinesische Vorbilder denken. Taiwan ist als chinesische Provinz geführt (obwohl unter dem Stichwort „Taipeh" die völlig irrtümliche Bezeichnung „Republik Taiwan" auftaucht); beim Eintrag zum „Tor des Himmlischen Friedens" fehlt der Hinweis, daß der südlich des Tores gelegene Platz erst durch einen beispiellosen Kahlschlag der Kommunisten, dem ein großer Teil der Altstadt zum Opfer fiel, geschaffen wurde.

Ungeachtet dieser Einschränkungen vermittelt auch das Lexikon der chinesischen Kulturstätten wertvolle Detailkenntnisse und wunderschöne Abbildungen, die eine Auseinandersetzung mit dem erstarkten kulturellen Selbstbewußtsein Chinas und den dadurch wieder zutagegeförderten Schätzen ermöglichen. *Michael Lackner*

SCHOETTLI, Urs: *China – die neue Weltmacht.* Paderborn: Schöningh 2007. 230 S. Br. 22,–.

Kann man ein ausgewogenes Buch über China schreiben? Auf der einen Seite berichten Tageszeitungen oder auch das Fernsehen „Statistisches". Da wird mit großen Zahlen um sich geworfen und der Eindruck erweckt, daß China nichts anderes als das Vielfache der Bundesrepublik Deutschland sei. Auf der anderen Seite finden sich Berichte, in denen China als Projektionsfläche eigener Ängste oder eigenen Größenwahns dient. Nun ist es aber so, daß weder die deutsche, noch die schweizerische oder die bayerische Wirtschaft aufgrund des chinesischen Wirtschaftswachstums zusammenbrechen werden. Die Frage ist vielmehr, wie wir am besten von Chinas Aufschwung profitieren können.

Die Lektüre des Buchs von Urs Schoettli, dem langjährigen China-Korrespondenten der Neuen Zürcher Zeitung, ist da schon einmal ein guter Anfang. Er berichtet keine Statistiken, er vermittelt China und dies auf ausgewogene und originelle Weise. Die westliche Besorgnis aufnehmend, zeichnet er ein umfassendes Bild von Chinas Reformstau, seinem Wirtschaftswunder und internationalen Status, seiner Umweltkrise

und Kultur, indem er alle Themen mit Chinas Geschichte verknüpft und mit ähnlichen Ländern wie Indien, Rußland und – manchmal sogar – mit der Schweiz vergleicht. Das ist originell und hilft, Chinas Größe und dramatische Entwicklung im größeren Zusammenhang zu sehen.

Die genaue Kenntnis des Landes und des asiatischen Raums erlaubt es dem Autor, mit selbstbewußter Gelassenheit auch große Debatten, Krisen und plötzliche Politikänderungen in China darzustellen und zu interpretieren. Seine Kernaussage ist, daß China zwar nicht auf dem Weg zu einer Demokratie sei, jedoch große Schritte hin zu einer pluralistischen Gesellschaft gemacht habe. Wie er sorgfältig herausarbeitet, ergibt sich der Pluralismus aus einer historischen Asynchronität, die dazu führt, daß eine Gruppe Chinesen im 21. Jahrhundert, eine andere aber noch so lebt wie ihre Vorfahren vor 300 Jahren. Der Pluralismus ergibt sich weiterhin aus dem sich verstärkenden Stadt-Land-Unterschied, der Entwicklung unterschiedlicher Wirtschaftsregionen, dem Entstehen eines kaufkräftigen Mittelstands, aber auch durch die religiöse Toleranz (mit Ausnahme gegenüber der Falungong-Sekte), die die heutige Regierung an den Tag legt. Es ist nach Schöttli genau diese Vielgestaltigkeit, die Chinas so attraktive Eigendynamik erklärt, während die Entwicklung eines über 200 Millionen Menschen umfassenden Mittelstands auf mehr demokratische Strukturen hoffen läßt.

Auch wenn auf die europäisch-chinesischen Beziehungen nicht explizit eingegangen wird, zeigen die Kapitel über Chinas Stellung in der Welt, daß Angst unbegründet ist. Was wir erleben, ist vielmehr das Ende des westlichen Primats der Weltpolitik (164), was nicht unbedingt ein Drama sein muß. Bessere Kenntnisse über China, mehr Zusammenarbeit mit China und mehr Vertrauen zu Chinesen, die mit Intelligenz und Spürsinn inner- und außerhalb der Partei am individuellen und allgemeinen Wohlstand basteln, sind nötig. Das wird vom Autor fundiert dargestellt. Ein schönes Buch. *Barbara Krug*

GUIDI, Chen – CHUNTAO, Wu: *Zur Lage der chinesischen Bauern.* Eine Reportage. Frankfurt: Zweitausendeins 2006. 599 S. Gb. 39,90.

Man hat sich daran gewöhnt, China als Wirtschaftswunderland zu sehen, als Land der modernen Städte, der Hochhäuser, des neuen Reichtums. Vergessen wird darüber oft, daß gleich hinter den Städten ein anderes China beginnt: das China der Bauern, das vielerorts ein China der Armut, Benachteiligung und Rechtlosigkeit ist.

Im Ausland wird nur sporadisch über die Verhältnisse auf dem Land berichtet. Bis vor kurzem war es ausländischen Journalisten verboten, auf dem Land selbständig zu recherchieren. Aber selbst Chinas Städter wissen wenig über das Leben der Bauern. Die älteren Chinesen, die während der Kulturrevolution zur körperlichen Arbeit aufs Land geschickt wurden, mögen sich noch an das harte Leben auf dem Land erinnern und annehmen, daß heutzutage alles besser geworden ist; die jüngeren kommen nie mit Landvolk in Kontakt und wissen nicht, wie Chinas Bauern leben. In der Presse wird wenig über das Leben auf dem Land berichtet. Chinas Bauern haben keine Stimme.

Um so mehr Aufsehen erregte es, als zwei chinesische Journalisten, Chen Guidi und Wu Chuntao, nach jahrelangen Recherchen und Gesprächen mit mehr als 1000 Bauern mit einem Bericht über die Lage von Chinas Bauern herauskamen, der ein düsteres Bild der Lage auf dem Land zeichnete. Unter der Herrschaft der Kommunistischen Partei,

die einst vorgab, die Bauern befreien zu wollen und sie von den Knien auf die Füße zu stellen, leben Millionen von Bauern in Chinas Zentralprovinzen nicht nur weiterhin in großer Armut, sondern auch unter der Knute selbstherrlicher Parteifunktionäre, die von den Ärmsten der Armen noch die letzten Groschen von Steuern und Abgaben unter allen möglichen Vorwänden erpressen – so lautet das vernichtende Urteil der beiden Journalisten.

Die Autoren beschreiben, wie sich einzelne Bauern und Dörfer in der Provinz Anhui gegen die erdrückende Last der Abgaben zu Wehr setzten und von örtlichen Parteifunktionären eine Minderung der Abgaben oder auch nur eine Offenlegung der örtlichen Finanzen forderten. Die kritisierten Funktionäre reagierten oft mit brutaler Gewalt. Halfen Drohungen mit Repressalien nicht, wurden Prügelkommandos ausgeschickt. Sprecher der Bauern wurden als Unruhestifter angeklagt und verurteilt. Und fast alle Proteste endeten damit, daß sich die Lage der Bauern nur noch weiter verschlechterte.

In den Jahren von 1990 bis 2000 verfünffachte sich die Abgabenlast der Bauern, die ohnehin zu den Armen Chinas zählen. Der durchschnittliche Städter verdient nach Berechnung der Autoren sechsmal so viel wie der durchschnittliche Bauer, doch die Steuerlast der ländlichen Bevölkerung ist weitaus höher als die der Städter. Es gibt zwar Vorschriften über die Besteuerung der Bauern, und die Regierung in Peking hat mehrfach gemahnt, die Abgabenlast der Bauern zu mindern, doch werden solche Anweisungen unten ignoriert. „Der Himmel ist hoch und der Kaiser ist weit" heißt das alte chinesische Sprichwort, mit dem die Eigenmacht der lokalen Regierungen beschrieben wird.

Die Pekinger Zentralregierung ist aber nicht unschuldig am Elend der Bauern. Sie hat über Jahrzehnte eine Politik verfolgt, die die Bauern für die Entwicklung der Städte bezahlen läßt. Außerdem verweigert sie sich politischen Reformen, die allein bewirken könnten, daß die örtlichen Verwaltungen demokratisch überwacht werden und nicht mehr selbstherrlich die Bauern ausbeuten können.

Das Bild, das die Autoren in ihrer Reportage zeichneten, ließ die Partei und ihre Funktionäre so schlecht erscheinen, daß die chinesische Regierung sich veranlaßt sah, das Buch zu verbieten. Es kursiert aber trotzdem weiterhin; auf dem Schwarzmarkt sollen Millionen Raubkopien verkauft worden sein. Die Autoren sind trotz offizieller Mißachtung berühmt. Bundeskanzlerin Angela Merkel hat sich bei ihrem ersten China-Besuch privat mit dem Autoren-Ehepaar getroffen. Seit 2006 liegt das Buch auch in deutscher Übersetzung vor.

Tatsächlich hat die durch das Buch angestoßene Debatte die Zentralregierung veranlaßt, mehr für die ländlichen Regionen zu tun. Die Landwirtschaftssteuer wurde abgeschafft und den Bauern das Schulgeld erlassen. Doch nach der Lektüre des Buches weiß man: Die lokalen Funktionäre finden immer einen Weg, die Vorschriften aus Peking zu umgehen. *Petra Kolonko*

RUNDCRANTZ, Xiao: *Rote Staatsanwältin.* Meine Entscheidung gegen Korruption und Machtmißbrauch in China. Freiburg: Herder 2007. 352 S. Gb. 19,90.

Eine der dunklen Seiten der Volksrepublik China ist ihr Justizsystem. Man weiß, daß China die meisten Todesurteile der Welt vollstreckt, daß es in China Arbeitslager gibt, in die die Polizei ohne Gerichtsverfahren einweisen kann und daß für Korruption und andere Vergehen, die keine Gewaltverbrechen sind, die Todesstrafe verhängt wer-

den kann. Die Gefängnisse sind größtenteils schrecklich, und Manfred Nowak, der Sonderbeauftragte der Vereinten Nationen für Folter, hat bei seinem ersten (und nach der Vorlage eines sehr kritischen Berichts wohl auch vorläufig letzten) Besuch in China weitreichende Anwendung von Folter festgestellt. Die Rechte der Anwälte sind stark begrenzt, und die meisten Angeklagten haben vor Gericht keine Verteidiger.

Auch im Zivilrecht wird nach 20 Jahren des „Aufbaus eines sozialistischen Rechtssystems", nach der Erlassung von unzähligen neuen Gesetzen und der Einführung standardisierter fachlicher Ausbildung für Richter und Anwälte das Recht noch immer gebeugt, wie es die örtlichen Gegebenheiten und die Interessenlage der Einflußreichen vor Ort erfordern. Die Bittsteller, die mit ihren Eingaben nach Peking kommen, weil sie in den Gerichten vor Ort kein Recht bekommen, können ein Lied davon singen.

Zum ersten Mal gibt es jetzt eine Darstellung der chinesischen Gerichtsbarkeit nicht aus der Sicht ihrer Opfer, sondern von einer Frau, die jahrelang in der chinesischen Justiz gearbeitet hat und deren Abgründe kennt. Die Staatsanwältin Xiao Rundcrantz hat im schwedischen Exil einen packenden Bericht über ihre 14 Jahre als Anklägerin und Ermittlerin in der Volksrepublik China niedergelegt. Mit ihren Enthüllungen bricht Rundcrantz ein Tabu: Justizsachen sind Staatsgeheimnisse in China, und alle Justizbeamten sind zur Geheimhaltung verpflichtet.

Was Xiao Rundcrantz berichtet, entspricht keineswegs dem Bild des „sozialistischen rechtsstaatlichen Systems", das die chinesische Regierung gern zeichnen will. Als Rundcrantz im Jahr 1989 ohne Studium und ohne jegliche juristische Vorbildung bei der Staatsanwaltschaft in einer chinesischen Kleinstadt angestellt wird, lernt sie gleich die politischen Aspekte ihrer Arbeit kennen.

Sie wird zur Durchsetzung der „Ein-Kind-Politik" abgeordnet. Mit der örtlichen Staatsanwaltschaft geht sie gegen Bauern vor, die mehr als ein Kind bekommen, nimmt ihnen als Strafe alle Tiere und sogar alle Möbel weg. Rundcrantz sieht, wie eine Frau – im siebten Monat schwanger – von Polizei und Staatsanwaltschaft zur Abtreibung gezwungen wird; sie bezeugt, daß viele Bauersfrauen zwangssterilisiert wurden.

Die Autorin berichtet von brutalen Verhörmethoden. Vorzugsweise werde bei Nacht festgenommen und dann der Verdächtige mit Schlafentzug gequält, bis man ein Geständnis bekommt. Sie beschreibt, wie Häftlinge im Gefängnis Mitgefangene malträtieren und zu Tode prügeln, während die Aufseher wegschauen. Schließlich muß sie auch beim Vollzug von Exekutionen als Zeugin dabeistehen. Als sie in einem Fall mit politischen Implikationen einen Unschuldigen ins Gefängnis bringen soll, wird ihr bedeutet: „Das Recht dient der führenden Klasse, wir müssen flexibel sein."

Während in den 80er Jahren noch die fehlenden Gesetze und die mangelnde Ausbildung der Justizbeamten für die Mängel des System verantwortlich sind, wird nach dem Bericht der Staatsanwältin in den 90er Jahren immer mehr das Geld von Bedeutung für den Ausgang der Ermittlungen und Urteile. Richter und Staatsanwälte werden mit Geschenken und Gefälligkeiten bezahlt. Urteile werden ausgemauschelt. Verteidiger und Anwälte werden, so schreibt sie, von den Richtern nicht ernstgenommen. Ihre Aufgabe sei es fast nur noch, Geldgeschenke an die Richter zu überbringen, damit diese ein gnädiges Urteil fällen.

Xiao Rundcrantz beschreibt ihre Gewissensbisse und auch ihre Kapitulation vor der allgegenwärtigen Einflußnahme, die

letztlich auch sie dazu bringt, Geschenke anzunehmen und auf Richter und Urteile einzuwirken. Sie schildert auch einige Fälle, bei denen sie unter Ausnutzung von Lücken Angeklagten und Verdächtigen helfen konnte, eine Haftstrafe zu vermeiden. Denn, so schreibt sie, in den chinesischen Gefängnissen verroht man nur.

Nach ihrer Einschätzung hat sich das chinesische Justizsystem seit ihrer Ausreise nach Schweden im Jahr 1998 noch zum Schlechteren verändert. Die Bestechungssummen seien noch höher geworden, die Ermittlungen nachlässiger. Allein schon um eine Position bei Gericht zu bekommen, müsse man heute einen leitenden Staatsanwalt mit 500000 Yuan (50000 Euro) bestechen. Das Buch gibt einen seltenen Einblick in das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit der Volksrepublik China – und was man sieht, ist nicht schön. *Petra Kolonko*

ZU DIESEM HEFT

Seit dem Gebetstreffen von Assisi 1986 stellt sich die Frage, ob Angehörige verschiedener Religionen miteinander beten können. Christian W. Troll, Honorarprofessor für Islam und christlich-muslimische Begegnung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, sieht für Christen und Muslime eine Verpflichtung nicht nur zum Dialog, sondern auch zum Gebet gegeben.

Michael Hainz, Lehrbeauftragter für Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie München, fragt nach dem Phänomen einer Reihe von tatsächlichen wie vermeintlichen religiösen Neuaufbrüchen in Deutschland und sich daraus ergebenden Konsequenzen für die katholische Kirche.

Zusammenhänge zwischen Klimawandel und Armutsbekämpfung skizziert Johannes Müller, Professor für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie München. Eine kluge Energiepolitik sowie die zukunftsorientierte Bekämpfung der Armut fordern sozial- und klimagerechtes Verhalten der gesamten Völkergemeinschaft.

Brigitte Schwens-Harrant, Ressortleiterin „Literatur" der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche", stellt den im Gegensatz zu Alexander Solschenizyn hierzulande kaum bekannten, 1982 verstorbenen russischen Schriftsteller Warlam Schalamow vor.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Juni 2008

Althaus, David – Niedermeier, Nico – Niescken, Svenja: Zwangsstörungen. Wenn die Sucht nach Sicherheit zur Krankheit wird. München: Beck 2008. 247 S. Br. 19,90.

Baumann, Urs: Christentum. Frankfurt: Fischer 2008. 127 S. (Fischer Kompakt. 16495.) Br. 8,95.

Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd-Dialog. The Encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue. Las Culturas del Saber y su Encuentro en el Diálogo Norte-Sur. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd. Hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. Frankfurt: IKO 2008. 271 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. 28.) Br. 21,90.

Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Vollständige deutsche Ausgabe. Großdruck. Freiburg: Herder 2008. 1545 S. Gb. 58,–.

Biesinger, Albert – Münch, Julia – Schweitzer, Friedrich: Glaubwürdig unterrichten. Biographie – Glaube – Unterricht. Freiburg: Herder 2008. 144 S. Br. 12,95.

Dschulnigg, Peter: Das Markusevangelium. Stuttgart: Kohlhammer 2007. 429 S. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 2.) Br. 35,–.

Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie. Hg. v. Albert Gerhards. Freiburg: Herder 2008. 176 S. Br. 9,95.

Fountain, Daniel E.: Die heilende Kraft Gottes. Krankheit, Heilung und der Faktor Glaube. Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2008. 249 S. Br. 14,90.

Frick, Eckhard – Lautenschlager, Bruno: Auf Unendliches bezogen. Spirituelle Entdeckungen bei C. G. Jung. München: Kösel 2008. 204 S. Gb. 17,95.

Gott denken und bezeugen. Festschrift f. Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag. Hg. v. George Augustin u. Klaus Krämer. Freiburg: Herder 2008. 643 S. Gb. 28,–.

Herzstücke. Texte, die das Leben ändern. Ein Lesebuch zu Ehren von Karl-Josef Kuschel zum 60. Geburtstag. Hg. v. Christoph Gellner u. Georg Langenhorst. Düsseldorf: Patmos 2008. 326 S. Gb. 24,90.

Im Dienst der Versöhnung. Für einen authentischen Dialog zwischen Christen und Muslimen. Festschrift f. Christian W. Troll SJ. Hg. v. Peter Hünseler. Regensburg: Pustet 2008. 300 S. Gb. 39,90.

Kamphaus, Franz: Die Welt zusammenhalten. Reden gegen den Strom. Freiburg: Herder 2008. 206 S. Gb. 17,95.

Kasper, Walter: Der Gott Jesu Christi. Freiburg: Herder 2008. 507 S. (Gesammelte Schriften. 4.) Gb. 28,–.

Keller, Christoph: Gott – der Pädagoge. Berlin: LIT 2008. 124 S. (Bibel konkret. 4.) Br. 14,90.

Khoury, Adel Theodor: Muhammad. Der Prophet und seine Botschaft. Freiburg: Herder 2008. 159 S. Gb. 17,95.

Lawrence, Paul: Der große Atlas zur Welt der Bibel. Länder – Völker – Kulturen. Hg. v. Alan Millard, Heinrich von Siebenthal u. John Walton. Gießen: Brunnen Verlag 2007. 188 S. Gb. 28,95.

Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition. Ausgewählt, übers. u. kommentiert v. Thomas Eich. Freiburg: Herder 2008. 216 S. (Georges Anawati Stiftung. 2.) Br. 13,–.

Muß Kirche arm sein? Armut als Ärgernis und Herausforderung. Hg. v. Leopold Neuhold u. Livia Neureiter. Innsbruck: Tyrolia 2008. 205 S. (Theologie im kulturellen Dialog. 15.) Br. 18,–.

Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition. Hg. v. Alois Halbmayr u. Gregor Maria Hoff. Freiburg: Herder 2008. 303 S. (Quaestiones Disputatae. 226.) Br. 30,–.

Oberlies, Thomas: Hinduismus. Frankfurt: Fischer 2008. 127 S. (Fischer Kompakt. 16492.) Br. 8,95.

Pech, Justinus C.: Bedeutung der Wirtschaftsethik für die marktorientierte Unternehmensführung. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag 2007. XIX, 325 S. Br. 55,90.

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: Das Vaterunser. Meditationen. Freiburg: Herder 2008. 127 S. Gb. 16,95.

Reikerstorfer, Johann: Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften. Berlin: LIT 2008. III, 376 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. 35.) Gb. 54,90.

Schwarz, Andrea: Mitten im Leben. Momentaufnahmen aus der Seelsorge. Mit Illustrationen v. Thomas Plaßmann. Freiburg: Herder 2008. 190 S. Br. 12,95.

Seele der Welt. Texte von Christen der ersten Jahrhunderte. Mit einer Einleitung v. Frère Alois. Freiburg: Herder 2008. 154 S. Br. 12,95.

Stein, Edith: Übersetzungen III. Thomas von Aquin. Über die Wahrheit I. Eingeführt u. bearbeitet v. Andreas Speer u. Francesco Verlerio Tommasi. Freiburg: Herder 2008. XCIII, 475 S. (Edith Stein Gesamtausgabe. E. Übersetzungen. 23.) Gb. 50,–.

Tamcke, Martin: Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München: Beck 2008. 204 S. (beck'sche Reihe. 1765.) Br. 12,95.

Terwitte, Paulus – Leitschuh, Marcus C.: Trau dich, einfach gut zu leben. Werte neu entdecken. Freiburg: Herder 2008. 95 S. Br. 6, 95.

Tiwald, Markus: Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation. Freiburg: Herder 2008. XVI, 508 S. (Herders biblische Studien. 52.) Gb. 65,–.

Wege zu Reinhold Schneider. Zum 50. Todestag des Dichters. Hg. v. Friedrich Emde u. Ralf Schuster. Passau: Ralf Schuster Verlag 2008. 226 S. Gb.

Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? Hg. v. Magnus Striet. Freiburg: Herder 2008. 153 S. Br. 9,95.

Willam, Michael: Mensch von Anfang an? Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam. Freiburg: Herder 2008. 260 S. (Studien zur theologischen Ethik. 117.) Br. 36,–.

Wolbert, Werner: Gewissen und Verantwortung. Gesammelte Studien. Freiburg: Herder 2008. 260 S. (Studien zur theologischen Ethik. 118.) Br. 42,–.

Wolpert, Lewis: Anatomie der Schwermut. Über die Krankheit Depression. München: Beck 2008. 302 S. Gb. 19,90.

Wrembek, Christoph: Die sogenannte Magdalenerin. Maria Magdalena – die namenlose Sünderin und die Schwester der Marta und des Lazarus. Leipzig: Benno 2008. 532 S. Gb. 24,50.

Zsifkovits, Valentin: Ethik auch für Päpste, Bischöfe und Politiker. Berlin: LIT 2008. 130 S. (Ethik aktuell. 5.) Br. 9,50.

Zulehner, Paul M.: GottesSehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur. Ostfildern: Schwabenverlag 2008. 116 S. Gb. 13,90.

Zürcher Bibel. 2007. 2. Aufl. Zürich: TVZ 2008. 1340, 434, 165 S. Gb. 13,80.

N12<524993185 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krumme Weg

ISSN 0039-1492 6518

STIMMEN DER ZEIT

Heft 7
Juli 2008

226,2
2008
433-864

Martin Maier
Weltflüchtlingstag
Winfried Gebhardt
Weltjugendtage – Religion als Abenteuer
Hans Maier
Reinhold Schneiders Leben und Werk
Simone Lindorfer
Befreiungspsychologie
Christoph Gellner
Kafkas Mondheimat
Lorenz Wachinger
Joseph Bernhart

Bücher: Theologie

246072

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Martin Maier SJ	Weltflüchtlingstag	433
Winfried Gebhardt	Religion als Abenteuer. Das Geheimnis der katholischen Weltjugendtage	435
Hans Maier	Reinhold Schneiders Leben und Werk	450
Simone Lindorfer	Befreiungspsychologie. Annäherung an die Realität von Traumatisierung in Ostafrika	463
Christoph Gellner	Kafkas Mondheimat. Zum 125. Geburtstag von Franz Kafka	474

UMSCHAU

Lorenz Wachinger	Joseph Bernhart – Grenzgänger zwischen Wissen und Glauben	488
Leo J. O'Donovan SJ	Die Seele abstrakter Kunst bei Martin Puryear	491

BESPRECHUNGEN

Theologie 495

ZU DIESEM HEFT 504

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gh 2449

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Winfried Gebhardt, Universitätsstraße 1, 56070 Koblenz – Prof. Dr. Hans Maier, Meichelbeckstraße 6, 81545 München – Dr. Simone Lindorfer, Hölderlinweg 17, 74572 Blaufelden – Dr. Christoph Gellner, Speerstraße 44, CH-8820 Wädenswil – Dr. Lorenz Wachinger, Winthirstraße 21, 80639 München – Prof. Dr. Leo O'Donovan, 106 W. 56 th. St., USA-10019-3803 New York, NY.

STIMMEN DER ZEIT · 226. BAND · 133. 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@jesuiten.org – Verlag: Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (0761) 2717-220; Friederike Ward. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 36 vom 1.1.2008 – Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 52,20 €, für Studenten 39,– € (Studiennachweis erbeten), jeweils unverb. Preisempf. inkl. MwSt. zzgl. 4,20 € Versand (D); Einzelheft 10,– € – Abonnentenservice: Verlag Herder, D-79080 Freiburg, Tel. (0761) 2717-200 (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.

Weltflüchtlingstag

Im Jahr 2000 hat die UNO den 20. Juni zum Welttag der Flüchtlinge erklärt. Damit lenkt sie auch in diesem Jahr die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf das Schicksal von derzeit mindestens 40 Millionen Menschen, die auf der Flucht sind. Kriege, massive Menschenrechtsverletzungen, Umweltkatastrophen und wirtschaftliche Not vertreiben sie aus ihrer Heimat. Mit ihrer Heimat haben sie ihre Existenzgrundlage und ihre sozialen Bindungen verloren. Sie sind entwurzelt, fremd, ausgeliefert und ohne Perspektiven. 75 Prozent dieser Menschen sind Frauen und Kinder.

Internationales Recht definiert einen Flüchtling als eine Person, die sich aus begründeter Furcht vor Verfolgung außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt oder die wegen eines Krieges oder innerstaatlichen Konflikts geflohen ist. Nicht erfaßt sind damit die zwischen 20 und 25 Millionen Binnenvertriebenen weltweit, hauptsächlich im Sudan, in Kolumbien, Afghanistan, Sri Lanka, Bosnien-Herzegowina und in Staaten der ehemaligen Sowjetunion.

Das Flüchtlingsproblem ist ein Seismograph für die Situation unserer Welt. Es ist vor allem die ungleiche Verteilung von Lebens- und Entwicklungschancen, die die Menschen zu Migration und Flucht bewegt. Bundespräsident Horst Köhler hat in seiner Berliner Rede vom 1. Oktober 2007 auf die Mitverantwortung Europas für die Strukturen hingewiesen, die in den Ländern des Südens Armut und Elend hervorbringen und zu Ursachen für Flucht werden: „Auch Europa errichtet Handelsbarrieren gegen die Entwicklungsländer, überschwemmt sie – auf Kosten der hiesigen Steuerzahler – mit Lebensmitteln zu Dumpingpreisen und zerstört damit dort die Erwerbs- und Lebensgrundlagen der bäuerlichen Gesellschaften. Auch Europa fischt Afrikas Küsten leer und verweist Kritiker kalt lächelnd auf geschlossene Verträge. Und dann reagiert Europa mit Erstaunen, Mitleid und einem Gefühl der Belästigung, wenn immer mehr Afrikaner sich in ihren Nußschalen auf den Weg übers Meer machen, um etwas Besseres zu finden als Armut und Elend."

Damit lenkte der Bundespräsident den Blick auf die Tragödie, die sich derzeit vor allem auf den Meeren an den EU-Außengrenzen ereignet. Tausende von Flüchtlingen aus Afrika sind in den letzten Jahren ertrunken, ohne daß bisher irgendein Land oder eine internationale Organisation dagegen etwas unternommen hätte. Täglich wird die Zahl der Opfer größer, ohne daß gehandelt wird. Laut Angaben von spanischen Behörden sind allein im Jahr 2006 zwischen Westafrika und den kanarischen Inseln 6000 Menschen ums Leben gekommen. Die Genfer Konvention von 1951, auch von Deutschland und seinen europäischen Nachbarn unterzeichnet, garantiert Menschen auf der Flucht Schutz und Asyl. Doch Europa schottet sich immer mehr ab. Mit einem Budget von 31 Millionen Euro aus Zuschüssen der EU

und den Schengen-Staaten, kontrolliert Frontex, eine Europäische Agentur für die operative Zusammenarbeit an den Außengrenzen, die Meeresgrenzen Europas.

Die immer restriktivere Politik gegenüber den Flüchtlingen spiegelt sich auch im Umgang mit dem Grundrecht auf politisches Asyl. Die Anzahl der Asylanträge, die in Ländern der Europäischen Union gestellt wurden, ist seit 1992 von 672 000 auf 201 000 im Jahr 2006 gesunken, während die Zahl derjenigen, die illegal in unseren Gesellschaften leben, steigt.

Gibt es überhaupt eine Instanz, die die Rechte der Flüchtlinge verteidigt? Neben dem Flüchtlingskommisariat der Vereinten Nationen (UNHCR) und dem Roten Kreuz kommt den Kirchen als weltweiten Gemeinschaften dabei eine besondere Verantwortung zu. Papst Benedikt XVI. nannte in seiner Botschaft zum Welttag der Migranten und Flüchtlinge 2006 die Migration „ein Zeichen der Zeit" im Sinn der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Damit ist gemeint, daß sich in der Not der Flüchtlinge ein Anruf Gottes zeigt, der die Kirche zum Handeln herausfordert. Insbesondere prangerte der Papst die „Plage des Menschenhandels" an, von dem vor allem Frauen und Kinder betroffen sind.

Angesichts der Einschränkung des Grundrechts auf politisches Asyl gewinnt das Kirchenasyl neue Aktualität. Nach wie vor werden Asylsuchende zu Opfern staatlicher Willkürmaßnahmen und in lebensbedrohliche Verhältnisse abgeschoben. In einem Gemeinsamen Aufruf von Asyl in der Kirche e. V. Berlin und dem Jesuiten-Flüchtlingsdienst Deutschland werden die Kirchengemeinden zur weiteren Unterstützung von Asyl in der Kirche aufgefordert (vgl. www.jesuiten-fluechtlingsdienst.de).

Das Flüchtlingsthema griff Benedikt XVI. auch in seiner Ansprache an die Teilnehmer der 35. Generalkongregation des Jesuitenordens am 21. Februar 2008 auf. Hier erinnerte er an die Gründung des Jesuiten-Flüchtlingsdienstes durch den früheren Generaloberen Pedro Arrupe SJ im Jahr 1980, die er als „prophetische Intuition" bezeichnete. Arrupe reagierte damals auf die Not der vietnamesischen Boat people. Inzwischen ist der Jesuiten-Flüchtlingsdienst in über 50 Ländern in der Arbeit für Flüchtlinge und Migranten aktiv. Mehr als 450 000 Menschen werden direkt durch seine Projekte erreicht. Schwerpunkte der Arbeit in Deutschland sind die Seelsorge in der Abschiebehaft und die Lobbyarbeit zu Migration und Illegalität.

In biblischer und spiritueller Sicht kommt den Flüchtlingen seit jeher eine besondere Aufmerksamkeit zu. So fordert Gott im Alten Testament in Erinnerung an das Fremdsein Israels in Ägypten, Flüchtlinge wie Einheimische zu behandeln. Im Neuen Testament gehören die Flüchtlinge zu den Menschen, mit denen sich Christus in der großen Gerichtsrede im Matthäusevangelium identifiziert: „Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen" (Mt 25, 35). Sie sind seine Stellvertreter in der Welt. Am Verhalten ihnen gegenüber entscheidet sich das ewige Heil. In diesem Sinn bezeichnete es Pedro Arrupe als ein Privileg und einen Segen, mit Flüchtlingen zusammen zu sein. *Martin Maier SJ*

Winfried Gebhardt

Religion als Abenteuer

Das Geheimnis der katholischen Weltjugendtage

Der Weltjugendtag in Sydney vom 15. bis zum 20. Juli 2008 steht vor der Tür. Wieder werden sich Hunderttausende begeisterter junger Katholiken aus aller Welt auf den Weg machen, um zusammen mit dem Papst ein mehrtägiges Fest der Freude und des Glaubens zu feiern. Die Weltjugendtage der katholischen Kirche sind ganz offensichtlich eine Erfolgsgeschichte. Worin liegt das Geheimnis dieses Erfolgs begründet?

Aufbauend auf den Ergebnissen eines interdisziplinären, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Forschungsprojekts[1] über den XX. Weltjugendtag in Köln 2005 soll versucht werden, dieses Geheimnis zu ergründen. Eine der Zielsetzungen der Untersuchung war es, den Weltjugendtag aus der Perspektive der teilnehmenden Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu betrachten: Was waren das für Menschen, die sich auf die Reise nach Köln gemacht haben? Was hat sie dazu veranlaßt? Mit welchen Erwartungen sind sie gekommen? Wie haben sie den Weltjugendtag erlebt, und welche Deutungen geben sie den dort gemachten Erfahrungen? Antworten zu geben auf solche Fragen war zwar das primäre, aber nicht das alleinige Ziel dieser Untersuchung. Indem versucht wurde, den Weltjugendtag aus der Perspektive seiner jugendlichen Besucher zu beschreiben, sollte auch eine Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Weltjugendtags im Rahmen allgemeiner Diagnosen über die religiöse Gegenwartskultur gegeben und damit ein Beitrag zur Diskussion darüber geleistet werden, welche Bedeutung Religion im allgemeinen, kirchlich verfaßte Religion im besonderen für heutige Jugendliche und junge Erwachsene noch hat. Nur aus dieser Doppelperspektive betrachtet, erschließt sich das Geheimnis dieses religiösen Mega-Events.

Im folgenden werden einige der zentralen Ergebnisse der Teilstudie über die Erwartungen, Erfahrungen und Erlebnisse der jugendlichen Besucher des Weltjugendtags und deren Deutungen thesenhaft präsentiert[2]. Abschließend soll der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung dem Ereignis Weltjugendtag im Kontext der Diskussion über die „Zukunft der Religion" zukommt.

Fünf Thesen über das Erlebnis Weltjugendtag aus der Sicht seiner jugendlichen Besucher

These 1: *Auf dem Weltjugendtag spiegelt sich die ganze bunte Vielfalt des Katholischen in all seinen Widersprüchen und inneren Konfliktlinien.*

Entgegen dem in den Medien transportierten Bild war der Weltjugendtag in Köln nicht das Weltfest *der* katholischen Jugend. *Die* katholische Jugend gibt es nicht. Schon auf den ersten Blick war erkennbar – die Befragungsergebnisse bestätigten dies –, daß die Teilnehmer des Weltjugendtags keine homogene Einheit bildeten, sondern daß sich die allgemeine Pluralisierung des Religiösen auch innerhalb der katholischen Jugend vollzieht. So ließ sich ziemlich schnell zumindest eine Zweiteilung beobachten: Auf der einen Seite standen die zahlreich vertretenen Mitglieder traditionalistischer Gruppierungen und der sogenannten Neuen Geistlichen Gemeinschaften vom Neokatechumenat über die Fokolare- und Schönstatt-Bewegung bis hin zu Sant'Egidio, Totus Tuus und Jugend 2000, Gemeinschaften also, die sich – trotz aller Unterschiede in Entstehungsgeschichte, Zielsetzung und Programmatik –, wenn nicht als „konservative Elitetruppen des Papstes", so doch als die eigentlichen Träger der christlichen Botschaft verstehen und sich dem kirchlichen Führungsanspruch und den kirchlichen Morallehren mehr oder weniger bedingungslos unterwerfen.

Es waren insbesondere die Mitglieder dieser Gemeinschaften, die dem Weltjugendtag ein traditionalistisches und/oder ein spirituell-religiöses Gesicht verliehen. Letzteres zeigte sich unter anderem darin, daß sie es vor allem waren, die an den offiziellen liturgischen Veranstaltungen wie den Katechesen, dem Jugendkreuzweg oder der Domwallfahrt teilnahmen und sich in der Regel auch an die dafür aufgestellten Verhaltensnormen hielten. Erkennbar waren sie vor allem dadurch, daß sie fast ausschließlich in größeren Gruppen und ausgestattet mit den Symbolen und Erkennungszeichen ihrer Gemeinschaft auftraten, unauffällig und relativ konservativ gekleidet waren und sich dem „wilden Treiben" auf den Kölner Plätzen und Straßen entzogen. Schätzungen zufolge – die von der Leitung des Weltjugendtagbüros bestätigt wurden – war etwa ein Viertel der festangemeldeten 400 000 Besucher Angehörige dieser Gemeinschaften.

Auf der anderen Seite standen diejenigen, die den herkömmlichen Vergemeinschaftungsformen kirchlicher Jugendarbeit entstammten: Meßdienergruppen, Diözesanjugendgruppen, aber auch die Mitgliedsverbände des BDKJ (Bund deutscher katholischer Jugend) wie Kolping-Jugend, die Pfadfinder oder die Katholische Landjugendbewegung (KLJB). Auch die Oppositionsbewegung „Kirche von unten" oder die ökumenische Erneuerungsbewegung von Taizé können dieser Teilmenge zugerechnet werden, ebenso wie die Teilnehmer an Jugendprojekten, die von etablierten Ordensgemeinschaften wie beispielsweise den Jesuiten im Rahmen des Weltjugendtags initiiert wurden. So heterogen dieser mehrheitliche Teil auch in sei-

nen Glaubensüberzeugungen und Zielsetzungen war, ein gemeinsames Kennzeichen dieser Teilmenge lag darin, daß sie sich dem kirchlichen Führungsanspruch – mehr oder weniger deutlich – entzieht und versucht, in relativer Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie und ihren Lehren eine „eigene Interpretation" des Katholischen zu finden und umzusetzen.

Zum Ausdruck kam diese „Souveränität" schon im Kleidungsstil, der durchgängig lockerer, legerer und an heißen Tagen auch offenherziger war. Dies drückte sich aber auch in einer größeren „Eigenverantwortlichkeit" bei der Auswahl der offiziellen Angebote aus. Nicht, daß diese Gruppierungen sich den explizit religiösen Angeboten auf dem Weltjugendtag bewußt entzogen haben – auch sie nahmen an den Gottesdiensten, den Katechesen, der Domwallfahrt oder dem Kreuzweg teil; sie wählten aber bewußter aus und nahmen sich die Freiheit, Kritik zu üben, Anweisungen zu übergehen und Veranstaltungen zu verlassen, wenn diese ihren Erwartungen nicht entsprachen, um draußen „ihr eigen Ding" zu machen. Am deutlichsten wurde diese „Widerständigkeit" dann, wenn bei den Gottesdiensten vor der Kommunion über Lautsprecher die Aufforderung ertönte, daß nur derjenige, der in vollkommener Eintracht mit den Lehren der katholischen Kirche lebe, die Kommunion empfangen dürfe. Dann nahm eben der katholische Ministrant seine protestantische Freundin einfach bei der Hand und sagte zu ihr: „Laß die da oben nur reden, komm einfach mit!" Es waren besonders Mitglieder dieser Teilmenge, die dem Weltjugendtag durch ihre Selbständigkeit und partielle Widerständigkeit sein popkulturelles, buntes, offenes, fröhliches, ja ekstatisches Gesicht gaben.

Deutlich wurde diese Zweiteilung unter anderem an der inoffiziellen Weltjugendtagshymne „Viva Colonia" – einem Karnevalshit der Kölner Popgruppe „Höhner". Während die einen immer wieder das Original: „Wir lieben das Leben, die Liebe und die Lust, wir glauben an den lieben Gott und haben auch ständig Durst" skandierten und damit zum Ausdruck brachten, daß Religion und Spaß durchaus vereinbar sind, sangen die „konservativen Elitetruppen des Papstes" ihre eigene abgewandelte Version: „Wir lieben Maria, das ganze Drumherum, wir glauben an den lieben Gott und ziehen ins Heiligtum!" Beide Versionen traten dann oftmals in sogenannten, von vielen Teilnehmern als die eigentlichen Highlights bezeichneten „Sängerwettkämpfen" (in der U-Bahn, in den Stadien, auf zentralen Plätzen, in den Straßen beim Warten auf den Papst) in Konkurrenz: Die eine Gruppe suchte die andere durch Lautstärke und Masse zu übertrumpfen.

Dieses Beispiel weist bereits darauf hin, daß es zwischen den einzelnen Gruppierungen nicht nur gewisse Animositäten gab, sondern daß – angeführt vor allem von traditionalistischen Gruppen und den sogenannten Neuen Geistlichen Bewegungen – durchaus so etwas wie ein (allerdings „friedlich" ausgetragener) Kampf um Aufmerksamkeit und damit auch um Deutung und Bedeutung[3] des Katholischen stattfand. Während die katholischen Verbände und Laienbewegungen sich in der Regel damit begnügten, in ihren jeweiligen Begegnungszentren ihre unterschiedli-

chen Projekte vorzustellen, „Offenheit" demonstrierten und versuchten, ihr „kritisches Image" zu inszenieren, wie sich exemplarisch am „Global Village" der Katholischen Landjugendbewegung oder am „Youth Hearing für Gerechtigkeit und Frieden" des BDKJ zeigen läßt, darüber hinaus aber – vielleicht im Gefühl gesicherter Stellung – kaum Aktivitäten entfalteten, waren zumindest einige der traditionalistischen Gruppen und Neuen Geistlichen Gemeinschaften durchaus bestrebt, aufzufallen und ihre Anwesenheit offensiv zu demonstrieren. Hier wurde die Strategie verfolgt, durch Geschlossenheit und Masse Macht zu demonstrieren – gegenüber der Öffentlichkeit, noch mehr aber gegenüber der katholischen Hierarchie. „Wir müssen sichtbar sein!", „Wir müssen uns zeigen!" – das war das (von der jeweiligen Führung verkündete und von den jugendlichen Mitgliedern begeistert angenommene) Ziel vieler dieser Gemeinschaften. Dieses Ziel wurde strategisch (und teilweise auch erfolgreich) umgesetzt, was immer zu kleineren Auseinandersetzungen am Rand führte. So war des öfteren zu beobachten, daß, wenn wieder einmal eine dieser Gruppen mit dem Ruf: „Wir sind papstbereit!" durch die Kölner Straßen zog, ihnen im gleichen Rhythmus entgegenschallte: „Ihr seit bekloppt!", oder sie hören mußten: „Oh mein Gott, jetzt kommen die Fundis!"

These 2: *Jugendliche Religiosität – so wie sie auf dem Weltjugendtag in Erscheinung trat – ist ganz wesentlich gekennzeichnet durch eine Haltung „selbstverständlicher Souveränität" gegenüber Hierarchie und Lehramt.*

Trotz aller Unterschiedlichkeit der jugendlichen Teilnehmer am Weltjugendtag im Detail war ihnen allen eines gemeinsam: Sie verstanden ihn als ein im Kern religiöses Ereignis, nahmen den offiziellen Auftrag, „Pilger zu sein" ernst und fügten sich dementsprechend in den von den Veranstaltern vorgegebenen rituell-liturgischen Rahmen ein – trotz oder gerade wegen der den Weltjugendtag durchgehend dominierenden Party-Stimmung. Die „gläubige Grundorientierung" der jugendlichen Teilnehmer zeigte sich dem außenstehenden Betrachter in der hohen Beteiligung an den Gottesdiensten, Andachten und Katechesen und in der dort immer wieder zu beobachtenden „gläubigen" Anteilnahme und Hingabe. Sie zeigte sich aber auch in den Ergebnissen der von uns durchgeführten standardisierten und nicht-standardisierten Befragungen. So bezeichnete sich fast die Hälfte aller Befragten, die wir während des Weltjugendtags für eine Fragebogenaktion gewinnen konnten, als „sehr religiös" und „religiös". Weitere 39 Prozent gaben zu erkennen, daß Religion für sie zumindest eine gewisse Bedeutung besitzt.

Für die „gläubige Grundorientierung" spricht ebenfalls die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs, der zu den Standardindikatoren der empirischen Messung von Religiosität und Kirchlichkeit gerechnet wird. Mehr als die Hälfte der Befragten sagte aus, daß sie regelmäßig (d.h. fast jede Woche) einen Gottesdienst besuchen. Allerdings gab auch etwas weniger als die Hälfte der Befragten zu, daß sie Gottesdienste nicht regelmäßig besuchen. Hier deuten sich also erste Veränderungen im Selbstbild junger Katholiken an. Es scheint jugendliche Teilnehmer am Weltjugendtag zu ge-

ben, für die Religiosität und Gottesdienstbesuch unabhängig voneinander existieren, die den (regelmäßigen) Gottesdienst also nicht mehr als die notwendige Pflicht eines „guten Katholiken" erachten. Schließlich wird die These von der durchgehenden „gläubigen Grundorientierung" – wenn auch indirekt – durch die Antworten auf die Frage nach dem Grad der Verbundenheit mit der eigenen Pfarrgemeinde bestätigt. Hier zeigte sich, daß die überwiegende Mehrzahl der Teilnehmer in kirchliche Gemeinde- und Verbandsstrukturen – in der Regel als Mitglieder in katholischen Jugendgruppen – eingebunden ist, auch wenn der Grad des Engagements unterschiedlich ausfällt. Auch hier sind es wieder fast zwei Drittel der Befragten, die angaben, einen „engen" oder „sehr engen" Kontakt zu ihrer Kirchengemeinde zu besitzen.

Etwas anders sehen die Ergebnisse aus, wenn man sich die Antworten auf die Frage nach der Stellung zur Institution Kirche betrachtet. Hier wird deutlich, daß die grundsätzliche Selbstdefinition als „katholisch" und die generelle Eingebundenheit der jugendlichen Teilnehmer in die vielfältigen Strukturen der katholischen Kirche kein „Blankoscheck" für die Amtskirche zu sein scheint, der auf eine durchgehende Linientreue und Kirchenakzeptanz der Teilnehmer verweist. Anders als bei den bisher vorgestellten Befragungsergebnissen, findet sich bei dieser Frage der höchste Zustimmungswert bei der mittleren Antwortkategorie. 9,3 Prozent der Befragten gaben an, der Institution Kirche sehr positiv gegenüberzustehen; 34,2 Prozent charakterisierten ihr Verhältnis als positiv; 40,2 Prozent nahmen eine typische Mittelstellung ein und 14,8 Prozent kennzeichneten ihre Einstellung als negativ oder sehr negativ.

Wie sind diese Daten zu interpretieren? Sie zeigen zuerst einmal, daß diejenigen, die am Weltjugendtag teilgenommen haben, sich nicht nur als „religiös", „gläubig" und „pfarrgemeindlich-eingebunden" einschätzen, sondern sich auch der Kirche und ihrer Lehre „irgendwie" verbunden fühlen. Damit unterscheiden sich die jugendlichen Teilnehmer am Weltjugendtag aber in ihrem Religionsverständnis und in ihrer Glaubenstiefe entscheidend von den sogenannten „Normaljugendlichen", deren „religiöser Habitus" zum Beispiel in der Shell-Jugendstudie 2000 wie folgt charakterisiert wird:

> „Der Glaube ... ist zu einer eher unverbindlichen individuellen Meinung geworden, ohne deutliche Zusammenhänge zu anderen Merkmalen, ohne strukturierende Kraft für Lebensführung und Einstellungen."[4]

Anders hingegen die jugendlichen Teilnehmer am Weltjugendtag: Sie sind nicht nur in kirchliche Bezüge eingebunden, sondern fühlen sich ihrer Kirche und deren Lehren durchaus auch verbunden und sind bereit, diese als wichtig für ihr eigenes Leben einzuschätzen, besonders dann, wenn es um die Verwirklichung der universalistischen christlichen Werte von Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität mit den Armen, also um praktizierte Nächstenliebe geht. Kritik an der Institution der Kirche äußerte sich vor allem in zwei Bereichen: zum einen an den „langweiligen" und

„drögen" Gemeindegottesdiensten, die „keinen Pepp" hätten; zum andern, nicht weiter überraschend, an der katholischen Morallehre. Allerdings ist es keine Fundamentalkritik, die von den Jugendlichen geübt wird. Die kirchliche Praxis und die kirchliche Lehre werden von vielen katholischen Jugendlichen als Orientierungsrahmen akzeptiert, ob sie im Einzelfall passen, wird aber situativ entschieden. Die Jugendlichen wissen eben, daß es einen Unterschied zwischen „gelehrter Religion" und „gelebter Religion" gibt[5] und sind in der Lage, mit diesem Unterschied selbstbewußt und eigenverantwortlich umzugehen.

Am deutlichsten zeigte sich diese Souveränität beim Streitpunkt Sexualität. In Köln war Sexualität kein Thema, und zwar nicht deshalb, weil die Jugendlichen die katholische Lehre für sich als verbindlich akzeptiert hätten, sondern weil es für sie wichtigere Themen und dringlichere Anliegen gab und sie schon lange souverän genug sind, in diesen Fragen für sich eigene Entscheidungen zu treffen. Typisch ist hierfür die Aussage einer 20jährigen jungen Frau aus Paderborn:

„Es ist gut, daß es da jemand gibt wie den Papst, der das relativiert mit dem Sex, weil der ist ja heute überall, wo Du nur hinschaust, im Fernsehen, in der Zeitung, überall ... aber wie ich meine Sexualität lebe, das laß ich mir von niemandem sagen."

Das, was in der Religionssoziologie heute als „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts"[6] bezeichnet wird, nämlich der Anspruch, selbst zu entscheiden, was für einen richtig und gut ist, Autoritäten zwar anzuhören, aber ihnen nicht ohne Prüfung blind zu folgen – diese Haltung war in Köln überall mit Händen zu greifen und zwar selbst bei einigen Angehörigen der Neuen Geistlichen Bewegungen.

Die Jugendlichen und jungen Erwachsenen lehnten auch die kirchliche Hierarchie nicht per se ab, im Gegenteil: Sie freuten sich immer, wenn einer „von denen da oben" sich zu ihnen gesellte und mit ihnen feierte und „Fez" machte. Sie spürten aber auch die „Weltfremdheit" ihrer „Hirten" sehr deutlich, von denen nur wenige wirklich den „Nerv", also die Probleme ihrer Klientel (besonders in den Katechesen) trafen. In der Regel führte ein solches „Versagen" dazu, daß in den Kirchen und Hallen der Lärmpegel schnell anschwoll, und die Jugendlichen sich entweder mit anderen Dingen (Zeitung lesen, SiMSen, Spielen mit dem Handy, Tratschen, Kuscheln) beschäftigten oder schlichtweg abwanderten, um außerhalb ihr „eigenes Ding zu machen". Nur manche ärgerten sich explizit über ein solches „Versagen". So zischte ein junges Mädchen, das durch ihr Kopftuch als Mitglied einer der Neuen Geistlichen Gemeinschaften erkennbar war, beim Verlassen einer von einem angesehenen deutschen Bischof gehaltenen Katechese, in der dieser meinte, die anwesenden Jugendlichen wieder einmal vor den Gefahren einer „unverantwortbaren Sexualität" warnen zu müssen: „Die reden wieder nur über uns, statt mit uns!" Solche oder ähnliche Sätze waren immer wieder zu hören. Aber auch dies wurde deutlich: Die Jugendlichen wünschten sich – quer durch fast alle Lager – „keine andere Kirche", sie wünschten sich nur „eine lebendigere Kirche".

These 3: *Der Papst wird nicht so sehr als Oberhaupt einer weltumspannenden Institution gesehen, sondern eher als eine Mischung aus „religiösem Pop-Star" und „moralischem Weltgewissen".*

Entgegen der medialen Inszenierung des Papstes als Oberhaupt einer mächtigen, hierarchisch gegliederten Institution, wurde der Papst von vielen Jugendlichen eher als eine Mischung aus „religiösem Superstar", dem man zujubeln kann, und „moralischem Weltgewissen" erlebt, als lebendes Symbol dafür, daß es in einer sich ökonomisierenden Welt noch etwas „anderes" gibt, das wichtig ist. Der Papst wurde zwar von den jugendlichen Teilnehmern nicht als religiöser Superstar angesehen, aber er wurde von ihnen als ein solcher gefeiert. Den meisten Jugendlichen war bewußt, daß der Weltjugendtag ein „Event" war, viele sprachen auch ganz unbefangen von „unserem Event". Ebenso sahen sie durchaus Parallelen zwischen dem Auftritt eines „Pop-Stars" auf einem solchen „Event" und dem Erscheinen ihres Papstes auf dem Weltjugendtag.

Gleichzeitig strichen sie aber auch immer die Unterschiede heraus, verbaten sich zum Beispiel direkte Vergleiche zur Love-Parade und betonten entschieden, daß der Papst „halt kein Popstar ist wie Robbie Williams", sondern „schon etwas anderes" – auch wenn sie das „Andere" kaum benennen konnten. Das zeigt zum einen, daß diese Jugendlichen „Kinder" einer globalen Popkultur sind und sich ganz selbstverständlich in dieser Kultur, ihren Praktiken und Angeboten, verorten. Es zeigt zum andern, daß sie ihre Erfahrungen auf dem Weltjugendtag nur in den Kategorien beschreiben können, die diese globale Popkultur zur Verfügung stellt. Die oftmals zu beobachtende Sprachlosigkeit, die Unfähigkeit, das „Andere", also den religiösen Mehrwert des Weltjugendtags zu formulieren, weist sowohl auf die Dominanz jugendkultureller Erlebnis- und Deutungsmuster in der alltäglichen Lebenswelt der Teilnehmer hin als auch auf ihre zunehmende Unkenntnis traditioneller kirchlicher Lehraussagen und Dogmen.

Die Dominanz jugend- oder popkultureller Deutungs- und Erlebnismuster in der alltäglichen Lebenswelt der Jugendlichen wird besonders deutlich in der Art und Weise, wie dem Papst begegnet wird. Der Papst ist zwar kein Pop-Star, aber er wird als solcher behandelt. In kaum einer der Begegnungen mit ihm – weder am Tag seiner Ankunft bei der Fahrt mit dem Schiff, der zentralen Begrüßungsveranstaltung auf dem Domplatz und der anschließenden Fahrt mit dem Papamobil durch die Kölner Innenstadt noch auf der Vigilfeier und dem Abschlußgottesdienst auf dem Marienfeld – waren jene herkömmlichen Verhaltensformen zu entdecken, mit der katholische Laien über Jahrhunderte ihren „Hirten" Verehrung und Gehorsam bezeugten: kein Kniefall, kein Kopfsenken, keine Gebetsgeste waren zu sehen, und wenn, dann waren es ausschließlich ältere „Zaungäste", die dies taten. Nicht Demut und Devotion waren angesagt, sondern Begeisterung und Ekstase. Nicht Stille, Kontemplation und Nachdenklichkeit prägten die Begegnungen, sondern lautstarker Jubel und Akklamation. Allein deshalb unterschieden sich viele Szenen bei

den Auftritten des Papstes kaum von den Auftritten eines Robbie Williams. Das stundenlange, geduldige Ausharren in Sonne oder Nässe, die gespannte, sich ständige steigernde – und für manche auch schlechthin nervenaufreibende, weil zu Unwohlsein, Übelkeit und Ohnmacht führende – Vorfreude, das Aufbauen eines Erregungs- und Geräuschpegels, wenn zum wiederholten Mal ein (meistens über SMS verbreitetes) Gerücht auftauchte, die Ankunft des „Stars" sei in Kürze zu erwarten, das Explodieren der Anspannung in ekstatischem Gekreische, stakkatoähnlichen Namensrufen, im wilden Schwenken von T-Shirts, Fahnen und Bannern mit dem Bildnis oder dem Namenszug des Gefeierten als ER endlich auftauchte, das Zücken der Handy- oder Digitalkameras, um den „heiligen Augenblick" für die Ewigkeit (und die anderen) festzuhalten, aber auch die schnell in Enttäuschung umschlagende Fassungslosigkeit, daß ein kurzer, nur Sekunden währender, und zudem oftmals verstellter Blick auf den „Star" alles war, was von der Begegnung übrig blieb – Verhaltensmuster wie diese unterscheiden sich in der Tat kaum von denen, die bei einem Konzert von Michael Jackson, Madonna oder von Tokio Hotel zu beobachten sind.

Auf der andern Seite war aber auch deutlich zu beobachten, daß der Papst eine Faszination auf die jugendlichen Teilnehmer ausübte, die sich im Kern aus seiner „moralischen Autorität" speiste. Der Papst präsentierte sich als die Alternative zur Mittelmäßigkeit, Unübersichtlichkeit und den vielen technokratischen Zumutungen und Freiheitsverlusten des modernen Alltags. Die Jugendlichen wußten es zu schätzen, daß hier jemand fest zu seinen (zeitgeistresistenten) Überzeugungen steht und nicht ständig opportunistisch den Leuten nach dem Mund redet, ihnen nicht mit dem „Geschwafel" von Sachzwängen und funktionalen Erfordernissen auf den Geist geht, sondern individuelle Verantwortlichkeit vor dem Hintergrund unhinterfragbarer Werte einfordert. Typisch hierfür ist die Aussage einer jungen Frau über Johannes Paul II., an dessen Bild sein Nachfolger ständig gemessen wurde:

„Ich denke, er hat eine so große Faszination, weil er in unserer Welt so authentisch gelebt hat, das heißt, das, was er gesagt hat, dazu ist er gestanden und das hat er auch gemacht. Er ist nicht mit den Meinungen mitgeschwommen und es ist heute einfach so, daß viele immer mit dem Strom mitschwimmen und so einfach einen Fels in der Brandung zu haben, an dem ich mich festhalten kann, der immer seine Meinung vertritt und keine Angst hat, das zu äußern, das ist wichtig für mich!"

Auf viele Jugendliche wirkte der Papst als „Werte-Dinosaurier" – so ein junger Volunteer aus Süddeutschland – authentisch und glaubwürdig. Der Papst als moralisches Weltgewissen sprach die innere Sehnsucht vieler Jugendlicher nach Gewißheit, Sicherheit und Halt an. Zudem präsentierte er sich und damit auch seine Kirche als das einzig noch legitime Gegengewicht zu einem überbordenden Neoliberalismus und seinem, wie er selber formulierte, akzelerierenden Werterelativismus. Das kam an, auch wenn die Jugendlichen über die Konsequenzen, die aus dieser Diagnose zu ziehen sind, wohl anderer Meinung sind als der Papst.

These 4: *Auf dem Weltjugendtag vermischten sich pop- bzw. jugendkulturelle Stilelemente mit traditionalen katholischen Gestaltungselementen zu einer unauflösbaren Einheit, die dem Motto folgte: Glaube kann auch cool sein.*

Der Weltjugendtag war bunt, vielgestaltig, widersprüchlich und teilweise auch widerständig. Er setzte sich nicht nur vom offiziellen Programm her zusammen aus „klassischen" Elementen der katholischen Liturgie und profanen, popkulturellen Bestandteilen. Diese Elemente, die von den Veranstaltern eigentlich auseinandergehalten werden wollten, vermischten sich – von Tag zu Tag mehr –, und diese Vermischung erlebte ihren Höhepunkt bei der Abschlußveranstaltung auf dem Marienfeld. Typische jugendkulturelle Verhaltensweisen durchzogen auch die offiziellen Veranstaltungen und gaben der ganzen Veranstaltung ein „lässiges" Gepräge, das von den jugendlichen Teilnehmern heiß geliebt wurde. Grölen vor und im Dom, Baden in den Kleidern, Luftballone während der Katechese zum Platzen bringen, Kuscheln, Flirten, Schmusen während der Vigil; Essen, Trinken, Rauchen während der Papstmesse; in der Kirche auf dem Boden sitzen und sich dabei kneifen, rempeln und an den Haaren ziehen – endlich durfte man sich von den ansonsten geforderten gesitteten Verhaltensweisen gefahrlos entfernen und am eigenen Leib erfahren, daß „Religion auch Spaß machen kann". Die Jugendlichen versuchten immer wieder und auf ganz unterschiedliche Weise, die katholischen Glaubensinhalte in ihre Sprache und ihre ästhetischen Ausdrucksformen zu übersetzen und taten dies auf eine oftmals – wie es in der Theoriesprache der „cultural studies" heißt – „eigensinnige" und „widerständige" Art und Weise[7].

An zwei Beispielen soll das verdeutlicht werden: Die Schönstatt-Jugend hatte im Pfarrhof der Trinitatis-Kirche ein Begegnungszentrum aufgebaut. Neben Essen und Trinken wurden dort zeitweise auch Konzerte angeboten. Am Eingang zu diesem Begegnungszentrum hatten Schönstatt-Jugendliche einen Aufsteller mit dem Bildnis der Schönstatt-Madonna plaziert. Der Kopf des Jesuskindes war nach hinten wegklappbar. In der unteren Hälfte waren Schriftzüge in drei Sprachen angebracht: „Frau siehe das ist dein/e Sohn/Tochter, siehe das ist deine Mutter (Joh 19, 26)". Dazu die Aufforderung: Jeder sei eingeladen, sein Gesicht durch das weggeklappte Kopfteil des Jesuskindes zu stecken, um sich als Kind Mariens fühlen zu können – eine Aufforderung, die nicht nur von Mitgliedern der Schönstatt-Jugend eifrig wahrgenommen wurde (und photographisch dokumentiert wurde als „Erinnerungsphoto mit Maria"). Was auf den ersten Blick vielleicht kitschig, komisch oder sogar abstrus wirken mag, war allerdings von den jugendlichen Organisatoren ernst gemeint und wurde auch von vielen Jugendlichen, die ihren Kopf durch das Loch steckten, ernst genommen. Für sie war diese Aktion eben nicht kitschig, sondern eine authentische Ausdrucksweise ihrer eigenen religiösen Sinndeutungen. In dieser performativen Handlung konnte für sie die bloße Vorstellung, ein Kind Mariens zu sein, auch körperlich erfahren werden – und das war ihnen wichtig, weil es auch ihren alltäglichen Erfahrungen entsprach.

Ein zweites Beispiel liefert die überall in Köln zu beobachtende „stimmungsmäßige Aufladung" religiöser Handlungsfelder durch eine Fülle von typisch jugendkulturellen ästhetischen und symbolischen Ausdrucksformen, mit denen das Religiöse gleichsam „stilistisch gerahmt" wurde. Bezugspunkte und Ressourcen stellten dabei die unterschiedlichen Jugendkulturen dar. Um nur einige Beispiele zu nennen: Holzkreuze mit Luftschlangen, Papststicker mit dem Bildzeitungsmotiv „Wir sind Papst", überdimensionale Handschuhe mit aufgeklebten Marienbildchen, orangefarbene Sicherheitswesten mit Papstbild, Nationalfahnen mit Bob-Marley-Photos, Pieta-Tatoos, Jesus-Brandings und gleichsam als universelles Erkennungs- und Markenzeichen das Weltjugendtagslogo auf Kleidungsstücken aber auch im Gesicht oder als „stylische Frisur".

Seine Zugehörigkeit zur Weltjugendtagsgemeinschaft möglichst originell zum Ausdruck zu bringen, war gleichsam die Devise ästhetischer Selbststilisierung der Jugendlichen. Daß dabei das Equipment des WJT-Rucksacks genauso eigenwillig umgestaltet wurde wie bestimmte Sportinsignien und Werbeanzeigen, verdeutlicht zum Beispiel die Transformation von „Playstation" in „Praystation" oder die bunte Vielfalt von T-Shirts mit dem Aufdruck „Benedikt 16". Diese Umgestaltungen verweisen einerseits auf bestimmte Crossover- und Bricolage-Strategien, also ein stilistisches Signum von Jugendkulturen schlechthin[8], anderseits aber auch auf eine „religiöse Rekontextualisierung" der Zeichen und Zitationen. Populärkulturelle Symbole werden von den Jugendlichen gleichsam religiös imprägniert. Sie sind deshalb auch nicht einfach als „Pilgerplunder" abzuqualifizieren, sondern Ausdruck des Willens, seine Religiosität individuell zu gestalten.

Das sind nur zwei Beispiele für die „eigensinnige" Aneignung von Religion. Es gibt noch viele andere. Insgesamt betrachtet war der Weltjugendtag für die meisten Teilnehmer ein so großer Erfolg, weil sie ihn „in die eigenen Hände" nahmen und – wiederum in der Theoriesprache der „cultural studies" gesprochen – „doing religion" praktizierten[9]. Dieses „doing religion" gab der ganzen Veranstaltung einen unabweisbaren „Abenteuer-Charakter" und schuf eine „popkulturell-lässige Atmosphäre", die beide für die meisten der Teilnehmer unter Beweis stellten, daß Glaube auch „cool" sein kann:

„Ja. Es war mein erster Weltjugendtag, und ich hab ihn mir genauso vorgestellt. Beten und feiern. Im Mönchtum heißt es ja ‚ora et labora, bete und arbeite' und wir machen jetzt mal ‚beten und feiern'."

These 5: *Der Weltjugendtag wurde von den Teilnehmern primär als überwältigendes Gemeinschaftserlebnis wahrgenommen, wobei dieses Gemeinschaftserlebnis weniger in der Erfahrung gelebter oder praktizierter Gemeinschaft bestand, als vielmehr in der gefühlten Teilhabe an einem größeren Ganzen.*

In fast allen Interviews, die im Rahmen des Projekts während und nach dem Weltjugendtag geführt wurden, wurde das Erleben von Gemeinschaft als die zentrale und

wichtigste Erfahrung auf dem Weltjugendtag genannt. So sagte eine Jugendliche auf die Frage, was ihr in Köln am besten gefallen habe, schlicht: „Einfach so durch die Stadt laufen, weil sie so voll war!" An diesem einfachen Zitat läßt sich zweierlei zeigen: zum einen, daß ein Gemeinschaftserleben haben nicht unbedingt heißt, mit anderen Gemeinschaft auch praktizieren zu müssen. Sich ausgetauscht, das heißt über ihren Glauben gesprochen oder über ihre unterschiedlichen Lebensbedingungen geredet, haben die Jugendlichen, wenn überhaupt, nur selten. Die meisten Gruppen blieben die ganze Zeit für sich. Kommunikation vollzog sich fast ausschließlich auf einer symbolisch-rituellen Ebene, in Gesangswettstreiten, Fahnenwettläufen, im gemeinsamen Skandieren von Schlachtrufen. Nicht die Erfahrung von gelebter Gemeinschaft ist also gemeint, wenn die Jugendlichen von ihrem großartigen Gemeinschaftserlebnis sprechen, sondern die Erfahrung, daß die im Alltag nur „imaginierte Gemeinschaft" [10] eine reale Basis hat. Zum andern wird hier auch wieder deutlich, wie wichtig die sinnlich-körperliche Erfahrung für Jugendliche ist. Viele andere einfach zu sehen und zu fühlen, in einem Meer von Gleichgesinnten zu baden, in eine ästhetisch aufgeladene „temporäre Gegenwelt" einzutauchen, um das den jugendlichen Alltag heute dominierende Gefühl, „für alles verantwortlich" zu sein für kurze Zeit zu vergessen – das war den Jugendlichen wichtig.

Es war aber vor allem die Erfahrung, daß man als bekennender Katholik nicht allein auf dieser Welt ist, die die Jugendlichen begeisterte. So meinte eine junge Abiturientin aus Berlin:

„In der Schule, im Religionsunterricht, da waren wir gerade noch zwei. Da wird man schon komisch angeguckt, wenn man sagt, daß man in die Kirche geht. Aber hier, da merke ich, daß ich nicht allein bin, daß es noch viele andere gibt, die so sind wie ich!"

Ein junges Mädchen aus Trier formulierte es auf die Frage hin, was für sie der Sinn des Weltjugendtags sei, noch deutlicher:

„Einmal natürlich einfach aus aller Welt Leute sehen, aus aller Welt Jugendliche, die feiern und dann auch vielleicht auch mal zu sehen, daß es doch gar nicht so schlimm ist, wenn man vielleicht auch mal ein bißchen an Gott glaubt. Ich meine, ich bin ja auch Meßdiener und da kommt man sich bei uns in Trier schon manchmal ein bißchen dämlich vor. Dann gucken einen Leute dann so an, so, was bist du denn für eine. Daß man sieht, es gibt wirklich genug coole Leute, die aber deswegen trotzdem an Gott glauben können. "

Ganz ähnlich beschreibt ein anderes Mädchen aus Trier seine Eindrücke von der Vigilfeier auf dem Marienfeld:

„Für mich war es sehr schön, als dann die ganzen vielen Kerzen, die Teelichter, angezündet wurden, und man hat dann wirklich auch gesehen, daß man nicht alleine ist, weil irgendwo da ganz hinten waren immer noch Lichter und man hat so gesehen, daß ganz viele Leute da sind und das gab ein tolles Gemeinschaftsgefühl auch, da saß man dann mit seiner Kerze und hat gewußt ja, fast 'ne Million andere Menschen sitzen jetzt genauso wie ich hier."

Die Jugendlichen beeindruckte vor allem die Lockerheit und Unverkrampftheit, mit der man sich auf dem Weltjugendtag über Gott und die Welt unterhalten konnte, wenn man es denn wollte. So offen ihre Glaubenszugehörigkeit zu zeigen und zu bezeugen, bedeutete für viele Jugendliche eine Erfahrung, die sie in dieser Form nicht kannten. Viele umschrieben ihre Situation als Gläubige im Alltag selbst als eine „katholischen Diasporasituation", die sie dazu zwinge, ihre religiöse Haltung aus Furcht vor Diskriminierung auf die „Hinterbühne" zu verbannen: „Bei uns Zuhause, da sind wir nur ganz wenige, fast schon so wie in der Diaspora." Besonders die verhältnismäßig zahlreichen jugendlichen Pilger aus den neuen Bundesländern beklagten sich über ihre „Randstellung" im Alltag. So war das Erlebnis, im Glauben nicht allein zu stehen, als Katholik keine marginalisierte Stellung in seinem persönlichen Umfeld einzunehmen, sondern Teil einer großen, fröhlichen und selbstbewußten Gemeinschaft zu sein, für viele der Jugendlichen wohl der wichtigste Eindruck, den sie mit nach Hause nahmen.

Der Weltjugendtag – nur ein Event?

Welche Einsichten lassen sich nun aus diesen jugendlichen Erfahrungen über den Zustand jugendlicher Religiosität unter spätmodernen gesellschaftlichen Bedingungen gewinnen? Was sind die Weltjugendtage der katholischen Kirche nun eigentlich? Nur Events und damit charakteristische Elemente gegenwärtiger hedonistischer, vielleicht sogar trivialhedonistischer Spaßkultur[11]? Oder „authentischer" Ausdruck gelebter jugendlicher Religiosität?

Linke wie rechte Kultur- und Religionskritiker waren sich in ihrer Kritik an den Weltjugendtagen immer schnell einig: das seien nur Spaßevents, bei denen erlebnisbereite jugendliche „Bastelexistenzen" von einem machtgierigen konservativen Klerus in seinem Sinn manipuliert würden. So warnte Eugen Drewermann in der „Tageszeitung", daß durch solche Veranstaltungen ein „faules Christentum" produziert würde; der Brandenburger Systemtheoretiker Peter Fuchs, der sich als praktizierender Katholik outete, warf in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" seiner Kirche vor, ihre geistigen Grundlagen zu verraten und auf den Zug des Zeitgeistes aufzuspringen. Ebenfalls in der FAZ wurden die jugendlichen Besucher des Weltjugendtags als „identitätslose Bastelexistenzen" beschrieben, die begierig jedem Erlebnisangebot hinterlaufen und in Gemeinschaftsseligkeiten schwelgten – ohne Sinn und Verstand und ohne Gefühl für die spirituelle Tiefe der katholischen Liturgie.

Beide Lager kamen zum selben Ergebnis: Der Weltjugendtag war ein Event. Allerdings war man sich auch einig darüber, daß im Vergleich zu diesen Veranstaltungen alles sehr friedlich, freundlich und vor allem alkoholfrei ablief. Alle seien so nett gewesen, so der gemeinsame Tenor. Demgegenüber wurden die Verantwortlichen

des Weltjugendtags nicht müde, in Presse, Radio und Fernsehen ständig zu wiederholen, daß die Weltjugendtage eben kein Event seien. Die Religion, die Lehre der katholischen Kirche, die katholische Frömmigkeit und ihre rituell-liturgischen Ausdrucksformen seien das Zentrum der Veranstaltung gewesen. Den anwesenden Jugendlichen gehe es im Kern um die Suche nach Spiritualität und einer geistlichen Vaterfigur, die sie führe – so der für Köln verantwortliche Weltjugendtagsprälat Heiner Koch in zahlreichen Interviews. Alles andere sei bloßes Beiwerk, und man verbitte sich Vergleiche mit der Love-Parade und ähnlichem.

Sind die Weltjugendtage nun Events[12] oder nicht? Die jugendlichen Besucher in Köln hatten mit einer solchen Frage – anders als die erwachsenen Kritiker und die erwachsenen Veranstalter – keinerlei Probleme. Für sie war der Weltjugendtag ohne jedes Wenn und Aber ein Event und zwar *ihr* Event. Immer wieder sprachen sie begeistert davon, was für „ein toller" und was für ein „geiler Event" der Weltjugendtag doch gewesen sei. Sie ließen aber auch keinerlei Zweifel daran aufkommen, daß es ein besonderer Event war, weil er „das religiöse Ding" mit beinhaltete. Anders als die Verantwortlichen des Weltjugendtags verbaten sie sich nicht Vergleiche mit der Love-Parade, dem Christopher Street Day, dem Karneval und ähnlichem, im Gegenteil: Sie ließen den Vergleich als legitim zu, bemühten sich aber auch gleichzeitig darum, die Unterschiede zwischen Love-Parade und Weltjugendtag explizit herauszuarbeiten – auch mit der Intention, nach außen hin deutlich zu machen, daß der Weltjugendtag etwas ganz Besonderes war, eben *ihr eigener* Event, der gleichzeitig Differenzen markierte und Einheit stiftete.

Diese Unterschiede in der Beurteilung der Weltjugendtage zwischen den „Erwachsenen" und den „Jugendlichen" lassen sich leicht erklären. Während die Erwachsenen „Event" gleichsetzen mit „billiger Spaßkultur", in gut bildungsbürgerlicher Manier zwischen einer Welt des „Ernsthaften" und „Seriösen" und einer Welt des „Spaßes" und des „rauschhaften Erlebnisses" explizit trennen und keine Verbindungen zwischen diesen beiden Welten zulassen wollen, heben Jugendliche diese Trennung bewußt auf[13].

Beide Welten sind für sie untrennbar miteinander verbunden als integrale Bestandteile ihres Lebensentwurfs und Lebensgefühls. Sie haben nicht nur keine Probleme damit, einen Gottesdienst zu besuchen und anschließend so richtig „abzufeiern" oder vom stillen und andächtigen Gebet unmittelbar zur „geilen Party" zu wechseln. Ihr Ideal geht über diese Vereinbarkeit sogar noch hinaus: Sie wollen den Gottesdienst als „Party" erleben, und dieses „Ansinnen" können sie stellen, weil für sie „Party" mehr ist als ein „billiges Vergnügen". Party ist für sie nicht – wie für die meisten Erwachsenen – eine Bezeichnung für ein „sinnfreies" geselliges Ereignis, sondern der Name für eine Veranstaltung, die sie in all ihren Bedürfnissen „ganzheitlich" und „authentisch" anspricht. Ein Gottesdienst als Party ist dann ein Gottesdienst, der „Freude" bereitet; ein Gottesdienst, in dem man sich ernst genommen fühlt, weil eigene, lebensrelevante Probleme thematisiert werden; ein Gottesdienst,

an dem man eigenständig mitwirken darf und nicht nur zuhören muß; ein Gottesdienst, der es ermöglicht, die Erfahrung des „Göttlichen" mit allen Sinnen „genießen" zu können; ein Gottesdienst also, der nicht nur den Geist, sondern auch den Körper anspricht, indem er durch „adäquate" ästhetische, vor allem musikalische und choreographische Gestaltung das „Ganze des Seins" und die eigene, individuelle Verortung in diesem erfahrbar macht.

Der Weltjugendtag in Köln bot – im Urteil der jugendlichen Teilnehmer – nun genau diese „Party" genannte Synthese von „Feiern und Beten", und das machte ihn deshalb in ihren Augen zu einem außergewöhnlichen, ja außeralltäglichen Erlebnis. Auch deshalb bezeichneten sie ihn vorbehaltlos und ganz selbstverständlich als *ihren* Event, weil dieser Begriff für sie nichts anderes als ein Name für eine zeitgemäße Veranstaltungsform ist, die ihren – auch religiösen – Bedürfnissen entgegenkommt. Und sie freuten sich schon auf den nächsten. Pläne, nach Sydney zu reisen, wurden in Köln schon eifrig geschmiedet und Absprachen, dies gemeinsam zu tun, haben viele Gruppen schon getroffen. In Australien wird es wahrscheinlich nicht viel anders sein. Nach dem Event ist eben vor dem Event. Vielleicht liegt hier das Geheimnis des großen Erfolgs der katholischen Weltjugendtage.

ANMERKUNGEN

[1] Das Projekt trug den Titel „Situative Vergemeinschaftung durch Hybridevents" und enthielt drei Teilprojekte. Im ersten Teilprojekt, das an der Universität Bremen unter der Leitung des Kommunikationswissenschaftlers Andreas Hepp durchgeführt wurde, ist die Berichterstattung über den Weltjugendtag durch die internationalen Medien Gegenstand der Untersuchung. Im zweiten Teilprojekt, das an der Universität Dortmund beheimatet war und unter der Leitung von Ronald Hitzler stand, wird die Organisation dieses „Mega-Events" untersucht. Im dritten Teilprojekt, das als Kooperationsunternehmen der Universitäten Koblenz-Landau und Trier von Winfried Gebhardt, Waldemar Vogelgesang und Julia Reuter verantwortet wurde, ist das „subjektive Erleben" des Weltjugendtags durch die jugendlichen „Pilger" Gegenstand der Forschung. Die Ergebnisse des Gesamtprojekts sind unter dem Titel „Forschungskonsortium WJT: Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation" (Wiesbaden 2007) nachzulesen.

[2] Datengrundlage der nachfolgenden Ausführungen sind: 1. 22 Beobachtungsberichte. Es wurden sieben nach dem methodischen Prinzip des „theoretical sampling" ausgewählte katholische Jugendgruppen während des gesamten Weltjugendtages begleitet und teilnehmend beobachtet. 2. Elf Gruppendiskussionen mit Mitgliedern dieser Jugendgruppen kurz vor und ca. vier Wochen nach dem Weltjugendtag. 3. 16 Leitfadeninterviews mit Teilnehmern aus diesen Gruppen und zwölf Leitfadeninterviews mit sogenannten „Experten" (erwachsene Personen, die in der katholischen Jugendarbeit tätig sind). 4. 42 kurze, sogenannte „Spontaninterviews", die auf dem Weltjugendtag „zufällig" entstanden sind. 5. Eine „Fragebogenbefragung" von 563 jugendlichen Weltjugendtagsteilnehmern. – Hinzu kommen noch die – aus einem Begleitprojekt der Universität Trier stammenden – Ergebnisse einer repräsentativen Telefon-(nach)befragung von jugendlichen Teilnehmern aus dem Bistum Trier sowie die Ergebnisse einer Evaluationsstudie, die die Jesuiten über ihr eigenes Weltjugendtagprojekt „Magis" durchgeführt und die sie uns dankenswerterweise überlassen haben. Alle in diesem Beitrag in Anführungszeichen gesetzte,

nicht näher ausgewiesene Zitate entstammen den oben genannten Gruppendiskussionen, Leitfadeninterviews und „Spontaninterviews".

[3] Das Theorem „Kampf um Anerkennung" bzw. „Kampf um Bedeutung" entstammt dem Theoriegebäude der Cultural Studies und bezeichnet spezifische Praktiken in der Rezeption und Aneignung von Medieninhalten in jugendkulturellen Szenen. Unseres Erachtens läßt es sich auch gewinnbringend bei der Analyse der intrikaten Verflechtungen jugendlicher Gruppierungen im katholischen Milieu einsetzen; vgl. L. Großberg, Was sind Cultural Studies?, in: Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung, hg. v. K. H. Hörning u. R. Winter (Frankfurt 1999) 43–83.

[4] W. Fuchs-Heinritz, Religion, in: Jugend 2000. Bd. 1, hg. v. Deutsche Shell (Opladen 2000) 167.

[5] Im Anschluß an diese Aussage wäre es durchaus interessant, die Frage zu diskutieren, ob diese heutige von Jugendlichen „gelebte Religion" eine „neue", popkulturell geformte, katholische Volksfrömmigkeit hervorbringt, also die von Franz Schultheis und Michael N. Ebertz eingeführte Trennung von populärer und popularer Religion in einer neuartigen Synthese aufhebt; vgl. F. Schultheis u. M. N. Ebertz, Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie popularer Religiosität aus 14 Ländern (München 1986).

[6] Vgl. W. Gebhardt, Ch. Bochinger u. M. Engelbrecht, Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer" als Idealtypus spätmoderner Religiosität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005) 133–152; W. Gebhardt, Die „klingende" Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Religiöser Wandel im Spiegel zeitgenössischer Kirchenlieder, in: Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied. Sichtung – Würdigung – Kritik, hg. v. A. Albert-Zerlik u. S. Fuhrmann (Tübingen 2006) 79–94.

[7] Vgl. A. 3 sowie A. Hepp, Cultural Studies u. Medienannalyse. Eine Einführung (Wiesbaden 1999) bes. Kap. 5.

[8] Zu den in Jugendkulturen verwandten Strategien vgl. u.a. Populäre Events. Medienevents, Spieleevents, Spaßevents, hg. v. A. Hepp u. W. Vogelgesang (Opladen 2003).

[9] Zum theoretischen Konzept des „doing religion", das dem allgemeineren Konzept des „doing culture" entstammt, vgl. Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur u. sozialer Praxis, hg. v. K. H. Hörning u. J. Reuter (Bielefeld 2004).

[10] Der Begriff der „imaginierten Gemeinschaft" entstammt der Nationalismusforschung und geht zurück auf: B. Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts (Frankfurt 1988).

[11] Zur Auseinandersetzung um den Begriff „Spaßkultur" vgl. R. Hitzler, Trivialhedonismus? Eine Gesellschaft auf dem Weg in die Spaßkultur, in: Populäre Kultur als repräsentative Kultur, hg. v. U. Göttlich, C. Albrecht u. W. Gebhardt (Köln 2002) 244–258.

[12] Zum soziologischen Begriff des Events vgl. W. Gebhardt, Feste, Feiern u. Events, in: Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, hg. v. W. Gebhardt, R. Hitzler u. M. Pfadenhauer (Opladen 2000) 17–32; H. Knoblauch, Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit u. Theorie des Events, in: ebd. 33–50; M. N. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die Eventisierung des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: ebd. 345–364.

[13] Grundsätzlich zu dieser Haltung vgl. W. Gebhardt, „Spaß haben u. niemanden weh tun". Über die Interpretation der „Goldenen Regel" in pluralistischen Gesellschaften, in: Was Du nicht willst, daß man Dir tu' ... Die Goldene Regel – ein Weg zum Glück?, hg. v. A. Bellebaum u. H. Niederschlag (Konstanz 1999) 159–178; W. Gebhardt, Die Verszenung der Gesellschaft u. die Eventisierung der Kultur, in: Populäre Kultur als repräsentative Kultur, hg. v. U. Göttlich, C. Albrecht u. W. Gebhardt (Köln 2002) 287–305.

Hans Maier

Reinhold Schneiders Leben und Werk

Vor 50 Jahren, am Ostersonntag 1958, starb Reinhold Schneider. Er war am Karsamstag in der Kirchstraße in Freiburg, nicht weit von seiner Wohnung, auf dem Weg zur Osternachtfeier so unglücklich gestürzt, daß er wenige Stunden später im Lorettokrankenhaus an Gehirnblutungen starb, noch nicht 55 Jahre alt. Der Dichter wurde im Freiburger Münster aufgebahrt. Am 10. April wurde er in seiner Geburtsstadt Baden-Baden im Schneiderschen Familiengrab auf dem Hauptfriedhof beigesetzt. Sein Freund Werner Bergengruen erinnerte in seiner Grabrede an all jene, „die in der Anfechtung, in der Not, in der Verzweiflung der furchtbarsten Jahre unserer Geschichte die Tröstung, die Kraft, die Milde und Liebe dieses großen selbstlosen Herzens erfahren haben". Er fügte hinzu:

„Alle Leiden seiner leidensreichen Zeit hat Reinhold Schneider mitgelitten und die Leiden, die allen Zeiten verhängt sind, als seine eigenen angenommen und ausgetragen."[1]

Damals, in den 50er Jahren, war Reinhold Schneider ein berühmter Mann. Sein Name war nicht nur Literaturkennern geläufig, sondern auch einer weiteren Öffentlichkeit bekannt. Er war ein renommierter, vielfach ausgezeichneter Autor, Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, Mitglied des Ordens Pour le mérite. Seine Bücher erzielten beträchtliche Auflagen. Er war auch als Redner, als Tagespublizist, als Rezensent geschätzt. Und es gab viele, die in ihm weit mehr sahen als einen Künstler, einen Schriftsteller. Schneider galt als moralische Autorität. Mit einiger Kühnheit, aber durchaus der damaligen Einschätzung entsprechend hatte Edzard Schaper beim Erscheinen des Schneiderschen Lebensberichts „Verhüllter Tag" im Jahr 1954 die Überzeugung geäußert: „Deutschland hat ein Gewissen, solange Reinhold Schneider lebt."[2]

Zwischen Musealisierung und Wiederentdeckung

Inzwischen ist ein halbes Jahrhundert vergangen. Wie steht es heute mit Reinhold Schneider? Was weiß die gegenwärtige Öffentlichkeit von seinem Leben, seiner Persönlichkeit? Wie präsent ist sein Werk? Kennt man es überhaupt noch? Ist der einst so berühmte Autor inzwischen historisch geworden, so wie andere Repräsentanten unserer Literatur unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg auch: Elisabeth Langgässer, Gertrud von le Fort, Edzard Schaper, Rudolf Alexander Schröder, Wer-

ner Bergengruen? Hart gefragt: Ist Reinhold Schneider heute Vergangenheit, gehören sein Leben und Schaffen ins Archiv, ins Museum, nicht mehr in Buchhandlungen, Bibliotheken, in die Hände der Leser? Oder harrt alles der Wiederentdeckung, der Aktualisierung – der Mann, sein Werk, sein Leben?

Im Frühjahr 1944 sah ich Reinhold Schneider zum ersten Mal. Er ging am Lorettoberg in Freiburg spazieren – eine riesige ausgemergelte Gestalt, wie aus einem El-Greco-Bild geschnitten. Ministranten aus unserer Nachbarpfarrei St. Johann berichteten von kleinen Expeditionen in sein Haus in der Mercystraße – sie brachten Beeren aus dem Wald dorthin, denn Schneider, der magenkrank war, konnte nur wenig feste Kost zu sich nehmen. Er lebte von Wein und Brot und Obst. Ob ihm freilich dauerhaft zu helfen, ob er tatsächlich zu heilen war, das war fraglich. Ein mit ihm befreundeter Arzt sagte zu mir: „Er *will* leiden!"

Schneider hatte es schwer in seinem Leben, das voll von Unsicherheiten und Selbstzweifeln war. Immer wieder scheiterte er mit seinen Plänen. Schon durch seine Leibesgröße – er war über zwei Meter groß – fiel er auf. In Spanien und Portugal, wo er sich gern aufhielt, erschraken die Leute vor dem riesigen Mann. In Deutschland sah man verwundert an seiner Gestalt empor. Einmal habe ich nach dem Krieg einen Dialog zwischen Reinhold Schneider und dem kleinen, fast zwergenhaften Kunsthistoriker Heinrich Lützeler belauscht, der auf Zuschauer überaus komisch wirken mußte. Größe im übertragenen Sinn mag für Menschen, zumal für Künstler, ein lockendes Ziel sein – als physische Mitgift wirkt sie im täglichen Leben eher belastend.

Ein schweres Leben

Reinhold Schneider wurde am 13. Mai 1903 in Baden-Baden geboren. Seine Familie war ein Ensemble von Gegensätzen. Vom introvertierten, zu Depressionen neigenden protestantischen Vater aus Sachsen besaß der Sohn das, was er selbst im Rückblick auf sein Leben „der Schwermut Erbe" nennt. Leichtlebiger, extravertierter war die katholische Mutter vom Bodensee, aus der berühmten Familie Messmer stammend (unter den verwandten Vorfahren Reinhold Schneiders war auch Franz Anton Messmer). Reinhold wuchs, gemeinsam mit seinem Bruder Willy, als Hoteliersson in der berühmten Maison Messmer auf, wo vor dem Ersten Weltkrieg Großherzöge und Fürsten, Adelige und reiche Bürger – und regelmäßig auch der Kaiser – aus- und eingingen. Er hat den letzten Glanz des Zweiten Kaiserreichs noch erlebt – obwohl, wie er selbst sagt, das große Haus mit seinen stets offenen Türen und Toren und dem ständigen Kommen und Gehen der Gäste und Bediensteten den Kindern keine rechte Geborgenheit bot[3]. Nach dem Krieg aber leerte sich der stolze Bau fast ganz, die alte großbürgerliche Welt zerfiel. Das Hotel, überschuldet, wurde schließlich verkauft. Die Ehe der Eltern zerbrach. Der Vater, schwerkrank, machte seinem Leben am 8. April 1922 ein Ende.

1921 legte Reinhold das Abitur ab. Einen geistigen Beruf zu ergreifen traute er sich nach eigenem Zeugnis nicht zu. Er wollte in der Natur leben und entschied sich für ein landwirtschaftliches Praktikum im Gut Langenstein. Doch der „grauenhafte Prozeß sich verzehrenden Lebens" in der Hühnerfarm, wo das Fleisch der toten Rinder, das als Futter diente, in der Sommerhitze ins Fließen geriet und massenweise Würmer aufgeschaufelt und verfüttert werden mußten, schockierte und überwältigte ihn – er mußte abbrechen, siedelte nach Dresden über, begann eine kaufmännische Ausbildung bei der Kunstanstalt Stengel & Co., bald erweitert durch Arbeiten als Übersetzer und Fremdsprachenkorrespondent. Hier in Dresden, wo er ein knappes Jahrzehnt verbrachte, seit 1928 als freier Schriftsteller, formte sich Schneiders geistig-literarische Welt, hier begann sein Leben als Autor; auf den langen Straßenbahnfahrten zur Arbeit oder nachts bei Gaslicht las er Platon, Kant, Schopenhauer und Nietzsche – dazu die großen romanischen und angelsächsischen Autoren in den Originalsprachen. In intensiven Studien eignete er sich fast alle europäischen Sprachen bis auf die slawischen an. Er schrieb für Zeitungen und Zeitschriften und für den Rundfunk und ließ sich nicht entmutigen, wenn die Manuskripte oft postwendend zurückkamen – doch das Klatschen im Briefkasten, ein Laut der Vergeblichkeit, sollte ihn auch in späteren Jahren noch erschrecken.

Dresden wurde ihm auch in einer anderen Hinsicht zum Schicksal. Er lernte dort – nach einem Selbstmordversuch auf den Spuren des Vaters – eine 22 Jahre ältere Frau, Anna Maria Baumgarten, kennen; es war der Beginn einer lebenslangen Beziehung zwischen zwei Ungleichaltrigen, Ungleichen – eine Verbindung, in der Perioden leidenschaftlicher Hingabe und heftiger Abwendung einander folgten, bis nach erschöpfenden Jahren eine Freundschaft auf der Basis des Verzichts entstand. Anna Maria Baumgarten wurde Schneiders Lebensgefährtin und auch so etwas wie die Mutter seiner Bücher – zeitlebens widmete er ihr das jeweils erste Exemplar eines neuerscheinenden Bandes. Später setzte er sie testamentarisch zur Alleinerbin und zur Verwalterin seines Nachlasses ein, der sich heute als Reinhold-Schneider-Archiv in der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe befindet. Man kann wohl mit Recht sagen, daß es den Nachlaß, das Archiv, ja den Schriftsteller Reinhold Schneider ohne diese Frau nicht gäbe.

Opposition gegen den Nationalsozialismus

1932 siedelte Schneider nach Potsdam über, wo er – mit Unterbrechungen – bis 1937 lebte. 1934 wurde er aus nächster Nähe Zeuge der Mordtaten Hitlers an Kurt von Schleicher, Edgar Jung, Erich Klausener. Er erlebte die Anfänge der Judenverfolgung, das tragische Schicksal Jochen Kleppers und seiner Familie, hörte Einzelheiten über die Schrecken der Konzentrationslager. Im Salon des Malers Leo von König lernte er Schriftsteller, Künstler, Verleger kennen, darunter zahlreiche Geg-

ner des Regimes[4]. Immer wieder verbot die NS-Zensur seine Bücher, zuerst „Die Hohenzollern" (1933), dann „Das Inselreich" (1936). Bald finden sich Spuren des Widerspruchs, des Widerstands in seinem Werk, sei es verschlüsselt in historischen Erzählungen, sei es unverhüllt in den heimlich durch Abschriften verbreiteten Sonetten und Kleinschriften. Längst hatte Schneider die anfängliche Illusion abgestreift, Hitler könne ein Werkzeug werden für die von ihm befürwortete Wiederherstellung der Monarchie in Deutschland. Mit den „Szenen aus der Konquistadorenzeit", die 1938 unter dem Titel „Las Casas vor Karl V." erschienen, formulierte er den nachdrücklichsten literarischen Protest gegen Rechtsentzug und Verfolgung, der im Dritten Reich geschrieben und publiziert wurde.

Mit der Opposition gegen den Nationalsozialismus verband sich bei Schneider eine immer stärkere Hinwendung zur Kirche. In seiner Jugend war er in einer sanften Gleichgültigkeit gegenüber Kirche und Christentum aufgewachsen. In der Dresdener Zeit entwickelte sich bei ihm – auf den Spuren Friedrich Nietzsches und Miguel de Unamunos – eine aristokratisch-tragische Weltsicht. Er erfuhr Geschichte als eine „Streitwelt" unauflösbarer Konflikte, die ihn ebenso faszinierte wie durch ihre Ausweglosigkeit bedrückte. Erst der Anprall des Dritten Reichs brach den Panzer des heroischen Nihilismus auf. Bewußt bekannte sich Schneider jetzt zum katholischen Glauben. 1937 zog er von Potsdam nach Hinterzarten und ein Jahr später nach Freiburg, wo er bis zum Lebensende wohnte und schrieb.

Im Krieg wurde Schneider, nach eigenen Worten, „endgültig abberufen" vom literarischen Leben – und dafür „einberufen" in eine religiös-geschichtliche Existenz. 1941 wurde ihm die Publikationserlaubnis entzogen. Der Alsatia-Verlag in Colmar und sein Chef Joseph Rossé sprangen in die Bresche[5]. Schneiders Schriften erschienen bis 1944 in Colmar, ohne Jahreszahl, aufgrund von Verträgen, die Rossé „streng illegal" vor die Zeit der deutschen Besatzung im Elsaß zurückdatierte, und mit Papierlieferungen des Freundes Heinrich von Schweinichen aus Berlin. Sie fanden über die Militärpfarrer des Heeres, über Jugendgruppen und Pfarreien in der Heimat den Weg zu unzähligen Lesern. Überall tauchten Schneiders Texte auf: in Schulen, Luftschutzkellern, in Gefängnissen und Lagern, an der Front. Der Dichter, aus der Öffentlichkeit verdrängt, wurde zu einem literarischen Gebieter im Untergrund. Seine Arbeiten verbreiteten sich im Schneeballverfahren, auf eigenen improvisierten Vertriebskanälen – eine Samisdatliteratur im „braunen Reich", bei den Mächtigen verpönt und verboten, bei vielen Lesern heftig begehrt und von Hand zu Hand weitergegeben. Aus dem formvollendeten Historiker, dem kunstreichen Essayisten, dem Insel- und Hegner-Autor war ein Tagesschriftsteller geworden – ein Prediger, der zu letzten Entscheidungen aufrief und dessen Sonettzeilen manchmal wie Tagesbefehle klangen: „Allein den Betern kann es noch gelingen, das Schwert ob unsern Häuptern aufzuhalten."

Das war der Mann, von dem wir Jüngeren nach dem Krieg die ersten Deutungen des Unheils hörten, dem wir gerade entronnen waren. Ich erinnere mich an einen

Vortrag im Februar 1946: „Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte". Dort sagte Schneider über Hitler, den Mann, dem das Wort verweigert war, obwohl er es unaufhörlich sprach: „Wohl nur selten stand die Macht eines Menschen in solchem Mißverhältnis zum Wort, war die Macht so ungeheuerlich und das Wort so arm." Schneider erinnerte an Züge des Überdrusses auf dem Gesicht des Despoten, die in unbeobachteten Momenten sichtbar wurden:

„Er haßt, was er nicht besitzt, was ihm entgleitet: und die Ahnung eines schauerlichen Endes ... umdüstert ihn plötzlich im Fanfaren-Lärm; er ahnt, daß er stürzen wird; dann wirft er sich wieder in den Rausch des Befehls, wahnwitziger Träume und meint sich emporgetragen ... Er will bewegt sein ohne Ende und eine solche Bewegung schaffen: sein Symbol ist das kreisende Kreuz – nicht das stehende, das die Wahrheit widerstrahlt."

Doch Schneider hob die dämonischen Züge Hitlers nicht hervor, um die Deutschen zu entlasten – so als seien sie, ohne es zu ahnen, willenlose Opfer einer fremden Macht geworden:

„Der Mächtige der abgelaufenen Stunde und seine Macht stehen ohne Zweifel in einer sehr tiefen Beziehung zur deutschen Geschichte ... Wenn wir Geschichte und Geistesgeschichte unseres Volkes unbestechlich durchforschen, werden wir unheimlich-gespenstischen Vorbereitern dieser nihilistischen und todessüchtigen Vergötzung der Macht und der ihr gemäßen Entwürdigung des Menschen an vielen Orten begegnen – aber auch Geistern, die ihnen widersprachen und zum Schaden aller nicht gehört wurden. Im großen Zusammenhang der Geschichte müssen wir für diese Erscheinung einstehen: so wie sie war, ist sie hier nur möglich gewesen: wollen wir sie überwinden, so müssen wir sie in unserer eigenen Geschichte bekämpfen."[6]

Das war eine engagierte Rede – und solches Engagement für eine bessere Zukunft schien uns damals die einzig vorstellbare Rechtfertigung für Literatur zu sein. Es war kein Zufall, daß Schneider in der Nachkriegszeit für viele zum Protagonisten einer „littérature engagée" wurde. Das alte „l'art pour l'art" schien tot zu sein, der alte Elfenbeinturm fand keine Bewohner und Besucher mehr. „Poetry does not matter", auf Poesie kommt es nicht an – so sagte damals selbst ein Ästhet wie T. S. Eliot – übrigens ein christlicher Dichter wie Schneider. Ein Reich der Kunst aufzurichten jenseits der politischen und sozialen Realitäten – das schien in jenen ersten Nachkriegsjahren nicht nur ein vergebliches Bemühen zu sein; es hätte für uns auch eine Verhöhnung der vielen leidenden Menschen in aller Welt bedeutet.

Ein Riesenwerk mit sämtlichen poetischen Gattungen

Wenn wir uns nun dem Werk Reinhold Schneiders zuwenden, so fallen schon bei flüchtiger Bekanntschaft zwei Dinge ins Auge. Einmal: Dieses Werk ist riesig, es umfaßt – selten genug bei modernen Autoren! – *alle poetischen Gattungen*: Lyrik,

Epos, Drama; dazu kommt ein umfangreiches nichtpoetisches Œuvre: Traktate, Essays, Reden, Rezensionen, Zeitungsartikel, Briefe. Zweitens: Es gibt in diesem Werk, deutlich erkennbar, *zweierlei Arten von Texten*: solche, die der „littérature pure", und solche, die der „littérature engagée" zugehören oder zustreben.

Der *frühe* Schneider ist auf dem Weg zur reinen Literatur, Formprobleme stehen für ihn im Vordergrund, er strebt nach einer in sich geschlossenen „Architektonik" der Dichtung; die Verse sollen nach einem Eintrag im Tagebuch „symmetrisch, schwer" sein wie der „Stil des Escorial". Form ist für ihn Inhalt; sie darf unter keiner Bedingung geopfert werden. Je stärker, je zerstörender die innere Gewalt, desto mächtiger das freigewählte Gesetz, die Form[7]. Der *spätere* Schneider dagegen, vom Zeitpunkt seiner „Einberufung" an, öffnet seine Dichtung auf die Menschen hin; als er im Krieg das „Vaterunser" schreibt, stellt er nach eigenem Bericht die Schreibmaschine auf den Bett-Tisch. Das Buch, das so entsteht, soll „nur ein Trost sein". Das Schreiben ist ein fast somnambuler Vorgang: „Ich schrieb", sagt Schneider, „fiel gleich darauf in Schlaf und schrieb dann wieder."[8] Die Sätze formen sich von selbst. Ob sie vollkommen sind oder nicht, in sich abgerundet oder hastig herausgeschleudert: Sie sollen auf jeden Fall, um jeden Preis, *die Menschen erreichen*. Der Dichter will helfen, will Leben retten – wie im Krieg, wie auf einem Verbandsplatz. Es geht um Sein und Nichtsein, das Ästhetische tritt zurück: „Auf Poesie kommt es nicht an."

Alle Prosaschriften, alle Dramen Schneiders – und selbst ein großer Teil seiner Gedichte – handeln von *Geschichte*, stehen zumindest in einem geschichtlichen Kontext. In seinen Geschichtsepen – die nicht mit traditionellen historischen Romanen zu verwechseln sind! – entwickelt er einen neuen, einzig ihm eigenen Ton *geschichtlicher Imagination*. Städte, Länder, historische Gestalten und Ereignisse erstehen in unmittelbarer Anschauung vor dem Leser – sie werden *vergegenwärtigt* im Wortsinn. Die Darstellung orientiert sich an den Quellen, geht aber über sie hinaus. Der Dichter schlüpft in die Handelnden, in ihr Denken und Tun hinein. Lücken der Erkenntnis werden mit poetischer Phantasie geschlossen. Wie ein antiker Autor legt Schneider seinen Gestalten Reden in den Mund – Las Casas spricht zu Karl V., Thomas Morus zu Heinrich VIII. Parallele Lebensläufe werden geschildert: Calvin und Ignatius, Prinz Eugen und Friedrich der Große; aber auch Gegensätze werden artikuliert – so die Verschiedenheiten zwischen Maria Theresia und ihren Kindern. Bei solchen poetischen Beigaben mochten sich professionellen Historikern manchmal die Haare sträuben – wie oft habe ich den Satz gehört: „Damit kann ich nichts anfangen!", auch von Fachleuten, die Schneider durchaus wohlwollten. Aber warum sollten verdeutlichende Stilisierungen dieser Art einem Romancier, einem Dramatiker verboten sein? Ist Geschichtsschreibung nicht auch Kunst? Ist nicht Klio eine Muse?

Jedenfalls hat Reinhold Schneider viele historische Gestalten auf unvergeßliche Art gezeichnet: Lothar von Supplinburg, Innozenz III., Franziskus, Teresa von

Ávila, William Shakespeare, Pierre Corneille, Mirabeau, Joseph von Eichendorff und viele andere; einiges aus der Fülle dieser Texte könnte durchaus Lesebücher und Schulbücher zieren.

Aber auch Zeitgenossen hat er unvergleichlich porträtiert, Männer des Widerstands wie Karl Ludwig Freiherr von und zu Guttenberg und Bischof Konrad von Preysing, Verleger wie Anton Kippenberg und Joseph Rossé, Poeten wie Jochen Klepper, Maler wie Leo von König – und auch den alternden Wilhelm II. in Doorn, den er mehrfach besucht hat.

Das Kapitel „Potsdam und Doorn" in „Verhüllter Tag" ist ein Kabinettsstück einfühlsamer Portraitkunst, wie einige Sätze über Wilhelm II. deutlich machen können:

„Aus der echten Repräsentanz, der Würde, der Darstellung überantworteter Werte, der Bildlichkeit des Menschseins, die keinem Fürsten erlassen werden können, war Wilhelm II. im Suchen nach dem Effekt in das Leere geglitten. Dennoch umwehte ihn noch die Präsenz des Geschichtlichen, die auch entmachteten Trägern großer Namen und Vergangenheiten eignet. Das Zerstörende war der unstillbare Durst des Schauspielers nach Beifall ... Heute erscheint er mir wie eine viel zu kleine Gestalt in einem riesenhaften Raum. Unter dem Namen seiner Herrschaft sind an den von ihm geförderten Instituten die folgenschwersten naturwissenschaftlichen Entdeckungen gemacht worden, hat sich das Weltbild der Physik völlig verändert. Die Perspektive unserer Ära klaffte dann mit dem Ersten Weltkrieg auf. Der erste Krieg ist die zersprengende Katastrophe: er warf die Menschen aus, die das Verbrechen des zweiten auf sich nahmen; er lieferte die Waffen in ihre Hand, erweckte, steigerte die Gewalt der Technisierung, die, nach allem Ermessen, die unwiderstehliche Wucht unserer Geschichte ist. Und doch war Wilhelm II. noch ein fürstlicher Mensch, der die Welt in großen Zusammenhängen sah. So wird der Beherrscher eines starken Volkes, seiner Heere und Flotten, Förderer und Zerrütter, Feldherr nur dem Namen nach, aber auf den Feldern namenlosen Grauens, zum Symbol kranker Macht. Wie stark, ja bewundernswert auch sein Wille zur Haltung ist: er ist versehrt, wie vom Tode gestreift; er hält sich starr auf dem Pferde; er befiehlt: die Truppe gehorcht ihm noch, aber nicht der abgestorbene Arm. Und niemand vermag zu sagen, welche Verhängnisse ... der hinter ihm düsternde Himmel unserer Weltzeit noch birgt. Denn eben jener gelähmte Mächtige ritt uns voraus."[9]

Manchmal geht der Wandel von der „reinen" zur „engagierten" Literatur bei Schneider leise, kaum merklich vor sich. Manchmal kann man ihn aber auch in deutlicher Form erleben. Beispielhaft zeigt sich das an Schneiders erster größerer Erzählung „Das Leiden des Camoes" (1930) im Vergleich mit der späteren „Las Casas vor Karl V." (1938). In beiden Erzählungen ist der Autor sichtbar, er ist inbegriffen im Text, gegenwärtig in den Vorreden und Motti – aber in wie verschiedener Weise zeigt er sich!

„Das Leiden des Camoes" schildert, wie der Untertitel sagt, „Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht". Die Entdeckungsfahrt des Vasco da Gama wird gezeigt, die Eroberung eines Stücks von Indien, der Kolonialismus der losgelassenen Soldateska – auf manchen Seiten entfesselt Schneider ein wahres Theater der Grau-

samkeit. Parallel zum Lebensweg des Eroberers werden die Spuren des Dichters verfolgt. Camoes hat der Nachwelt den Triumph der portugiesischen Waffen überliefert, er hat das entstehende Reich beschrieben, seine Größe und Unsterblichkeit gefeiert – aber er leidet an seiner Aufgabe; Erinnern und Schreiben ist für ihn „das menschlichste, das furchtbarste Leiden". Ihm bleibt nur ein Ausweg: in den „Lusiaden" die historische Wirklichkeit ins Ideale, Poetische, Zeitüberhobene zu verwandeln, aus dem Schmerz ein Kunstwerk zu machen – obwohl er es in Wahrheit besser weiß, weil er in der Realität als Soldat selbst an den Greueln des Krieges beteiligt war. Der Dichter leidet, die Dichtung triumphiert, so lautet die Botschaft. Poesie überlebt den Tod des Eroberers ebenso wie den Schmerz des Chronisten. Sie transformiert Glück und Unglück der Geschichte, den Sturz der Macht, die „mit Blut erstrittene Ewigkeit" in ein Gebilde von Dauer: die reine poetische Form[10]. Im Zweifelsfall verklärt sie auch das Unentschuldbare. Aus dem Leiden des Dichters, aus seinem Erzählen entsteht das portugiesische Nationalepos, der Mythos Portugals.

Stehen im „Camoes" politische Wirklichkeit und Dichtung noch in unversöhnlicher Spannung zueinander, so zeigt sich in „Las Casas" eine sehr viel engere, komplexere Beziehung. Die Sphäre des Menschlichen, der Humanität, der Leidenden, der Opfer – vorher fast ausgeblendet, weil sie nur in der Perspektive der Täter erscheint – wird deutlicher, plastischer, rückt in den Mittelpunkt. Las Casas ist, wie Camoes, eine historische Persönlichkeit. Aber er ist nicht ein Dichter, sondern ein Mönch – und er gießt die Schrecknisse der Zeit nicht in lyrische und epische Formen um, um sie für die Nachwelt zu bewahren. Vielmehr kämpft er, alles aufs Spiel setzend, gegen das Unrecht und seine Verteidiger an, geleitet allein von seinem Gewissen. In den Augen des Autors ist er ein realer Mitspieler und Gegenspieler im politischen Prozeß, er engagiert sich – und obwohl er nichts Unmittelbares ausrichten und die Wendung zum Besseren nur *vorbereiten* kann, wird er in seiner großen, die Eroberer anklagenden, die Indios verteidigenden Rede vor dem Kaiser doch zum unüberhörbaren Zeugen für das Recht. Mit Festigkeit und unter Lebensgefahr bezeugt er ein Menschenrecht, das die Eroberer in die Schranken weist – ein Recht, für das er schließlich, wenn auch spät, auch beim Kaiser Gehör findet.

„Christen, dieser ist der Zeuge / der vor künftigen Geschlechtern / meine Rechtlichkeit bezeugt" – diesen Calderón-Vers aus dem „Richter von Zalamea" setzte Schneider als Motto über die „Szenen aus der Konquistadorenzeit". Gewiß hat er sich in der Zeit, in der er den „Las Casas" schrieb, selbst als einen solchen Zeugen gesehen. Das steht im Einklang mit einer neuen Einschätzung von Dichtung in seinem Werk: Ihr Ziel ist es jetzt in erster Linie, Zeugnis zu geben, nicht so sehr ein Kunstwerk zu schaffen. Das ist anders als im „Camoes", wo sich die Dichtung noch kunstvoll und unberührt über dem Leben erhebt und eigene Autonomie für sich verlangt – auch wenn der Preis das Leiden des Dichters ist.

Eine so intensive, beschwörende, oft fast manische Vergegenwärtigung von Geschichte, wie sie in Schneiders Geschichtserzählungen vor sich geht, mußte den

Dichter eines Tages von der Erzählung zum Drama, vom Buchmonolog zum dialogischen Theater führen – und tatsächlich drängte Schneider nach 1945 mit seiner Dichtung immer stärker auf die westdeutschen Bühnen. Seine Nachkriegsdramen kreisen alle um die Möglichkeit einer von Christen gemachten, einer christlich inspirierten Politik. So stellt „Der Kronprinz" (1948) in den Gestalten von „Rudolf" und „Voss" – der zweite ist ein Abbild Hitlers – Formen einer menschenwürdig begrenzten und einer menschenfeindlich entfesselten Herrschaft gegenüber. „Belsazar" (1949) schildert die Zeit des Nationalsozialismus als eine Epoche der Abgötterei. „Das Spiel vom Menschen" (1949), ähnlich wie „Belsazar" an Calderón angelehnt, rückt ein schuldbeladenes „Nordland" (als Symbol des damaligen Deutschland) in die Perspektive christlicher Erlösung: Die Schuld des Dritten Reichs, auf Erden nicht zu sühnen, wird durch Reue und Besinnung, durch den Glauben überwunden.

Freilich, in Schneiders dramatischem Spätwerk schwindet das Zutrauen in eine gerechte – gar in eine christliche – Politik. Die christliche Botschaft wird immer mehr zum Gegenbild, zum Gegenpol des Politischen. In „Innozenz und Franziskus" (1952) muß der mächtigste der Päpste zum Schluß erkennen, daß nicht er, sondern Franziskus das Gottesreich verkörpert: „Du bist das Reich. Du allein." „Innozenz und Franziskus" ist Schneiders umfangreichstes Drama[11]. Seine Uraufführung in Essen 1954 war sein größter Theatererfolg – Bundespräsident Theodor Heuss, Mitglieder der Bundesregierung und über 100 Zeitungs- und Rundfunkjournalisten waren anwesend. Das Werk erlebte 21 ausverkaufte Vorstellungen. Doch die Handlung führte in unauflösbare Paradoxien hinein: Die reine und böse Macht scheitert zwar zurecht, weil sie das Maß verliert – doch auch die franziskanische Alternative kommt nicht an ihr Ziel, sie bringt keine Veränderung, keine Verbesserung der Welt und ihrer Strukturen, sie ist einzig und allein ein umfassendes, konsequentes, unbedingtes Nein. Im irrationalen Ablauf der Geschichte sind die Spuren Gottes kaum noch sichtbar – persönliche Schuld und persönliche Verantwortung treten zurück angesichts eines sich beschleunigenden verhängnisvollen Laufs der Dinge, den der Christ nur noch erleiden, aber nicht mehr mitgestalten kann.

Wo bleibt die Gesamtausgabe?

Reinhold Schneider hat ein lyrisches, episches und dramatisches Œuvre von gewaltigen, fast beängstigenden Dimensionen vorgelegt – doppelt erstaunlich, da es einem kranken Körper, oft am Rand der Erschöpfung und des Zusammenbruchs, abgerungen wurde. Es ist auch heute, 50 Jahre nach Schneiders Tod, in seiner Gesamtheit noch kaum überblickbar. Seit den beiden letzten großen Ausgaben, der gebundenen Werkausgabe im Insel-Verlag (Gesammelte Werke, zehn Bände, 1977–1981) und der darauf beruhenden Taschenbuchausgabe, stagniert die Edition seiner

Schriften. Wichtige Ergänzungen wie etwa sein „Tagebuch 1930–1935" (Insel-Verlag 1983) oder die Neuauflage von „Winter in Wien" bei Herder im Gedenkjahr 2003 fanden nur in begrenzten Umfang den Zuspruch der Leser. Eine umfassende, wissenschaftlich kommentierte Gesamtausgabe – zumindest eine kritische Studienausgabe – fehlt gegenwärtig. Sie zu erstellen wäre ein dringendes Desiderat und würde auch der internationalen Reinhold Schneider-Forschung, die sich in den letzten Jahrzehnten erstaunlich breit und intensiv entwickelt hat[12], ein sicheres Fundament verschaffen, da ja erst der Blick auf das Ganze und seine vielfältigen inneren Verbindungen ein gesichertes Urteil über die einzelnen Texte zuläßt.

Vorarbeiten zu einer Neuausgabe des Schneiderschen Werkes gibt es durchaus. So hat Walter Schmitz in Dresden schon vor zehn Jahren eine Werkchronologie erstellt und eine Konzeption für eine Gesamtausgabe entwickelt. Der Textbestand kann als gesichert gelten[13]. Doch ohne erhebliche Zuschüsse ist eine neue Gesamtausgabe – zumal eine wissenschaftlich gesicherte – kaum auf den Weg zu bringen. Die Zeiten, in denen Schneider-Bücher hohe Auflagen erreichten – noch von „Winter in Wien" wurden zwischen 1958 und 2003 insgesamt 81 000 Exemplare verkauft[14] – sind lange vorbei.

Können die Reinhold Schneider-Städte Baden-Baden, Dresden, Potsdam, Freiburg hier als Sponsoren etwas tun? Oder die Reinhold Schneider-Gesellschaft? Freunde und Leser Reinhold Schneiders in aller Welt? Jedenfalls liegt hier ein weites Feld für Pläne und Initiativen. Ein editorischer Neuanfang scheint mir dringend geboten. Man sollte dabei auch die Institutionen der Wissenschaftsförderung nicht aus dem Auge lassen. Schließlich ist Reinhold Schneider und seine Wirkung im Dritten Reich ein wichtiger Gegenstand politischer und kirchlicher Zeitgeschichtsforschung – wer über die Weiße Rose arbeitet, über den Kreisauer Kreis, die Militäropposition gegen Hitler, den 20. Juli, stößt unvermeidlich auf seinen Namen. Außerdem ist Schneiders Werk ein Prototyp für die illegale (und höchst erfolgreiche!) unterirdische Verbreitung von Schriften in einer Diktatur. Subversion durch heimlich weitergegebene Literatur – das wäre ein wichtiges Thema für kommunikationswissenschaftliche Untersuchungen. Für die ältere Vergangenheit (18. Jahrhundert!) ist das längst approbiert. Aber auch die Gegenwart fordert neue Fragestellungen und Untersuchungen. Wo bleiben die deutschen Darntons?

Neu zu entdecken: der Widerständler, der Europäer

Dies alles setzt freilich auch neue Zugänge zu Reinhold Schneider voraus – Zugänge, die für heutige und künftige Generationen attraktiv sind. Einen habe ich schon genannt: das seit Jahren international erfreulich zunehmende Interesse an Reinhold Schneider als einem Mann des Widerstands im Dritten Reich. Es ist in diesem Zusammenhang interessant und wichtig, daß das Reinhold-Schneider-Archiv

in Karlsruhe seit Jahren nicht nur von Literaturwissenschaftlern, sondern vor allem auch von Zeithistorikern aufgesucht wird, wie die Leiterin Babette Stadie wiederholt erfahren hat[15].

Aber auch Literaturwissenschaftler könnten – und sollten! – Reinhold Schneider neu entdecken. Ich habe noch nicht von seinen Sonetten gesprochen: Sie waren nicht nur ein wichtiges Transportmittel für seine Gedanken, wurden unzählige Male abgeschrieben, vervielfältigt und weitergegeben – man denke nur an das kühnherausfordernde „Der Antichrist" von 1938 –, sie nehmen auch einen Platz in der Gattungsgeschichte des Sonetts ein. Werner Bergengruen ist zuzustimmen: „Mehr Denker als Dichter, mehr Dichter als Künstler, hat Reinhold Schneider gleichwohl Verse geschrieben, die zu den vollkommensten unserer Sprache gehören."[16] Zu denken ist dabei vor allem an frühe Sonette wie „Raffaels unbekannter Kardinal" oder „Sizilien" – die späteren, fast allzu bekannten, allzuoft zitierten, haben, getragen von Schneiders prophetischer Sendung und beladen vom Pathos der Zeit, nicht mehr die gleiche Leichtigkeit und Frische.

Endlich die Europahistoriker, die Europapolitiker: Auch sie könnten Reinhold Schneider neu entdecken. Es dürfte unter den deutschsprachigen Autoren des 20. Jahrhunderts kaum jemanden geben, der über Europa ein Leben lang so intensiv, so leidenschaftlich nachgedacht hat wie er. Dabei ist zweierlei erstaunlich: der Nachdruck, mit dem er an der Eigenheit, der Unverwechselbarkeit der Länder Europas festhielt und ihr unaustauschbares geschichtliches Profil betonte – und zugleich die entschieden übernationale, post-nationalstaatliche Perspektive, in der er den Alten Kontinent vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg, aber auch schon früher gesehen hat. Einerseits war Europa für ihn ein Ort dauernder Auseinandersetzungen und Kämpfe, eine „europäische Streitwelt", von der der Dichter bekennt, daß er ihr „verfallen" sei, daß sie auch in seinem Leben eine entscheidende Rolle spiele:

> „Mein Dasein ist eng umgrenzt. In Europa hat sich alles ereignet, was mich bestimmen kann. Ich fing an der Grenze an. Der Wellenschlag mußte mich in die Mitte zurückwerfen."[17]

Anderseits ist gerade Schneiders letztes Buch „Winter in Wien" eine Huldigung an die alte Kaiserstadt als den geheimen Knotenpunkt der europäischen Geschichte – sie evoziert das Zentrum jener Herrschaft, welche die „europäische Streitwelt" auf langen Strecken zusammengehalten und gebändigt hat. „Winter in Wien" ist Schneiders letzter, nur noch aus Notizen zusammengesetzter Beitrag zu einer Geschichte der europäischen Reiche, die er 1930/31 mit Portugal und Spanien (und seiner niederländisch-oranischen Gegenwelt) begonnen hatte, die dann mit „Das Inselreich" (1936) nach Großbritannien ausgriff und die später das Zarenreich und seine Herrscher in Erzählungen und Dramen umkreiste. Kein Autor hat Europa von der iberischen bis zur slawischen Welt, vom Süden bis nach Skandinavien – notabene auch in Reisen – in ähnlicher Weise zu umgreifen, zu begreifen versucht wie Reinhold Schneider.

Zweifel und Ketzereien: das autobiographische Spätwerk

Ich schließe mit einem Blick auf Schneiders autobiographisches Spätwerk, auf die Bücher „Verhüllter Tag" (1954), „Der Balkon" (1957) und „Winter in Wien" (1958). Besonders „Winter in Wien" gilt vielen, die in Schneider den monumentalen Zeugen und Propheten sehen, als ein Dokument des Zweifels, ja der Auflösung. Gewiß scheint hier vieles nachzugeben und wankend zu werden, was bis dahin in seinem Leben und Denken fest und unerschütterlich erschien: die Sicherheit des Glaubens ebenso wie das Vertrauen in die Lernfähigkeit, die Rationalität und Humanität des Menschen. Es ist das letzte Mal, daß den Dichter die Geschichte mit ihren Paradoxien überfällt – aber ebenso (in den Wiener Museen) die Natur mit ihren unlösbaren Fragen, ihren Saurier-Skeletten, ihrer Auflösung und Selbstverzehrung.

„Winter in Wien" ist ein Buch voller Zweifel, voller Ketzereien. Manchmal werden sie in fast spielerischem Ton vorgetragen. Schneider offenbart sich in diesem sehr persönlichen Buch als ein körperlich und seelisch Angefochtener, ein Leidender – als ein Mensch, der sich selbst fraglich geworden ist und der, den kommenden Tod vor Augen, auf alle Sicherheit verzichten muß: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben."

Aber würde ein glaubensfreudiger, ein rundum sicherer, von keinem Zweifel angefochtener Reinhold Schneider überzeugender zu uns sprechen – zu uns, den Menschen des Jahres 2008? Schon in „Verhüllter Tag" hat Schneider Theologen ironisiert und kritisiert, die in geschichtlichen Abläufen immer wieder die sichtbaren Spuren Gottes zu finden glaubten und sie genau bezeichnen, gewissermaßen dingfest machen wollten: „Preisen sie nicht etwas voreilig Gott in der Geschichte, der nur der Gott ihrer Staaten ist?"[18] Schneiders angefochtener, gebrochener, ja zerbrochener Glaube – kann man ihn nicht auch im Licht des Kreuzes sehen, das ihn in seiner Freiburger Wohnung beim Schreiben stets anblickte[19]? Gibt es, wenn man nicht beim Rhetorischen stehen bleiben will, sondern die Existenz des Menschen einbezieht, eine glaubwürdigere Predigt als die aus einem zerbrochenen Mund?

„Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen!" – dieser Hohnruf angesichts des hilflosen Christus am Kreuz wurde nach „Winter in Wien" auch gegen den zweifelnden Reinhold Schneider erhoben. Der Unerschütterliche – selbst ein Erschütterter, Gebrochener? Das war er in der Tat. Aber bestätigt sich darin nicht gerade die Kreuzes- und Christusnähe, in der Reinhold Schneider sein Leben lang gelebt hat und die auch aus den letzten Zeilen seiner Bücher spricht? Der auf dem Weg zur Osternachtfeier Gestürzte konnte sich in der Tat am Ende nicht mehr selbst helfen. Aber zeitlebens ist er gerade in seiner Hilflosigkeit unzähligen Menschen zur Hilfe und Stütze geworden. Darin ist er gegenwärtig bis heute – Grund genug, seiner an seinem 50. Todestag mit Respekt und Dankbarkeit zu gedenken[20].

ANMERKUNGEN

[1] W. Bergengruen, Grabrede für Reinhold Schneider, gehalten auf dem Baden-Badener Friedhof am 10. April 1958, in: R. Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58. Neuausgabe (Freiburg 2003) 285–292, 286, 289.

[2] Das Urteil steht auf dem Umschlag, der – wie bei vielen Hegner-Büchern üblich – eine Inhaltsangabe und Bewertung des Buches enthält.

[3] R. Schneider, Verhüllter Tag (Köln 1954) 11–26.

[4] Ebd. 91–126.

[5] Über Joseph Rossé: Verhüllter Tag (A. 3) 162ff.; F. Schnabel, Eine elsässische Tragödie, in: Hochland 44 (1951/52) 373–376; L. Kettenacker, Nationalsozialistische Volkstumspolitik im Elsaß (Stuttgart 1973). Weitere Aufschlüsse über Rossé und den Alsatia-Verlag sind von P. Nordblom (Mainz) zu erwarten.

[6] R. Schneider, Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte (Baden-Baden 1946) 13, 14, 8, 9.

[7] R. Schneider, Tagebuch 1930–1935 (Frankfurt 1983), Eintrag vom 11. Januar 1931.

[8] Verhüllter Tag (A. 3) 162.

[9] Ebd. 109f.

[10] Das Leiden des Camoes (Neuausgabe), in: R. Schneider, Iberisches Erbe (Olten 1949) 13–138, 25.

[11] Einen Überblick über Schneiders verschiedene Bearbeitungen des Innozenz- und Franziskus-Stoffs gibt R. Schuster, Antwort in der Geschichte. Zu den Übergängen zwischen den Werkphasen bei Reinhold Schneider (Tübingen 2001) 313–323. Die Thematik hat den Dichter lebenslang beschäftigt.

[12] E. Blattmann, Zum Stand der Reinhold-Schneider-Forschung, in: Reinhold Schneider Blätter. Mitteilungen der Reinhold-Schneider-Gesellschaft, Heft 18, Oktober 2006, 13–40.

[13] Mitteilung von Prof. Dr. Walter Schmitz an mich vom 6. März 2008.

[14] Mitteilung des Verlags Herder (Dr. Rudolf Walter) an mich vom 27. Februar 2008.

[15] Mitteilung von Dr. Babette Stadie an mich vom 5. März 2008.

[16] W. Bergengruen, Schriftstellerexistenz in der Diktatur. Aufzeichnungen u. Reflexionen zu Politik, Geschichte u. Kultur 1940–1963, hg. v. F.-L. Kroll, N. L. Hackelsberger u. S. Raschka (München 2005) 162f.

[17] Verhüllter Tag (A. 3) 77.

[18] Ebd. 198.

[19] H. U. v. Balthasar, Nochmals Reinhold Schneider (Einsiedeln 1991) weist zurecht auf Erich Przywara SJ und seine „überdialektische Kreuzestheologie" hin. Reinhold Schneider stand mit Przywara seit 1951 in Verbindung.

[20] Zum 50. Todestag neu erschienen: Wege zu Reinhold Schneider, hg. v. F. Emde u. R. Schuster (Passau 2008); Reinhold Schneider, Ohne Opfer kein Friede, Autorenlesung (Audiobuch), hg. v. M. Albus (Freiburg 2008).

Diesem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, der zum 50. Todestag von Reinhold Schneider im Rathaus Baden-Baden am 6. April 2008 gehalten wurde.

Simone Lindorfer

Befreiungspsychologie

Annäherung an die Realität von Traumatisierung in Ostafrika

Beinahe täglich sind wir in unseren Wohnzimmern mit Ereignissen konfrontiert, in denen Menschen sich inmitten lebensbedrohlicher Abgründe befinden – sei es durch Naturkatastrophen oder durch schwere Unfälle, sei es in Kriegen oder durch andere Formen von Gewalt. Was solche Erfahrungen miteinander verbindet, ist die ihnen innewohnende tiefe Erschütterung des Glaubens an die Selbstverständlichkeit des Lebens und der Vertrauenswürdigkeit der menschlichen Gemeinschaft. Die Psychologie hat das Wort „Trauma" (griech. Wunde) für die möglichen psychischen Folgen solcher Erfahrungen geprägt. Mittlerweile ist die diagnostische Kategorie der sogenannten „Posttraumatischen Belastungsstörung" als bekanntester (wenn auch nicht einziger) Störung als Folge traumatischer Ereignisse durchaus auch Nichtfachleuten bekannt. Die Worte „Trauma" oder „traumatisiert" gehören längst zum Katastrophen-Vokabular von Kommentatoren und Berichterstattern.

Vergewaltigung als Botschaft an die Unterlegenen

Die typischen Szenarien des Krieges haben sich in den vergangenen fünf Jahrzehnten deutlich verändert. In den „neuen" Kriegen in Afrika steht gerade die Zivilbevölkerung im Mittelpunkt eines grausamen, von Massakern und ethnischen Vertreibungen geprägten Kriegsgeschehens. Ein besonders zerstörerisches Phänomen ist die damit einhergehende geschlechtsspezifische Gewalt, also Gewalt, die vor allem Frauen systematisch aufgrund ihres Geschlechts durch Männer erleiden. Diese Form der Gewalt existiert, seit es Krieg zwischen Menschen gibt. Doch scheint sie besonders endemisch in den neuen Kriegen zu sein. Die Frauen der „Feinde" spielen dabei eine wichtige Rolle: Ihre Vergewaltigungen sind machtvolle Kommunikationen unter kriegsführenden Männern. Ihre Körper sind „Briefkuverts", die den Unterlegenen mit der vernichtenden Nachricht zugestellt werden, daß sie ihre Frauen nicht vor der Demütigung sexualisierter Gewalt beschützen können.

In Ostafrika, wo ich seit fast zehn Jahren als Beraterin für psychosoziale Traumaarbeit tätig bin, sind viele kirchliche Organisationen mehr oder weniger professionalisiert mit der Sorge um traumatisierte Menschen betraut. Klassischerweise suchen Menschen gerade in den existentiell bedrohlichsten Lebenserfahrungen Hilfe

bei Religion und Spiritualität – sei es im kirchlichen oder im traditionell-afrikanischen Umfeld. Der Abgrund traumatischer Erfahrungen, in dem die selbstverständlichen Grundsicherheiten über „Gott und die Welt" einstürzen, und was die Traumapsychologie mit dem Begriff der „shattered assumptions"[1] (zerstörte Voraussetzungen) zusammenfaßt, kann ein Ort höchster Theologiegenerativität und ein inspirierendes „Zeichen der Zeit" im Sinn der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils sein. Der systematische Theologe Hans-Joachim Sander definiert „Zeichen der Zeit" in diesem Zusammenhang folgendermaßen:

> „Es sind jene Ereignisse, in denen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde ringen müssen; an ihnen entscheidet es sich, ob eine Situation humaner wird oder in inhumane Gewalt abgleitet. Das ist in der Welt von heute signifikant für die Darstellung des Evangeliums."[2]

Die neuen Kriege in Afrika und die damit verbundenen traumatischen Erfahrungen der Menschen sind als „Zeichen unserer Zeit" also äußerst qualifizierte Orte der Theologie und für die Formulierung ihrer Botschaft von großer Bedeutung.

Psychologie aus der Perspektive der Unterdrückten

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie entwickelte ab Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts aus der Reflexion ihrer Zeichen der Zeit wohl die bisher konsequenteste Umsetzung der Theologie des Konzils und nahm die fundamentale Erfahrung von Armut und Unterdrückung in Lateinamerika zum Ausgangspunkt ihres Theologietreibens. Der Jesuit Ignacio Martín-Baró entwickelte in El Salvador eine von den Grundintentionen der Befreiungstheologie inspirierte *„Psychologie* der Befreiung". Martín-Baró, Theologe, Psychologe und Professor für Sozialpsychologie an der Zentralamerikanischen Universität José Simeón Cañas (UCA) von San Salvador, gehörte zu jenen sechs Jesuiten, die zusammen mit zwei Frauen am 16. November 1989 von der salvadorianischen Regierungsarmee brutal hingerichtet wurden[3].

Martín-Baró kritisierte eine Psychologie, die sich unkritisch und unter dem Deckmantel vermeintlicher wissenschaftlicher Objektivität in den Dienst bestehender Machtstrukturen stellte und wehrte sich vehement gegen die „sicheren und sterilen kleinen akademischen Schachteln"[4], wie er diese entkontexualisierte Form des Wissenschafttreibens nannte. Haben wir uns jemals ernsthaft gefragt, so Martín-Baró, wie Psychologie aus der Perspektive der Unterdrückten aussehen könnte; haben wir jemals daran gedacht, die Arbeitspsychologie aus der Perspektive der Arbeitslosen und die klinische Psychologie aus der Perspektive der Ausgegrenzten zu betrachten? Sein Anspruch an Wissenschaftlichkeit war, daß sich, wer Wissenschaft

treibt, bewußt werden muß, wie seine eigenen ethischen Entscheidungen seine psychologische Forschung beeinflussen, anstatt diese zu verleugnen und so zu tun, als gäbe es einen Standpunkt jenseits von ethischen Optionen.

Die drei theologischen Grundintuitionen der Befreiungstheologie, die Martín-Baró zur inspirierenden Basis für diese Neukonzeption der Psychologie erklärt, sind folgende: *Erstens* eröffnet das *ganzheitliche Befreiungsverständnis* der Befreiungs*theologie* (nämlich horizontal: aus sozio-historischer Unterdrückung und vertikal: aus sündhaften Zusammenhängen), getragen von einem Glauben an den Gott des Lebens, einen *neuen Horizont* für die Psychologie. Psychologie definiert sich fortan in diesem Horizont als Beitrag zur Befreiung aus gesellschaftlicher und persönlicher Unterdrückung. *Zweitens* entwickelt Martín-Baró aus der methodologischen Option des *Primats der Orthopraxie gegenüber* (einem bestimmten engen Verständnis von) *Orthodoxie* eine neue Erkenntnistheorie der Psychologie: So wie der erste Akt der Theologie der Befreiung im praktischen Tun begründet ist, aus dem heraus sich dann als zweiter Akt die Reflexion auf dieses Tun entwickelt, so forderte eine Psychologie der Befreiung als ersten Schritt das Engagement für die Armen und Unterdrückten, und daraus resultierend erst dann die psychologische Theoriebildung. *Drittens* inspiriert die *vorrangige Option für die Armen* die Psychologie der Befreiung, die, durch diese Option angeregt, eine neue Praxis entwickelt und eine inhaltliche Ausrichtung auf dieses „Woraufhin" der Armen und Unterdrückten erhält.

Was heißt dies konkret? Martín-Baró forderte in seiner Konzeption von Universität, die Armen sollten ein Mitspracherecht an der Entwicklung der Unterrichtscurricula erhalten. Psychologiestudierende sollten sich ferner zunächst in die „beängstigende Realität der Mehrheit" der in El Salvador lebenden Menschen hineinbegeben und erst dann nach den diese Erfahrung erhellenden Analysen und Theorien fragen[5]. Sein Qualitätskriterium für die Psychologie El Salvadors war somit ihre Relevanz und Signifikanz für die Geschichte eines unterdrückten Volkes, dessen Standpunkt, dessen Leid und dessen Hoffnung zum Ausgangspunkt einer Revision allen theoretischen und praktischen Handwerkszeugs der Psychologie werden sollte[6]. Martín-Baró traute einer Befreiungspsychologie ferner zu, daß sie Menschen bei ihrer Befreiung – im heutigen entwicklungspolitisch korrekten Sprachgebrauch würden wir dies „Empowerment" (Ermächtigung) nennen – aus ungerechten gesellschaftlichen Strukturen, auch ungerechten Beziehungsstrukturen zwischen Männern und Frauen, unterstützen kann.

Dabei spielt das Konzept der Bewußtwerdung („conscientização") des brasilianischen Befreiungspädagogen Paulo Freire eine große Rolle. Bei seinem Konzept von Bildung geht es nicht darum, abstrakte Buchstaben erkennen und als Wörter lesen zu lernen, sondern ein kritisches Verständnis von sich selbst und seiner Welt zu entwickeln. Die Armen und Unterdrückten, so Martín-Baró in Anlehnung an Freire, internalisieren die ungerechten gesellschaftlichen Strukturen, glauben nicht an ihre

persönlichen Veränderungspotentiale und werden häufig selbst zu Unterdrückern beispielsweise gegenüber sozial Schwächeren, zu denen auch Frauen gehören. Dies bewußt zu machen mit Hilfe psychologischer Techniken, in denen Menschen die Mechanismen von Gewalt und internalisierter Unterdrückung verstehen und überwinden lernen, bedeutet Befreiung. Nur dadurch können sie zu Akteuren ihres eigenen Lebens werden und diese ungerechten Strukturen verändern.

Martín-Baró formulierte schließlich als zentrale Aufgabe der Befreiungspsychologie ihre de-ideologisierende Funktion, also die Entlarvung von Wissensproduktionen, die der Herstellung und Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Macht dienen. Er de-ideologisierte neben Themen wie Religion und Fatalismus auch das Geschlechterverhältnis und die gesellschaftlichen Mythen von Männlichkeit und Weiblichkeit. Er nannte die Familie für Frauen einen „sicheren Hafen" *und* gleichzeitig ein „Gefängnis", entlarvte den Mythos vom „ewig Weiblichen" als existentielle Sklaverei und forderte Optionenpluralität: Frauen sollten ihre Lebensform wählen können, ohne sich angesichts gesellschaftlich reproduzierter Geschlechterbilder rechtfertigen zu müssen, wenn sie nicht den traditionellen Weg von Ehe und Familie gehen. Der Priester Martín-Baró war durchaus konsequent mit seiner institutionellen Kritik: Auch die Kirche müsse ihre naturrechtlich fundierten Geschlechterbilder de-ideologisieren und aufhören, die Unterdrückung von Frauen als gottgegebene Ordnung pastoral zu sanktionieren[7].

Die Forderung, Psychologie müsse eine neue Praxis mit den Armen in ihrem Zentrum entwickeln, definierte Martín-Baró zwar im Hinblick auf seine Disziplin, die Sozialpsychologie. Seine Aussagen lassen sich jedoch übersetzen in eine Methodologie der Traumaarbeit, die sich von einer objektivierenden, a-historischen und unkritischen Form therapeutischer Praxis grundsätzlich unterscheiden muß: Er wehrte sich dagegen, Menschen mit Hilfe einer psychodiagnostischen Kategorie namens „Trauma" als psychisch „krank" zu definieren, während doch die politischen und sozialen „traumatogenen" Strukturen verantwortlich seien. Er empfahl zudem, psychotherapeutische Methoden auf ihre Fähigkeit hin zu untersuchen, mit der vorherrschenden Kultur sozialer Beziehungen zu brechen und an ihre Stelle gesündere und menschlichere Beziehungsmuster setzen zu können. Traumatherapie müsse immer psycho-*soziale* Arbeit sein, da die traumatischen Wunden einerseits sozialer Herkunft seien, und anderseits eben diese Wunden nicht nur den einzelnen, sondern auch seine Beziehungen beträfen[8].

Seine Forschungsthemen, die allesamt ihren Ausgang von der brennendsten psychosozialen Realität der salvadorianischen Bevölkerung nahmen, waren höchst machtsensibel und kritisch. Seine Arbeit hat Martín-Baró, den ein Rezensent einmal etwas pathetisch als ersten und bisher einzigen Märtyrer der Psychologen bezeichnet hat, das Leben gekostet.

Befreiungspsychologisch inspirierte Traumaarbeit in Uganda

Die Auseinandersetzung mit der salvadorianischen Befreiungspsychologie ermöglichte meiner Arbeit mit afrikanischen Kolleginnen und Kollegen im ostafrikanischen Uganda an einem Ausbildungszentrum der katholischen Kirche einen tieferen Zugang zur ugandischen traumatischen Realität. In Norduganda tobte bis vor kurzem ein 20 Jahre langer erbitterter Bürgerkrieg, geführt von einer Rebellenarmee namens „Lord's Resistance Army" (Widerstandsarmee des Herrn), zu deren Repertoire an Grausamkeiten unter anderem die systematische Entführung von Kindern und Jugendlichen gehörte, die zum Töten ausgebildet und gezwungen wurden, gegen ihre eigenen Dörfer vorzugehen. Die Mädchen wurden zudem als Sexsklavinnen mißbraucht.

Neben solch extrem traumatisierenden Erfahrungen hat der chronische Konflikt aber auch zu massiver Destruktivität im Alltag der Zivilbevölkerung und zu einer „Militarisierung" der Familienbeziehungen geführt, vor allem in Form grassierender familiärer Gewalt: Das jahrelange Überleben in psychosozialer Verelendung in den vielen nordugandischen Vertriebenencamps, in denen auf dem Höhepunkt der Gewaltausschreitungen bis zu 80 Prozent der Bevölkerung gelebt hatte, gehört zum Soziogramm dieses Krieges. Gelitten haben darunter nicht nur, aber auch und in besonderer Weise die Männer, die im klassischen Verständnis von „Vulnerabilität" oft vergessen werden. Meist sind es Kinder und Frauen, die als besonders schutzbedürftig gesehen werden – und zweifellos sind sie es.

Die psychosoziale Verletzlichkeit der Männer ist dagegen subtiler und ambivalenter. Männer in Norduganda – wie auch in vielen anderen der sogenannten modernen Kriege, in denen die Trennungslinie zwischen Zivilisten und Kombattanten aufgelöst ist – können die klassischen Attribute dessen, was im hegemonialen kulturellen Diskurs über Männlichkeit „ein richtiger Mann ist" ist, nicht mehr erfüllen. Sie können ihre Frauen nicht vor den Vergewaltigungen der Rebellen schützen und ihre Töchter nicht vor der Prostitution mit Soldaten. Sie sind mittellos und angewiesen auf die Zuwendungen internationaler Hilfsorganisationen und den vermeintlichen Schutz der nationalen Armee. In den Augen ihrer eigenen Kultur sind die nordugandischen Männer „Schwächlinge" – und werden so nicht selten auch von ihren Frauen und Kindern gesehen. Die vielschichtigen Erfahrungen der Machtlosigkeit führen zu einem Zusammenbruch von Selbstwert und lassen die Männer gewalttätig werden: gegenüber ihren Familien und sich selbst. In einer Studie zu Selbstmordfällen in diesen Vertriebenencamps zeigte sich zum Beispiel, daß 72 Prozent derer, die Suizid versucht oder verübt hatten, Männer mit großen Familien oder vielen abhängigen Familienmitgliedern waren[9].

Wie sieht in einem solchen Kontext befreiungspsychologisch inspirierte Traumaarbeit aus? Wir bildeten Menschen auf dem Land in den Kriegsgebieten und in Vertriebenencamps aus, die in ihren Dorfgemeinschaften wichtige vertrauensschaf-

fende Funktionen und natürliche Autorität hatten. Die einfachen Techniken psychosozialer Traumaarbeit mit Hilfe von Bildern und Geschichten, die wenig alphabetisierte Menschen besser verstehen, waren mehr als nur kognitive Wissensvermittlung. Wir bezeichneten sie als „psychosocial literacy" (psychosoziale Alphabetisierung). Es ging darum, die Erfahrungen von Gewalt existentiell „lesen und schreiben", d.h. psychische Verwundungen verstehen zu lernen, gerade dann, wenn sie besonders schambehaftete Erlebnisse beinhalten wie die endemische sexuelle Gewalt. In vielen afrikanischen Kulturen werden zudem die mit traumatischer Gewalt einhergehenden belastenden und plötzlich auftauchenden Erinnerungen (sogenannte „flashbacks") häufig als Zeichen von „Zauberei" gedeutet. Traumatisierte Menschen gelten nicht selten als „verhext" oder „verrückt" und werden aus Angst und Unwissenheit aus dem Sozialverband der Dorfgemeinschaft ausgeschlossen. Psychosoziale Arbeit bedeutet hier: das Schweigen über kulturell sanktionierten Tabus zu brechen, wodurch die Ausgegrenzten wieder Zugang zu ihren Gemeinschaften erhalten können.

Wir arbeiteten an den Bildern von Weiblichkeit und Männlichkeit und suchten gemeinsam mit Männern und Frauen in Seminaren nach neuen Modellen von Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Gerade neue Bilder für „richtige Männer", in denen sie sich kompetent, schützend und machtvoll inmitten der Begrenzungen der Camps erleben konnten, ohne gewalttätig zu werden, waren eine große Herausforderung für die konventionellen Angebote psychosozialer Unterstützung. Solch ein Ansatz gehört nicht zum Mainstream der Interventionen von Helfer-Institutionen, die sich vor allem auf Frauen und Kinder konzentrieren. Eine befreiungspsychologisch inspirierte Traumaarbeit kann insofern also auch bedeuten, den führenden westlichen Hilfsdiskurs zu de-ideologisieren. Dieser wird im wesentlichen von der Definition des „Opfers" genährt, das per definitionem „unschuldig" und „hilflos" sein muß, um sich für Hilfsmaßnahmen zu qualifizieren. Männer in den Vertriebenencamps sind eben keine in diesem Sinn „unschuldigen" Opfer, weil sie auch zu Tätern gegenüber ihren eigenen Familien geworden sind. Hilfsmaßnahmen jedoch ausschließlich auf Frauen und Kinder zu richten, entmächtigt weiter, verstärkt letztlich die Destruktivität innerhalb der Familien und schneidet damit alle Beteiligten von der wichtigsten Ressource zur Stabilisierung ab, die Menschen in solch einer anhaltend destruktiven Situation zur Verfügung steht: Unterstützung durch ein stabiles, verstehendes soziales Umfeld.

Wir führten in unserer befreiungspsychologisch inspirierten Arbeit ebenfalls Bedürfnisanalysen durch, deren Forschende nicht internationale Fachkräfte waren, sondern einfache gebildete Menschen aus Dorfgemeinschaften, die kulturell und sozial einen guten Zugang zur Zielgruppe hatten. Leitende Prinzipien waren die Partizipation aller an diesem Vorgang Beteiligten, der Forschenden und der „Erforschten", sowie die Demokratisierung von und Teilhabe an psychologischem Spezialwissen zugunsten von Menschen, die von diesem Wissen für sich und ihre

Beziehungen profitieren können. Die Erfahrungen mit den partizipativen Forschungsmethoden waren nicht selten verblüffend bewußtseinserhellend: Die „Laien-Forschenden" erlebten die positive Qualität des Kontakts mit ihrem Gegenüber in den partizipativen Methoden; und diejenigen, die befragt wurden, erlebten eine Wertschätzung in ihrem „Fachwissen" bezüglich ihrer eigenen Probleme. Sie waren nicht nur Verletzte und Überlebende von Gewalt. Sie wurden als Handelnde in ihrer Kompetenz wahrgenommen und als wichtige Ressource für ihre Dorfgemeinschaft genutzt.

Wir bildeten kirchliches Personal – vor allem Katecheten und Ordensfrauen – aus, die in ihrer pastoralen Arbeit durch die chronische Traumatisierung der Bevölkerung immer wieder an ihre Grenzen gekommen waren, denn sie hatten kein traumapsychologisches Handwerkszeug dafür. Das Ergebnis war durchaus ambivalent: Einerseits erlebten die Ausgebildeten großen Zulauf, weil ihre pastorale Arbeit existentiell relevant wurde und sie das empathische Zuhören lernten – anstatt die Gläubigen ohne Erfahrungsbezug katechetisch zu belehren. Anderseits aber gab es durchaus auch Angst und Einwände, zum Beispiel von Seiten der Priester, die spürten, daß in dieser Arbeit emanzipatorisches Potential steckte. Machtfragen einer politischen Diakonie sind in der afrikanischen katholischen Kirche selten willkommen.

Interkulturelle und interdisziplinäre Kontextualität

Welche Lektionen lassen sich aus dieser scheinbar zufälligen Begegnung eines lateinamerikanischen Konzepts von außerordentlicher Originalität mit den Realitäten Ostafrikas festhalten? Die erste lautet schlicht: Solche Begegnungen lohnen sich und stimulieren die Entwicklung neuer Zugänge zur eigenen Realität! Es geht dabei nicht um die Nivellierung von regionalen und historischen Unterschieden zwischen den beiden Kontexten, im Gegenteil: Die Methodologie der Befreiungstheologie wie -psychologie besteht ja gerade in einer vorgängigen Kontextualisierung ihres Gegenübers. Deshalb hat Befreiungspsychologie im Sinn ihrer Grundprinzipien eine kriteriologische Funktion und kann Interventionen in jedem Kontext von diesen Prinzipien und der ihnen zugrundeliegenden Option „für die Unterdrückten", die immer wieder neu definiert werden müssen, beurteilen und schärfen.

Die zweite Lektion: Aus dem interdisziplinären Gespräch zwischen der Befreiungstheologie mit der Psychologie, das Ignacio Martín-Baró noch eher im Sinn einer Einbahnstraße beschrieb, nämlich daß die Theologie die Psychologie inspiriere, wurde durch die Reflexion auf unsere Praxis in Ostafrika eine mehrspurige Schnellstraße in beide Richtungen. Die Befreiungspsychologie kann nämlich auch die Befreiungstheologie bereichern, von der manche glauben, sie hätte sich aufgrund methodischer Schwächen und historischer Paradigmenwechsel ohnehin bereits erledigt. Sie kann die Befreiungstheologie unterstützen, ihre nach wie vor aktuelle

Option für die Armen konkreter zu fassen, die psychosozial wirksamen Mechanismen von Unterdrückung in differenzierter Weise zu bestimmen und Ansatzpunkte für diese horizontale Form von „Befreiung" zu schaffen.

Drittens stellt schließlich die Befreiungspsychologie ein wertvolles Korrektiv gegenüber einer pastoralen Praxis dar, die trauma-insensitiv mit den Wunden von Gewalt umgeht und deren faktisches Woraufhin meist eben nicht das Empowerment der Unterdrückten ist, vor allem dann nicht, wenn diese „Unterdrückten" Frauen sind.

Der „Mehrwert" befreiungspsychologischer Traumaarbeit

Kann man nun davon ausgehen, daß eine befreiungspsychologische Traumaarbeit mehr „kann" als eine „nur psychologische"? Gibt es so etwas wie einen „Mehrwert" eines auf die Befreiungstheologie zurückgehenden Konzepts von Psychologie, der im derzeitigen Traumadiskurs fehlt? Zwei Antwortrichtungen lassen sich ausmachen: Zum einen befragt die befreiungspsychologische Perspektive kritisch jede Intervention auf ihr zugrundeliegendes „commitment" (Verpflichtung) und fordert ein politisches Engagement der Intervenierenden zugunsten der Unterdrückten. In bezug auf Traumaarbeit ist ohnehin leicht festzustellen, daß sie immer parteiisch ist, denn in ihrem Raum werden die Definitionen von Opfer- und Tätersein berührt. Sie spielt sich ferner ab in einem gesellschaftlichen Umfeld, das diese Kategorien sozial sanktioniert oder politisch unterbindet.

Aus eigener Erfahrung in Postkonfliktländern weiß ich: Die Geschichten traumatisierter Menschen enthalten geschichtlichen Schmerz. Nicht alle traumatischen Geschichten sind politisch legitimiert durch aktuelle Regime. Gerade in dieser Situation sozialer Fragilität von Traumaarbeit muß sie sich – als befreiungspsychologisch inspirierte – bewußt ihrer politischen Verantwortung stellen und Abschied nehmen vom Mythos der Allparteilichkeit, die sich nicht in „die Politik" einmischen möchte. Jede Intervention ist *per effectum* politisch, selbst jene, die sich *per intentionem* als apolitisch erklärt. Es geht darum, sie bewußt mit einer ethisch legitimierten Option zu gestalten. Dieses Bewußtsein fehlt leider häufig internationalen Interventionen traumatherapeutischer Provenienz.

Darüber hinaus sehe ich noch einen weiteren Mehrwert einer Psychologie, die sich aus ihrer Inspiration von der Theologie der Befreiung her versteht, nämlich gerade dort, wo Empowerment und therapeutische Arbeit an ihre Möglichkeitsgrenzen kommen. Beim Thema Trauma gibt es ja durchaus Berührungspunkte der Disziplinen Psychologie und Theologie: daß zum Beispiel Spiritualität eine der wichtigsten Ressourcen in der Therapie traumatisierter Menschen darstellt, wird in der Traumapsychologie mittlerweile allenthalben anerkannt und genutzt. So sehr zu begrüßen ist, daß die Psychologie Spiritualität als wichtige „Ressource" entdeckt, so sehr ist allerdings auch davor zu warnen, daß sie im Zug eines therapeuti-

schen Aktionismus instrumentalisiert wird und damit ihre wesentlich transzendente Qualität zu einem bloßen Vehikel „guter" Emotionen oder „heilender" Kognitionen verkommt. Es braucht, soll es eine wirkliche Begegnung jenseits therapeutisch instrumentalisierter Formen von Spiritualität werden, auch die Reflexion darauf, wie eine Spiritualität aussehen muß, die der Argumentation der theologischen Vernunft *und* dem nötigen Respekt vor dem Unsagbaren entspricht.

So wie sich die Psychologie der Spiritualität nicht im Sinn einer Wellness-Aktivität bedienen sollte, so darf auch die Theologie angesichts der Abgründe von Menschlichkeit, die sich bei diesem Thema auftun, nicht als eine Art intellektueller Airbag gegen die Ohnmacht mißbraucht werden. Theologie darf sich gerade nicht aus der argumentativen Affäre ziehen, indem sie auf das Kreuz und auf die Auferstehungsbotschaft als theologischen Joker rekurriert, durch den am Schluß, wenn nicht diesseitig, so doch jenseitig „alles wieder gut wird". Die ghanaische feministische Theologin Mercy Amba Oduyoye wehrt sich sogar gegen eine (gleichwohl mißbräuchliche) Verwendung des Kreuzsymbols als „unverschämt patriarchal" und als eine Art theologisches Hilfsmittel zur Zähmung von Frauen, damit diese in gewaltvollen Beziehungen still bleiben. Die Realität des Kreuzes, so Oduyoye, ist viel zu ernst für Afrikanerinnen[10].

Wie also könnte eine in diesem Sinn kritische Spiritualität in der Befreiungspsychologie aussehen? Ich bekam auf diese Frage einen wichtigen Impuls bei einer Begegnung, die im März 2004 in Ruanda im Rahmen einer Studie stattfand. Ich sprach dort mit einer sehr erfahrenen Therapeutin einer ruandischen Organisation namens Jeanne. Sie erzählte mir die Geschichte einer 16jährigen Klientin, die ich Rose nennen möchte. Rose war sechs Jahre alt gewesen, als Milizen in ihr Haus kamen und vor ihren Augen ihre Eltern und ihre Geschwister dahinmetzelten. Schließlich packten sie auch Rose, rissen ihr die Kleider vom Leib und vergewaltigten sie, bis sie vor Schmerzen das Bewußtsein verlor. Sie wurde gefunden, ins Krankenhaus gebracht und wäre beinahe an den Blutungen und inneren Verletzungen gestorben.

Ein Teil von ihr war es auch – denn als sie zu sich kam, sprach sie nie wieder über das, was sie erlebt hatte. Sie sprach meistens überhaupt nicht und lächelte nur vor sich hin. Sie aß, trank und wuchs, aber sie war nicht mehr ansprechbar für Beziehung und hatte ihre Psyche in eine andere Welt exiliert. Dieses Mädchen wurde kurze Zeit später HIV-positiv diagnostiziert – eine Folge der Vergewaltigungen. Nun, zehn Jahre später, war sie trotz anti-retroviraler Medikamente dem Tod nah. Die Therapeutin Jeanne beendete diese Geschichte sehr bewegt:

„Weißt Du, ich frage sie seit Jahren, wie es ihr geht und sie lächelt immer nur und sagt ‚gut', und sieht durch mich hindurch. Sie nimmt die Medikamente und geht wieder. Aber ich bleibe zurück und halte es nicht aus, daß ich ihr nicht helfen kann, daß ich sie nicht erreiche, daß niemand sie mehr erreicht. Nichts, weder Liebe noch Mitleid noch etwas anderes kann sie erreichen."

Mich hat diese Szene berührt, weil ich diese Wunde traumatischer Ohnmacht, wie viele Kollegen und Kolleginnen auch, kenne. Wir alle kommen dabei in Kontakt mit Transzendenz, ob wir das so nennen oder nicht: nämlich der Entzogenheit von verwundetem Leben und der Nichtmachbarkeit von Heilung. Diese Ohnmacht „brennt aus", sozusagen eine professionelle Nebenwirkung der Traumatherapie, die die Fachsprache „sekundäres" oder „stellvertretendes" Trauma nennt. Der Grund dafür ist Empathie, der heilende Schlüssel im therapeutischen Gespräch, und zugleich jene verletzlich machende Öffnung des Herzens. Der jüdische Psychoanalytiker Dori Laub sagt vom Zuhören Überlebender von Gewalt, daß erst dadurch ihre Geschichte überhaupt zu existieren beginnt und sie in ihrer Echtheit anerkannt wird. Doch dieses Zeuge-Sein – hier zeigt sich nochmals die innewohnende politische Dimension der Traumatherapie – bedeutet eben auch Anteilnahme am Schmerz, an der Niederlage und am Schweigen des Opfers[11].

Compassio Gottes und Demut in der Traumatherapie

In diesen Erfahrungen der Helfenden selbst wird somit deutlich: Trauma ist der Ort, an dem wir aufhören, gut ausgebildete Professionelle als Therapeuten und Menschenrechtlerinnen zu sein mit unseren therapeutischen Techniken und objektivierenden Forschungsmethoden. Trauma ist nicht ein Anlaß zu therapeutischen Triumphen, sondern häufig ein Ort des Scheiterns und eine ständige Lektion der Demut.

Wir kommen in dieser Arbeit jedoch auch in Berührung mit Leidensgeschichten von Menschen, die ihre eigene Würde haben. Diese Geschichten konvergieren aus christlicher Perspektive – wenn man sich für diese Sichtweise entscheidet – mit den Geschichten der Bibel, mit Geschichten von Verzweiflung und Ausweglosigkeit, ja auch der Gottesferne in jener Geschichte von Golgotha. Das biblische Zeugnis ist dieses: Gott ist mit seinem Volk unterwegs, er hört seine Klage und stellt sich in Jesus Christus auf die Seite der Ohnmächtigen. Das aber gibt therapeutischer Arbeit, bei allem Scheitern, das wir darin oft erleben, eine Würde, die über Psychodiagnostik und therapeutisches „Engineering" (Technik) hinausgeht: Sie hat Anteil an der *Compassio* Gottes mit den Ohnmächtigen.

Eine kritische Spiritualität in der Befreiungspsychologie ist nicht distanziert oder apathisch. Sie beinhaltet vielmehr leidenschaftliches und mitfühlendes Mit-Klagen mit den Überlebenden von Gewalt. Sie will die theologischen Abgründe nicht wegerklären, sie erlebt sie paradoxerweise noch schmerzlicher. An einen Gott zu glauben, „der alles so herrlich regieret", macht das Gespräch mit Rose aus Rwanda nicht einfacher. Gott bleibt uns immer auch entzogen und der ganz Andere, gerade in der Begegnung mit den Wunden des Leids; er bleibt nahe *und* abwesend zugleich. Aber dort, wo wir das Fragmenthafte der Hoffnung in dieser Erfahrung bewußt an-

erkennen, wächst auch die Sehnsucht nach einer Welt, in der – wie der marxistische Philosoph Max Horkheimer (1895–1973) es ausdrückt – der Mörder nicht ewig über sein unschuldiges Opfer triumphiert[12]. Ohne diese zerbrechliche Hoffnung scheint mir Traumaarbeit kaum möglich, wenn nicht das Ausbrennen und der Zynismus gegen die „böse Welt" die Oberhand gewinnen sollen.

Es sind also die Stimmen des Bewußtseins einer politischen Verantwortung und *gleichzeitig* des Potentials therapeutischer Demut und „stellvertretender" Hoffnung in einer Spiritualität der Befreiungspsychologie – wie auch immer sie Intervenierende konkret definieren und mit Leben füllen –, die derzeit im Chor internationaler Traumaarbeit schmerzlich fehlen. Beides würde sicherlich den therapeutischen Machbarkeitswahn schwächen und paradoxerweise sogar deutlich machen, daß wir als Intervenierende eine viel größere Verantwortung haben als unsere therapeutischen Settings uns glauben machen; es würde aber dem Leid von Menschen wieder mehr echten Raum geben.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. Janoff-Bulman, The aftermath of victimization. Rebuilding shattered assumptions, in: Trauma and its wake: The study and treatment of Post-traumatic Stress Disorder, hg. v. C. R. Figley (New York 1985) 15–35.

[2] H.-J. Sander, Die Zeichen der Zeit erkennen u. Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie, in: ThpQ 182 (202) 27–40, 38.

[3] Zum folgenden vgl. v.a. Towards a Society that Serves its People. The Intellectual Contribution of El Salvador's Murdered Jesuits, hg. v. J. Hassett u. H. Lacey (Washington, DC 1991); sowie: Writings for a Liberation Psychology. Ignacio Martín-Baró, hg. v. A. Aron u. S. Corne (Cambrigde 1996).

[4] Vgl. bes. Towards a Society that Serves its People (A. 3).

[5] Vgl. I. Martín-Baró, La Liberación como Horizonte de la Psicología, in ders., Psicología de la liberación (Madrid 1998) 303–341, 313.

[6] Martín-Baró (A. 3) 17–32, 25.

[7] Vgl. z.B. I. Martín-Baró, La imagen de la mujer en El Salvador, in: ECA (Estudios centroamericanos) 35 (1980) 557–568; ders., La ideología familiar en El Salvador, in: ECA 41 (1986) 291–304; ders., La familia, puerta y cárcel para la mujer salvadorena, in: Revista de psicología de El Salvador 9 (1990) 265–277.

[8] Vgl. v.a. I. Martín-Baró, War and Mental Health, in: Writings for a Liberation Psychology (A. 3) 108–121; ders., Political Violence and War as Causes of Psychosocial Trauma in El Salvador, in: International Journal of Mental Health 18 (1990) 3–20.

[9] Unveröffentliche Studie: „Report on suicidal tendencies in IDP camps in Northern Uganda" (2007), im Auftrag von Caritas Gulu.

[10] Vgl. M. A. Oduyoye, Alive to What God is Doing, in: The Ecumenical Review 41 (1989) 194–200, 199.

[11] D. Laub, An event without a witness, in: Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalyses, and History, hg. v. S. Felmann u. dems. (London 1992) 79.

[12] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior (Hamburg 1970) 61f.

Christoph Gellner

Kafkas Mondheimat

Zum 125. Geburtstag von Franz Kafka

„Kafkas Erzählungen sind nicht Abhandlungen über religiöse, metaphysische oder moralische Probleme, sondern Dichtungen", stellte Hermann Hesse im Jahr 1956 angesichts damals bereits anschwellender „Kafka-Deutungen" heraus:

„Er gibt uns die Träume und Visionen seines einsamen, schweren Lebens, Gleichnisse für seine Erlebnisse, seine Nöte und Beglückungen, und diese Träume und Visionen einzig sind es, die wir bei ihm zu suchen und von ihm anzunehmen haben, nicht die ‚Deutungen', die diesen Dichtungen von scharfsinnigen Interpreten gegeben werden können."[1]

Paradoxerweise kam Kafkas dunkle Traumwelt näher an die Realität anonymer Macht-, Herrschafts- und Strafapparate der modernen Gesellschaft heran als andere Schriftsteller, die sich an der äußeren Realität orientiert hatten[2]. Vor 1933 wurde Kafkas Literatur, die er selber als „Darstellung meines traumhaften innern Lebens" verstand, die „alles andere ins Nebensächliche" rücke (X, 167), nur von einem relativ kleinen Kreis zur Kenntnis genommen. Nach 1945 erlangte Kafka weltweite Geltung als Autor der modernen Entfremdung, der wie kein anderer die Isolation, Deformation und Destruktion menschlicher Existenz parabelhaft verdichtet hat. So stellte etwa der Prager Philosoph Karel Kosik, Häftling des Gestapogefängnisses in Theresienstadt, wo die Nazis ein Ghetto einrichteten, in dem sie die Juden aus Böhmen und Mähren zusammenpferchten, heraus:

„Kafka beschrieb das Wesen dieser Zeit mit unglaublich scharfem Durchblick. Während einigen seiner Zeitgenossen schien, seine Texte seien Traumvisionen, dichterische Übertreibungen und phantastische Halluzinationen, konstatieren wir heute mit Erstaunen die Genauigkeit und Nüchternheit dieser Beschreibungen."[3]

Kaum zufällig wurde sein Œuvre auf der Kafka-Konferenz in Liblice 1963 im Vorfeld des Prager Frühlings als Instrument zur Befreiung vom stalinistischen Totalitarismus verstanden. „Kafkaesk" wurde zur Signatur des 20. Jahrhunderts, zum Inbegriff moderner Unbehaustheit und Ausweglosigkeit, von Verlorenheit und Absurdität. Weithin völlig von den Eigenheiten seines Werkes abgelöst spiegeln die Klischees des Kafkaesken stereotype Bilder und Vorurteile, „die Kafka in der Schnittmenge von populärer Kunstfigur und modernem Heiligen erzeugt hat"[4]. Gewiß hat Kafka als Versicherungsjurist bei seinen Fabrikinspektionen für die Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt für das Königreich Böhmen, dem am weite-

sten industrialisierten Raum der Donaumonarchie, die moderne Arbeitswelt sehr genau kennengelernt. Doch liegt die bleibend herausfordernde Faszination seines nächtlich-„unbeherrschten Schreibens" (Manfred Voigts) mit seinen dem Tagesbewußtsein unverstehbaren Traumbildern aus der „ungeheuren Welt" seines Inneren[5] in dem immer wieder neu inszenierten „Umschlag der scheinbar gesicherten Erfahrung von Normalität in den Schrecken der Bodenlosigkeit"[6].

Kafkas weltliterarischen Rang begründen weniger die zu Lebzeiten fertiggestellten und veröffentlichten Erzählungen wie „Das Urteil", „Die Verwandlung", „In der Strafkolonie" oder die Prosabände „Ein Landarzt" und „Ein Hungerkünstler". Zur Weltgeltung verhalfen ihm vielmehr die entgegen Kafkas testamentarischen Verfügungen von seinem Lebensfreund Max Brod vor der Vernichtung bewahrten und erstmals publizierten drei fragmentarischen Romane „Der Verschollene (Amerika)", „Der Proceß" und „Das Schloß", umfangreiche Nachlaßschriften, Tagebücher und Briefe.

Aus kaum publikationsfähigen Heftkonvoluten löste Brod lesbare Texte heraus und beeinflußte ihre Interpretation durch eigenmächtige Titelgebung. Die unterdessen auch als Taschenbuchausgaben erhältlichen kritischen Ausgaben führen zu Kafkas unabgeschlossenem Schreibprozeß zurück; Faksimile-Ausgaben bieten Kafkas unfertige Texte so originalgetreu und manuskriptnah wie möglich. Als erster Kafka-Biograph und Interpret hat Max Brod sowohl eine allegorisierende Lesart angestoßen als auch eine dezidiert religiös-theologische Deutung. So fand er etwa im „Proceß" und im „Schloß" „die beiden Erscheinungsformen der Gottheit (im Sinn der Kabbala) – Gericht und Gnade – dargestellt"[7].

Von Anfang an oszilliert Kafkas enigmatisches Erzählwerk zwischen Interpretationsverweigerung und -provokation. Die Folge ist eine labyrinthische Fülle widersprüchlicher Deutungen, die paradigmatisch ein Grundprinzip moderner Literatur zum Ausdruck bringen. Kafkas 125. Geburtstag am 3. Juli 2008 bietet Gelegenheit, sein Schriftstellerleben und sein literarisches Œuvre, das ebensowenig allegorisch wie religiös interpretierbar ist[8], im Spiegel aktueller Forschungsbeiträge neu zu vermessen[9]. Die wichtigste und fruchtbarste Konstante der jüngeren Kafka-Forschung ist die Erhellung seiner Bezüge zur jüdischen Tradition, die im Werk allgegenwärtig sind: nicht so sehr als Gegenstand, vielmehr als Denk- und Darstellungsmuster. Werfen wir also einen Blick auf Kafka im Widerstreit zwischen verschatteter Glaubensüberlieferung und jüdischer Assimilation, West- und Ostjudentum, Religiosität und Säkularität, Zionismus und Chassidismus[10].

Prag als deutsch-jüdisches Territorium

Im Jahr 2004 wurde ein bis dahin unbekannter Bericht über Kafkas Vater von Frantisek X. Basik veröffentlicht, der 1892 bis 1895 als Lehrling im Galanteriewarengeschäft von Hermann Kafka arbeitete. Er bestätigt keinesfalls das Monstrum, als das

er aufgrund der Darstellung seines Sohnes in die Geschichte eingegangen ist, rückt vielmehr bislang nicht beachtete soziale Machtzusammenhänge in den Blick, die sowohl den Lehrherrn als auch dessen Sohn prägten[11]. Im berühmten „Brief an den Vater" – 1919 entstanden nach der Absage seiner Heirat mit der Tochter eines jüdischen Gemeindedieners; gegen diese unstandesgemäße Verbindung hatte der Vater seine ganze Autorität aufgeboten – hat Franz Kafka den übergroßen Loyalitätsdruck seitens der Familie und vor allem die gespannte Beziehung zu ihrem Oberhaupt verarbeitet. Doch dürfte ihm weniger der Vater selber als vielmehr das Lebensmodell, das er verkörperte, zum Problem geworden sein[12]. War Franz Kafka doch der einzige Sohn seiner Eltern, der das Erwachsenenalter erreichte; ein zweiter und ein dritter Sohn starben bereits als Kleinkinder ein Jahr nach ihrer Geburt. Anders als auf seine drei Schwestern waren auf ihn besondere Erwartungen gerichtet: Er sollte durch Eheschließung und Familiengründung die Familiengenealogie fortsetzen sowie das Produktivvermögen erben. Der Balanceakt zwischen der Tagesexistenz im Büro und seiner junggesellenmäßigen Nachtexistenz als Schriftsteller bedeutete für Kafka ohnehin „ein schreckliches Doppelleben, aus dem es wahrscheinlich nur den Irrsinn als Ausweg gibt" (IX, 26); sein Vater warf ihm Faulheit und berufliches Versagen vor.

Hermann Kafka hatte sich durch Fleiß und Energie nach der Heirat mit der wohlhabenderen Julie Löwy, die aus einer gut situierten deutsch-jüdischen Familie stammte, in der sich Rabbiner, Ärzte und Gelehrte finden, zum respektierten Geschäftsmann hinaufgearbeitet. Nach der Judenemanzipation in Österreich schaffte Kafkas Vater den sozialen Aufstieg aus dem Provinzproletariat in die bürgerliche Mittelschicht, vom armen Dorfjuden aus Süd-Böhmen zum Prager Stadtjuden. Die Kafkas brachten es zu Ansehen und Wohlstand, man wohnte – nach vielen Umzügen – repräsentativ, konnte sich Dienstboten leisten und den Sohn studieren lassen. Als vormals deutsch beherrschtes Machtzentrum hatte sich Prag mit der Industrialisierung während nur einer Generation in eine mehrheitlich tschechische Stadt verwandelt. Kafkas Vater vollzog noch rechtzeitig die Anpassung zum Tschechojudentum; seinen einzigen Sohn aber schickte er ins deutsche Gymnasium. Innerhalb der deutschen Minderheit bildeten die Juden die Mehrheit: Etwa zwei Drittel der Deutschen waren zu Kafkas Zeit Juden. Bis auf wenige Ausnahmen, deren wichtigste Rainer Maria Rilke darstellt, war die Prager deutsche Literatur des frühen 20. Jahrhunderts – Franz Werfel, Hugo Bergmann, Max Brod, Willy Haas, Robert Weltsch, Ernst Weiß – deutsch-jüdische Literatur.

Wie Hermann Kafka hatte die Gründerzeit eine ganze Generation aus den Dörfern in die Stadt gespült und mit völlig anderen Lebensbedingungen konfrontiert. Wie etabliert sie unterdessen auch waren, lauerte doch stets die Angst vor dem Rückfall in die Armut. Selbst als das Unternehmen Hermann Kafkas florierte, konnte der soziale Aufstieg niemals über dessen angespannte Verfassung hinwegtäuschen.

Hinzu kam ein latenter Antisemitismus, der sich immer wieder im Alltag äußerte und im Berufsleben zu Benachteiligungen führte. Der Lehrjungenbericht von Basik zeigt, wie Prag entlang der doppelten Scheidelinie: „hie deutsch – dort tschechisch", „hie christlich – dort jüdisch" in irrationale Freund-Feind-Verhältnisse zerfiel. Von den Tschechen wurde das Judentum mit der verhaßten, durch das Habsburgerreich privilegierten deutschsprachigen Führungsschicht in eins gesetzt. Die im Volkskatholizismus verwurzelten antijüdischen Ressentiments, die auch in völkischen sudetendeutschen Kreisen verbreitet waren, denen die deutschsprachigen Prager Juden nur als Bildungs-, nicht als Volksdeutsche galten, wurden von der nationaltschechischen Autonomiebewegung immer mehr politisiert:

Egon Erwin Kisch, dessen Bruder Paul ein Klassenkamerad Kafkas war, hat die Erinnerung daran festgehalten, was es bedeutete, „zu denen zu gehören, die gehetzt, mißhandelt wurden und selbst zu Hause nicht vor dem Wahnwitz der Gasse sicher waren, mitzuerleben, wie gebrandschatzt und zertrümmert wurde, wie der Feuerschein des Nationalen durch die ausgebrochenen Ladentüren und die zertrümmerten Fensterscheiben züngelte, überallhin, wie plötzlich durch die vorhin noch menschenvollen, heulenden, klirrenden Gassen die Hufe der Kavalleriepferde klapperten, die Trompeten Sturm bliesen, die Säbel und Bajonette in klarer Ordnung im Gaslicht blitzten"[13].

Strafende Blicke eines vergehenden Glaubens

Der halb reale, halb imaginäre „Brief an den Vater" zeichnet das idealtypische Psychogramm einer übermächtig-tyrannischen Vaterfigur, gegen deren tief im 19. Jahrhundert verwurzeltes Denken und Empfinden eine ganze Generation von Söhnen rebellierte. Das verbindet Kafka mit expressionistischen Autoren wie Walter Hasenclever, Arnolt Bronnen und Franz Werfel, die im Umfeld des Ersten Weltkriegs mit antipatriarchaler „Vatermord"-Literatur an die Öffentlichkeit traten (in Kafkas Erzählung „Das Urteil" wird jedoch vom Vater das Todesurteil über den Sohn gesprochen, in „Die Verwandlung" versetzt er dem „Familientier" den Todesstoß, der nach „Amerika" verbannte Karl Roßmann wird dort von seinem Ersatzvater verstoßen).

Die von einer Schreibkraft in Kafkas Büro der Arbeiter-Unfall-Versicherung angefertigte Abschrift weist daraufhin, daß Kafka seinen nie abgeschickten „Brief an den Vater" für eine Veröffentlichung vorbereiten ließ. Auch wenn Hermann Kafka für den Lehrling Frantisek X. Basik (wie für Max Brod) kein tyrannischer Despot, sondern ein etwas strenger, manchmal launischer Mensch und Chef war, dürfte Franz Kafka seinen Fall für repräsentativ gehalten haben. Auf dem schmalen Grat zwischen Authentizität und Strategie, Evidenz und Suggestion[14] stellt seine Argumentation nicht nur die innere Widersprüchlichkeit des Vaters heraus: einerseits die mächtige Figur und autoritäre Gesten, die zu erdrücken drohten; andererseits seine

Unsicherheit als Folge des unbewältigten gesellschaftlichen Aufstiegs. Während er selbst zur intellektuellen Prager Elite gehörte, war sein Vater ein recht einfach und grob denkender Mann, waren die Väter seiner engsten Freunde aus der jüdischen Oberschicht hoch gebildet, kultiviert, zurückhaltend. Max Brod war Sohn eines Vizebankdirektors, Franz Werfel Sohn eines Industriellen. Es muß Kafka sehr getroffen haben, daß sein Vater seiner durchaus erfolgreichen Schriftstellerei bestenfalls mit Indifferenz begegnete.

Treffsicher kritisiert er an seinem Vater vor allem den Umstand, daß dessen Judentum anstelle einer authentisch religiösen Geste zu einer gesellschaftlichen Konvention verkommen sei:

„Als junger Mensch verstand ich nicht, wie Du mit dem Nichts von Judentum, über das Du verfügtest, mir Vorwürfe machen konntest, daß ich (schon aus Pietät, wie Du Dich ausdrücktest) nicht ein ähnliches Nichts auszuführen mich anstrenge ... Du giengst an vier Tagen im Jahr in den Tempel, warst dort den Gleichgültigen zumindest näher, als jenen, die es ernst nahmen, erledigtest geduldig die Gebete als Formalität, setztest mich manchmal dadurch in Erstaunen, daß Du mir im Gebetbuch die Stelle aufmischen konntest, die gerade recitiert wurde ... zuhause war es womöglich noch ärmlicher und beschränkte sich auf den ersten Sederabend, der immer mehr zu einer Komödie mit Lachkrämpfen wurde ... Im Grunde bestand der Dein Leben führende Glaube darin, das Du an die unbedingte Richtigkeit der Meinungen einer bestimmten jüdischen Gesellschaftsklasse glaubtest ... Auch darin lag noch genug Judentum, aber zum Weiter-überliefert-werden war es gegenüber dem Kind zu wenig, es vertropfte zur Gänze während Du es weitergabst ... Es war auch unmöglich, einem vor lauter Ängstlichkeit überscharf beobachtenden Kind begreiflich zu machen, daß die paar Nichtigkeiten, die Du im Namen des Judentums mit einer ihrer Nichtigkeit entsprechenden Gleichgültigkeit ausführtest, einen höheren Sinn haben konnten. Für Dich hatten sie Sinn als kleine Andenken an frühere Zeiten und deshalb wolltest Du sie mir vermitteln, konntest dies aber, da sie ja auch für Dich keinen Selbstwert mehr hatten, nur durch Überredung oder Drohung tun."

Kafka parodiert damit die Passage aus dem jüdischen Glaubensbekenntnis (Dtn 6, 20–25), die den Vater ermahnt, seinem Sohn das Andenken der Errettung aus Ägypten und der Gebote nahezubringen. „Das konnte einerseits nicht gelingen und mußte andererseits Dich, da Du Deine schwache Position hier gar nicht erkanntest, sehr zornig gegen mich wegen meiner scheinbaren Verstocktheit machen" (VII, 42–45).

Als 1896 Kafkas Bar-Mizwa gefeiert wurde, zeigte der Vater sie als „Confirmation" an. Das zeigt schlaglichtartig den Grad der Assimilation der jüdischen Familie Kafka an die christliche Mitwelt. Im Brief des 26jährigen an Felice Bauer ist davon die Rede, daß „bei uns die religiösen Ceremonien sich auf Hochzeit und Begräbnis eingeschränkt haben". Kritisch kommentiert Kafka: „Man sieht förmlich die strafenden Blicke eines vergehenden Glaubens" (BM 244). Immerhin ließ der abhanden gekommene Glaube ein Schuld- und Krisenbewußtsein fehlender Erfüllung zurück.

„Das Ganze ist ja keine vereinzelte Erscheinung", resümiert Kafka hellsichtig im „Brief an den Vater", „ähnlich verhielt es sich bei einem großen Teil dieser jüdischen Übergangsgeneration, welche vom verhältnismäßig noch frommen Land in die Städte abwanderte" (VII, 45). Die Auflösung der Bindung an Religion und Tradition war kein jüdisches Problem allein, sondern ein europäisches Phänomen; auch viele gebildete Christen waren keine Christen mehr im alten Sinn, hatten sich von ihren Kirchen und ihrem Glauben gelöst und suchten etwas neues, um aus der Leere herauszukommen. Freilich waren Juden als Minderheit in einer schwierigeren Situation als Christen: Ein ungläubiger Deutscher war immer noch ein Deutscher, ein ungläubiger Tscheche ein Tscheche, aber was war ein Jude, der nicht mehr in die Synagoge ging? Optierte er allein schon mit der bevorzugten Sprache für die Deutschen oder die Tschechen, war er auch dort nicht recht zu Hause; mit Antisemitismus war stets zu rechnen. Hier bot der Zionismus einen dritten Weg, Jude zu sein, auch wenn man nicht mehr gläubig war; an die Stelle des religiösen Halts setzte er einen nationalen bzw. kulturellen[15].

Aporien der Assimilation

In keiner anderen europäischen Großstadt hat Martin Bubers Programm einer „jüdischen Renaissance" so nachhaltig gewirkt wie in Prag, der drittgrößten Stadt der österreichisch-ungarischen Monarchie, wo er zwischen 1909 und 1911 seine „Drei Reden über das Judentum" hielt[16]. So setzte die kulturzionistische Bewegung um die Studentenverbindung „Bar Kochba" und ihre Zeitschrift „Die Selbstwehr" auf eine religiös-kulturelle Wiedergeburt des Judentums. Hugo Bergmann, Max Brod und ihre Mitstreiter distanzierten sich damit vom politischen Zionismus, der das religiöse Verständnis des Judentums verraten habe, ja, selber ein Phänomen der Assimilation darstelle. Sie setzten dagegen auf die Neuerschließung der spirituellen Dimension des Jüdischen, wie sie sich vor allem in der ostjüdischen Volksfrömmigkeit erhalten hätte. Dabei stilisierte Buber das Ostjudentum zum Ideal der ursprünglichen jüdischen Religion – eine Wahrnehmung, die wie die der Prager Schriftsteller als verblasener Orientalismus erscheint. Als wäre der ostjüdische Chassidismus nicht eine enge asketisch-pietistische Welt, sondern ein romantisches Land! Auch wenn sich die westjüdischen Intellektuellen der archaischen Kultur des Ostens zivilisatorisch überlegen fühlten, idealisierten sie zugleich deren vermeintliche Natürlichkeit und Spiritualität, deren religiöse Voraussetzungen ihnen unverständlich geworden waren.

Mit nichts ist Kafka zwischen Herbst 1911 und Frühjahr 1912 so sehr beschäftigt wie mit dem jiddischen Theater, das er durch Gastspiele einer jiddischen Theatertruppe aus Lemberg kennenlernt. Kafka versteht anfangs die in jiddischer Sprache vorgetragenen Sketche und Lieder nicht und macht aus dem Auftritt der ostjüdi-

schen Schauspieler etwas quasi Religiöses. Er hält sie für Leute, „die infolge ihrer abgesonderten Stellung gerade ganz nahe am Mittelpunkt des Gemeindelebens sind ... die in einer besonders reinen Form Juden sind, weil sie nur in der Religion aber ohne Mühe, Verständnis und Jammer in ihr leben" (IX, 48).

Es sind dies die Wunschprojektionen eines assimilierten Juden, der seine Identität in der Synagoge nicht mehr finden kann und nun die Wärme eines familiären Gemeinschaftsgefühls, ja, die emotionale Heimkunft in die jüdische Gemeinschaft im Theater sucht[17]. Wo Kafka enthusiastisch originäres Judentum kennenzulernen meinte, begegnete er einer westlich-bürgerlichen Einrichtung des späten 19. Jahrhunderts. Mit der orthodoxen Welt des frühneuzeitlichen Judentums, mit dem Ostjudentum, hatte das jiddische Theater nichts zu tun, stellt Gerhard Lauer gegen einen Großteil der Forschung heraus[18]. War es doch gegen die aschkenasische Tradition des Judentums entstanden, für die das Theater zu den Dingen gehörte, die vom Glauben der Väter nur ablenken. Die nach schweren Pogromen in Rußland nach Westen fliehenden Ostjuden fanden um die Jahrhundertwende in den großen Städten Polens und Rumäniens wie in den westlichen Metropolen London und New York stehende jiddische Bühnen vor. Gerade die von Kafka so sehr bewunderten jiddischen Schauspielerinnen sind das Gegenteil von dem, was in der ostjüdisch-orthodoxen Welt als vorstellbar galt.

Daß sich Kafka mit dem Hauptdarsteller Yizchak Löwy aus Warschau anfreundet und durch ihn mit der hebräisch-talmudischen und der neueren jiddischsprachigen Literatur bekannt wird, löst den heftigen Widerstand seines Vater aus: Wie das arrivierte westjüdische Prager Bürgertum verachtete er die nichtassimilierten polnisch-galizischen Ostjuden. Kafkas Einleitungsvortrag über das Jiddische, der einer Lesung Löwys 1912 im Jüdischen Rathaus voranging, ist ein aufschlußreiches Dokument der Selbstidentifikation mit dem „Jargon", wie er, nach damaligem Sprachgebrauch, das Jiddische nennt.

An die assimilierte Vätergeneration gewandt, die erst vor kurzem die Welt des Jiddischen verlassen habe und nun „mit einem gewissen Widerwillen" auf die eben erst abgelegte Ghettosprache zurückblicke, hob er den „verwirrten Jargon" als nomadisierend-exterritoriales Mischidiom hervor, das „nur aus Fremdwörtern" bestehe: „Völkerwanderungen durchlaufen den Jargon von einem Ende bis zum anderen", jede Systematisierung und Kodifizierung schlage fehl (V, 149f).

Zugleich stand Kafka aber auch quer zu den Forderungen des Zionismus, wenn er an der jiddischen Sprache nicht die Qualität einer nationalen, gemeinschaftsstiftenden Institution betont, sondern gerade die Subversion von grammatischer, politischer und sozialer Ordnung. So wie er im jiddischen Theater eine fremde, „östliche" Welt sah, die scheinbar mit der westeuropäischen Geschichte des modernen Theaters nichts zu tun hatte, stilisierte er das Jiddische gegen alle Wirklichkeit zu einer Sprache des ganz Anderen. Dieselbe romantische Überhöhung prägt auch seine Überlegungen zur „Charakteristik kleiner Literaturen", minoritärer Literatur wie

der jüdischen, tschechischen oder der jiddischen. Sie sind das Wunschbild einer Literatur, wie sie Kafka in seinem fortgesetzten Versuch einer befreienden Beheimatung durch Schreiben suchte. „Regelmäßig schreiben! Sich nicht aufgeben!", vermerkt das Tagebuch nach der Jargon-Veranstaltung. Und weiter: „Wenn auch keine Erlösung kommt, so will ich doch jeden Augenblick ihrer würdig sein" (X, 34).

Die Begegnung mit dem jiddischen Theater setzt Kafkas Schreiben frei. In der Nacht vom 22. auf den 23. September 1912, kurz nach Jom Kippur, entsteht „Das Urteil"; darauf datiert Kafka seine Berufung zum Schriftsteller. In der Deutung Bernd Wittes:

„Kafka ist als deutschsprachiger jüdischer Schriftsteller in der tschechischsprachigen, christlich geprägten Mehrheitskultur Prags ebenso ein Außenseiter, wie die Ostjuden in der jüdischen Gesellschaft des Westens. In dem naiven jüdischen Künstlertum dieser Parias sieht der Westjude Kafka das reine, kindlich unschuldige Ich lebendig vor sich, das er durch sein einsames Schreiben zu verwirklichen sucht ... Er möchte sein Werk der kleinen Literatur zuschreiben, deren Modell für ihn die jiddische darstellt. Dazu gehört für ihn Kenntnis und Einbeziehung der jüdischen Tradition, Deutung und Neuschreiben der ‚alten Schriften', Bewahrung des Gedächtnisses seiner Nation und Identifizierung mit den Kleinen, den Machtlosen, dem Volk der Mäuse."[19]

Kafka grenzt sich gleichermaßen vom Zionismus wie der Assimilation ab. Desillusioniert muß er 1915/16 erkennen, daß vom Ostjudentum keine Rettung zu erwarten ist. Schwankend zwischen Zu- und Abneigung vermitteln unmittelbare Begegnungen mit dem Chassidismus nur „krassen Aberglauben". Chassidische Geschichten, die ihm sein Hebräischlehrer Georg Langer vermittelt, bezeichnet Kafka als „das einzig Jüdische", in dem er sich „immer zuhause" fühlt, „in alles andere werde ich nur hineingeweht und ein anderer Luftzug bringt mich wieder fort" (Br 173). So stehen er und die nächtliche Gegenwelt seines Schreibens „außerhalb der Gemeinschaft und ihren Institutionen wie Sprache, Familie, Ehe, Gesetz"[20]. Diese Niemandslandbefindlichkeit beschreibt Kafka eindringlich gegenüber Brod:

„Wir haben, wenn wir etwas schreiben, nicht etwa den Mond ausgeworfen, auf dem man Untersuchungen über seine Abstammung machen könnte, sondern wir sind mit allem, was wir haben, auf den Mond übersiedelt, es hat sich nichts geändert, wir sind dort, was wir hier waren, im Tempo der Reise sind tausend Unterschiede möglich, in der Tatsache selbst keine, die Erde, die den Mond abgeschüttelt hat, hält sich selbst seitdem fester, wir haben uns einer Mondheimat halber verloren, nicht endgültig, hier gibt es nichts Endgültiges, aber verloren" (Br 240f.).

„Weg vom Judentum ... wollten die meisten, die deutsch zu schreiben anfingen", resümiert Kafka im Juni 1921 die „schreckliche innere Lage" jener Autorengeneration, der er selbst angehört; „sie wollten es, aber mit den Hinterbeinchen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden. Die Verzweiflung darüber war ihre Inspiration" (Br 337).

Jüdische Existenzen und Problemstellungen hat Kafka, anders als viele deutsch-jüdische Autoren, anders als Brod, in seinen literarischen Texten nie explizit thematisiert, sondern vorwiegend implizit, anspielend, gleichnishaft. Bernd Neumann legt die damaligen existentiell-gesellschaftlichen Identitäts- und Assimilationsdiskurse als zeitgenössisch-realitätsbezogene Bedeutungsschicht von Kafkas Romanen frei[21]. Konzentriert auf die spannungsreichen sozialen Energien in „Kafkas bösem Böhmen" macht er an den zwei parallelen Justizsystemen des „Proceß"-Romans die allgegenwärtige Gewalt der Verhältnisse deutlich: Neben der bürgerlich-liberalen „Welt von gestern", deren Rechtssicherheit der Justizpalast verbürgt, gibt es die neue nichtstaatliche Dachboden-Justiz. Die Göttin der Gerechtigkeit wird sukzessiv durch die der Jagd ersetzt, das Gerichtsverfahren gegen Josef K. wird der plebiszitären Stimmungsmache der Vorstädte ausgeliefert, parteiabzeichentragende radikale Kleinbürger und Proletarier befinden in emotionsgeladenen Volksversammlungen über Angeklagte: Nicht ihre Taten, ihre bloße Existenz bedingt deren „Schuld".

Angesichts des nationalistisch-antisemitisch aufgeladenen Zeitalters des Totalitarismus markiert „Das Schloß" (1922 begonnen, bis zu Kafkas Tod 1924 weitergeführt) für Neumann den Abschiedsbeitrag zur gescheiterten jüdischen Assimilation. Zielte sie doch vor allem darauf ab, uneingeschränkt in den Schutzraum des von allen Bürgern akzeptierten Gesetzes zugelassen zu werden, wie verschieden sie auch von Herkunft, Klasse und Rasse sein mochten. Befand sich das Judentum in der Diaspora immer zwischen absolutistischer Herrschaft und feudal beherrschtem Volk, zwischen Hof- und Schutzjuden, Schloß und Dorf, so erfährt die Assimilationstraumburg mit dem Kompaßnamen „West-West" ihre abschließende Entzauberung. K., unablässig um den Vollzug der Assimilation bemüht (die seit Weltkriegsende in Prag nur noch eine tschechisch-jüdische hätte sein können), sucht sich in diesem modernen Gralsroman vergeblich Zutritt zu verschaffen zum Schloß – Inbegriff aller Wünsche und immerwährenden Ausgeschlossenseins.

Türen zur Transzendenz?

„Ich bin, so viel ich weiß, der westjüdischste (Jude)", heißt es in einem vielzitierten Brief Kafkas an seine christlich-tschechische Übersetzerin und Freundin Milena Jesenská vom November 1920, „nichts ist mir geschenkt, alles muß erworben werden, nicht nur die Gegenwart und Zukunft, auch noch die Vergangenheit" (BM 294). Dies gilt nicht zuletzt für Kafkas negative Dialektik im Umgang mit der religiösen Literaturtradition.

Friedrich Thieberger, bei dem Kafka Hebräisch lernen wollte, stellt aus persönlicher Kenntnis fest: „Mit dem jüdisch-religiösen Leben war er nur sehr wenig vertraut."[22] Aussichtsreicher als den Prager Jahrhundertautor zum Kabbalisten zu sti-

lisieren[23], ist es, stilprägende Eigentümlichkeiten seines Schreibens zur haggadisch-rabbinischen Erzähl- und Kommentierungspraxis in Verbindung zu setzen. Ironisch bezeichnet Kafka sein Schreiben selber als „Talmudisieren". Gemeint ist damit, daß sich seine Texte nicht zu einer Aussage verfestigen, ihren Sinn nicht hergeben, sondern das Erzählte immer wieder zum Problem verdichten und sich jeder abschließenden Auslegung entziehen. Wie der von ihm hochgeschätzte Johann Peter Hebel bedient sich Kafka traditionell lehrhafter Prosaformen, sie dienen aber nicht mehr der Vermittlung sinnhafter Welterklärungen oder Handlungsanweisungen. Deren Unmöglichkeit wird gerade dadurch sinnfällig, daß Kafkas Texte gattungsspezifische Erwartungen von Lehrhaftem wecken und sie zugleich beständig frustrieren[24].

Nichts verdeutlicht dies besser als die Türhütergeschichte „Vor dem Gesetz", die im „Prozeß"-Roman das Zentrum des Dom-Kapitels bildet und im Wechsel von Legende und Exegese die Unmöglichkeit des Verstehens offenbart. Fast wörtlich zitiert Kafka die traditionelle jüdische Auffassung: „Das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein" (III, 226). Dieser Auffassung wird gleich doppelt widersprochen, eine „Auflösung" der Legende gibt es nicht, der Text verweist immer nur auf sich selbst, wird durch die Auslegungen nicht zugänglicher, sondern widersprüchlicher: „Die Schrift ist unveränderlich und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber" (III, 230), verweist der Gefängniskaplan Josef K. auf die unterschiedlichen Schriftauslegungen. Josef Ks. Schlußfolgerung: „Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht", wird sofort relativiert: „K. sagte das abschließend, aber sein Endurteil war es nicht" (III, 233).

Auch das ist weder bewiesen noch widerlegt, gehört vielmehr wie ihre ganze Unterredung zur Serie unbeendbarer Kommentare. Ja, im Gestrüpp von Meinungen und Gegenmeinungen verflüchtigt sich der Sinn immer mehr. Man weiß nicht einmal, ob der Mann vom Land im Dunkel tatsächlich einen unverlöschlichen Glanz aus der Tür des Gesetzes brechen sieht – vom „ewigen Glanz der Gottheit" (Karl E. Grözinger) ist nirgendwo die Rede, die Geschichte in der Geschichte handelt vom widersinnig-paradoxen Weltzustand! – oder ob dies nur ein Symptom seiner Augenschwäche ist. Statt das Verstehensproblem mit inhaltlichen Deutungen zuzudecken, reflektiert Kafkas Roman seine eigene Unausdeutbarkeit. Den Schlüssel zum abschließenden Verständnis des „Processes" gibt es so wenig wie den, der das „Schloß" aufschließen könnte. Doch fordern Kafkas Schriften die letztlich vergebliche Verstehensbemühung immer von neuem heraus: „Kein Wort, kein Satz, kein Bild, bei dem man nicht zur Deutung genötigt würde und trotzdem nie auf festen Boden gelangt."[25]

„Je länger man vor der Tür zögert, desto fremder wird man", spinnt Kafka in einer Neuschreibung der Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32) die Türhüterlegende weiter. Von der Möglichkeit einer erfolgreichen Heimkehr, wie sie Jesus erzählt, entfernt sich der zögernde Sohn, dem niemand entgegengelaufen ist, indem er sich fragt: „Wie wäre es, wenn jetzt jemand die Tür öffnete und mich etwas fragte.

Wäre ich dann nicht selbst wie einer der sein Geheimnis wahren will" (VIII, 163). Auch die paradox-verrätselnden Umerzählungen der Geschichte des Turmbaus zu Babel (Gen 11) umkreisen die Unmöglichkeit, einen Zusammenhang herzustellen („Beim Bau der chinesischen Mauer", „Eine kaiserliche Botschaft" und „Ein altes Blatt") – die Unmöglichkeit der Rückkehr in die Welt überkommener Gewißheiten, Halt gebender Traditionen, gerade auch der religiösen.

Im Unterschied zur biblischen Erzähltradition bleibt in Kafkas Gleichnisgeschichten der Transzendenzverweis leer. Indem sie nur mehr tautologisch zeigen, „daß das Unfaßbare unfaßbar ist" (VIII, 131), verweisen sie auf nichts anderes als auf das unauslotbare Rätsel des Lebens selbst. Wenn es im Kafkaschen Werk Symbole für Transzendenz gibt, dann bestenfalls Symbole einer „negativen Transzendenz" (Erich Heller), einer „Gottesfinsternis" (Martin Buber), bei denen die nirgendwo geleugnete Wirklichkeit Gottes rätselhaft, undurchsichtig, ängstigend bleibt und dem Menschen nur die vage Hoffnung auf eine künftige Durchschauung des Sinns ermöglicht wird[26]. „Das Göttliche", räumt selbst Karl E. Grözinger ein, ist bei Kafka „allenfalls ein verborgener Fluchtpunkt, an den man sich in der Finsternis klammert, ohne ihn wirklich zu haben."[27]

„Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten", notiert Kafka in den kleinformatigen Oktavheften aus dem Winter 1917/18 in Zürau. „Ich bin Ende oder Anfang" (VI, 215). Nachdem ihn das ärztliche Urteil Lungentuberkulose mit dem Tod konfrontiert, beschäftigt er sich intensiv mit Søren Kierkegaard, dessen Religiosität ihm bei aller Identifikation unzugänglich bleibt, und vertieft sich in die Bibel. Wie in den Tagebüchern offenbart sich Kafka in seinen „Zürauer Aphorismen" deutlicher als in seinem Erzählwerk als religiöser Denker[28]:

> „Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich, wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben können. Eine der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Verborgen-Bleibens ist der Glaube an einen persönlichen Gott" (VI, 183).

Zuvor hatte Kafka notiert: „Glauben heißt: das Unzerstörbare in sich befreien oder richtiger: sich befreien oder richtiger: unzerstörbar sein oder richtiger: sein" (VI, 180). „Das Wort ‚sein' bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihmgehören" (VI, 181). Eine weitere Eintragung lautet:

> „Vor dem Betreten des Allerheiligsten mußt du die Schuhe ausziehn, aber nicht nur die Schuhe, sondern alles, Reisekleid und Gepäck, und darunter die Nacktheit, und alles, was unter der Nacktheit ist, und alles, was sich unter diesem verbirgt, und dann den Kern und den Kern des Kerns, dann das Übrige und dann den Rest und dann noch den Schein des unvergänglichen Feuers. Erst das Feuer selbst wird vom Allerheiligsten aufgesogen und läßt sich von ihm aufsaugen, keines von beiden kann dem widerstehen" (VI, 198).

„Nur das alte Testament sieht" (XI, 129), hält Kafkas Tagebuch fest. Besondere Dichte gewinnen die zum Teil rätselhaft-dunklen Gedankensplitter über Paradies, Sündenfall und Vertreibung (Gen 2–3): „Wir sind nicht nur deshalb sündig, weil wir vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, sondern auch deshalb, weil wir vom Baum des Lebens noch nicht gegessen haben. Sündig ist der Stand, in dem wir uns befinden, unabhängig von Schuld", reflektiert Kafka das für ihn aussichtslose Problem der Allgegenwart der Schuld. „Wir sind von Gott beiderseitig getrennt: Der Sündenfall trennt uns von ihm, der Baum des Lebens trennt ihn von uns" (VI, 194). Nach dem Sündenfall ist jeder Erdenbürger zugleich Himmelsbürger und damit paradoxerweise doppelt gefesselt:

„Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lange genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben und doch nur so lang, daß nichts ihn über die Grenzen der Erde reißen kann. Gleichzeitig aber ist er auch an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel jenes der Erde. Und trotzdem hat er alle Möglichkeiten und fühlt es, ja er weigert sich sogar das Ganze auf einen Fehler bei der ersten Fesselung zurückzuführen" (VI, 239).

„Der Dornbusch ist der alte Wegversperrer", variiert ein Aphorismus ein erzählerisches Grundmotiv Franz Kafkas. „Er muß Feuer fangen, wenn Du weiter willst" (VI, 174). Hans Dieter Zimmermanns paradoxer Formel wird man dennoch kaum zustimmen, Kafka sei ein „religiöser Schriftsteller im Stande des Unglaubens"[29]. Mag Kafka persönlich religiöser gewesen sein als seine Werke erkennen lassen: In seinem literarischen Œuvre ist von spezifisch religiösen Themen oder Problemstellungen gerade nicht die Rede. Und so sehr er die jüdische Überlieferung ernst, ja, beim Wort nimmt wie nur wenige, zeigen Kafkas Um-, Gegen- und Weiterschreibungen, daß er sie nicht einfach stehen läßt, sie vielmehr hin und her wendet, sie auseinandernimmt, bis ihre Aussage zum Verzweifeln zweideutig wird und das, was doch Rat geben sollte, Ratlosigkeit erzeugt:

„Wir sind, mit dem irdisch befleckten Auge gesehn, in der Situation von Eisenbahnreisenden, die in einem langen Tunnel verunglückt sind und zwar an einer Stelle wo man das Licht des Anfangs nicht mehr sieht, das Licht des Endes aber nur so winzig, daß der Blick es immerfort suchen muß und immerfort verliert wobei Anfang und Ende nicht einmal sicher sind. Rings um uns aber haben wir in der Verwirrung der Sinne oder in der Höchstempfindlichkeit der Sinne lauter Ungeheuer und ein je nach der Laune und Verwundung des Einzelnen entzückendes oder ermüdendes kaleidoskopisches Spiel", heißt es im Oktavheft von 1917. „Was soll ich tun? oder Wozu soll ich es tun? sind keine Fragen dieser Gegenden" (VI, 163).

ANMERKUNGEN

[1] H. Hesse, Betrachtungen u. Berichte II. Sämtl. Werke, Bd. 14 (Frankfurt 2003) 497. – Zitiert wird: F. Kafka, Ges. Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hg. v. H.-G. Koch (Frankfurt 1994); ders., Briefe 1902–1924, hg. v. M. Brod (Frankfurt 1975) (Br); ders., Briefe an Felice u. andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit, hg. v. E. Heller u. J. Born (Frankfurt 1976) (BF); ders., Briefe an Milena, hg. v. J. Born u. M. Müller (Frankfurt 1986) (BM).

[2] H. D. Zimmermann, Kafka für Fortgeschrittene (München 2004) 65. – Vgl. Franz Kafka – Visionär der Moderne, hg. v. M. Haller-Nevermann u. D. Rehwinkel (Göttingen 2008).

[3] K. Kosik, Das Jahrhundert der Grete Samsa, in: Kafka u. Prag, hg. v. K. Krolop u. H. D. Zimmermann (Berlin 1994) 187–198, 187.

[4] C. Schärf, Franz Kafka. Poetischer Text u. heilige Schrift (Göttingen 2000) 28.

[5] L. Begley, Die ungeheure Welt, die ich im Kopfe habe. Über Franz Kafka (München 2008).

[6] W. Ries, Nietzsche/Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne (Freiburg 2007) 160.

[7] M. Brod, Nachwort zur ersten Ausgabe, in: Franz Kafka: Das Schloss (Frankfurt 1951) 484.

[8] Zur Forschungsgeschichte: K.-D. Müller, Franz Kafka. Romane (Berlin 2007) 24–34; Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, hg. v. B. von Jagow u. O. Jahraus (Göttingen 2008). Zur religiös-theologischen Kafka-Deutung: K.-J. Kuschel, Franz Kafka u. die Unheimlichkeit der Welt, in: ders., „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter…". Literarisch-theologische Porträts (Mainz 1991) 70–96.

[9] Neuere Biographien: R. Stach, Kafka. Die Jahre der Entscheidung (Frankfurt 2002); ders., Kafka. Die Jahre der Erkenntnis (Frankfurt 2008); P.-A. Alt, Franz Kafka. Der ewige Sohn (München 2005); A. Prinz, Auf der Schwelle zum Glück. Die Lebensgeschichte des Franz Kafka (Frankfurt 2007); K. Wagenbach, Franz Kafka. Biographie seiner Jugend 1883–1912 (Berlin 2006); H. Binder, Kafkas Welt. Eine Lebenschronik in Bildern (Reinbek 2008); K. Wagenbach, Franz Kafka. Bilder aus seinem Leben (Berlin 2008).

[10] Grundlegend: H. D. Zimmermann, Der babylonische Dolmetscher. Zu Franz Kafka u. Robert Walser (Frankfurt 1985); G. Baioni, Kafka. Literatur u. Judentum (Stuttgart 1994); K. E. Grözinger, Kafka u. die Kabbala. Das Jüdische im Werk u. Denken von Franz Kafka (Berlin [4]2003); Kafka u. das Judentum, hg. v. dems. (Frankfurt 1987); R. Robertson, Kafka. Judentum, Gesellschaft, Literatur (Stuttgart 1988).

[11] Franz Kafka Brief an den Vater. Mit einem unbekannten Bericht über Kafkas Vater als Lehrherr u. anderen Materialien, hg. v. H.-G. Koch (Berlin 2004). – Vgl. A. Wagnerova, Die Familie Kafka aus Prag (Frankfurt 2001).

[12] So O. Jahraus, Kafka. Leben, Schreiben, Machtapparate (Stuttgart 2006) 24; zum Folgenden: 103 f.

[13] Zit. nach C. Stölzl, Kafkas böses Böhmen. Zur Sozialgeschichte eines Prager Juden (München 1975) 63.

[14] So Alt (A. 9) 564.

[15] Zimmermann (A. 2) 24, 138.

[16] W.-D. Hartwich, „Die Verzweiflung war ihre Inspiration". Der Prager Kreis u. die deutsch-jüdische Literatur, in: Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. D. Hoffmann (Paderborn 2002) 271–298.

[17] B. Witte, Jüdische Tradition u. literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin (München 2007) 142 ff.

[18] G. Lauer, Die Erfindung einer kleinen Literatur. Kafka u. die jiddische Literatur, in: Franz Kafka und die Weltliteratur, hg. v. M. Engel u. D. Lamping (Göttingen 2006) 125–143, 135 f; zum Folgenden 140 ff.

[19] Witte (A. 17) 152; zum Folgenden 195 ff.

[20] A. B. Kilcher, Franz Kafka, in: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur, hg. v. dems. (Stuttgart 2000) 278–283, 280.

[21] B. Neumann, Franz Kafka: Aporien der Assimilation. Eine Rekonstruktion seines Romanwerks

(München 2007). – Wie E. W. Haring, Auf dieses Messers Schneide leben wir … Das Spätwerk Franz Kafkas im Kontext jüdischen Schreibens (Wien 2004), aktualisiert er die Kafka-Deutung von H. Arendt, Die verborgene Tradition (Frankfurt 1976).

[22] Zit. nach M. Voigts, Geburt u. Teufelsdienst. Franz Kafka als Schriftsteller u. Jude (Würzburg 2008) 76.

[23] Wie z. B. W. Hoffmann, Kafka u. die jüdische Mystik, in dieser Zs. 190 (1972) 230–248.

[24] Hierzu und zum Folgenden R. Langer, Rätsel u. Lehre, in: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. H. Schmidinger (Mainz 1999) Bd. 1, 127–142; H. Binder, Vor dem Gesetz. Einführung in Kafkas Werk (Stuttgart 1993); Franz Kafka „Vor dem Gesetz". Aufsätze u. Materialien, hg. v. M. Voigts (Würzburg 1994).

[25] So F. Strich, Franz Kafka u. das Judentum (1954), zit. nach Voigts (A. 22) 20.

[26] H. Küng, Religion im Zusammenbruch der Moderne, in: Dichtung u. Religion, hg. v. dems. u. W. Jens (München 1988) 286–305, 296 f.; W. Klaghofer, Mensch u. Gott im Schatten. Franz Kafka u. Franz Werfel (Frankfurt 2000).

[27] K. E. Grözinger, Gottesglaube u. Literatur als menschliche Überlebensstrategie, in: Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie u. Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. R. Langenthaler u. W. Treitler (Wien 2007) 237–250, 248.

[28] B. Rohde, „und blätterte ein wenig in der Bibel". Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre u. ihren Auswirkungen auf sein Werk (Würzburg 2002) 105–134 u. 197–221. – Von den Aphorismen stellt H. Z. Kwon, Der Sündenfallmythos bei Franz Kafka. Der biblische Sündenfallmythos in Kafkas Denken u. dessen Gestaltung in seinem Werk (Würzburg 2006) Verbindungen zum Erzählwerk her.

[29] Zimmermann (A. 2) 202; zum Folgenden 192 f.

UMSCHAU

Joseph Bernhart – Grenzgänger zwischen Wissen und Glauben

Joseph Bernhart (1881–1969) gilt als großer katholischer Denker des 20. Jahrhunderts. Nach seiner Priesterweihe 1904 in München war er zunächst in der Diözese Augsburg als Kaplan tätig. 1910 promovierte er zum Doktor der Theologie in Würzburg. Nach seiner Heirat 1913 mit Elisabeth Nieland in London glänzte er – etwa von 1912 an – als katholischer Schriftsteller in vielen Publikationen: in Zeitungen (Frankfurter Zeitung, Augsburger Postzeitung, Münchner Neueste Nachrichten) und Zeitschriften (Hochland, Kunstwart, Süddeutsche Monatshefte). Er mußte sich freilich als freier Schriftsteller mühsam durchbringen, vor allem durch Editionen aus der deutschen Mystik (in den 20er Jahren), durch die populäre Papstgeschichte „Der Vatikan als Thron der Welt" (später „als Weltmacht", 1951 in 5. Aufl.), sowie durch einige philosophisch-theologische Essays wie „Tragik im Weltlauf" (1917), „Chaos und Dämonie" (1950), womit er auf die „göttlichen Schatten der Schöpfung" hinweist, – ein wichtiger Vermittler zwischen Kirche und literarischer Öffentlichkeit.

Joseph Bernhart war ein kritischer Beobachter seiner Zeit. Unter dem Titel „Zeit-Deutungen"[1] hat die Joseph-Bernhart-Gesellschaft einen Band herausgegeben, der Aufsätze und Vorträge Bernharts zu Politik, Demokratie, Technik – Ungedrucktes und bereits Publiziertes – umfaßt. Die Katholische Akademie in Bayern hat aus diesem Anlaß am 8. November 2007 Bernhart in ihrer Reihe „Eigen-sinnige Katholiken" vorgestellt, wo unter anderen Bundesminister a. D. Theo Waigel den politischen Mut Bernharts in der Zeit der NS-Diktatur würdigte und der Moraltheologe Klaus Arntz kritische Anfragen an dessen modernes Technikverständnis stellte.

Bernharts früheste Arbeit stammt vom 8. November 1918; er hat am Tag davor die Revolution auf der Münchener Theresienwiese miterlebt und schreibt, um sich den „Abschied vom ‚Gottesgnadentum' zu erleichtern", – erstaunlich für einen konservativ (und klerikal) Erzogenen. Der Text klingt frisch und direkt, spricht gegen Standesdünkel und für die Demokratie; er steht bereits in Bernharts „Erinnerungen"[2] (802–808). Auch „Demokratie, Liberalismus und Reaktion" (Dezember 1918), ein Vortrag für Frauen, die eben das Wahlrecht erreicht haben, zeigt viel kulturellen und politischen Überblick: „Die Demokratie ist heute eine absolute Notwendigkeit." Er steht auch nicht an, die Mitschuld der Kirchen, der Christen offen einzugestehen; er wird nie wieder so unverhüllt politisch schreiben.

Bereits mit dem nächsten Aufsatz für eine linke Zeitung kommt er in Schwierigkeiten: „Der Katholizismus und die neue Gesellschaft" (1919); er schreibt unter anderem hart über den „feigen Klerus", klagt schneidend die Kirche an, obwohl er sich gleichzeitig eindeutig als katholisch bekennt. Aber er wird durch zwei Freunde, Peter Dörfler und Philipp Funk, den namhaften Historiker, zurückgepfiffen und erschreckt; er läßt sich mundtot machen. Das katholische Milieu holt ihn zurück, der Ex-Priester ist leicht zu verunsichern, offenbar eine folgenreiche Erschütterung für Bernhart, der sich, um sich nicht einfach anpassen zu müssen, auf die Geistesgeschichte zurückzieht, wie er in den „Erinnerungen" schreibt: „Ich er-

lebte die Bewegungen der Zeit nur noch als Stiller im Lande und sammelte mich in Ruhe auf Gestalten und Gewalten der Vergangenheit" (ebd. 843).

Das Dritte Reich findet Bernhart redend und schreibend in entschiedenem Widerstand. Der Band Zeit-Deutungen dokumentiert einige bisher nicht zugängliche Texte, zum Beispiel „Romanik – Gotik" (1938), womit eine genaue und mutige Analyse des faschistischen Italien und der deutschen Zustände im Nationalsozialismus getarnt ist. Oder den vollständigen Text des Hochland-Aufsatzes „Hodie" (Dezember 1939), der die Zensur zum heftigen Reagieren reizte.

Die Schriften nach dem Krieg zeigen einen Bernhart, der sich immer mehr in die große Tradition der Philosophia perennis (der „immerwährenden Philosophie") und der klassischen Theologie vergräbt. Wenn es um Zeit-Deutungen geht, wird man fragen müssen, wie er im Denken seiner Zeit steht, und woher, außer den genannten Quellen, seine Anregungen stammen. Aus den unpublizierten, aber transkribierten und zugänglichen „Taschenkalendern", auch aus Publikationen, ist Bernharts Beschäftigung mit Joseph de Maistre (1753–1821) bekannt, dessen „konservativer Denkstil" (Franz Schnabel) ihn berührt und bestätigt haben muß, – noch 1926 kauft er in Paris die gesammelten Werke de Maistres; dem Nationalsozialismus schreibt er dieselbe Neigung zu einem „naturmystischen Politizismus" wie de Maistre zu (Tagebücher, Nr. 51, etwa 1935). Ebenso wäre nach dem Einfluß des spanischen Staatsphilosophen Donoso Cortes (1809–1853) zu fragen, über den er 1923 in den „Münchner Neuesten Nachrichten" einen großen Aufsatz publiziert; Carl Schmitt, Hochland-Autor und zeitweilig im Kreis um Theodor Haecker, wo er Bernhart begegnen konnte, hat in den 20er Jahren über ihn geschrieben und noch 1950 ein Buch über ihn vorgelegt; Reinhold Schneider hat einen Essay über ihn (in „Pfeiler im Strom", 1958) geschrieben.

Vor allem aber wichtig ist ihm die Haltung der Münchner Neuesten Nachrichten und Paul Nikolaus Cossmanns (geb. 1869, 1942 im KZ Theresienstadt gestorben), der als Mittelsmann zwischen dem Münchener Blatt und dem Verlagshaus Knorr und Hirth die Generallinie und die Personalpolitik entscheidend beeinflußte. Bernhart war sein vertrauter theologischer Ratgeber, auch mit vielfachem privatem Kontakt zu ihm, ebenso zu dem innenpolitischen Redakteur Erwein von Aretin und dem Verlagsleiter Anton Betz. Die sofortige Verhaftung Cossmanns, von Aretins und Betz' nach dem 5. März 1933 hat Bernhart wohl viel Rückhalt entzogen. Sein politischer Standort ließe sich also wohl etwas genauer umschreiben, wenn auch damit zu rechnen bleibt, daß er viel verschweigt oder im Dunklen läßt.

Der zweite Teil der nun vorliegenden Edition zeigt Bernharts Vorträge zum Problem der Technik. Der früheste davon, ein Kölner Rundfunkvortrag von 1932, bringt bezeichnenderweise Technik mit „Weltanschauung" zusammen: Es geht um den Menschen, um den „Sinn der Technik", besonders gegenüber der Natur. Er formt ihn später immer wieder um und erweitert ihn, vertieft ihn auf Theologie hin, die das Problem kaum sehe, es zu leicht nehme, von einem anpasserischen, modern sein wollenden, allzu optimistischen Standpunkt her. Dem stellt Bernhart seine bedrängenden Fragen entgegen: nach dem neuen Menschenbild, nach der Ambivalenz der ganzen „technisierten Welt", am reifsten in „Technik und Menschenseele" (1955). Er ruft die Frage nach dem Menschen von der Prometheus-Sage und vom Turmbau zu Babel (Gen 11) aus ins Bewußtsein – „Wie beherrschen wir unsere Herrschaft" (über die Natur)? – womit die Ethik im Zentrum steht, immer im Horizont der Bibel.

Originell und kennzeichnend für Bernhart sind die „flankierenden" Begriffe aus seiner Naturphilosophie, nämlich „Tragik" und „Dämonie". Tragik, ein Begriff, der zu Bernharts Zeit prominent war – Max Scheler schreibt ebenso darüber wie Theodor Haecker, Alfred Delp SJ, der Dramatiker Paul Ernst, Reinhold Schneider und theologisch vor allem seit den 60er Jahren Hans Urs von Balthasar. Dahinter steht die Wahrnehmung der Gegensätze im Aufbau der Welt: „zwei und zwei, eins gegen das andere: so hat der Schöpfer die Welt geordnet" (Sir 33,15), ein Lieblingswort Bernharts, gegen ein flaches Harmonie-Denken. Das andere Bildwort, Dämonie, stammt aus Goethes Natur-Anschauung und war noch um 1914 modisch (Carl Zuckmayer erzählt von Baracken-Gesprächen der jungen Kriegsfreiwilligen), bedeutet nicht etwas sittlich Böses, sondern die blinde Potentialität der Natur, des Menschen und eben auch der Technik; es muß ins heutige Denken übersetzt werden, meint das Dunkle, ja Abgründige in der Welt.

Unterscheidet sich Bernhart von Romano Guardinis „Briefen vom Comer See" (1927), in denen ebenfalls ein deutliches „Unbehagen an der Technik" (Arnold Gehlen) ausgedrückt ist? Vielleicht nur in der eschatologischen, ja geradezu apokalyptischen Blickrichtung. Bernhart stellt sich gegen die zu billige Anpreisung der Technik, wie sie Friedrich Dessauer schon 1907 im Hochland publiziert hatte und die in den 30er Jahren das Klima bestimmte; er predigt gegen den gedankenlosen Gebrauch der Technik, verweist zugleich auf den Horizont der Theologie, der Offenbarung, bietet also warnend und mahnend den Ansatz einer „Theologie der Technik". Er ahnt und sieht vieles, ohne es mit Augustinus und Thomas von Aquin oder der romantischen Naturphilosophie zureichend erklären zu können. Das Ausmaß der Neuerungen ist noch verdeckt, vage sind erst die Bedrohungen durch die Atom-Energie bewußt, überhaupt natürlich noch nicht die Möglichkeiten und Probleme der Kybernetik und der darauf beruhenden Technologien.

Bernhart bewegt sich gern in Bildern der Bibel, auch in den klassischen Mythen, die ihm beide, anders als dem geläufigen Diskurs heute, völlig zur Verfügung stehen. Seine Problemstellung geht auf den „Sinn der technisierten Welt" und des Menschen in ihr; seine Fragen liegen außerhalb des heutigen Denkens, wo sie als nicht entscheidbar gelten, weil auf „mysteria" in strenger theologischer Bedeutung zielend. Bemerkenswert etwa der Unterschied zu José Ortega y Gassets „Betrachtung über die Technik" (1939, dt. 1949), brillant geschrieben, leicht, geradezu elegant, oder zur „Philosophie der Technik" (1934) seines Freundes Manfred Schröter oder Dessauers gleichnamiges Buch von 1927. Die „Rationalisierung" Max Webers ist schon im Gespräch, noch nicht die Modernisierungs-Debatte oder das Herrschafts-Problem, die einen brauchbaren Rahmen für die Probleme der Technik abgäben. In der Diskussion mit Romano Guardini und Martin Heidegger in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste im Frühjahr 1953 über „Technik und die Kunst" scheint Bernhart bereits keine große Rolle mehr zu spielen.

Was bleibt von Bernharts Schriften über Politik und Technik? Gewiß Joseph Bernhart als „Grenzgänger" (Arntz) zwischen Wissen und Glauben, damit auch zweier Kulturen, zwischen zwei Epochen der Geistes- und Kirchengeschichte mit ihren je verschiedenen Denk-Stilen; Grenzgänger auch zwischen dem Reich des Schönen und dem des Wahren, wenn man sie denn getrennt sehen will: der Bernhart, der den Brotberuf des Schreibens ausübt und *gut* schreibt (zuletzt für die „Süddeutsche Zeitung") – und der andere, der um 1919 Mystiker herausgibt (bis hin zu Joseph Görres) und in den 30er

Jahren die Thomas-Ausgabe beim Kröner Verlag, der Bernhart, der seit 1949 der Bayerischen Akademie der Schönen Künste angehört.

Helfen die „Zeit-Deutungen" einer Einordnung? Bernhart wird hier minutiös kommentiert – wie ein klassischer Text –, auch für Nicht-Lateiner. Zitieren sie nicht eher zuviel von den großen Autoren, deren Kenntnis Bernhart offenbar voraussetzt? Bernharts Anklage der „apostatischen Moderne", wie er gern sagt, ist zu sehr von seiner Zeit bestimmt, in der noch viel Kulturkampf, auch viel Modernisten-Riecherei, gegenwärtig war, vor allem die scharfe Stellung gegen die nazistische Ideologie. Er gebraucht souverän die Form des Essay – warum ihn nicht mehr vom Künstlerischen her sehen? Die Pflege der Sprache, das Achten auf Impulse aus der Literatur und aus der großen katholischen Überlieferung, verbunden mit bedeutender Sensibilität für das Unheimliche der geschichtlichen Entwicklung lassen ihn noch heute lesenswert erscheinen. *Lorenz Wachinger*

[1] Bernhart, Joseph: Zeit-Deutungen. Schriften, Beiträge u. bislang unveröffentlichte Vorträge zu Problemen der Politik u. Kultur aus den Jahren 1918–1962. Anton H. Konrad Verlag: Weißenhorn 2007. XLVIII, 792 S. Lw. 29,95.

[2] Vgl. Bernhard, Joseph: Erinnerungen 1881–1939. Textband. Hg. v. Manfred Weitlauff i. Auftr. d. Joseph Bernhart Gesellschaft. Anton H. Konrad Verlag: Weißenhorn 1992. 932 S. Lw. 36,–.

Die Seele abstrakter Kunst bei Martin Puryear

Zu den herausragendsten Ausstellungen in New York zur Jahreswende 2007/08 zählte zweifellos *Martin Puryear*, dem im Museum of Modern Art eine 30jährige Retrospektive gewidmet war, die John Elderfield, Chefkurator für Gemälde und Skulpturen, zusammengestellt hatte. Es handelte sich um eine Schau, die besonders für die Frage von Abstraktion und menschlicher Spiritualität relevant und instruktiv war[1].

Puryear ist ein Künstler, bei dem einem der Atem stockt, wenn man den Weg verfolgt, wie er Material und Form, handwerkliche Geschicklichkeit und Poesie miteinander verbindet. Er arbeitet hauptsächlich mit Holz, das er schöpferisch so behandelt, daß es ein neues Material zu sein scheint. Er benutzt aber auch Maschendraht, Teer, Stein, Edelstahl und Bronze. Jedes Stück erscheint frisch und läßt ursprünglich den Abdruck seiner Hand spüren – und den seiner Seele. Seine assoziative Einbildungskraft ist umfangreich, aber auch nachdenklich. Sie ruft etwas von seinen weiten Reisen und seiner Leidenschaft in Erinnerung, entdeckt andere Kulturen in Verbindung mit einer geduldigen Anpassung an ihre bildlichen Vorstellungen und Empfindungen. Beeinflussungen sind ziemlich deutlich: Constantin Brancusi, Hans Arp, Isamu Noguchi, die Kapelle von Ronchamp von Le Corbusier (Zum Minimalismus sagte er: „Ich sah es, ich schmeckte es, und ich spuckte es aus."). Seine eigenen Skulpturen sind gleichsam eine Verbindung von biomorphen und geometrischen Elementen, von Persönlichem und Ursprünglichem. Sie scheinen aus den Materialien selbst hervorzugehen, indem sie etwas Archaisches und Wesentliches offenbaren, Formen, die uns zugleich vertraut und geheimnisvoll sind.

Geboren 1941 in Washington, D. C., erwarb Puryear seinen Bachelor an der Katholischen Universität von Amerika und diente anschließend als Mitglied des Peace Corps in Sierra Leone – eine für einen jungen Afro-

amerikaner besonders wichtige Erfahrung. Er wandte sich von seinem frühen Interesse an Malerei ab und studierte in Stockholm die Kunst des Druckens. Nach seiner Rückkehr in die Vereinigten Staaten erwarb er 1971 an der Yale University den Mastergrad in Bildender Kunst und Bildhauerei. Von 1977 an, als er seine erste Einzelausstellung in der Kunstgalerie Corcoran hatte, widmete er sich endgültig mit ganzer Hingabe der Bildhauerei. Seinen Wohnsitz hatte er nacheinander in Tennessee, Brooklyn und Chicago, seit 1990 lebt er in Upstate New York.

Im Museum of Modern Art beherbergte das Marron Atrium (das noch nie besser aussah) fünf größere Arbeiten aus verschiedenen Epochen der Karriere Puryears. Die früheste Arbeit *Some Tales* (1975/78) stellt fünf Elemente dar, die aus dem Holz gespaltener Bäume bestehen und horizontal an der Wand angebracht waren. In ihrer Mitte befindet sich ein stärkerer Zentralbalken mit sägeartigen Zähnen. Landwirtschaftliche Geräte, Tiergeweihe, Peitschen? Auf jeden Fall eine Welt, die der Erde nahe ist. *Desire* (1981) ist ein handwerklich wunderbar gestaltetes Rätsel, hergestellt aus einem schönen großen Rad, das durch einen langen Schaft mit einem korbähnlichen Mast verbunden ist. Evoziert werden eine Mühle, ein Paarungsritual, sogar der Wagen des Apoll, der die Erde umkreist. Noch delikater ist *Greed's Trophy* (1984). Es ähnelt einer Falle oder einem Korb oder einem an die Wand gehängten Jai Alai-Schläger – dabei handelt es sich um das erste Beispiel einer elliptischen Form, der man später in der Ausstellung in den verschiedensten Variationen begegnet.

Großartig vor einer grau-blauen Wand war die *Ladder for Booker T. Washington* (1996), ein zwölf Meter hoher gespaltener junger Baum, der buchstäblich in der Luft hängt und sich sanft nach oben verjüngt, als strebe er in die Unendlichkeit: Sogar unter verzweifelten Kosten und nach unerträglichen Schmerzen „erhebt" sich die Menschheit. Hoffnung, Aufwärtsstreben, die Richtung der Augen nach oben, das sind auch die Themen von *Ad Astra* (2006/07), worin Puryear eine über 20 Meter hohen Esche (eigentlich in zwei Teilen) auf ein gefundenes Paar von Wagonrädern aufstellt und sie mit Bolzen an einen Rahmen verschraubt, der in Schwebe gehalten wird durch einen unregelmäßig geformten, einem Würfel ähnlichen Kasten. Wie so oft auch bei den darauf folgenden Skulpturen der Ausstellung stellen sich grundlegende Fragen: Was ist darin (in dem Kasten)? Woher kommt diese Hoffnung?

Im fünften Stock des Museum hat der Kurator 42 weitere Arbeiten untergebracht, die Puryears Schaffen in den letzten 30 Jahren repräsentieren. Sie umfassen erstklassige Beispiele aus der Ringserie der späten 70er Jahre, seine Skulpturen (Stereotype und Lockvögel) aus den 80ern, die schiffsähnlichen Formen der 90er Jahre und die mehr allegorische Arbeit der jüngsten Vergangenheit. Die Ringe, aus bloßem oder bemaltem Holz, nehmen den gleichen Raum ein wie Gemälde, so Puryear, ihnen fehlt aber ein Zentrum, sie „existieren nur auf dem Rand". *Self* (1978), das monolithisch zu sein scheint, ist in der Tat eine dünne Holzschicht, gestrichen in mattem Schwarz, nachdem das umgebende Gerüst entfernt wurde. Innerer und äußerer Raum bedrängen sich gegenseitig. Man möchte das hypnotisch wirkende Schöne berühren, aber der Respekt hält einen zurück (wie es mit vielen anderen Dimensionen des Selbst, die man kennen mag, passiert). „Gemeint ist eher", so Puryear, „eine visuelle Ahnung des Selbst als irgendein besonderes Selbst, das Selbst als geheimes Seiendes, als ein geheimer, verborgener Ort."

Andere Arbeiten aus der früheren Hälfte der Schau verweisen auf Gebärden (*Bask*,

1976), Stimmungen (*Dream of Pairing*, 1985), auf ausweglose oder einladende Situationen (das dichte, kompakte *Thicket*, 1990, das nahe dem offenen und Schutz gewährenden *Bower* von 1980 platziert wurde). *Maroon* (1987/88) bildet anderseits deutlich eine Übergangsarbeit. Hier wurde Teer über einen knolligen „Körper" aus Maschendraht geschüttet, der mit einer runden hölzernen „Kappe" versehen ist, die in ihrer Mitte eine quadratische Öffnung besitzt. Puryear hat damit begonnen, Materialien und Stoffgewebe miteinander zu mischen, das Organische und das Geometrische, und dies in einer visuell dichten Gestalt, die den Beweis antritt, innerlich offen zu sein, und die gleichsam mit einem Flüsterton den prüfenden Blick des Betrachters vereinnahmt. Diese Richtung wird weiterverfolgt in dem unbeholfen wirkenden *Dumb Luck* (1990), in dem geistreichen *Dowager* (1990) und noch komplexer in dem späteren *Confessional* (1996–2000).

Balance und reine Virtuosität im Kontrast sind die Anliegen einer Reihe, die mit *Lever #1* (1988/89) und *Lever #3* (1989) beginnt und in der Formen wie ein Löffel oder ein eleganter Stiel von einer im Gleichgewicht gehaltenen Basis hervorspringen. John Elderfield spricht von „erwachenden und sich erhebenden Qualitäten" in diesen Arbeiten, die eine Verwandtschaft aufweisen mit dem klassischen Motiv der schlafenden Nymphe. Eine komplexe und humorvolle Variante des Motivs bietet eine offene Arbeit, von deren Basis sich ein schlanker „Hals" in die Höhe schraubt, um ein Seil mit einem an seinem Ende befestigten hölzernen Ball fallen zu lassen (*Untitled*, 1997–2001). Nur schwer geht man daran vorbei ohne den Wunsch, den Ball in Schwingung zu versetzen. Zugleich das eleganteste und betörendste Stück von allen ist *Le Prix* (2005), bei dem auf einer schmalen Basis ein Kettenglied aus Holz verankert ist, das sich nach oben wölbt, um einen hölzernen Ring zu halten (um ihn irgendwo anzubringen oder anzubieten?). Der Titel dieses späteren, typisch allegorischen Werkstücks kann beides bedeuten: „Gewinn" (prize) und „Preis" (price).

Auch bei seinem Werk *Brunhilde* (1998–2000) zeigt sich eine erzählerische Dimension. Es handelt sich um ein großes, korbähnliches Werkstück (sein Titel ist auf diese Weise anglisiert), das mit kompliziert bearbeiteten Streifen von Zedernholz verwoben ist. Der Katalog schlägt vor, es ähnele der Lunge einer großen Sängerin. Nach meiner Meinung wird man eher an einen Helm erinnert oder an den Oberkörper einer heroischen Figur vor ihrem Fall. Jedenfalls ist das mit den meisten Allegorien von allen ausgestattete Stück *C. F. A.O.* (2006/07), dessen Initialen für Compagnie Française de l'Afrique Occidentale stehen, eine französische Handelsgesellschaft des 19. Jahrhunderts. Hier hat Puryear ein vergrößertes Negativbild einer Stammesmaske mit Fangzähnen auf einem gefundenen Schubkarren befestigt und dies eingebettet in ein Durcheinander von hölzernen Dübeln (es handelt sich aber um ein fein gewirktes schmiedeeisernes Wirrwarr). Das Stück nimmt einen ein, beunruhigend, komisch, konfliktgeladen – alles zugleich. Es ist aber nicht didaktisch. Es dringt ins Gedächtnis ein wie ein Dorn und verbleibt dort mit rätselhaften Pulsschlägen von Kolonialismus und seinen Nachwirkungen. Wiederum Holz, geschmiedet mit wilder Schöpferkraft.

Als die Ausstellung im Museum of Modern Art zu Ende ging, konnten New York-Besucher noch die nördliche Bucht von Battery Park City besuchen. Dort wurden Puryears illuminierte *Twin Pylons* (Zwillingsmasten) am Ufer des Hudson Rivers aufgestellt. Der eine Mast besteht aus schwerem, scharfe Kanten bildenden Granit, der andere bildet eine nach oben strebende Spirale aus Edelstahl. Dort mag man nach-

sinnen über Lichter, die unsere Wege erleuchten, oder über die Beleuchtung von Häfen, seit die ersten Schiffe von dort aus in See stachen. Aber Puryears „Spiritualität" ist ein Offenwerden, ein flexibles Reagieren, eine Stärkung menschlicher Suche und Sehnsucht, jedoch keine Belehrung. Eine Gestalt erhebt sich aus ihrer Abstraktion, meint aber keine definitorische Abgrenzung. Hingabe, so könnte man sagen, wird durch seine offene Einstellung weniger herausgefordert als vielmehr geläutert. Sein nachdenklicher Geist ist Balsam für jeden Gläubigen, der sich auf die Suche nach Authentizität begeben hat.

Seit einiger Zeit bemerken immer mehr Leute, daß jede Kunst sowohl Repräsentation wie auch Abstraktion in sich birgt: „Abstraktion ist jetzt so sehr Teil der Sprache geworden", meinte Anthony Caro in einem vor zehn Jahren geführten Gespräch mit der Kunstkritikerin Karen Wilkin, „daß sie sich nicht mehr in der Weise zu verteidigen braucht, wie sie es tat."[2] Auf diesem Hintergrund und in diesem Klima wird Martin Puryears Einsatz für eine poetische Abstraktion von Jahr zu Jahr wertvoller: „Ich schätze die Beziehungsqualität von Kunst, die Tatsache, daß ein Werk auf Dinge oder Seinszustände anspielen kann, ohne sie in irgendeiner Weise zu repräsentieren", so seine Aussage. Und weiter: „Die Gedanken, die Anlaß zu einer Arbeit geben, können sehr diffus sein, so daß ich meinen gewöhnlichen Arbeitsprozeß als eine Art von Destillation beschreiben würde. Ich versuche aus Dingen, die widersprüchlich scheinen können, einen Zusammenhang herzustellen."[3]

Sowohl für Suchende wie auch für Glaubende, oder besser: sowohl für Glaubende, die ihr Suchen aufrecht erhalten, wie auch für Suchende, die an ihrer Hoffnung festhalten, ist jeder Moment des Zusammenhangs, den wir in unserer widersprüchlichen Welt erfahren können, in der Tat ein Gewinn.

Leo J. O'Donovan SJ

[1] J. Elderfield u.a., Martin Puryear (New York 2007). *Martin Puryear* war zuerst im Museum of Modern Art, New York, ausgestellt (4.11.2007 bis 14.1.2008) und kam danach ins Modern Art Museum of Fort Worth, Texas (24.2. bis 18.5.2008); danach in die National Gallery of Art, Washington, DC (22.6. bis 28.9.2008); und schließlich ins San Francisco Museum of Modern Art, California (1.11.2008 bis 25. 1. 2009).

[2] A. Caro, Galvanised Steel Sculptures (London 2007) 10.

[3] Martin Puryear (A. 1) 77.

BESPRECHUNGEN

Theologie

SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Grundlegung der Ethik.* Ein theologischer Entwurf. Freiburg: Herder 2007. 584 S. Gb. 39,90.

Ethik hat heute Hochkonjunktur. Wo immer man mit der Berufung auf das Machbare nicht mehr weiterkommt, wird die Auskunft der Ethik eingeholt. Die Moraltheologie ist diesem Erwartungsdruck ebenfalls ausgesetzt. Die bedrückenden Fragen unserer Zeit liegen zweifellos auf den Gebieten der speziellen Ethik und Moral: verantworteter Umgang mit den Möglichkeiten der modernen Technik und Medizin, Verantwortung für die Umwelt, Friedenssicherung, Sexualität und Ehe – um nur einige Problem- und Konfliktfelder zu nennen. Will sich die Ethik – dies merkt schon Schopenhauer an – nicht darauf beschränken, Moral zu predigen, sondern auch Moral zu begründen, so kann sie sich den Grundlagenfragen, der Methodik sowie den Grundbegriffen Freiheit, Gebot, Pflicht, Tugend, Gesetz, Norm, Gewissen und Schuld nicht entziehen.

Dieser Aufgabe stellt sich das von dem Freiburger Moraltheologen Eberhard Schockenhoff vorgelegte Lehrbuch. Auch wenn Schockenhoff wegen des positiveren Klangs, oder vielleicht auch des Zeitgeists wegen, lieber von Ethik als von Moraltheologie spricht, gibt der Untertitel jedoch unmißverständlich sein Anliegen zu erkennen. Es geht ihm um einen „theologischen Entwurf", um den theologischen Charakter der von ihm vertretenen Disziplin, um die geschichtliche Dimension des christlichen Ethos und damit zugleich um den Gehalt der kirchlichen Überlieferungen und Überzeugungen. Er versteht theologische Ethik „als eine Theorie der menschlichen Lebensführung unter dem Anspruch des Evangeliums. Sie fragt nach dem guten Leben und richtigen Handeln in der Perspektive des christlichen Glaubens und bedenkt die Konsequenzen für dieses Leben und Handeln" (19f.). Mit dieser Definition erfolgt eine entscheidende Weichenstellung für das weitere Vorgehen.

In der Fachtheologie hatte sich in den letzten Jahrzehnten die Diskussion an den Alternativen „Autonome Moral oder Glaubensethik" sowie „Teleologie oder Deontologie" festgefahren. Bei der ersten Kontroverse geht es um den Stellenwert des christlichen Glaubens für den Inhalt materialethischer Weisungen. Hat der Glaube inhaltliche Konsequenzen für das Ethos (so die Glaubensethik), oder stiftet er lediglich eine neue Motivation und Intention für das Handeln (so die Autonome Moral)? Die zweite Kontroverse dreht sich um die Findung und Begründung sittlicher Normen. Sind es die Folgen allein, welche die Richtigkeit einer Handlung bestimmen (so die Teleologen), oder gilt es noch andere Gesichtspunkte zu beachten (so die Deontologen)? Schockenhoff führt in seiner Grundlegung aus diesen ohnehin unglücklichen Polarisierungen heraus. Autonomie betrifft eher die methodische Vorgehensweise, nicht aber den Inhalt. Er erkennt die Brauchbarkeit des teleologischen Ansatzes an, macht aber auch deutlich, daß es ohne deontologische Momente im Ethos nicht geht.

Je nachdem wie die Frage, was es heißt, gut und richtig zu handeln, mit dem Hin-

weis auf die Tugend oder Pflicht bzw. Norm beantwortet wird, spricht man von einer Tugend- oder Normen- bzw. Regelethik. Schon Friedrich Schleiermacher stellte in seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre" das Ungenügen einer solchen Zweiteilung fest und konstatierte, daß Pflicht oft mit Tugend gleichgesetzt werde, und viele Systeme sich folglich nur als Tugend- oder Pflichtenlehre darböten oder eben beides in unzulässiger Weise vermengten. Schockenhoff erliegt der beschriebenen Gefahr nicht. „Hier soll ... ein tugendethischer Ansatz auf der Basis einer aristotelischen Handlungstheorie begründet werden, dem entsprechend dem thomanischen Komplementaritätsmodell eine normative Prinzipienethik zugeordnet ist. Die gewählte Mischform soll nicht darüber hinwegtäuschen, daß dem Tugendbegriff eine systematische Vorrangsstellung innerhalb der theologischen Ethik zukommt. Gegenüber einer ‚reinen' Tugendethik im Stil der angelsächsischen virtue ethics, die ohne den Gedanken des moralischen Sollens auskommen möchte, unterscheidet sie sich insofern, als ihr eine Theorie normativer Geltung zur Seite gestellt ist, innerhalb derer die Begründung moralischer Normen und die Kriterien zur moralischen Beurteilung von Handlungen reflektiert werden" (25f.). Indem Schockenhoff den Tugendgedanken wieder stärker gewichtet, erfolgt zugleich eine Abkehr von einer zu starken Konzentration auf Fragestellungen der normativen Ethik. Wer hier die erste Geige spielt, die Tugend oder die Norm, darüber kann auch weiterhin gestritten werden. In Wahrheit bedarf es beider: Normenethik und Tugendethik verhalten sich komplementär zueinander, oder wie Jean-Claude Wolf es einmal ausdrückt: „Ethik ohne Tugend ist ein Skelett ohne Fleisch, aber Ethik ohne Prinzipien ist Fleisch ohne Knochen." Dementsprechend hat Schockenhoff seinen Band in zwei Teile gegliedert, die sich selbst vom Umfang her entsprechen: Tugendlehre (43–302) und Normenlehre (303–568).

Eine weitere inhaltliche Entfaltung des Stoffs würde den hier vorgegebenen Rahmen überschreiten. Schockenhoff bietet den gesamten Stoff der Allgemeinen Moral, der wiederholt an einzelnen Beispielen erprobt wird, so zum Beispiel am Justizmord und der Tötung Unschuldiger (390–392), am Verbot der Folter (401–411), an absoluten Handlungsverboten im Bereich der Sexualethik (411–413), am Verbot der künstlichen Empfängnisregelung (415–418), am Verbot der Selbsttötung (428–433) und der Todesstrafe (467–470). Was man in dem vorliegenden Band vermißt oder ausführlicher lesen möchte, findet man in eigenständigen Untersuchungen zum Naturrecht (1996), zum Gewissen (2003) und neuestens zur Freiheit (2007). Insgesamt kann man feststellen: Schockenhoff legt mit seiner „Grundlegung der Ethik" auf der Basis der modernen Forschung ein überzeugendes, ausgewogenes und verläßliches moraltheologisches Kompendium vor, das, nicht zuletzt auf Grund der Fähigkeit des Autors, wissenschaftlich komplexe Sachverhalte und historische Fakten klar, präzise und ansprechend darstellt und sowohl von Lehrenden als auch Lernenden mit Gewinn zur Hand genommen werden wird.

Johannes Reiter

SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Theologie der Freiheit.* Freiburg: Herder 2007. 339 S. Gb. 28,–.

Vor vier Jahren wurde in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung eine heftige Debatte um die Willensfreiheit geführt, deren Beiträge anschließend in dem Band „Hirnforschung und Willensfreiheit" (Frankfurt 2004) veröffentlicht wurden. Unser Leben

und mit ihm der freie Wille seien nichts als Illusion – so könnte man lapidar die Provokation von seiten naturalistisch eingestellter Forscher zusammenfassen, die sich längst wie ein Stachel tief in unser alltägliches Menschenbild eingegraben hat.

Eberhard Schockenhoff hat in diesem Rahmen auf die platonische Unterscheidung zwischen Ursache und Grund hingewiesen, derzufolge sich menschliche Handlungen von physikalischen Ereignissen durch ihre Intentionalität unterscheiden. Damit läßt sich zwar ein radikaler Naturalismus abweisen, die Frage, welchen Sinn die Rede von Freiheit in unserer desillusionierten Welt des „als ob" noch haben kann, bleibt aber weiterhin unbeantwortet.

Mit seiner „Theologie der Freiheit" legt Schockenhoff nun einen Entwurf vor, der den Streit um den freien Willen in einen breiten philosophischen und theologischen Kontext stellt. Der erste Teil, der über weite Strecken auf Thomas von Aquin und Immanuel Kant zurückgreift, versucht, Freiheit als Ausgangpunkt einer jeden Ethik aufzuweisen. Auch wenn „wesentliche Einsichten zur Formulierung der Willensproblematik spätestens bei Aristoteles bereitstehen" (25), bleibt es das Verdienst zweier Theologen, Origenes und Augustinus, Freiheit in ihrer ganzen Radikalität zur Sprache gebracht zu haben. Während der eine den antiken Schicksalsglauben und gnostische Naturspekulationen abweisen muß, sieht sich der andere mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen im menschlichen Willen konfrontiert. Die existentiell-praktische Erfahrung, daß er wollen kann, macht den Menschen zum (freien) Subjekt. Sein Wille erweist sich in der Folge als eine Erstursache, die durch göttliches Vorauswissen keineswegs außer Kraft gesetzt wird. Mit dem Aufstieg der Naturwissenschaften rückt die Vorhersehbarkeit des menschlichen Handelns in den Vordergrund (David Hume) und wendet das zentrale Argument der Freiheit als Grundlage jeder Moral in sein Gegenteil.

Die systematische Analyse der Struktur des Handelns zeigt, daß eine Handlung als „Verleiblichung des menschlichen Wollens" (87) verstanden werden kann. Ihr intentionaler Charakter und ihre zeitliche Struktur unterscheiden sie wesentlich von einem physikalischen Geschehen oder tierischem Verhalten. Darüber hinaus wird die moralisch-kommunikative Praxis von einem bloßen Herstellen (Poiesis) abgegrenzt.

Zudem ist Freiheit selbst ein vielschichtiger Begriff. Während die Handlungsfreiheit als Abwesenheit von äußerem Zwang von kaum jemandem bestritten wird, trifft das auf die Willensfreiheit nicht zu. Zu sehr scheint sie von Affektlagen und Charakterzügen des Menschen eingeschränkt zu werden. Es stellt sich folglich die Frage nach der Reichweite der menschlichen Freiheit. Was als reine Wahlfreiheit ins Chaos münden würde, verweist in der Zusammenschau vieler Einzelhandlungen auf eine grundlegende Wahl, bestimmte Lebensmöglichkeiten zu ergreifen. Trotz ihrer vielfachen Begrenztheit ist diese Wesensfreiheit auf das Gute und auf Erfüllung hin ausgerichtet, ohne das Böse oder das Scheitern auszuklammern. Zugleich rücken Hingabe und Verzicht (Maurice Blondel) in den Blickpunkt der Philosophie, ohne daß diese eine Antwort auf das letzte Ziel menschlichen Handelns geben könnte.

Der zweite, theologische Teil rückt Freiheit als Geschenk und Ermöglichungsgrund der Ethik in den Blick. Die Diskussion des biblischen Freiheitsverständnisses stellt dem Leser ein überaus perspektivenreiches Gesamtbild vor Augen. Die daraus gewonnenen drei Blickwinkel auf Freiheit „als ursprüngliche geschöpfliche Bestimmung zum Leben in der Gemeinschaft mit

Gott, als an die Macht der Sünde verlorene ... und als im Glauben in Christus wiedergewonnene Freiheit" (249) geben auch der systematischen Analyse ihre Richtung vor.

Den Ausgangspunkt bildet eine eingehende Erörterung des Streits zwischen Erasmus von Rotterdam und Martin Luther um das rechte Verständnis der menschlichen Willensfreiheit. Die tiefe innere Verwobenheit von göttlicher Gnade und menschlichem Handeln, wie sie von der patristischen Theologie an über Thomas prägend gewesen ist, scheint an der Schwelle zur Neuzeit brüchig geworden zu sein. Die theologische Ethik der Gegenwart greift bewußt auf diese Traditionen zurück und versucht, sie mit modernen philosophischen Ansätzen ins Gespräch zu bringen. Die lebensgeschichtliche Durchdringung von Grundhaltung und Einzelhandlung sowie die soziale Dimension der Freiheit spielen dabei eine entscheidende Rolle. Die innere Struktur des biblischen Freiheitsbegriffs läßt dabei nochmals deutlich werden, wie sehr Gottes Handeln und die freie Antwort des Menschen aufeinander verwiesen sind.

Das Buch zeichnet sich durch seine klare Gliederung, die kompetente Darstellung und seine zahlreichen Querverbindungen im Text selbst aus, die ein schrittweises Eindringen in diese sehr komplexe Thematik erlauben. Als Leser hätte ich mir ein „starkes" Schlußkapitel gewünscht, das noch einmal exemplarisch aufzeigt, wo Freiheit heute herausgefordert ist. *Paul Schroffner SJ*

Arnold, Claus: *Kleine Geschichte des Modernismus.* Freiburg: Herder 2007. 160 S. Br. 9,90.

Vor 100 Jahren erließ Papst Pius X. am 8. September 1907 die Enzyklika „Pascendi dominici gregis", die den sogenannten „Modernismus" als ein geschlossenes System auffaßte und die die großen „Ismen" (Agnostizismus, Immanentismus, Subjektivismus, Rationalismus, Pantheismus, Evolutionismus, Reformismus usw.) systematisch zusammengefaßt pauschal als Irrlehren verurteilte. Von nun an wurde in dieses System, das so nie existierte und niemand vertreten hatte, jede abweichende Lehrmeinung eingeordnet und als „modernistisch" verdammt. Manche katholische Theologen, die sich um einen Ausgleich zwischen der modernen Welt und der christlichen Überlieferung, zwischen Vernunft und Glauben bemühten, wurden denunziert, indiziert und exkommuniziert. Anstatt den Dialog mit der Moderne und die Begegnung mit den modernen Wissenschaften und ihren Methoden, allen voran die historisch-kritische, zu suchen, wie es die Reformbewegung gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte, verteidigte das kirchliche Lehramt den Supranaturalismus und ignorierte bzw. unterdrückte das Problem der Dogmengeschichte, was sich auf das gesamte philosophisch-theologische Denken und Forschen im katholischen Bereich hemmend und lähmend auswirkte.

Das Jubiläumsjahr der Enzyklika ist für Claus Arnold Grund genug, der Entstehung des Reformkatholizismus nachzugehen, die Akteure und Motive im Modernismus und Antimodernismus „auf der Grundlage neu zugänglicher römischer Akten" (9) mit größtmöglicher historischer Nüchternheit zu beleuchten und nach den Auswirkungen der Modernismuskrise zu fragen. In der Tat bildet seine „kleine Geschichte" ein „packendes Stück Kirchengeschichte im Streit um die Moderne" ab (Klappentext). Das erste der sechs Kapitel bemüht sich zunächst um eine Grundorientierung, ist doch das „Thema des theologischen ‚Modernismus' ... ein ‚Minenfeld'

(Nicolas Lash), auf dem alle möglichen Mißverständnisse lauern" (10), zumal es *die* Definition des „Modernismus" nicht gibt. Chronologisch fortschreitend werden sodann die Reformansätze und -konflikte in der ersten Hälfte der Modernismuskrise thematisiert, indem Reformkatholizismus und Amerikanismus ebenso zur Sprache kommen wie erste antireformistische Aktionen; unter anderem werden Hermann Schell als Protagonist und der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler als Gegner reformkatholischer Tendenzen vorgestellt.

Vor allem in Frankreich kam es infolge der historisch-kritischen Methode innerhalb der Theologie im allgemeinen und auf dem Gebiet der Exegese und der Historie im besonderen zu einem bedeutenden Fortschritt. In diesem Zusammenhang darf Alfred Loisy der „Vater des katholischen Modernismus" (Friedrich Heiler), dessen Biographie „für sich genommen eine kleine Geschichte der Modernismuskrise" (50) darstellt, nicht außen vor bleiben. Er setzte sich in Anknüpfung an die historisch-kritische Methode für eine radikale Bibelkritik ein, die sich von der Historie distanzierte und auch auf das traditionelle kirchen- und dogmengeschichtliche Verständnis einwirkte. Dabei verfolgte er durchaus apologetische Interessen, indem er zum Beispiel entgegen der liberalprotestantischen Position Adolf von Harnacks die fundamentale Kontinuität zwischen der Reichsverkündigung Jesu und dem Werden der Kirche aufzuzeigen versuchte. Loisy wurde 1908 exkommuniziert, nachdem bereits im Dekret „Lamentabili" (1907) ein Syllabus seiner Irrtümer erschienen war. „Die kirchliche Reaktion auf Loisy bestimmte vierzig bis sechzig Jahre lang die Arbeitsbedingungen der katholischen Exegese" (68). Auch George Tyrrell SJ, der wie Loisy durch das internationale Netzwerk Friedrich von Hügels mit verschiedenen Reformkatholiken in Kontakt kam und sich für die Methode der Immanenz stark machte, ereilte das Schicksal der Exkommunikation.

Arnold gelingt es, deutlich zu machen, wie wenig es sich beim „Modernismus" um ein geschlossenes System handelte als vielmehr um eine vielfältige, uneinheitliche, liberale Bewegung, die auf dem Hintergrund der modernen Kultur und ihrer gesellschaftlich-politischen Wandlungen nach einem weltoffenen Katholizismus suchte. Auch der Antimodernismus war kein, wie durch die Öffnung des Archivs der Glaubenskongregation 1998 ersichtlich wurde und insbesondere die Entstehung des Dekrets „Lamentabili" belegt, monolithischer Block, sondern speiste sich aus unterschiedlichen kirchenpolitischen und theologischen Motiven.

Das Ringen um die Auslegung des Evangeliums im Blick auf die Zeichen der Zeit ist eine nie abschließbare Aufgabe, weshalb die Kirche als pilgerndes Gottesvolk immer der Reform und Erneuerung („ecclesia semper reformanda") bedarf. So blickt die „Kleine Geschichte des Modernismus" auf eine vergangene Phase der Theologie- und Kirchengeschichte zurück, die ihrem Inhalt nach nie überwunden sein wird.

Christoph Böttigheimer

Arens, Edmund: *Gottesverständigung.* Eine kommunikative Religionstheologie. Freiburg: Herder 2007. 272 S. Gb. 24,90.

Entgegen manchen Vorhersagen erfreut sich Religion im Kontext der (post)modernen Gesellschaften einer vielgestaltigen Vitalität, die auch das Interesse der Sozial- und Kulturwissenschaften neu geweckt hat. Das dürfte nicht allein auf politische Konfliktsituationen – etwa rund um die Frage der Integration von Migranten – zurückzuführen

sein, sondern auch in einem gesteigerten Bewußtsein für die notwendige Fundierung eines Ethos der Toleranz seine Wurzeln haben. Edmund Arens geht in seinem Ansatz einen entscheidenden Schritt weiter. Im interdisziplinären Gespräch möchte er das kommunikative und praktische Potential der Religionen aufzeigen und für eine kommunikative Religionstheologie, die explizit „im Kontext der christlichen Religionsgemeinschaft und (ihrer) Glaubenspraxis" (13; 210) verortet wird, fruchtbar machen.

Der erste Teil (15–54) stellt verschiedene Ansätze vor, die von einer funktionalen Interpretation der Religion über eine ritualtheoretische Herangehensweise bis zur kommunikativen Handlungstheorie nach Jürgen Habermas reichen. Den Religionen werden dabei „bestimmte praktische Funktionen, kommunikative Leistungen bzw. Intentionen" (11) zugeschrieben. Der zweite Teil (55–106) arbeitet im Anschluß an sprach-, kommunikations- und handlungstheoretische Entwürfe fünf Dimensionen bzw. Elemente von religiöser Praxis heraus: Subjekte, Inhalte, Orte und Kontexte, Medien und Texte sowie schließlich Intentionen und Ziele. Der dritte Teil (107–152) versucht, die vielfältigen Formen des Religiösen in der (europäischen) Gegenwart darzustellen. Ausgehend vom Faktum der Pluralisierung werden vier Typen diskutiert: institutionelle Religion, postmoderne Religiosität, Fundamentalismus und öffentliche bzw. Zivilreligion. Der vierte Teil (153–207) stellt verschiedene Ansätze der Analyse religiöser Praxis vor, die von empirisch-kulturwissenschaftlich orientierten, über philosophisch-theoretische bis zu explizit theologischen Ansätzen reichen.

Im fünften Teil (209–265) entwickelt Arens im kritischen Gespräch mit anderen Positionen die Grundzüge seines eigenen Ansatzes. Er grenzt sich deutlich ab von einer systemtheoretischen Herangehensweise mit ihrem Hang zur Funktionalisierung von Religion, aber auch von einer pluralistischen Religionstheorie, die sich letztlich als eine spekulative Metatheorie ohne echtes praktisches Fundament entpuppt. Dagegen scheint die kommunikative Handlungstheorie gute Anknüpfungspunkte zu bieten. Die künstliche Trennung zwischen kommunikativer Vernunft und Religion sowie die Reduktion zentraler religiöser Begriffe, wie etwa Erinnerung oder Verheißung, auf ihren semantischen Gehalt drohen allerdings das praktische Potential von Religion zu unterlaufen. Zudem unterschätzt Habermas das performative Potential religiöser Vollzüge und damit verbunden auch die legitimen Geltungsansprüche von Religion.

Kriterien für den Geltungsanspruch religiöser Wahrheiten lassen sich nach Arens „nur im Ausgang von den jeweiligen religiösen Traditionen und im Durchgang durch deren theologische Reflexion" (249) gewinnen. Im Kontext des christlichen Glaubens können drei Typen von Kriterien unterschieden werden: theologische, christologische und ethische. Dadurch kann einerseits die Wirklichkeit der konkreten Glaubensgemeinschaft immer wieder kritisch befragt werden. Entsprechen ihr Glaube und ihr Handeln dem schöpferischen und befreienden Heilswillen Gottes, dem freimütigen Umgang Jesu mit den Menschen und der darin implizierten Ethik des Mitleidens? Diese Kriterien fordern das Christentum andererseits aber auch zu dem Wagnis der Verständigung mit anderen Religionen heraus. Der „wechselseitige Inklusivismus" (255), wie er von Arens vertreten wird, versucht einen Weg in diese Richtung zu weisen. Das Modell sieht drei Schritte vor: Es gesteht erstens ein, daß andere Religionen zunächst einmal aus einer christlichen Perspektive gesehen werden. Zweitens

räumt es einer anderen religiösen Tradition das gleiche Recht gegenüber dem christlichen Glauben ein. Drittens ist eine „selbstkritisch aufgeklärte, reziprok inklusivistische Religionstheologie" (256) bestrebt, den anderen immer besser zu verstehen und so einen wechselseitigen Annäherungsprozeß zu ermöglichen.

Mit seiner Religionstheologie gelingt es Arens, dem interessierten Leser einen guten Überblick über die verschiedenen Einschätzungen von Religion in den Kultur- und Sozialwissenschaften zu geben und ein Bewußtsein für ihre vielfältigen Formen zu wecken. Er arbeitet die kommunikative und praktische Tiefenstruktur des Christentums heraus, geht aber kaum auf Herausforderungen und Grenzen im aktuellen Dialog der Religionen ein. Trotz der im Verhältnis zu den anderen Kapiteln sehr gerafften Darstellung einer kommunikativ konzipierten Religionstheologie scheint mir das Buch eine gute Anregung und eine Arbeitsgrundlage zu sein, die im Gespräch mit anderen Wissenschaften und Religionen immer neue Präzisierungen und Bereicherungen erfahren wird. *Paul Schroffner SJ*

Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne. Hg. v. Peter Hardt u. Klaus von Stosch. Ostfildern: Grünewald 2007. 142 S. Br. 17,90.

Der Begriff „Postmoderne" ist äußerst schillernd und seine Verwendung alles andere als unumstritten. Im vorliegenden Band wird er nicht im Sinn einer Epochenbezeichnung verwendet; vielmehr zielt die Frage nach „einer Theologie nach der Postmoderne" auf eine zeitgenössische Theologie, die in den Ideen, Konzepten und kritischen Einsichten der philosophischen Postmoderne, welche künftig wohl nicht mehr unter dem Begriff „Postmoderne" gefaßt wird, eine Chance erkennt und auf sie eingeht. Gefragt wird also nach „einer Theologie, die sich von den bleibenden Einsichten der untersuchten Philosophien befruchten läßt, ohne sich von ihnen abhängig zu machen" (9).

Der Band ging aus einer Tagung hervor, die am 10./11. März 2007 im Haus am Dom in Frankfurt am Main zur Leitfrage: „Die Postmoderne ist vorbei – was bleibt in der Theologie?" stattfand. Er vereint insgesamt zehn Beiträge, die sich jeweils in Form von Haupt- und Koreferat zunächst mit der „Standortbestimmung der Theologie nach der Postmoderne" befassen und sich sodann verschiedenen Vertretern jener französischen Gegenwartsphilosophie, die sich mit postmodernen Problemstellungen auseinandersetzt, zuwenden: Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault und Michel de Certeau SJ.

Josef Wohlmuth bestimmt den theologischen Standort dahingehend, daß die wissenschaftliche Theologie weder die Herausforderungen seitens postmoderner Philosophien bewältigt, noch die vielen Themen und Motive der postmodernen Philosophie für sich fruchtbar zu machen versucht hat. Eine Herausforderung an die Theologie, so führt Gregor Maria Hoff aus, besteht unter anderem darin, daß infolge postmodernen, differenzierten Denkens der je eigene Standpunkt eine Relativierung erfährt, was sich innertheologisch in Form pluraler theologischer Positionen und Konzepte längst bemerkbar macht. Aufgabe einer Theologie nach der Postmoderne sei es deshalb, die innertheologische Heterogenität wahrzunehmen, sie aufzuarbeiten und nach Verständigungsmöglichkeiten im „Konflikt der Interpretationen und Geltungsansprüche" (35) zu suchen.

Saskia Wendel setzt sich kritisch mit Jean-François Lyotard auseinander und

weist einer Theologie nach der Postmoderne drei Aufgaben zu: deutlich zu machen, daß das Absolute, von dem die christliche Theologie spricht, keine absolute Einheit ist, sondern entsprechend zur Heterogenitätsthese eine „Identität in der Differenz", eine „Einheit in der Unterschiedenheit" (45f.), daß ein Inkarnationsverständnis nicht „zwangsläufig zu einer ‚Metaphysik der Präsenz' sowie zur Mißachtung anderer Religionen" führt (51) und daß die Begriffe „Erinnerung" und „Zeugnis" christlicherseits etwas völlig anderes bedeuten als bei Lyotard. Klaus von Stosch fragt kritisch nach, was es mit dem Einheitsmoment in Gott auf sich hat, und ob eine ablehnende Haltung gegenüber dem Anliegen Lyotards bzw. der Bedeutung der Differenz theologisch geboten ist.

Peter Zeillinger befaßt sich vor allem mit der spezifischen Temporalität der Vorzukunft, die „bei Lyotard, Derrida, Levinas, Badiou und Lacan" explizit reflektiert wird (69). Die Vorzukunft, in welcher sich die „‚Befristung der Zeit'" ausdrückt, korrespondiert mit dem biblischen Anspruch, das Verheißene hier und jetzt bekenntnishaft ins Werk zu setzen. Daran anknüpfend fragt Joachim Valentin wie „‚sich eine Derridasche Theorie des Islam und des Zueinanders der Kulturen' denken" ließe (86) und spricht sich dafür aus, den Islam „als historische und politische Größe ernst zu nehmen und ihn ... zu analysieren und zu dekonstruieren" (90).

Die Machtanalysen Michel Foucaults möchte Hans-Joachim Sander für die Theologie fruchtbar machen. Die Theologie soll weniger vom Personbegriff als vielmehr von Raum und Zeit – „Gottes Präsenz macht ... aus Räumen Orte" (112) – ausgehen, sie soll nach einer Form von Pastoralmacht suchen, die nicht Personen, sondern Orte zum Ausgangspunkt ihres Sprechens macht. Peter Hardt plädiert dagegen für das Festhalten an personalen Heilskategorien, ohne zu verneinen, daß Foucault zur Frage nach der heutigen Situation kirchlicher Pastoralmacht Wichtiges zu sagen hat.

Michel de Certeaus Untersuchung zum „Glauben" wendet sich Graham Ward auf strukturalistische Weise zu und macht in ihr „eine bedeutende intellektuelle Quelle für die Erforschung von Säkularismus, Religion und Theologie" aus (124). Die „theologische Differenz zwischen *faith* und *belief*" (131) würde darüber hinaus „einen detaillierten Zugang" zu dem ermöglichen, „was ‚Postsäkularität' und ‚Wieder-Verzauberung' heute als lebendige Begriffe bedeuten" (134). Nach Christian Bauer ist „unter den Zeichen heutiger Zeit" die Differenz von „Glaube und Religion" wesentlich brisanter als jene zwischen faith und belief (136).

Die Lektüre des Bands führt sicherlich zu dem von den Herausgebern intendierten Ziel, „in produktive Auseinandersetzungen mit postmodernen Denkbewegungen zu verstricken und dabei theologische Zusammenhänge neu in den Blick zu bekommen" (12). An postmodernen Einsichten vermag die christliche Theologie teils kritisch anzuknüpfen, doch muß sie sich darum schon für eine schwache Vernunft aussprechen und dem Vorwurf an die Postmoderne erliegen? Diese Frage erfährt eine unterschiedliche Beantwortung. *Christoph Böttigheimer*

Moser, Maria Katharina: *Von Opfern reden.* Ein feministisch-ethischer Zugang. Königstein: Ulrike Helmer Verlag 2007. 159 S. Br. 14,90.

Moser, Maria Katharina: *Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung.* Feministisch-ethische Analysen zu einer politischen und theologischen Kategorie. Berlin: LIT 2007. VI, 525 S. (Studien der Moraltheologie. 34.) Br. 44,90.

„Spannend wie einen Krimi" und „nah am Leben" empfand Maria Katharina Moser die Arbeit an ihrer Promotion „Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung". Deshalb wollte sie eine Lese-Version veröffentlichen, um die Ergebnisse einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Diesem Anliegen wird das Buch „Von Opfern reden" gerecht.

Spannend ist die Opfer-Thematik deshalb, weil dazu gerade im feministischen Bereich eine intensive Auseinandersetzung stattfand, die zu einer weitgehenden Skepsis gegenüber dem Begriff führte. Moser beschreibt diesen Prozeß: Dem deutschen Wort Opfer wohnen zwei Deutungsebenen inne, die in den vom Lateinischen abgeleiteten englischen Begriffen „sacrifice" und „victim" zu erkennen sind. Während „sacrifice" das freiwillige Opfer zugunsten einer übergeordneten Größe meint, thematisiert „victim" das passiv zu erleidende und unverschuldete Opferwerden. Die frühe Frauenbewegung machte die allgegenwärtige Viktimisierung von Frauen in patriarchalen Verhältnissen bewußt. Im Opfersein entdeckten Frauen eine verbindende Kategorie. Allmählich rückten immer mehr die problematischen Seiten der Rede von Frauen als Opfern in den Blick. Bleiben Opfer immer hilflos und ohnmächtig? Feministische Opferkritik distanziert sich von einer Opfer-Rede, die diese homogenisiert und zum passiven Objekt stempelt.

Nah am Leben erweist sich die Untersuchung von Moser, indem sie die Erfahrungen von Frauen auf den Philippinen und in Österreich zu einem Bezugspunkt des Nachdenkens über den Opfer-Begriff macht. In Gruppendiskussionen setzten sich die Frauen mit eigenen Erfahrungen von Opferbringen und -werden auseinander. Äußerungen wie: „Aber als Opfer habe ich mich trotzdem nicht gefühlt." oder: „Jahrelang habe ich darum gekämpft, Opfer sein zu dürfen." zeigen einen deutlichen Unterschied zwischen Fremd- und Selbstwahrnehmung, was sich in folgender Frage bündelt: „Ist man ein Opfer, oder fühlt man sich als Opfer?"

Moser fragt daraufhin, ob der Opfer-Begriff normativ gefüllt werden kann und geht dazu in drei Abschnitten verschiedenen Fragen nach: Haben Opfer keine Wahl? Ist das Opfer immer unschuldig? Haben alle Opfer die gleichen Probleme? Alle drei Kriterien erweisen sich als ungeeignet, um den Opferbegriff zu bestimmen. Am Beispiel Zwangsprostitution etwa zeigt sich, wie Opfer vor allem im Interesse einer skandalträchtigen, pornographisch gefärbten und Mitleid erzeugenden Presse manipuliert und auf starre Opfer-Bilder fixiert werden. Die Festschreibung von Opfern auf Passivität und Ohnmacht beraubt sie ihrer Handlungsmöglichkeiten. An dieser Stelle fragt Moser zu Recht: „Wenn Opfer-Rede derart totalisierend, stereotypisierend, homogenisierend, passivierend, objektivierend und exkulpierend wirkt, kann sie dann überhaupt Gewalt und Fremdbestimmung kritisch aufzeigen?" (105) Weil der Opfer-Begriff jedoch nicht zwingend zur Passivierung führt und dessen Streichung auch nicht die Beseitigung des Problems bedeuten würde, werden einige Bausteine für eine angemessene Opferrede vorgeschlagen:

Vor allem muß Opfer-Rede situationsbezogen sein. Eine solche setzt voraus, daß Menschen sich im Lauf ihres Lebens in sehr unterschiedlichen Situationen befinden und deshalb nicht fortwährend auf eine Opfer-Identität festgeschrieben werden dürfen. Ständig ist damit zu rechnen, daß ein Opfer nicht nur ohnmächtig, sondern als Subjekt auch handlungsfähig ist. Moser schlägt dann doch eine objektive Bestimmung von Viktimisierung vor: „Wenn eine Person/Frau als bloßes Mittel für den Zweck anderer Personen benutzt wird – und zwar un-

abhängig davon, ob sie dem Zweck und der mit ihm verbundenen Handlung anderer Personen faktisch zustimmt oder nicht" (135). Gleichzeitig jedoch müssen Subjektivität und Selbstdefinition der Personen gewahrt bleiben.

Schließlich reflektiert Moser die Eingebundenheit der Subjekte in ihre sozialen Bezüge und bezieht sich dabei auf das Konzept der „relationalen Autonomie". Dieses thematisiert Autonomie und Beschränkung des Individuums im konkreten Kontext. Bereits hier, spätestens aber im biographischen Nachwort wird die Verortung der Autorin im Umkreis der italienischen Differenzdenkerinnnen deutlich. Zu deren Themen gehört die Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit im ausgehenden Patriarchat.

Dieses Buch ist tatsächlich spannend wie ein Krimi: Es weist auf neuralgische Punkte in der Opfer-Rede hin, es wird durch praxisbezogene Beispiele konkret und verständlich, es reizt zur Auseinandersetzung und zum Widerspruch und wirft wichtige Fragen auf. Wer von dem Buch den Bezug auf die jüdisch-christliche Tradition erwartet (und damit zu der Religion, in deren Mittelpunkt die Opfersensibilität steht), muß zu anderer Literatur greifen. Vermutlich will die Autorin vor allem die autonomen Handlungsmöglichkeiten von Frauen in den Blick nehmen. Die durch die Opferwerdung erzeugte psychotraumatologische Gebrochenheit und dadurch erzeugte Leidensmuster als die Kehrseite der Medaille werden nicht angesprochen. So gibt das Buch vielleicht nicht unbedingt ein „mit Opfern Reden" wieder, aber ein kluges und spannendes „von Opfern Reden" bestimmt. *Barbara Haslbeck*

ZU DIESEM HEFT

Winfried Gebhardt, Professor für Soziologie an der Universität Koblenz-Landau, war an einem interdisziplinären Forschungsprojekt über den Weltjugendtag in Köln 2005 beteiligt. Davon ausgehend fragt er nach der Bedeutung von kirchlich verfaßter Religion für Jugendliche und junge Erwachsene.

Am 6. April 2008 jährte sich zum 50. Mal der Todestag von Reinhold Schneider. Hans Maier, zuletzt Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung an der Universität München, würdigt das Lebenswerk des Dichters und verweist auf seine aktuelle Bedeutung.

Der 1989 in El Salvador ermordete Jesuit Ignacio Martín-Baró hat die Grundorientierungen der Theologie der Befreiung für die Psychologie übernommen. Simone Lindorfer, Therapeutin für Familien- und Traumatherapie und Projektberaterin für psychosoziale Traumaarbeit in Afrika, stellt dieses Konzept auf dem Hintergrund ihrer psycho-sozialen Arbeit in Uganda dar.

Am 3. Juli 2008 wäre Franz Kafka 125 Jahre alt geworden. Christoph Gellner, Lehrbeauftragter für Literatur, Christentum und Weltreligionen an der Universität Luzern, beleuchtet in Kafkas Werk die Denk- und Darstellungsmuster aus der jüdischen Tradition.

Festspielzeit

Europaweit ist der Sommer traditionellerweise die bevorzugte Zeit für Festspiele aller Art: von Verona über Glyndebourne, von Salzburg bis Bayreuth – um nur die namhaftesten, exklusivsten und teuersten zu nennen. Bayreuth steht seit der verkündeten Ablösung Wolfgang Wagners, der die Festspiele auf dem Grünen Hügel über Jahrzehnte leitete, und wegen der damit verbundenen, immer noch ungelösten Nachfolgefrage im Zentrum des Interesses und weltweiter Neugier. Bayreuth ist aber nicht nur wegen der brisanten Personalentscheidungen, sondern auch wegen seiner ideologischen Elemente und historischen Belastungen ein „Dauerbrenner".

In seinem Aufsatz „Leiden und Größe Richard Wagners" von 1933 bezeichnete Thomas Mann Richard Wagners letztes Werk, das Bühnenweihfestspiel „Parsifal" – vom Komponisten allein für Aufführungen in Bayreuth vorgesehen – spöttisch als „Theater-Lourdes und Wundergrotte für die Glaubenslüsternheit einer mürben Spätwelt". Die ästhetische Konzeption nicht erst des späten Wagner ging in der Tat über die konventionelle romantische Opernästhetik seiner Zeit weit hinaus, wie schon der Titel „Bühnenweihfestspiel" anzeigt.

Seinen Aufsatz „Religion und Kunst" (1880) eröffnet Wagner mit dem programmatischen Satz: „Man könnte sagen, daß da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole ... ihrem sinnbildlichen Werte nach erfaßt, um durch ideale Darstellung derselben, die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen." Mit dieser Programmatik beansprucht Wagner für sein Werk nichts Geringeres, als die Kunst, das heißt: seine Kunst, an die Stelle von Religion treten zu lassen; genauer: die Leerstelle, die eine künstliche, nicht mehr geglaubte, nicht mehr praktizierte Religion hinterlassen hat, durch seine, Wagners eigene Kunst aufzufüllen und so Kunst an die Stelle von Religion zu setzen.

Natürlich kann man diese Auffassung und den damit erhobenen Anspruch als obsolet und dem Größenwahnsinn eines megalomanen Komponisten entsprungen verstehen, auf dessen Spuren die alljährlich zu den Bayreuther Festspielen pilgernden Wagnerianer wandeln und sonstige an Wagners Musik Interessierte sich einmal im Jahr in Bayreuth erbauen können. Nimmt man jedoch den Vorwurf Wagners gegen die Religion seiner Zeit ernst, dann bleiben durchaus für die Gegenwart aktuelle Fragen.

Der Vorwurf, die Religion friste allenfalls noch eine künstliche Existenz, sei, jedenfalls in unseren Breiten, institutionell und medial zwar präsent, aber für viele Menschen zunehmend irrelevant für ein zeitgemäßes Weltverständnis und eine sinnvolle Lebensführung, hat sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eher noch

verschärft und ist über die Kreise hinaus, in denen Wagners Gedanken damals zustimmend rezipiert wurden, geradezu massenwirksam geworden. Gegen die von Wagner bereits beklagte zunehmende dogmatische Subtilisierung und Intellektualisierung von Glaubensinhalten setzen inzwischen nicht nur Künstler wie Wagner auf die ästhetische Karte: Unmittelbarkeit, sinnliche Präsenz, mitreißende Präsentationen sind gefragt – nicht langatmige und sublime Erörterungen. Der „Kern der Religion", worin immer er nach dem Selbstverständnis institutionalisierter Religionen wie auch der sogenannten „einfachen Gläubigen" bestehen mag, wird durch Dogmatiken aller Art ja bestenfalls für Dogmatiker einsichtig und verständlich.

Statt intellektueller Einsicht fordert Wagner für religiöse Inhalte dieselbe Art von Rezeption wie für die adäquate Rezeption seiner musikdramatischen Kunst: „Gefühlsverständnis" für das auf der Bühne dargestellte und im Orchestergraben erklingende Drama. Allein von dieser Einstellung verspricht er sich die Befreiung der Religion von allem dogmatisch-traditionellen Ballast, der sich im Lauf der Jahrhunderte so um den Kern der Religion angesammelt habe, daß das ursprünglich Gemeinte dahinter verschwunden sei.

Das seit Jahrzehnten wachsende Interesse an „Spiritualität" und „Mystik", nicht nur christlicher Provenienz, die grassierende Beschäftigung mit neuen und alten Mythen, das Bedürfnis nach Erlebnis- und Erfahrungsreligiosität, die Suche, ja geradezu die Sucht nach Events auch im Bereich von Glaube und Religion bestätigen auf den ersten Blick die pauschale Diagnose Wagners.

Sein „Rettungsvorschlag" hat sich jedoch als höchst ambivalent erwiesen. Kunst, die nichts als Kunst intendiert, wird zu einem bloßen „l'art pour l'art"; sobald Kunst einen nicht künstlerischen Inhalt darstellt, wird sie, nolens volens, zur „Dienerin" eines kunstfremden Inhalts. Wagner dient seine religions-rettende Kunst nicht nur in seinen weltanschaulichen Schriften allen möglichen Inhalten an. Bayreuth selbst wurde zu einem Kristallisationspunkt vielfältiger ideologischer Inhalte – vom Ästhetizismus über den Nationalismus bis zum Antisemitismus finden sich alle Bestandteile jener Weltanschauungsmelange in der „Bayreuther Ideologie", die das 20. Jahrhundert zu einem Jahrhundert der Großkatastrophen werden ließen. Die vermeintlich unschuldige, nur um ihre eigene Sache besorgte Kunst war offen für jeden Mißbrauch. Schon Karl Marx spottete angesichts des Zuspruchs, den die ersten Bayreuther Festspiele aus Kreisen der Politik und Industrie fanden, über den „neudeutsch-preußischen Reichsmusikanten" Wagner.

Festspiele sind Höhepunkte im kulturellen Leben eines Landes, einer Region oder einer Stadt. Der Genuß der Kunstwerke, das Erleben der Kunst im Kreis Gleichgesinnter, sehen und gesehen werden, waren und sind Gründe für Besucher aller Festivals – auch in Bayreuth. Daß in Bayreuth einiges an ideologischer Füllung und historischer Belastung hinzukommt, wird seinen Festspielen auch in Zukunft kritische Aufmerksamkeit sichern. *Johannes Baar SJ*

Katja Neuhoff – Gerhard Kruip

Hauptschüler ohne Zukunftsperspektive?

Nach der neuesten Shell-Jugendstudie, die allerdings im Jahr 2006 noch vor dem aktuellen (und schon wieder gefährdeten) Konjunkturaufschwung veröffentlicht worden ist, blicken Jugendliche zunehmend besorgter in die Zukunft. Sowohl ihre Befürchtungen hinsichtlich der wirtschaftlichen Lage in Deutschland allgemein als auch die persönlichen Zukunftsängste haben sich im Vergleich zu 2002 deutlich erhöht. Mehr als zwei Drittel (69 Prozent gegenüber 55 Prozent in 2002) der 2532 befragten Jugendlichen im Alter zwischen zwölf und 25 Jahren befürchten, keinen Ausbildungsplatz oder keinen ihrer Ausbildung entsprechenden Arbeitsplatz zu finden bzw. ihn wieder zu verlieren. Dies sind jedoch Durchschnittswerte. Wichtig ist, wie sehr diese Zukunftserwartungen je nach Schulzugehörigkeit bzw. abgeschlossener Schulbildung auseinandergehen: Während positive Zukunftserwartungen nur bei 38 Prozent der Hauptschüler und -schülerinnen anzutreffen sind, blicken 57 Prozent ihrer Altersgenossen an Gymnasien positiv in ihre Zukunft. Die Verknüpfung zwischen ihrer Bildung und den daraus resultierenden Chancen ist den Jugendlichen also durchaus bewußt[1].

Verlorene Jugendliche – ein doppelter Verlust

Die Shellstudie beschreibt ebenso wie viele Berichte und wissenschaftliche Analysen der Situation gering qualifizierter Jugendlicher einen dramatischen doppelten Verlust. Vor allem Hauptschüler haben inzwischen die Hoffnung und damit auch vielfach die Motivation verloren, einen Ausbildungsplatz zu finden. Diese Stimmungslage findet ihre Bestätigung darin, daß tatsächlich Hauptschüler auf dem Ausbildungs- und Arbeitsmarkt erheblich geringere Chancen haben. Zugleich stellt sich aber angesichts des demographischen Wandels und des vorhersehbaren Fachkräftemangels die Frage, ob mit dieser Exklusion eines erheblichen Teils junger Menschen nicht ein enormer Verlust für das künftige Erwerbspersonenpotential und damit die Entwicklungschancen unserer Gesellschaft verbunden ist.

Beide Verluste sind schmerzlich, allerdings in unterschiedlicher Hinsicht und Qualität: Während der Verlust für den Arbeitsmarkt ein volkswirtschaftliches Problem ist, welches unter dem Stichwort „unausgeschöpfte Humanressourcen" diskutiert wird[2], handelt es sich bei dem Verlust der positiven Zukunftsaussichten und der Hoffnung, ein Leben nach den eigenen Vorstellungen führen zu können, um ein

moralisches Problem der Verletzung des Rechts auf Chancengleichheit[3]. Zwar ist auch der ökonomische Verlust der Jugendlichen in ethischer Hinsicht bedeutsam, insofern die volkswirtschaftliche Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft durch ineffizienten Ressourceneinsatz beeinträchtigt wird. Im Fall des Hoffnungs- und Motivationsverlusts der Jugendlichen jedoch steht die politische und kulturelle Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft und ihre moralische Qualität in Frage, insofern Jugendlichen durch den Verlust von Selbstvertrauen und Selbstwirksamkeitsüberzeugung sowie durch den Verlust realer Anschluß- und Teilhabemöglichkeiten die Chance auf umfassende Beteiligung in den verschiedenen Teilbereichen der Gesellschaft genommen wird.

Eine Gesellschaft, die aus ökonomischen Gründen ein Anreizsystem braucht, das Differenzen produziert, muß gleichzeitig dafür sorgen, daß mit diesen Differenzen gleiche Chancen für alle verbunden sind, weil sonst die Unterschiede nicht moralisch legitim sein können. Mit Blick auf die junge Generation bedeutet dies insbesondere, daß deren Chancen nicht durch die Unterschiede beeinträchtigt werden dürfen, die in der vorausgegangenen Generation entstanden sind. Deshalb muß das Bildungssystem so weit als möglich versuchen, die Nachteile, die mit verschiedenen sozialen Herkünften verbunden sind, auszugleichen[4].

Die Teufelskreise des gegliederten Schulsystems

Die Gründe für das Zusammenspiel von Chancenverlust und Ausbildungsmüdigkeit sind sicher sehr vielfältig. Ein wichtiger Faktor ist zweifellos die vorherrschende Art des Unterrichts in unseren Schulen, wo es nicht nur an Effizienz und Qualität mangelt, sondern wegen der Dreigliedrigkeit des Schulsystems die Versuchung besteht, schlechtere Schüler und Schülerinnen auszugrenzen und „abzuschieben", anstatt ihnen durch intensive individuelle Förderung einen Erfolg zu ermöglichen. Einmal mit dem Makel des Scheiterns behaftet, entwickeln die betroffenen Schüler daraufhin selbst kaum mehr Motivation und Selbstbewußtsein, wenn sie es als Wiederholer oder in leichteren Schultypen mit Anforderungen zu tun haben, die sie bereits früher hätten bewältigen müssen.

So entsteht eine soziale Schichtung und eine daraus folgende soziale Distanz innerhalb des dreigliedrigen Schulsystems. Durch die nach wie vor gesellschaftlich gängige Vorstellung der angemessenen Beschulung unterschiedlicher Begabungen im Rahmen des dreigliedrigen Schulsystems wird die Hierarchiebildung zwischen den Schülern verstärkt und mit sozialer Stigmatisierung verschärft:

„Der Realschüler schaut auf den Hauptschüler herunter, die Gymnasiastin wähnt sich in ihrem altsprachlichen, musikalischen oder bilingualen Zweig ohnehin in einer anderen Bildungswelt."[5]

Die Frage der Schulzugehörigkeit nimmt damit zum Teil ständische Züge an. Am Ende der vierten Klasse, spätestens nach dem Ende des neunten Jahrgangs, zeigt sich, wohin man gehört: ob man einmal zu den Gebildeten gehören wird, ob man sich mit einer mittleren Position abfinden oder sich zu den Versagern rechnen muß.

Dabei handelt es sich um einen doppelten Teufelskreis aus der Wechselwirkung zwischen negativem Fremd- und Selbstbild einerseits und zwischen negativem Selbstbild und tatsächlich schlechten Chancen andererseits. Das negative Fremdbild wirkt auf das Selbstbewußtsein und die Selbstwirksamkeitseinschätzungen der Jugendlichen und wird immer wieder bestätigt durch ihre tatsächlich schlechteren Chancen, zum Beispiel zum Bewerbungsgespräch eingeladen zu werden und schließlich einen Ausbildungsplatz zu bekommen.

Problematische Selektions- und Signalfunktion von Zertifikaten

Das notwendige Eintrittsbillet für eine weitere Bildungseinrichtung oder in den Beruf ist ein entsprechendes Bildungszertifikat. Es ist für diese Einrichtung oder den Arbeitgeber ein Ausweis nicht nur der fachlichen Qualifikation, sondern gilt auch als institutionell abgesicherte Aussage über Leistungsmotivation, Frustrationstoleranz und Durchhaltefähigkeit. Wer diese nicht vorweisen kann, gerät in den Verdacht, daß es ihm an Disziplin, Antrieb und Sorgfalt mangelt. Dieser Verdacht muß nicht berechtigt sein. Denn wenn man es genau nimmt, ist ein Scheitern natürlich nur ein Indikator dafür, daß Zertifikatslose weniger erfolgreich *in diesem System* waren. Das wirft den Blick zurück auf die zugrundeliegende Bewertungsmatrix des Systems, welche die individuelle Leistung zu bewerten beansprucht.

Nach den Kriterien der Leistungsgerechtigkeit und der Chancengerechtigkeit bleiben wesentliche Aspekte unberücksichtigt, zum Beispiel die soziale Bedingtheit der Leistung oder die strukturellen Bedingungen des Erfolgs und der Erfolglosigkeit, die möglicherweise mangelnde Passung zwischen Bildungsangebot und -nachfragenden. Trotz dieser Ungenauigkeiten und Ungerechtigkeiten geben Bildungszertifikate anscheinend Auskunft über den Leistungsstand der betreffenden Bewerber und damit Signale über deren „institutionelle Brauchbarkeit" und Anpassungsfähigkeit an die Anforderungen der nachfolgenden (Aus-)Bildungsinstitution oder Arbeitsstelle. Strukturelle Schwierigkeiten beim Übergang werden als individuelle Leistungs- und/oder Motivationsdefizite gewertet; damit wird ein soziales Benachteiligungsphänomen – nämlich die Verdrängung von Geringqualifizierten auf dem Ausbildungsmarkt – in ein Phänomen des individuellen Scheiterns aufgrund persönlicher Defizite umgedeutet[6].

Zwar hatte man erwartet, die mit den Bildungsreformen der 60er bis 70er Jahren einhergehende Öffnung des Bildungssystems ginge generell mit besseren Bil-

dungschancen für alle einher. Tatsächlich hat jedoch die Integration von Kindern und Jugendlichen aus der oberen Unterschicht und der Mittelschicht in die höhere Bildung dort eine größere Unterschiedlichkeit der Leistungen (Heterogenität) nach sich gezogen; als Folge sammelten sich am untersten Ende der Bildungshierarchie eher die Leistungsschwächeren auf in etwa gleich niedrigem Niveau und erhöhten dort die mit wenig Anreizen verbundene Homogenität. Hier konzentrieren sich heute diejenigen, die die von allen angestrebten und gesellschaftlich geschätzten Bildungsabschlüsse nicht schaffen. Angesichts der Tendenz, daß in vielen Bundesländern die Hauptschule zur „Restschule" verkommen ist, ist ein Hauptschulabschluß heute weniger ein Qualifikationsnachweis als ein Zeichen für Stigmatisierung und Exklusion – was die Betroffenen sehr wohl auch selbst wahrnehmen.

Maßnahmekarrieren – Übergänge ins Nichts?

Diejenigen, welche den Anforderungen der „Zertifikatsgesellschaft" nicht genügen konnten, werden als Personen mit multiplen Defiziten und Beeinträchtigungen wahrgenommen: mit Bildungsdefiziten, Leistungsdefiziten, psychischen Benachteiligungen, sozialen Benachteiligungen. Seit Jahren wird versucht, durch die Eingliederung der Jugendlichen in ein System paralleler Maßnahmen die entsprechenden Defizite auszugleichen. Ziel der Maßnahmen ist es, die Jugendlichen nachträglich ausbildungs- und beschäftigungsreif zu machen. Dabei beginnt hier unter der Hand das, was Heike Solga in ihren Schriften als „das Problem der integrierten Ausgrenzung der gering qualifizierten Jugendlichen" bezeichnet[7].

Den Hintergrund dieser These der einschließenden Auslese mit Stigmatisierungseffekt, die Solga anhand einer Untersuchung der Geburtskohorten 1930 bis 1960 belegt, bildet eine Analyse des gegenwärtigen Arbeitsmarktes: Globalisierungsbedingte Veränderungen (Verlagerung von Einfacharbeitsplätzen in Billiglohnländer), Prozesse der Deindustrialisierung und des Strukturwandels hin zur Dienstleistungsgesellschaft (erhöhte Nachfrage nach sozialen und kulturellen Kompetenzen und kognitiver und zeitlicher Flexibilität) und Rationalisierungs- und Reorganisationsprozesse auf der Basis der neuen Informationstechnologien (anspruchsvollere, prozeßorientierte und partizipative Arbeitsformen; Kenntnis und Beherrschung der neuen Informationstechnologien) führen dazu, daß Geringqualifizierte heute auf dem Arbeitsmarkt sehr viel geringere Chancen haben[8]. Dazu kommt, daß in manchen Bereichen ein Überangebot an ausgebildeten Personen geringer Qualifizierte auch dort verdrängt, wo sie eigentlich ausreichende Qualifikationen vorzuweisen hätten. Um die im Zug dessen stattfindende Verdrängung der Geringqualifizierten aufzufangen, wurde das Übergangssystem mit Maßnahmen zur Verbesserung der Beschäftigungsfähigkeit etabliert.

Ein ungewollter und unvorhergesehener Nebeneffekt dieses Parallelsystems ist jedoch die Isolierung der Jugendlichen in einem sozial homogenen Raum ohne positive Vorbilder. Die institutionelle Ausgliederung zum Zweck besonderer Förderung sendet deshalb kein positives Signal aus, sondern erhöht vielmehr die Gefahr, daß sich die Negativkarriere fortsetzt. Es kommt zu einer Verfestigung der „Maßnahmen-Karriere", nicht zu einem Weg aus der Arbeitslosigkeit: Die Stationen im Rahmen der Berufsvorbereitung werden von den Jugendlichen und jungen Erwachsenen nicht als Arbeit definiert; vielmehr fühlen sich die Jugendlichen stigmatisiert und nehmen ihre berufsbezogenen Ansprüche und Motivationen zurück. Die Anpassung an das aktuell Mögliche wird zum dominanten Interpretationsmuster der Alltagsbewältigung und zieht erneute Enttäuschungen und weitere Entmutigung nach sich.

Solga macht zu Recht darauf aufmerksam, daß weitere Mißerfolge und Abbrüche programmiert sind, wenn die Jugendlichen die fehlenden Leistungen in exakt derselben Form nachholen sollen, an der sie zuvor bereits mehrfach gescheitert sind bzw. der sie sich aus unterschiedlichen Gründen verweigert haben[9]. Hinzu kommt, daß die Jugendlichen sich außerdem, um an den Maßnahmen teilnehmen zu können, der Selbststigmatisierung aussetzen müssen.

Exklusion durch Ausbildungslosigkeit

Die Gruppe derjenigen, die heute kein Studium und keine Berufsausbildung vorzuweisen hat, hat sich im Vergleich zur Generation ihrer Eltern und Großeltern in Größe und Zusammensetzung dahingehend verändert, daß sie sowohl kleiner als auch homogener geworden ist. Dafür waren zwei Entwicklungen entscheidend: einerseits die insgesamt ungünstiger gewordene Angebot-Nachfrage-Relation auf Grund des Strukturwandels, andererseits als Folge davon die doppelte Verschärfung der Konkurrenz mit den besser Qualifizierten im Dienstleistungsbereich, der traditionell eher die besser Qualifizierten aufnahm, aber eben auch im Fertigungsbereich und im Handwerk, wo weniger gut Qualifizierte früher noch eher eine Chance hatten. Weil die Zahl der Ausgeschlossenen, die sich in der Zusammensetzung hauptsächlich aus Haupt- und Sonderschulen rekrutieren, zunimmt, verstärkt sich die Aufmerksamkeit für deren Defizite. Die tagesaktuellen Meldungen bestätigen zudem „das allgemeine Bild des Defizienten und Irregulären"[10], welches der Gruppe der Hauptschüler und hier insbesondere denjenigen mit Migrationshintergrund anhaftet.

Allerdings kann die Veränderung der Gruppenzusammensetzung und der Gruppenwahrnehmung durch die Öffentlichkeit nicht allein durch diese quantitativen Entwicklungen erklärt werden. Es hat sich vielmehr qualitativ etwas verändert. Das eigentliche Problem liegt nämlich, so Solga, in der Stigmatisierung der

Gering- bzw. Unqualifizierten zu Unwilligen und Versagern; diese Gefahr ist um so höher, je niedriger der soziale Status der Minderheit der Gering- bzw. Unqualifizierten ist. Das soziale Ansehen Geringqualifizierter/Unqualifizierter hat sich im Zug der Bildungsexpansion und der vermeintlich besseren Bildungschancen für alle verringert; sie sind zu Angehörigen einer „normabweichenden Minderheit" geworden[11].

Ist PISA schuld an der Misere?

Der Soziologe Heinz Bude schreibt den PISA-Untersuchungen einen Teil der Verantwortung für die Misere der Hauptschüler und -schülerinnen zu. Durch die PISA-Erhebungen sei die ohnehin zunehmende Zertifikatsorientierung zusätzlich verstärkt worden, was zu einer weiteren Verschärfung des Problems fehlender Anschlußmöglichkeiten von Hauptschülern bzw. Zertifikatslosen geführt habe. Wenngleich diese grundsätzliche Einschätzung wohl richtig ist, muß in der Bewertung der PISA-Untersuchungen differenzierter vorgegangen werden.

In den PISA-Untersuchungen werden bestimmte Fähigkeiten getestet, von denen – wie wir glauben legitimerweise – angenommen wird, daß sie für Menschen in einer Wissensgesellschaft von Bedeutung sind. Das Problem liegt darin, daß der begrenzte Anspruch, den PISA erhebt, nämlich: Schlüsselfähigkeiten zu benennen und bei Jugendlichen zu testen, die für eine umfassende Beteiligung in den unterschiedlichen Teilbereichen der Gesellschaft, als mündige Bürger, als finanziell selbständige Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen, als autonome Subjekte wichtig sind, überzogen interpretiert und in diesen überzogenen Interpretationen instrumentalisiert wird. Denn die PISA-Untersuchungen können weder eine allgemeine Lebensbewältigungskompetenz, noch soziale, künstlerische oder musische Fähigkeiten testen, die zweifellos für ein erfolgreiches und erfülltes Leben bedeutsam sind.

Das Problem scheint damit weniger in den PISA-Erhebungen als solchen oder deren Anspruch zu liegen, als vielmehr in der Rezeption ihrer Ergebnisse und deren Funktionalisierung für unterschiedliche Zwecke, etwa der Bevorzugung von Realschülern und -schülerinnen in handwerklichen Berufen mit dem Verweis auf deren höhere Kompetenzen. Es scheint eher dem dreigliedrigen Schulsystem zuzuschreiben zu sein. Aufgrund seiner differenziellen Lernumgebungen trägt das dreigliedrige Schulsystem zur Verstärkung der herkunftsbedingten Effekte und zur weiteren Öffnung der Leistungsschere bei und entläßt in der Folge die Schüler mit unterschiedlich „wertvollen" Zertifikaten in den Ausbildungs- und Arbeitsmarkt.

Höherqualifizierung, stärkere Ausbildungsorientierung oder was sonst?

Angesichts der gewachsenen Anforderungen der Wissensgesellschaft an die Bildung im 21. Jahrhundert wird immer wieder eine Qualifizierungsoffensive gefordert, um generell das Bildungsniveau anzuheben. Diejenigen, die diese These vertreten, sehen in einer zunehmenden Höherqualifizierung aller unter anderem eine Lösung für das Anschlußproblem der Hauptschüler. Institutionell spiegeln sich diese Überlegungen in Initiativen, die die Abschaffung des dreigliedrigen Schulsystems zugunsten eines zweigliedrigen Modells befürworten. Dagegen wenden sich Stimmen, die diesen hohen Anspruch, jedenfalls insofern er sich an alle richtet, als Überforderung qualifizieren:

„Muß ein angehender Kraftwerkzeugmechaniker wirklich die Beschreibungen und Anweisungen für den Einbau elektronischer Einzelteile studieren können oder lernt sich das Auswechseln solcher Elemente nicht im kooperativen, probeweisen und flexiblen Vollzug des Reparierens? Muß eine gut arbeitende Bankangestellte im Publikumsverkehr wirklich die Rechtschreibung beherrschen und ein Schreiben aufsetzen können, oder reicht nicht der korrekte Einbau von Textbausteinen, wenn sie mit den Problemen der Kunden, die sich vor ihrer Theke aufbauen, freundlich aber nachdrücklich zurecht kommt?“ [12]

Wenngleich die Frage, wer welche Kompetenzen im Rahmen seiner Berufstätigkeit tatsächlich braucht, legitim ist, darf sie nicht zu der vorschnellen Annahme verführen, Menschen sollten nur das lernen, was sie im Rahmen ihrer zukünftigen Berufstätigkeit tatsächlich benötigen. Ein solches zweckrationales Bildungsverständnis greift in sozialethischer Hinsicht zu kurz. Es ordnet die Bildung den wirtschaftlichen Interessen unter und versteht Menschen vorrangig als Humankapitalressourcen, deren Ausbildung an den Kriterien der Reibungslosigkeit der Abläufe und der Integrierbarkeit in bestehende Strukturen zur Sicherung des Wirtschaftsstandorts, zur Steigerung des Bruttosozialprodukts usw. orientiert wird. Demgegenüber muß betont werden, daß Bildung immer auch der Teilhabe an politischen Prozessen, der Teilhabe am kulturellen Leben und nicht zuletzt der eigenen Lebensbewältigung zu dienen hat.

Der Konflikt zwischen Berufsorientierung und Allgemeinbildung darf nicht in eine der beiden Richtungen aufgelöst werden. Weder eine Allgemeinbildung, die sich nicht um ihre Anschlußfähigkeit sorgt, noch eine Berufsorientierung, die Schüler in erster Linie als zukünftige Arbeiter und Angestellte sieht, ist die Lösung. Bildung muß immer zugleich Menschen befähigen, in der konkreten Gesellschaft, in der sie leben, ihren eigenen Platz einschließlich einer Erwerbsmöglichkeit zu finden (integrative Funktion) und sie anleiten, kritisch mit der eigenen Situation umzugehen, sich weiterzuentwickeln, Brüche in der eigenen Biographie konstruktiv anzugehen usw. (kritische Funktion). Nicht ein funktionaler Bildungsbegriff, der danach fragt, welchen Nutzen generell die Bildung für die einzelnen und die

Gesellschaft entfalten kann, ist das eigentliche Problem, sondern die Verkürzung der Bildung auf einen ihrer vielfältigen Nutzenaspekte.

Mangelnde Passung und Spiel auf zwei Bühnen

Bei dem wahrnehmbaren Passungsdefizit zwischen Jugendlichen und Bildungssystem ist allerdings noch ein weiterer Aspekt von Bedeutung: die bewußte Ablehnung des Systems seitens der Jugendlichen, welches in ihren Augen Mitschuld an der Misere ihrer Ausbildungslosigkeit trägt, indem es Anpassung fordert, den Jugendlichen defizitorientiert begegnet und Kompetenzen und Motivationen nicht zu wecken vermag. Das Bildungssystem und die meisten Akteure in ihm verstehen offenbar die Verweigerungsbotschaft der ausbildungsmüden Jugendlichen nicht, sondern schreiben die Probleme den Jugendlichen, nicht aber sich selbst oder strukturellen Schwierigkeiten des Bildungssystems zu. Ein differenzierterer Blick auf die Jugendlichen läßt jedoch erkennen, daß erhebliche ungenutzte Potentiale in ihnen stecken. Die Reaktion der Jugendlichen beschreibt Heinz Bude als „Spiel auf zwei Bühnen":

> „Auf der Vorderbühne, im Verhalten zum offiziellen Personal der Institution, wenn sie angesprochen, einbezogen und aufgefordert werden, dominiert Abwehr und Obstruktion; auf der Hinterbühne blühen Beweglichkeit, Schnelligkeit und Wendigkeit ... Man vereitelt nach vorne mit allen Mitteln, was gefordert ist, und beweist sich nach hinten als Virtuose im Austricksen des Systems." [13]

Dabei geht es nicht nur um den Status in der Peer-Group. Inhaltlich geht es darum, Schwächen auszunutzen, Blößen zu entdecken und zu überraschen. Ein weiterer Aspekt ist der Widerspruch gegen die Norm der Gleichmacherei, die Weigerung, mit allen über einen Kamm geschoren zu werden.

Hinter der scheinbar pauschalen Ablehnung verbirgt sich eine differenzierte und berechtigte Kritik am deutschen Bildungssystem, auf das auch Vernor Muñoz, der Sonderberichterstatter für das Menschenrecht auf Bildung, in seinem Deutschlandbericht hingewiesen hat: die mangelnde Passung von Bildungssystem und Bildungsbedürfnissen bzw. die „Unfähigkeit" des Systems angesichts der Vielfalt seiner Schüler- und Schülerinnenschaft [14]. Hier geht es um die Frage nach den angemessenen Maßnahmen zur Bekämpfung der Chancenlosigkeit und der daraus resultierenden Ausbildungsmüdigkeit. Dies Maßnahmen müssen erstens geeignet sein, die Festlegung der Zukunft durch die Herkunft zu durchbrechen, und sie dürfen zweitens nicht versuchen, die Motivationslosigkeit und das Ablehnungsverhalten durch mehr des Gleichen, welches zu dieser Haltung geführt hat, zu kurieren, sondern müssen Alternativen entwickeln, die der sozialen Situation, dem Entwicklungsstand und der Motivationslage der betroffenen Jugendlichen angemessen sind.

Sozialethische Ansatzpunkte

Im Gemeinsamen Wort der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 1997 „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" finden sich prägnante Aussagen zu Fragen der notwendigen Verantwortung der Gesellschaft für Kinder und Jugendliche:

„Wachsen junge Menschen in einem menschlichen Klima und unter günstigen Bedingungen auf? Erfahren sie die nötige Zuwendung, Annahme, Akzeptanz und Förderung? Haben sie die Möglichkeit, in die Gesellschaft hineinzuwachsen, gehört und beteiligt zu werden und einen beruflichen Weg anzustreben, der ihren Neigungen und Möglichkeiten entgegenkommt? Haben sie Chancen am Arbeitsmarkt?" [15]

Zwar werden hier nicht explizit die unterschiedlichen potentiellen Verantwortungsträger innerhalb der Gesellschaft benannt oder Verantwortungen explizit zugeschrieben. Aber es wird in differenzierter Weise auf die verschiedenen Aspekte hingewiesen, die für ein erfolgreiches Hineinwachsen in die Gesellschaft und – darin impliziert – ein erfolgreiches Absolvieren des eigenen Bildungsweges erforderlich sind: eine humane Gesellschaft, günstige Bedingungen, Zuwendung, Annahme, Akzeptanz, Förderung, Gehörtwerden, Beteiligung und reale Chancen in den unterschiedlichen Teilbereichen der Gesellschaft. Was das im einzelnen bedeutet und was in Berufung auf das Menschenrecht auf Bildung gefordert werden kann, müßte noch genauer spezifiziert werden.

Worauf es uns hier ankommt ist der Gedanke, daß die notwendige Veränderung der Strukturen auf eine Vision angewiesen ist, die beschreibt, wie eine gerechte Gesellschaft, in der alle Kinder und Jugendlichen ihre Bildungswege erfolgreich absolvieren können, aussehen soll. Die Frage: In welcher Gesellschaft wollen wir leben?, richtet sich an alle Akteure und Akteurinnen in der Gesellschaft und nimmt sie je nach ihren individuellen Gestaltungspotentialen in die Pflicht, an der Realisierung einer gerechten Gesellschaft, in der jeder individuelle Bildungsweg seine Chance bekommt, mitzuwirken. So ist die Bildungsthematik direkt mit der Frage verbunden, wie und in welcher Gesellschaft wir künftig leben wollen. Würde es uns gelingen, hierfür wieder Perspektiven zu eröffnen, die freilich genügend offen sein müßten für plurale Lebensentwürfe, würde dies sicherlich einen Beitrag zur Integration von Kindern und Jugendlichen leisten [16].

Interessante Projekte und Initiativen

Erfreulicherweise sind die genannten Probleme an vielen Stellen und von vielen Akteuren inzwischen erkannt worden, auch wenn es noch an den notwendigen allgemeinen und wirklich effektiven Reformen fehlt. Aber eine große Zahl von Experimenten

und Initiativen hat damit begonnen, Neues auszuprobieren und eine Vorreiterrolle zu übernehmen, die hoffentlich möglichst viele andere zur Nachahmung anregt.

Eine solche interessante Initiative ist die von dem Familienunternehmen in Melsungen, B. Braun, initiierte Vernetzungskampagne „Keiner geht verloren!“[17]. Ziel der Initiative ist die Verbesserung der Berufschancen vor allem der geringqualifizierten Jugendlichen in der Region durch eine möglichst frühe Verzahnung von Schulbildung und beruflicher Orientierung. Damit wird die Klage über die mangelnde Ausbildungsreife der Jugendlichen sozusagen von hinten, vom Ende des Übergangs her aufgerollt, indem die potentiellen Ausbildungsbetriebe bereits im Vorfeld in die Verantwortung genommen werden, den Übergang von der Schule in die Ausbildung reibungsloser zu gestalten[18].

Drei Ansatzpunkte dieser Initiative fallen besonders positiv auf: Erstens wird die durch die neue Praxis bestätigte Beobachtung dokumentiert, daß mehr des Gleichen eher lern- und erfolgshinderlich ist und daher neue Ansätze der Vermittlung gefragt sind:

„Veränderte Lehrmethoden, Methodenvielfalt und -wechsel bei der Vermittlung von Lerninhalten führen zu besseren Lernergebnissen; zum Abbau bestehender Schulmüdigkeit sind neue Herausforderungen und Möglichkeiten zur praktischen Selbsterfahrung notwendig.“[19]

Zweitens plädieren die Initiatoren bei ihren unterschiedlichen Qualifizierungsbausteinen jeweils für einen möglichst frühen Vernetzungsbeginn zwischen Schule und lokalen Unternehmen. Und schließlich imponiert, daß unter den Aufgaben der unterschiedlichen Netzwerkpartner folgende Ansprüche an die Betriebe zu finden sind: „Identifikation mit der Rolle eines zukunftorientierten ‚Bürgers‘“ und „Verantwortung für die Gesellschaft in der Region übernehmen“. Indem die wirtschaftlichen Akteure sich selbst als Bürger und Bürgerinnen verstehen, akzentuieren sie ihre zivilgesellschaftliche Verantwortung. Damit wird die wirtschaftliche Logik von Effizienz und Profit um die Komponenten der sozialen Verantwortung und der Nachhaltigkeit ergänzt.

Gerade letzteres läßt ein an sich ebenfalls begrüßenswertes Projekt, das vom geva-institut (geva – Gesellschaft für Verhaltensanalyse und Evaluation) initiierte Programm „Berufsstart mit Profil“, vermissen. Bei diesem Programm handelt es sich um die Etablierung einer Vernetzungsstelle für Bewerber und Ausbildungsstellen: Die Schüler und Schülerinnen durchlaufen je nach Schultyp einen zwei- bzw. vierstündigen Test, der, abgesehen von einem breiten wissensbasierten Leistungsprofil, auch die beruflichen Interessen und Motivationen und die sozialen Kompetenzen der Teilnehmer ermittelt. Die Schüler erhalten ein kommentiertes Ergebnis, welches nicht nur Rückmeldungen zu den persönlichen Stärken und Schwächen enthält, sondern auch Vorschläge zur Berufswahl. Das persönliche Eignungsprofil ist, dem geva-institut zufolge, „als strukturierte Information für künftige Arbeitgeber gedacht und wird von den Schülern Bewerbungen beigefügt“[20].

Dieser sicherlich wohlgemeinte Gedanke, gut aufbereitete Informationen zu den persönlichen Stärken und Schwächen der Schüler zu Bewerbungszwecken verfügbar zu machen, muß allerdings kritisch gesehen werden. Durch die Erstellung eines persönlichen Leistungsprofils als Zusatz zum Abschlußzeugnis wird nicht nur grundsätzlich die Orientierung an zertifizierter Information verstärkt, sondern für die Leistungsschwächeren und diejenigen, die sich derartigen Formen der Zertifizierung verweigern, wird eine weitere Hürde im Übergang zur Berufsausbildung eingezogen. Anders als die PISA-Erhebungen, welche unterschiedliche Gruppenergebnisse zertifizieren, suggeriert der Begriff des persönlichen Eignungsprofils, eine umfassende Analyse der Bewerberin bzw. des Bewerbers in persönlicher und beruflicher Hinsicht zu erstellen. Das Kennenlernen der Bewerber zum Beispiel im Rahmen eines schulbegleitenden Praktikums wäre damit überflüssig.

Das sinnvolle Ziel, die Interessen von Bewerbern und Ausbildungsträgern möglichst gut aufeinander abzustimmen um Reibungsverluste und Enttäuschungen aufgrund falscher Vorstellungen zu reduzieren, darf nicht ausschließlich über eine weitere Zertifizierung angestrebt werden. Auch hier gilt, was bereits im Zusammenhang mit den unterschiedlichen Methoden der Stoffvermittlung gesagt wurde: Statt mehr des Gleichen ist eine gezielte Bedürfnisanpassung sinnvoll. Das bedeutet für Vernetzungsinitiativen, darüber nachzudenken, wie alle Schüler und Schülerinnen, auch die Leistungsschwachen und Zertifikatsmüden, in Ausbildungsverhältnisse vermittelt werden können.

Die Vermittlung junger Ausbildungs- und Erwerbsloser in Ausbildungsverhältnisse ist eines der erklärten Ziele der neuen Qualifizierungsinitiative des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (2008 bis 2012). Die Initiative verfolgt zum einen das Ziel, den Anteil der Jugendlichen ohne beruflichen Abschluß durch eine intensivere Vernetzung der verantwortlichen Akteure vor Ort und eine bessere Verzahnung und Abstimmung bereits bestehender Fördermaßnahmen zu reduzieren. Zum anderen sollen un- und angelernte Jugendliche durch eine abschlußbezogene Nachqualifizierung in enger Kooperation mit den Betrieben vor Ort eine zweite Chance auf einen Berufsabschluß erhalten.

Kritisch ist allerdings die Beschreibung der Förderbedürftigen: Unter dem Label „Menschen mit besonderem Förderbedarf“ [21] werden in der Pressemitteilung „lernbeeinträchtigte oder sozial benachteiligte Jugendliche sowie Jugendliche ohne Hauptschulabschluß oder Migrantinnen und Migranten“ in einem Atemzug genannt. Wiewohl alle genannten Gruppen der Förderung bedürfen, suggeriert eine solche Formulierung, das Problem liege in den Personen selbst und nicht etwa in strukturellen Benachteiligungen auf dem Ausbildungsmarkt. Sowohl soziale Benachteiligungen als auch Lernbeeinträchtigungen können dazu führen, daß Jugendliche es nicht schaffen, bestimmten Standards zu entsprechen. Allerdings sollte auch vor einer Parallelisierung von Lernbeeinträchtigung und sozialer Benachteiligung

gewarnt werden, da es sich um zwei deutlich unterschiedliche Problemlagen handelt, die unterschiedliche Maßnahmen erfordern.

Begrüßenswert ist gleichwohl, daß die Qualifizierungsinitiative bestrebt ist, regionale Programme weiterzuentwickeln und durch die Vernetzung der Akteure und die Abstimmung der Fördermöglichkeiten den Übergang von der Schule in die Ausbildung zu verbessern. Mit dem Fokus auf die abschlußbezogene Nachqualifizierung von jungen Erwerbslosen setzt die Qualifizierungsinitiative einen (bewußten?) Kontrapunkt zu der rein kompetenzbezogenen Nachqualifizierung, wie sie im Übergangssystem vorgesehen ist[22]. Die pauschale These des Aufstiegs durch Bildung, so der Titel der Qualifizierungsinitiative der Bundesregierung, stellt den Aspekt des Fortkommens im Rahmen der eigenen Bildungsbiographie in den Vordergrund. Dabei sollte jedoch auch in Zukunft nicht der Einstieg in Bildung – als basale Forderung nach Beteiligung an Bildung und als notwendige Voraussetzung eines möglichen Aufstiegs – und der Einstieg durch Bildung – in alle Bereiche der Gesellschaft, nicht nur in das Beschäftigungssystem – aus den Augen verloren werden.

Solidarität bleibt weiterhin gefordert

90 Prozent der Ausbildungslosen kommen aus Haupt- und Sonderschulen. Bei ihrer Qualifizierung muß es vorrangig um die Ausbildung von Lebensbewältigungskompetenz gehen. Auch im Sinn der Beteiligungsgerechtigkeit ist es nicht bei allen möglich, von ihnen einen eigenen Beitrag zur Integration in den Arbeitsmarkt zu verlangen. Ihnen gegenüber sollte Solidarität gezeigt werden, da ein Teil der betroffenen Personen auch langfristig nicht oder nur schwer in den normalen Arbeitsmarkt zu integrieren sein wird. Die Nachqualifizierung muß sich hier vor allem auf die Qualifizierung für eine möglichst autonome Lebensführung unter Bedingungen der Arbeitslosigkeit und der Abhängigkeit von sozialen Transferzahlungen richten; sie kann sich nicht vorrangig oder ausschließlich am Ziel der Verbesserung der Arbeitsmarktfähigkeit orientieren, denn dort droht ein Teil der Benachteiligten angesichts der weiter anwachsenden Konkurrenz trotz aller Qualifizierungsmaßnahmen zu scheitern.

Die Gesellschaft als Ganze muß Verantwortung auch für diejenigen übernehmen, die tendenziell ausgeschlossen sind, bleiben oder noch werden, und zwar besonders dann, wenn aufgrund ökonomischer Entwicklungen, die nicht schnell korrigiert werden können, eine Integration in den Arbeitsmarkt schwierig erscheint. Freilich wollen wir mit dieser Forderung nach Solidarität mit einer Gruppe besonders Benachteiligter nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch auf dem Feld der Arbeitsmarktpolitik noch viel getan werden könnte, um die Situation Geringqualifizierter zu verbessern, beispielsweise durch geeignete Kombilohnmodelle, insbesondere durch die staatliche Subventionierung der Beiträge zur Sozialversicherung, um auf

diese Weise einerseits die Nettoeinkommen der Geringqualifizierten zu steigern, andererseits die Bruttoarbeitskosten der Arbeitgeber zu senken und so auch die Beschäftigung von Geringqualifizierten wieder lohnender zu machen[23]. Nur so läßt sich mit Blick auf alle Jugendlichen der doppelte Verlust verhindern, der dadurch entsteht, daß Jugendliche ihren Weg nicht finden oder nicht gehen können und ihr Potential der Gesellschaft verloren geht.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. K. Hurrelmann u. M. Albert, Jugend 2006. 15. Shell Jugendstudie. Eine pragmatische Generation unter Druck (Frankfurt 2006); zu den Zahlen vgl. www.shell.com/home/content/de-de/society_environment/jugendstudie/2006/jugendstudie2006_zukunftssichten.html u. www.shell.com/home/content/de-de/society_environment/jugendstudie/2006/jugendstudie2006_bildung.html

[2] Vgl. zum Beispiel die beeindruckende Analyse aus ökonomischer Sicht: Ch. Anger u. a., Bildungsarmut u. Humankapitalschwäche in Deutschland. Gutachten für den Gemeinschaftsausschuß der Deutschen Gewerblichen Wirtschaft (Köln 2006).

[3] Vgl. M. Motakef, Das Menschenrecht auf Bildung u. der Schutz vor Diskriminierung. Exklusionsrisiken u. Inklusionschancen (Berlin 2006).

[4] Vgl. G. Kruip, Chancengerechtigkeit: Neue Generationen haben ein Recht auf Umverteilung, in: „Als wögen Tränen unsere Arbeit auf". Menschliche Arbeit im gesellschaftlichen Wandel. 50 Jahre Sozialinstitut Kommende Dortmund, hg. v. P. Schallenberg (Münster 1999) 195–207.

[5] H. Bude, Die Herrschaft der Zertifikate. Über die „ausbildungsmüden Jugendlichen" u. warum sie der Albtraum der PISA-Experten sind, in: SZ, 16.1.2008, 12.

[6] Vgl. H. Solga, Ausbildungslose u. ihre soziale Ausgrenzung. Selbständige Nachwuchsgruppe „Ausbildungslosigkeit: Bedingungen u. Folgen mangelnder Berufsausbildung", Max-Planck-Institut für Bildungsforschung Berlin, Working Paper 4/2002.

[7] H. Solga, Das Paradox der integrierten Ausgrenzung von gering qualifizierten Jugendlichen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 21–22 (2003), vgl. www.bpb.de/publikationen/606S8K.html

[8] H. Solga, „Ausbildungslosigkeit" in Bildungsgesellschaften. Die wachsenden Arbeitsmarktprobleme von Ungelernten aus soziologischer Sicht. Selbständige Nachwuchsgruppe „Ausbildungslosigkeit: Bedingungen und Folgen mangelnder Berufsausbildung", Max-Planck-Institut für Bildungsforschung Berlin, Working Paper 1/2002.

[9] Vgl. auch Solga (A. 7) 5.

[10] Bude (A. 5).

[11] Solga (A. 8) 11.

[12] Bude (A. 5).

[13] Ebd.

[14] Vgl. V. Muñoz, Das Recht auf Bildung in Deutschland, in: Das Menschenrecht auf Bildung u. seine Umsetzung in Deutschland. Diagnosen – Reflexionen – Perspektiven, hg. v. M. Heimbach-Steins, G. Kruip u. A.-B. Kunze (Bielefeld 2007) 69–96.

[15] Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland u. der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen u. sozialen Lage in Deutschland, hg. v. Kirchenamt der EKD u. v. Sekretariat der DBK (Bonn 1997) Nr. 204; zu den jugendbezogenen Forderungen des Sozialworts vgl. G. Kruip, Die Chancen der Jugend u. die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft. Anmerkungen zu den jugendbezogenen Aussagen des Sozialworts, in: Kirchen im gesellschaftlichen

Konflikt. Der Konsultationsprozeß u. das Sozialwort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit", hg. v. K. Gabriel u. W. Krämer (Münster 1997) 232–242.

[16] Zur Situation der Migranten und Migrantinnen im deutschen Bildungssystem vgl. K. Neuhoff, Integration durch Bildung? Herausforderungen für Schule u. berufliche Bildung, in: Amosinternational. Gesellschaft gerecht gestalten, 1 (2007) H. 3, 18–24, 55.

[17] B. Braun versorgt den Gesundheitsmarkt weltweit mit Produkten für Anästhesie, Intensivmedizin, Kardiologie, extrakorporale Blutbehandlung oder Chirurgie sowie mit Dienstleistungen für Kliniken, niedergelassene Ärzte und den Homecare-Bereich.

[18] Zur Problematik der Übergänge aus Sicht der Sozialethik mit einem besonderen Fokus auf die Situation der Migranten und Migrantinnen vgl. K. Neuhoff, Exklusion oder Chance: Bildungsübergänge von Migrant/inn/en, in: M. Heimbach-Steins, G. Kruip u. K. Neuhoff, „Keine(r) darf zurückbleiben! Bildungszugänge u. Bildungsübergänge auf dem Prüfstand (Bielefeld, voraussichtlich Herbst 2008).

[19] B. Braun, „Keiner geht verloren": Gemeinsam Verantwortung tragen für die Zukunft unserer Jugendlichen (Melsungen 2005) 11. Diese Erfahrung aus den Betrieben wurde offenbar auch an die Schulen kommuniziert, zumindest dokumentiert das Papier auch das Erstaunen der schulischen Lehrkräfte angesichts der Fähigkeiten ihrer „Problemkinder": „Bei Präsentationen betrieblicher Seminarergebnisse z. B. Lernen lernen, Kommunikation etc. nehmen Lehrkräfte mit Erstaunen ihre ehemaligen Schüler und Schülerinnen motiviert, diszipliniert, aufnahmebereit und sehr teamfähig wahr" (ebd.).

[20] geva-institut, So funktioniert „Berufsstart mit Profil", vgl. www.berufstests.at/berufsstart/archiv/2004/10494.htm

[21] A. Storm, „Alle jungen Erwachsenen brauchen die Perspektive für einen Berufsabschluß". Pressemitteilung 003/2008 des Bundesministeriums für Bildung u. Forschung, 17.1.2008; vgl. das Papier des Bundesministeriums „Aufstieg durch Bildung – Qualifizierungsinitiative der Bundesregierung" www.bmbf.de/pub/qualifizierungsinitiative_breg.pdf

[22] Ähnlich setzten Programme an, die Qualifizierung mit Teilzeitbeschäftigung verbinden: Die Teilnehmenden können so gleichzeitig ein Einkommen erzielen und ins Erwerbsleben integriert werden, vgl. M. Granato u. K. Gutschow, Eine zweite Chance: Abschlußbezogene Nachqualifizierung für junge Erwachsene mit Migrationshintergrund, in: Informationen für die Beratungs- und Vermittlungsdienste der Bundesagentur für Arbeit (ibv) H. 15 (2004), vgl. www.bibb.de/dokumente/pdf/a24_zweite-chance_07-2004_gutschow-granato.pdf

[23] Besonders interessant scheint uns in dieser Hinsicht die „Magdeburger Alternative" zu sein: R. Schöb u. J. Weimann, Arbeit ist machbar. Die neue Beschäftigungsformel (Magdeburg [4]2005).

Rolf Weibel

Der Schweizer Katholizismus im Umbruch

Der neue Bischof von Chur, Vitus Huonder, wird kritisiert, weil er bezüglich Predigterlaubnis das Kirchenrecht durchsetzen will; eine Kirchgemeinde ruft in ihrem Streit mit dem Bistum das weltliche Gericht an; eine Kirchgemeinde ohne Pfarrer überlegt sich, als Sonntagsaushilfe einen laisierten Priester zu suchen; in einer Erklärung ermutigen engagierte Katholikinnen und Katholiken „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". Solche Vorgänge können zur besorgten Frage führen, ob der Schweizer Katholizismus noch vorbehaltlos als römisch-katholisch gelten kann, ob in der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz nicht doch schismatisierende Abweichungen festzustellen sind.

Wer die Situation als Ganze in den Blick nimmt, wird kritische Momente nicht übersehen können, aber unaufgeregt einen Umbruch feststellen, der nicht ohne Gefahren, dessen Ausgang aber offen ist. Differenziert beschreiben läßt sich die Situation des Schweizer Katholizismus und der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz, wenn die rechtlichen Ebenen unterschieden und einzeln und in ihren Wechselseitigkeiten wahrgenommen werden: die kirchenverfassungsrechtliche, die öffentlich-rechtliche und die vereinsrechtliche.

Kirchenrechtlich gesehen ist die römisch-katholische Kirche der Schweiz aufgrund ihrer eigenen Verfassung, wie überall auf der Welt, eine hierarchisch strukturierte Glaubensgemeinschaft, bestehend aus Bistümern mit ihren Pfarreien. Im Unterschied zu anderen Ländern bilden die schweizerischen Bistümer keine Kirchenprovinz, sondern sind unmittelbar dem Papst unterstellt. Auf nationaler Ebene sind aber auch in der Schweiz alle Bischöfe (sowie die Äbte von Einsiedeln und St-Maurice) zu einer Bischofskonferenz zusammengeschlossen; auf sprachregionaler Ebene bilden die entsprechenden Bistumsleitungen die Deutschschweizerische Ordinarienkonferenz und die Conférence des Ordinaires de la Suisse Romande.

Zweitens besitzt die katholische Kirche in den demokratisch organisierten Gebietskörperschaften der Kirchgemeinden und ihrer kantonalen Zusammenschlüsse bzw. Kantonalkirchen auch eine öffentlich-rechtliche Form. Die öffentlich-rechtliche Anerkennung einer Kirche setzt ihre demokratische Organisation voraus und hat das Kirchensteuerrecht zur Folge. Die staatliche Anerkennung bringt für die römisch-katholische Kirche eine Doppelstruktur mit sich und damit eine Kompetenz-

aufteilung: Die pastorale Kompetenz liegt beim Bistum und den Pfarreien, die administrativ-finanzielle Kompetenz bei den Gebietskörperschaften. Dieser Dualismus von kirchenrechtlicher und öffentlich-rechtlicher Struktur mit je unterschiedlichen Kompetenzen ist eine schweizerische Besonderheit, die immer wieder zu Spannungen führt und die von rechtskatholischer Seite auch grundsätzlich in Frage gestellt wird.

Drittens hat der Katholizismus mit seinen Vereinigungen eine vereinsrechtliche Seite. Hierbei kann es sich um Lebensgemeinschaften (Ordensinstitute, Klostergemeinschaften) oder Zweckgemeinschaften (katholische Vereine oder Verbände) handeln. Während Ordensinstitute in der ganzen Schweiz grundlegende Gemeinsamkeiten aufweisen, sind die Vereine und Verbände stark durch die jeweilige Sprach- und das heißt auch Kulturregion geprägt.

Vom Verbands- zum Rätekatholizismus

Um sich in der modernen Eidgenossenschaft behaupten und ihre Interessen vertreten zu können, gründeten die konservativen Katholiken im 19. Jahrhundert eigene Vereine, Presseorgane, Schulen, Sozialeinrichtungen und Parteien. So entstand die Sozialform des „Schweizer Katholizismus", ein „sozialer", „kultureller" und „religiöser" Katholizismus der Vereine und Verbände und ein „politischer" der Parteien. Seine konfessionell-kulturelle Blütezeit erlebte dieser Katholizismus zwischen 1920 und 1950. Die weltanschaulich geschlossene und durchorganisierte katholische Teilgesellschaft ermöglichte den Abbau von Benachteiligungen in Politik, Wirtschaft und Kultur.

Dieser Katholizismus institutionalisierte sich im 20. Jahrhundert im Schweizerischen Katholischen Volksverein (SKVV), der mit den Katholikentagen regelmäßig groß an die Öffentlichkeit trat. Nach dem zehnten Katholikentag 1954 verzögerte sich die Vorbereitung des elften infolge von Programmdiskussionen und dann wegen der Konzilsankündigung. Der elfte Katholikentag, der die Impulse des Konzils hätte aufnehmen sollen, wurde nicht durchgeführt. Statt dessen beriefen die Bischöfe koordinierte Diözesansynoden, die sogenannte Synode 72 ein. Zudem führten die Bischöfe die vom Konzil vorgeschriebenen bzw. empfohlenen Organe der Mitsprache ein: auf Bistumsebene die Priester- und Seelsorgeräte, auf Pfarreiebene die Pfarreiräte – nicht aber die Katholiken- bzw. Diözesanräte.

Die gute Erfahrung der Synodalen führte mit Zustimmung der Bischöfe zum Beschluß, einen Gesamtschweizerischen Pastoralrat einzurichten; dieser sollte der Bischofskonferenz gleichsam wie ein interdiözesaner Seelsorgerat zur Seite stehen. Die Kongregation für den Klerus stimmte dieser Einrichtung dann aber nicht zu. In der Folge berief die Bischofskonferenz zweimal ein Interdiözesanes Pastoralforum ein. Geblieben ist die jährliche Tagung von Delegierten der diözesanen und kanto-

nalen Seelsorgeräte, die seit 1985 von der Pastoralplanungskommission der Bischofskonferenz unter dem Titel „Interdiözesane Koordination" einberufen wird und die bisher dem Informationsaustausch sowie der Behandlung pastoraler Themen gewidmet war. Dieser Zusammenkunft fehlt aber die Kompetenz einer strukturellen Laienvertretung in der Kirche Schweiz.

Die Integration des katholischen Bevölkerungsteils in die schweizerische Gesellschaft führte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu seiner gesellschaftlichen Öffnung; in der Folge wurde die weltanschauliche Binnenorientierung weitgehend aufgegeben, und die Bindungskraft der überkommenen katholischen Institutionen wurde immer schwächer. So verlor auch der Verbandskatholizismus an Bedeutung; daß die Reihe der Katholikentage nicht fortgesetzt werden konnte, war nur ein Vorzeichen.

Verselbständigungen und Modernisierung

Der volkskirchlich geprägte Vereins- und Verbandskatholizismus verlor also nicht wegen der Einrichtung der neuen kirchenverfassungsrechtlichen Beratungsgremien an Bedeutung, sondern im Gefolge einer allgemeinen Entwicklung, wenn auch damit zeitgleich. Denn in der Zeit der Modernisierung der 50er Jahre gaben zahlreiche Vereine ihr prägnant katholisches Profil auf oder lösten sich sogar auf. Anderseits verselbständigten sich Initiativen, die von Verbänden getragen worden waren. So entwickelte sich zum Beispiel der Schweizerische Verband Katholischer Turnerinnen (SVKT) zum Frauensportverband weiter. Aus einer katholischen Milieuorganisation wurde so ein Verein, dessen Zweck die sportliche Förderung seiner Mitglieder ist, der aber zu Werten steht, die ihn mit seiner katholischen Herkunft verbinden.

Analog verlief die Entwicklung des 1932 von der Fachgruppe Kinder- und Jugendfürsorge des Caritasverbandes gegründeten Schweizerischen Katholischen Anstaltenverbandes (SKAV). 2001 schloß er sich mit dem Heimverband Schweiz unter dem Namen „Curaviva. Verband Heime und Institutionen Schweiz" zu einem gemeinnützigen Verein zusammen. Auch wenn dieser Verband politisch und konfessionell neutral ist, sind in seinem Leitbild Grundsätze der katholischen Soziallehre erkennbar: Respekt und Ehrfurcht vor der Schöpfung, Wertschätzung und Achtung der Persönlichkeit.

Der Schweizerische Caritasverband selber hat sich von einer katholischen Milieuorganisation zu einem sozialen Hilfswerk der römisch-katholischen Kirche, von der kleinen, wenig bedeutenden sozial-karitativen Sektion des Pius-Vereins, des Vorläufers des SKVV, zu einem der größten Hilfswerke in der Schweiz entwickelt. Das große Wachstum der Auslandshilfe bei ungenügender Organisation hatte 1971 zu einer großen Krise geführt. Gleichzeitig mit der daraufhin eingeleiteten Organi-

sationsentwicklung beriet die Synode 72 „Soziale Aufgaben der Kirche in der Schweiz". In enger Zusammenarbeit mit der Caritas Schweiz, wie sich der Verband seit 1972 nennt, entstand eine umfassende Bestandsaufnahme mit Empfehlungen. In einem 1975 gesamtschweizerisch verabschiedeten Beschluß wurde die Caritas Schweiz als „Kirchliche Zentralstelle für soziale Tätigkeit" bezeichnet.

Ebenfalls auf Initiativen des Schweizerischen Katholischen Volksvereins geht die katholische Film-, Radio- und Fernseharbeit in der deutschen Schweiz zurück. Auch diese Arbeit entließ der Volksverein aus seiner Trägerschaft bzw. übertrug sie dem Katholischen Mediendienst.

So wird manches, was an Sachbearbeitung einmal im Rahmen des Vereins- und Verbandskatholizismus geleistet wurde, heute – auch mit Bedacht – von Arbeitsstellen und bischöflichen Kommissionen wahrgenommen; noch 2006 beschloß die Bischofskonferenz, Koordinationsaufgaben in bildungspolitischen Fragen in Zukunft nicht mehr von der Arbeitsstelle für Bildung der Schweizer Katholiken (ABSK), sondern von ihrem Generalsekretariat wahrnehmen zu lassen.

Im Bereich nicht nur der Bildung, sondern auch der Kultur erfolgten Modernisierungen und Verselbständigungen, wobei im Schweizer Katholizismus Kultur weiterhin vor allem als Kunst im Dienst der Kirche gepflegt wurde. In der Konzilszeit vollzog auch die St. Lukasgesellschaft eine ökumenische Öffnung; sie setzte sich vor allem für den Dialog zwischen den Kirchen und der zeitgenössischen Kunst ein. 1995 übernahm erstmals ein reformiertes Mitglied das Präsidium.

Nachdem es nicht gelungen war, die Dachverbände einerseits der Frauen- und anderseits der Männervereine zusammenzuführen und der Dachverband der Männervereine, der Schweizerische Katholische Volksverein (SKVV) immer bedeutungsloser wurde, verzichtete er 1991 folgerichtig auf seine ursprüngliche Zielsetzung als Dachverband und wandelte sich zu einem Förderverein für Initiativen katholischer Laien. Dem SKVV als Förderverein schloß sich dann auch der Schweizerische Katholische Frauenbund (SKF) an, der Dachverband der katholischen Frauenvereine und -verbände mit gut 200000 Mitgliedern.

Von der Katholikenpartei zu einer modernen Wertepartei

Auch die Partei der katholisch-politischen Bewegung, die Schweizerische Konservative Volkspartei (SKVP) modernisierte sich. Mit dem Bekenntnis des Reformparteitags 1970 zur politischen Mitte, die als „dynamische Mitte" verstanden werden wollte, wurde die konfessionell geprägte Elitepartei zur weltanschaulich offenen Mitgliederpartei; ein Jahr nach dem Reformparteitag konstituierte sie sich als Christlichdemokratische Volkspartei (CVP). Mit dem Parteiprogramm von 2004 positioniert sie sich als „liberal-soziale überkonfessionelle christliche Wertepartei". Damit ist sie ausdrücklich nicht mehr der politische Arm des Schweizer Katholizis-

mus. Mit dem institutionellen Abstand zur römisch-katholischen Kirche macht sie deutlich, daß sie als Mitgliederpartei nicht dem kirchlichen Amt verpflichtet ist, sondern ihrem Programm, ihren Mitgliedern und ihren Wählern.

Gegen diese Entwicklung gründete 1994 eine Minderheit die Christlich-konservative Volkspartei (CKP), heute: Katholische Volkspartei (KVP). Diese kleine politische Organisation bezeichnet sich – wie andere konservative kirchliche Organisationen – gern als „lehramtstreu"; damit bekundet sie ihre Absicht, die kirchlichen ethischen Vorgaben unvermittelt in politisches Handeln umsetzen zu wollen. Politisch interessierte und aktive Katholiken und Katholikinnen gab und gibt es aber auch außerhalb der großen CVP und außerhalb der kleinen KVP. Am Wort der Kirchen zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz, das von der Bischofskonferenz und damit von lehramtlicher Seite mitverantwortet wurde, hatte allerdings nicht die CVP, sondern die KVP manches auszusetzen.

Mit der Partei der katholisch-politischen Bewegung geriet auch ihre Presse, die sich immer auch als katholische Presse verstand, unter einen Modernisierungsdruck. Das Erscheinen der ersten Boulevardzeitung 1959 forderte die Verleger der Meinungspresse heraus. 1962 trafen sich einige Verleger und Redakteure katholischer Zeitungen, erörterten die Situation der katholischen Presse und beschlossen die Gründung eines katholischen Zeitungsverlegervereins. 1963 gründeten die Vertreter von 38 Zeitungen die Vereinigung der Verleger Katholischer Zeitungen. Doch konnte diese späte Kooperation der katholischen Presse das Pressesterben bzw. die Pressekonzentration nicht mehr aufhalten. Im Jahr 2000 löste sich die Verlegervereinigung auf.

Eine analoge Entwicklung durchlief der gewerkschaftliche Flügel der katholisch-politischen Bewegung. Aus einer Statutenrevision ging 1957 aus dem Christlich-sozialen Arbeiterbund (CAB) die Christliche Sozialbewegung der Schweiz (CSB) hervor; ihr gehörten der Christlichnationale Gewerkschaftsbund der Schweiz (CNG), die Schweizerische Arbeitsgemeinschaft der religiös-sozialen Standesvereine (SASS), die Vereinigung christlichsozialer Selbsthilfeinstitutionen und die Christlichsoziale Parteigruppe der Schweiz (CSP) an. Der Christlichnationale Gewerkschaftsbund der Schweiz (CNG) gewann an Bedeutung, weil sich ihm Verbände von außerhalb der christlichen Gewerkschaftsbewegung angeschlossen hatten, so daß er zur zweitstärksten Kraft der schweizerischen Arbeiterbewegung wurde. 2003 ging der CNG zusammen mit der Vereinigung schweizerischer Angestelltenverbände (VSA) in der neuen Dachorganisation „Travail Suisse" auf.

Neue Initiativen und Bewegungen

Gleichzeitig entstanden neue Bewegungen, Gruppen und Gemeinschaften mit religiösen oder sozialen Zielsetzungen, die sich dem gesellschaftlichen und kirchlichen Umbruch verdanken und die deshalb im Vergleich zur Selbstorganisation des Katholizismus in der modernen Eidgenossenschaft, dem alten Vereins- und Verbandskatholizismus also, ein neues Moment darstellen. Diese „Neuen Gruppierungen im Schweizer Katholizismus" bilden eine fast unübersichtliche Vielfalt von neuen Bewegungen, Gruppen und Gemeinschaften mit Gegensätzen, die gelegentlich auch zu Konflikten führen. Obwohl untereinander sehr verschieden, bilden die geistlichen Gemeinschaften, deren Hauptziel ein intensiveres religiöses Leben und eine konzentriertere Erfahrung von kirchlicher Gemeinschaft ist, eine eigene und neue Art der Selbstorganisation. Manche Mitglieder solcher Gruppen leben in ihren eigenen Reihen ein frohes Christentum und pflegen Formen der Frömmigkeit, die sie persönlich ansprechen. Aber die Probleme, mit denen die Kirche sich in dieser Umbruchsituation konfrontiert sieht, scheinen ihnen nicht sehr bewußt zu sein.

Um sich mit diesen Problemen auf breiter Basis auseinandersetzen zu können, hatte der Pastoraltheologe Leo Karrer 1987 die Idee einer „Tagsatzung des Schweizer Katholizismus" vorgetragen. Sie wurde dann zwischen der Bischofskonferenz und ihrer Pastoralplanungskommission über Jahre hin und her erwogen. Heute erinnert bloß noch die als freie Initiative entstandene und als Verein konstituierte „Tagsatzung im Bistum Basel" mit ihren Zusammenkünften daran.

Das unverbundene Nebeneinander von alten und neuen Organisationen und die Einladung zum Europäischen Forum der Nationalen Laienkomitees hatten dazu geführt, daß in der deutschen Schweiz die Bischofskonferenz die Initiative ergreifen mußte, um die Laienverbände, -organisationen und -bewegungen wieder miteinander ins Gespräch zu bringen. Diese Initiative führte 1996 zu einer ersten Zusammenkunft und in der Folge zu regelmäßigen Treffen unter dem Namen Deutschschweizer Forum Katholischer Organisationen (DFKO). Dieses Forum bestellt die Vertretung der deutschen Schweiz im nationalen und internationalen Laienforum: im Schweizerischen Koordinationskomitee Katholischer Laien (SKKL) und im Europäischen Forum der Nationalen Laienkomitees. In der französischen Schweiz ist die Communauté Romande de l'Apostolat des Laïcs (CRAL) die dem DFKO entsprechende Organisation; weil die CRAL die aus Steuermitteln und Kollekten stammenden Subsidien für die Mitgliederorganisationen verwaltet, haben ihre Mitglieder an ihrem Bestand ein unmittelbares Interesse.

Das Nebeneinander von demokratischen und hierarchischen Strukturen

Während für die evangelisch-reformierte Kirche in der Schweiz die Kirchgemeinden und die kantonalen Landeskirchen die Kirche selbst ist, soweit sie rechtlich in Erscheinung tritt, ist die römisch-katholische Kirche vom Dualismus kirchlichen und staatlichen Rechts geprägt. Nach kirchlichem Recht besteht die Kirche aus den Bistümern mit ihren Pfarreien, während nach öffentlichem Recht die Gebietskörperschaften staatlich anerkannt sind. Dabei sind die konkreten Verhältnisse in den einzelnen Kantonen unterschiedlich, weil die Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Kompetenz der Kantone liegt. In den meisten Kantonen bilden die katholischen Einwohner auf kommunaler Ebene Kirchgemeinden; auf kantonaler Ebene sind die Katholiken und Katholikinnen unterschiedlich organisiert, teils als eigenständige Körperschaften, teils in Form von Kirchgemeindeverbänden, teils überhaupt nicht. Entstanden sind die Kirchgemeinden, als die Einheit von politischer und kirchlicher Gemeinde auseinanderbrach. Allerdings gab es schon im Mittelalter Kirchgenossenschaften, denen Verpflichtungen gegenüber den Pfarreien auferlegt waren. Im Spätmittelalter nahmen die Gemeinden diese Aufgaben wahr. Von katholischen Gemeinden selbständig mitgetragen wurden so kirchliche Bauaufgaben, Formen des religiösen Lebens und kirchlichen Brauchtums. Nach der Ausdifferenzierung der Einheitsgemeinden bildeten die Einwohner der gleichen Konfession Selbstverwaltungskörper, Spezialgemeinden wie die Schulgemeinden[1]; oder sie wurden zu eigenständigen Körperschaften des öffentlichen Rechts. Privatrechtlich organisiert sind die Kirchen aufgrund der Trennung von Kirche und Staat lediglich in Neuenburg und Genf.

Nach der Reformation entwickelten sich in den reformierten Kantonen die Landeskirchen auf kantonaler Ebene aus den Staatskirchen, dem Kirchenregiment der politischen Obrigkeit. In den paritätischen Kantonen (Aargau, Graubünden, St. Gallen und Thurgau) entstanden die katholischen Landeskirchen aus den Konfessionsparteien heraus. So konnten beide konfessionellen Seiten ihre Beziehungen zum Staat und zur jeweils anderen Kirche auf der Grundlage territorial deckungsgleicher Organisationen gestalten. In den katholischen Kantonen organisierten sich die Katholiken erst im 20. Jahrhundert auf der kantonalen Ebene; im Gefolge seiner öffentlich-rechtlichen Anerkennung ebenfalls im 20. Jahrhundert mußte der katholische Bevölkerungsteil in den reformierten Kantonen auf kommunaler wie auf kantonaler Ebene Körperschaften einrichten.

Die öffentlich-rechtliche Anerkennung einer Kirche setzt ihre demokratische Organisation voraus, weshalb nicht die Bistümer, sondern die Gebietskörperschaften anerkannt sind. Denn weil die Schweiz eine direkte Demokratie ist, wird auch von den Kirchen verlangt, ihre Mitglieder über alles Wichtige direkt entscheiden zu lassen. Die öffentlich-rechtliche Anerkennung hat das Kirchensteuerrecht zur

Folge, weshalb die Anerkennung für die römisch-katholische Kirche eine Kompetenzaufteilung bedeutet: Die pastorale Kompetenz liegt beim Bistum und den Pfarreien, die administrativ-finanzielle Kompetenz bei den Kirchgemeinden und kantonalen Gebietskörperschaften. Diese Kompetenzaufteilung ist ein strukturelles Nebeneinander: „Die finanziellen Entscheidungsträger haben kein Mitspracherecht bei den pastoralen Fragen und die pastoralen Entscheidungsträger kein Mitspracherecht bei den finanziellen Fragen."[2]

Zwei Entwicklungen haben diesen Dualismus seit 1950 verschärft. Zum einen wurde die römisch-katholische Kirche in fünf ehemals reformierten Kantonen (darunter Zürich) staatlich anerkannt, in drei weiteren Kantonen wurden die Kirchgemeinden aus den Einheitsgemeinden ausgegliedert, und in insgesamt 15 Kantonen wurden erstmals kantonalkirchliche Organisationen geschaffen. Zum andern stieg die Finanzkraft des katholischen Bevölkerungsteils wie der Finanzbedarf kirchlicher Einrichtungen.

Ein Modell mit Schwächen

Bis Anfang der 60er Jahre mußten die kirchlichen Einrichtungen auf sprachregionaler und schweizerischer Ebene von den Trägerschaften (Orden, Verbände usw.) selber finanziert werden; auch der Finanzausgleich innerhalb der Kantone war schwach, und für Aufgaben auf kantonaler Ebene standen kaum Mittel zur Verfügung. Dementsprechend gab es auch verhältnismäßig wenige und finanziell bescheiden ausgestattete Einrichtungen. Eine Wende ermöglichte erst das 1960/61 gegründete Fastenopfer, indem es zunächst die Hälfte und ab 1970 ein Drittel des Sammlungsergebnisses für Pastoralaufgaben im Inland zur Verfügung stellte. 1967 weigerten sich die Vertreter der damals zehn katholischen kantonalkirchlichen Organisationen noch, kirchliche Einrichtungen außerhalb ihres jeweiligen Kantons mitzufinanzieren. Der in der Folge institutionalisierte Erfahrungsaustausch der kantonalkirchlichen Organisationen führte dann aber innerhalb von drei Jahren zur Bereitschaft, schweizerische Aufgaben mitzutragen.

Diese Bereitschaft zur Mitfinanzierung fand Ausdruck in einem Vertrag zwischen der Schweizer Bischofskonferenz und der Römisch-katholischen Zentralkonferenz (RKZ), wie der Zusammenschluß der Kantonalkirchen seit 1971 heißt; dieser Vertrag wurde 1975 und 1983 unter Einbezug des Fastenopfers revidiert. Gestützt auf diesen Vertrag setzten die Vertragspartner 2006 eine „Paritätische Planungs- und Finanzierungskommission" ein. Neben der Mitfinanzierung überdiözesaner Einrichtungen sind die Kantonalkirchen teilweise durch entsprechende Vereinbarungen mit den jeweiligen Bistümern zudem und schon länger an der Finanzierung diözesaner Aufgaben beteiligt. Überdies wurden von zahlreichen Kantonalkirchen eigene kirchliche Arbeitsstellen eingerichtet.

Diese komplizierte Finanzierungsart hat mit einer zweiten Schwäche des dualen Systems zu tun. Die Kirchensteuern sind Kirchgemeindesteuern, das heißt die Kirchensteuern der natürlichen Personen gehen an die Kirchgemeinden und werden von diesen verwaltet. Was von der geschichtlichen Entwicklung her verständlich ist, ist angesichts der Bedeutung übergemeindlicher Aufgaben problematisch.

Die erste Schwäche des dualen Systems ist das strukturelle Nebeneinander, weil es zu schwer zu bewältigenden Konflikten kommen kann, wenn es an Einvernehmlichkeit fehlt oder wenn Kompetenzen überschritten werden. Der jüngste weit herum bekannt gewordene Konflikt ist der Fall Röschenz. Dem Pfarradministrator von Röschenz, der seine kirchlichen Vorgesetzten öffentlich beschimpfte, wurde die Missio canonica entzogen. Die Mehrheit der Gemeinde unterstützte ihn dann aber gegen das Bistum, beschäftigte ihn als Seelsorger weiter und focht die gegen ihn verfügten Maßnahmen der Kantonalkirche erfolgreich gerichtlich an.

Es gibt aber auch den umgekehrten Fall, daß nämlich ein Pfarrer – oder eine Gemeindeleiterin bzw. ein Gemeindeleiter – mit der Kirchgemeinde bzw. dem Kirchgemeinderat in Streit gerät. Dabei kann der Streit um den Seelsorgestil gehen: So kann ein Pfarrer polarisieren, weil er betont konservativ wirkt; oder ein Gemeindeleiter kann in seinen Begehren an die Kirchgemeinde maßlos sein; oder der Kirchgemeinderat kann knauserig sein und sich weigern, pastorale Initiativen, die zusätzliche Kosten verursachen, zu unterstützen.

Wie bei allen Konflikten können auch bei diesen Kirchenkonflikten unsachliche Schuldzuweisungen beobachtet werden. So kann eine Konfliktpartei der anderen vorwerfen, kein Verständnis für die Bedürfnisse der Seelsorge zu zeigen; in einem Konflikt mit einem charakterlich schwierigen konservativen Priester kann der Vorwurf lauten, lehramtstreue Priester würden ausgegrenzt.

Ein Aufruf zur Zusammenarbeit

Die Römisch-Katholische Zentralkonferenz umfaßt in erster Linie die kantonalkirchlichen Organisationen. Wo keine solchen Organisationen bestehen, wird der katholische Bevölkerungsteil in der RKZ von einer Institution vertreten, welche in ihrem Kanton die entsprechenden Aufgaben wahrnimmt. In den Kantonen Neuenburg und Genf, in denen Kirche und Staat getrennt sind, sind es privatrechtliche Zusammenschlüsse; in den Kantonen Tessin und Wallis, in denen keine kantonalkirchliche Organisation besteht, sind es die bischöflichen Ordinariate.

Die RKZ umfaßt so den katholischen Bevölkerungsteil der Schweiz. Daneben gibt es im Unterschied zum deutschen Katholizismus mit seinem Zentralkomitee keine andere repräsentative Vertretung des Schweizer Katholizismus. Deshalb äußern sich ihre Organe zuweilen auch zu pastoralen Fragen. Unter dem Eindruck des spürbarer werdenden Priestermangels hatte die Synode (das Parlament) der

Luzerner Landeskirche so im November 2003 mit 73 zu zwei Stimmen bei neun Enthaltungen eine „Erklärung zu dringenden seelsorglichen Fragen" verabschiedet. Darin fordert sie eine Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt, insbesondere die Zulassung von Verheirateten und von Frauen. In rascher Folge schlossen sich die Parlamente mehrerer Landeskirchen dieser Erklärung an. In der Folge haben sich die Schweizer Bischofskonferenz (SBK) und die Römisch-Katholische Zentralkonferenz im Rahmen des seit einigen Jahren intensivierten Dialogs über gemeinsame Anliegen beraten und dazu eine kurze Erklärung verfaßt, die ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit und zur Suche nach gemeinsamen Lösungen dokumentiert.

Mit der gemeinsamen Erklärung verpflichten sich die SBK und die RKZ, „im Rahmen ihrer jeweiligen Kompetenzen darauf zu achten, daß die Frauen in den Leitungs-, Fach- und Beratungsgremien angemessen vertreten werden". Gleichzeitig ruft die Erklärung zur Beachtung dieser Kompetenzen, zur Wahrung des geltenden Rechts und zum Dialog im Fall von Schwierigkeiten auf; hier bezieht sich die Erklärung offensichtlich auf Konflikte auf Gemeindeebene. Weil Konflikte auch aus Unkenntnis der „komplexen und schwierig zu verstehenden" Strukturen entstehen können, begrüßt die Erklärung alle Bildungsangebote auf diesem Gebiet. Sie schließt mit der Feststellung, daß heute „eine verstärkte Präsenz der Kirche und zusätzliche finanzielle Mittel auf übergemeindlicher, diözesaner, sprachregionaler und gesamtschweizerischer Ebene" erforderlich sind. „Damit die Kirche auf allen Ebenen angemessen präsent sein kann, rufen die SBK und die RKZ zur Zusammenarbeit und zu großzügiger Solidarität auf."

Vorläufig nicht erklären will sich die SBK zur Frage, wie sich der vom Bundesgericht unlängst für zulässig erklärte modifizierte Kirchenaustritt – aus der öffentlich-rechtlichen Gebietskörperschaft austreten können ohne aber aus der Kirche austreten zu müssen – zu dieser Solidarität verhält. Rechtskatholische Kreise indes begrüßten das Urteil als ersten Schritt auf dem Weg zu einer Trennung von Staat und Kirche bzw. zu einer kirchlichen Struktur, in der auch die administrativ-finanzielle Kompetenz nicht den Laien, sondern den Bischöfen zukommt[3].

Laien als vollamtliche Seelsorgerinnen und Seelsorger

In der Schweiz führte die theologische Ausbildung bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein zum Priesteramt, und der klassische Vollamtliche in der Kirche war der Pfarrer, unterstützt von Hilfsgeistlichen (Vikar, Kaplan usw.). Auch alle Religionslehrer waren Priester, denn Religionspädagogen gab es nicht. Ein neues Interesse von Laien an Theologie und ein Personalmangel, der sich zunehmend bemerkbar machte, hatte eine weitreichende Öffnung zur Folge. 1954 bot die Katholische Volkshochschule Zürich den ersten „Theologischen Kurs für katho-

lische Laien" an; 170 Personen besuchten die erste Vorlesungsreihe. Im Auftrag der Römisch-katholischen Synode des Kantons Solothurn führte der „Grenchner Arbeitskreis zur Erneuerung des Religionsunterrichtes" 1963 bis 1965 einen Zweijahreskurs für ehrenamtliche bzw. nebenamtliche Katechetinnen und Katecheten durch. 1964 folgte die Gründung des Katechetischen Instituts Luzern, 2004 in Religionspädagogisches Institut umbenannt.

In den Bistümern Basel und Chur trafen sich 1970 Theologiestudenten mit ihren Bischöfen und äußerten den Wunsch, nicht nur als künftige Priester, sondern auch als Laientheologen hauptamtlich in den kirchlichen Dienst treten zu können. Für einen Einbezug von Laientheologen in den seelsorglichen Dienst der Kirche sprachen sich in der Folge auch verschiedene Gremien und Personalverantwortliche der Bistümer aus. So konnten die Bistümer Basel, Chur und St. Gallen bereits 1972 die ersten „Richtlinien für die Anstellung von Laientheologen" erlassen. Im gleichen Jahr veröffentlichte Papst Paul VI. das Motuproprio „Ministeria quaedam", mit dem er die Unterscheidung zwischen nichtgeweihten (laikalen) und geweihten (klerikalen) Ämtern einführte und Lektorat und Akolythat als Ämter (*ministeria*) definierte, die durch Beauftragung (*institutio*) übertragen werden. Zugleich bot das Motuproprio den Bischofskonferenzen die Möglichkeit an, zusätzlich zu den Diensten von Lektorat und Akolythat vom Apostolischen Stuhl noch andere zu erbitten, „deren Einführung sie in ihrem Land für notwendig oder sehr nützlich erachten". Nach der Synode 72 ersuchte die Bischofskonferenz den Apostolischen Stuhl, das Motuproprio den Verhältnissen der Schweiz gemäß anwenden zu dürfen. Die Antwort aus Rom nahm die vom Motuproprio angebotene Möglichkeit, neue Dienste einzuführen, dann aber zurück. In den überarbeiteten Richtlinien von 1978, den „Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten in den Bistümern Basel, Chur und St. Gallen" ist dennoch eine Institutio vorgesehen, eine Indienstnahme durch den Bischof für eine zeitlich unbegrenzte seelsorgerliche Tätigkeit. Diese beinhaltet eine gegenseitige Verpflichtung zwischen dem Pastoralassistenten bzw. der Pastoralassistentin und dem Bistum bzw. dem Bischof und wird in der Regel innerhalb einer liturgischen Feier erteilt.

Als Antwort auf die römische „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" von 1997 erließ die Bischofskonferenz 2005 das Dokument „Beauftragte Laien im kirchlichen Dienst", dessen normativer Teil heikle Fragen wie die Gemeindeleitung regelt. Anfänglich hatten die in den Pfarreien eingesetzten Laientheologen nämlich die fehlenden Hilfsgeistlichen zu ersetzen; schon bald wurden auch Laientheologinnen eingesetzt. Der zunehmende Priestermangel führte dazu, daß es nicht nur an Hilfsgeistlichen, sondern auch an Pfarrern als ordentlichen Leitern einer Pfarrei fehlte. Konnte und kann in einer Pfarrei kein Pfarrer eingesetzt werden, wurden und werden zunehmend Laientheologen und Laientheologinnen „zur Mitwirkung bei der Ausübung" des Pfarramtes beauftragt.

Die Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen in solchen Funktionen werden je nach Bistum „Bezugspersonen", „Pfarrbeauftragte" oder „Gemeindeleiter" bzw. „Gemeindeleiterinnen" genannt.

Ein neues Erscheinungsbild des Pfarrhauses

Damit verändert sich das Erscheinungsbild der Kirche, damit sind aber auch Konflikte unvermeidlich. Manche Pastoralassistenten entschärfen den strukturellen Konflikt dadurch, daß sie sich zum Diakon weihen lassen. In der Schweiz eingeführt wurde der ständige Diakonat am 30. Mai 1976, als Bischof Anton Hänggi († 1994) den ersten ständigen Diakon für das Bistum Basel geweiht hat. In dieser Zeit wurden auch neue Berufsbilder ausgearbeitet und neue Ausbildungsgänge entworfen, angeboten und wieder aufgegeben.

Die neueste Statistik des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) zeigt eingehend auf, wie stark sich damit in den letzten 25 Jahren das Seelsorgepersonal verändert hat. So war im Jahr 2005 rund ein Drittel weniger Priester in den Schweizer Pfarreien tätig als 1983. Zudem waren etwa 30 Prozent von ihnen älter als 65 Jahre. Parallel zum Rückgang der Zahl der Priester nahm in den letzten 25 Jahren jene der Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen stark zu. Betrug der Anteil der Diözesanpriester an den Seelsorgenden in den Schweizer Pfarreien 1983 noch fast 80 Prozent, so liegt er zur Zeit bei rund 50 Prozent. Im gleichen Zeitraum nahm der Anteil der Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen von sieben auf 30 Prozent und jener der Diakone von unter einem auf sechs Prozent zu. Die hohe Zahl von Laientheologen und -theologinnen in der Schweiz ist teilweise auch auf die Zuwanderung von Pastoralassistenten aus Deutschland und Österreich zurückzuführen, welche in der Schweiz mehr Freiheiten und bessere Anstellungsbedingungen vorfinden als in ihren Herkunftsländern. Konkrete Zahlen dazu gibt es aber nicht. Gleichzeitig haben auch Verschiebungen innerhalb der Gruppe der Nichtpriester stattgefunden. Der Frauenanteil nahm stark zu, und der Diakonat gewann gegenüber dem Beruf des Pastoralassistenten an Attraktivität. So übten beispielsweise im Jahr 2005 bereits 25 Prozent der männlichen Theologen, die in der Pfarreiseelsorge arbeiten, aber nicht Priester sind, das Amt eines ständigen Diakons aus.

Wenn ständige Diakone und auch Laienseelsorger und Laienseelsorgerinnen, die eine Pfarreileitung innehaben, im Pfarrhaus wohnen, verändert sich auch das äußere Erscheinungsbild der Kirche. Die Kinder der Seelsorger und Seelsorgerinnen bringen ungewohnt Leben in das katholische Pfarrhaus.

Statt eines Ausblicks

Gelegentliche Konflikte zwischen der kirchenrechtlichen und der staatskirchenrechtlichen Seite haben nicht selten eine große Medienaufmerksamkeit zur Folge. Besorgniserregend sind sie indes nicht, solange auf beiden Seiten mit Sachkenntnis und Augenmaß Lösungen gesucht werden. Daß es an Priestern, an Seelsorgerinnen und Seelsorgern mangelt, ist bekannt. Weniger bekannt jedoch ist, daß es auch an sachverständigen Laien zu mangeln beginnt, die bereit sind, sich in staatskirchenrechtliche Organe wählen zu lassen. Hier scheinen sich vor allem die allgemeine Individualisierung sowie die Zunahme der ohnehin hohen Erwerbsbeteiligung der Frauen auszuwirken. Anderseits lassen die neuen kirchlichen Bewegungen einen neuen Sinn für Gemeinschaft erkennen. Doch scheint sich dieser noch stark auf die eigene Gruppe zu beschränken.

Denn organisatorisch vernetzt haben sich diese kirchlichen Bewegungen noch nicht. Dank bischöflicher Initiative treffen sich einige ihrer Vertreter immerhin regelmäßig in der von der Bischofskonferenz unlängst errichteten Arbeitsgruppe „Neue kirchliche Bewegungen und Lebensgemeinschaften". Der einzige schweizerische Dachverband katholischer Vereine und Vereinigungen ist der Schweizerische Katholische Frauenbund (SKF). Eine repräsentative Vertretung analog dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Arbeitsgemeinschaft katholischer Organisationen gibt es in der Schweiz nicht. Das dürfte mit ein Grund dafür sein, daß sich auch engagierte Laien mit einer ansprechenden Pfarrei zufriedenstellen.

Diese Individualisierung wirkt sich aber auch auf die Religiosität aus. Bezeichnend für eine individualisierte Religiosität ist die große Wertschätzung menschlicher Qualitäten unter Vernachlässigung dogmatischer und kirchenrechtlicher Vorgaben. Diese Dimension des Konfliktfalls Röschenz hat die Synode der römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Basel-Landschaft in ihrer Verlautbarung vom 31. Oktober 2005 herausgestellt:

> „Hier zeigt sich eine Kirchgemeinde gewillt, einen Priester auch ohne bischöfliche Missio weiter zu beschäftigen. Gültige, aber unerlaubt gespendete Sakramente sind die bewußt in Kauf genommene Folge! Damit kündigt sich aber eine für unsere Kirche bedrohliche Entwicklung an: Existentielle Stimmigkeit droht kirchenamtlicher Korrektheit den Rang abzulaufen. Es ist nicht mehr so sehr die dogmatisch definierte Wahrheit, als vielmehr die seelsorgerliche Wahrhaftigkeit, welche Glaubenszustimmung findet. In seiner Konsequenz führt deshalb die Vernachlässigung der Erlaubnisfrage (Missio) auch zur Vernachlässigung der Ermächtigungsfrage (Weihe). Eine mit einem eigenmächtig beschäftigten Priester zwar gültige, aber unerlaubte Sakramentenpraxis droht Schule zu machen und einer ‚Amtsanmaßung' auch nicht geweihter – aber eben überzeugender – Theologinnen und Theologen die Tür zu öffnen. Die Folge wäre nicht nur unerlaubte, sondern auch ungültige ‚Sakramentenpraxis'."

Diese Individualisierung bedeutet für die Kirche eine große Herausforderung. Die einen wollen ihr mit weitgehenden Reformen gerecht werden und entwickeln

entsprechende Forderungen. Die andern sehen im gegenwärtigen Umbruch eine Krise, deren Merkmale Säkularisierung, Schwächung der Glaubenskraft, Infragestellung der christlichen Moral, massives Fernbleiben vom sonntäglichen Gottesdienst und die Nichtakzeptanz des kirchlichen Lehramtes sind. Ihre Vorschläge zur Krisenbewältigung greifen auf in der Vergangenheit Bewährtes zurück. Der großen Herausforderung gewachsen sein dürfte indes wohl nur der Versuch um eine Vermittlung von Katholizität und moderner Gesellschaft.

ANMERKUNGEN

[1] Wo es neben der politischen Gemeinde eine Schulgemeinde gibt, umfaßt auch diese alle Einwohner der Gemeinde; als Spezialgemeinde ist sie mit eigenen Behörden für die Gemeindeschulen zuständig.

[2] S. Demel, Laien-(Ohn-)Macht in der katholischen Kirche? Das deutschschweizerische Modell im Kontext kirchenrechtlicher Reformforderungen, in: Orien 72 (2008) 42–48, 45. – Die Kirchenrechtlerin schlägt ein Modell eines strukturellen Miteinander vor; ihr Vorschlag setzt allerdings die Umgestaltung des diözesanen Seelsorgerats von einem reinen Beratungs- zu einem Mitentscheidungsgremium voraus, mithin eine kirchenrechtliche Reform.

[3] Die durch das öffentliche Recht gewährleistete weitreichende Partizipation der Laien apostrophiert der Kirchenrechtler Martin Grichting als „ein Joch des Staatskirchentums". Wenn dem tatsächlich so wäre, wäre die gemeinsame Erklärung unverständlich; außer man würde den Bischöfen vorwerfen, sie seien duckmäuserisch.

Felix Körner SJ

Reizwort Dialog

Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muß

„Dialog" ist zum Reizwort geworden. Wem der Mut zur eigenen Position fehle, verlege sich auf den Kuscheldialog, heißt es; und wer sich die Anstrengung eines begründeten Glaubens ersparen wolle, suche den exotisch-bedeutungslosen Austausch[1]. Derartige Urteile nehmen den Dialog meist als das Gespräch zwischen Muslimen und Christen aufs Korn; sie nehmen den Dialog vor allem in seinen Zerrformen wahr. Wer Dialog als einen Ausdruck von „Gutmenschentum" brandmarkt, bedient möglicherweise extremistische Erwartungen. Denn Durchgreifparolen pauschaler Dialoggegner leuchten auf den ersten Blick ein, wenn sie den Anschein erwecken, man könnte mit Härte einheitliche Gesellschaften herstellen. Die Folgen für ein Leben zwischen den dadurch verhärteten Fronten bleiben jedoch ausgeblendet. Eine gewaltsam geschaffene angebliche Einheitlichkeit sucht sich stets neue „andere"[2], die die Durchsetzung des Einheitsplans doch noch verhindern.

In der Türkei spielt nicht so sehr die islamisch-islamistische, sondern die säkulare Presse die Christen zur Bedrohung der nationalen Einheit hoch; besonders gebrandmarkt wird der Typus Missionar und Konvertit. Freikirchliche Missionare reagieren darauf mitunter nach demselben Muster: Die wahre Religion des Türken könne nicht der – arabische – Islam sein; deshalb müsse und werde die gesamte Nation demnächst zur Taufe antreten.

In Deutschland fehlt vielerorts noch die Bereitschaft anzuerkennen, daß es „bei uns" Muslime gibt und geben wird. Je angestrengter dieses Faktum verdrängt wird, um so mehr gleichen die vorgebrachten Denkmuster totalitären Ideologien, die andere Verpflichtungsverhältnisse zur schlimmsten Gefahr des Systems erklären müssen. Ziel gesellschaftlichen Handelns auf nationaler wie internationaler Ebene soll ein dauerhaft konstruktives Miteinander sein. Dialogisches Vorangehen leistet hierfür einen entscheidenden Beitrag, weil es die Anliegen der kontroversen Standpunkte ohne vorgefaßte Lösung aufnimmt. Aber ist Dialog dann nicht der Euphemismus für Standpunktschwäche, deren Therapie überzeugtes Christsein ist?

Wer sich die Struktur des christlichen Glaubens klarmacht, kann einsehen, daß es einen Dialog jenseits von Relativismus gibt und geben muß. Ein theologisch reflektierter Dialog stellt nicht den christlichen Glauben zur Debatte. Er basiert vielmehr auf einer Einsicht der theologischen Erkenntnislehre. Was die Kirche bekennt, ist das Hereinbrechen des göttlichen Lebens in die Geschichte. Dies – der Glaubens-

gehalt – liegt nicht augenscheinlich vor, vielmehr muß er bezeugt werden. Da das Bezeugte aber mehr ist als das bisher geschichtlich Eingetretene, erscheint es im Licht neuer Ereignisse neu. Deshalb müssen die Formeln des Glaubens immer neu verstanden werden.

Die Bereitschaft, auf die jeweils neuen Infragestellungen mit neuen Gedanken, Formulierungen und Lebensentwürfen einzugehen, zeichnete die lebendige Kirche stets aus. Bereits die ersten Zeugen zeigen eine frappierende Gesprächsbereitschaft. Paulus findet neue Worte und Weisungen, je nachdem welche Einwände und Schwierigkeiten die Adressaten seiner Briefe vorbringen. Um die Freiheit der Gemeinde gegenüber dem Ritualgesetz zu begründen, schildert er beispielsweise seine eigene Befreiungserfahrung als Einbezogensein in die Jesusgeschichte; mit einem eigens erfundenen Wort sagt er, er sei mit Christus „mitgekreuzigt" worden (Gal 2,19).

Solche Flexibilität belegt zweierlei: Man hatte sich wirklich auf einen Dialog eingelassen; man war bereit, Fragen aufzugreifen und Neues daraus zu lernen. So befand sich die Darstellung des Glaubens in Wort und Leben in beständigem Wandel. Zum andern aber war diese Flexibilität kein Kompromiß, keine nachlassende Treue zum Herrn, sondern ein Zeichen größerer Treue. Denn das Volk Gottes ist nicht bestimmten Formen und Formeln verpflichtet, sondern der Wirklichkeit, die mit ihnen bezeugt wird. Da diese Wirklichkeit aber in den überlieferten Formeln zugänglich wird, ersetzt man das Überlieferte auch nicht durch Neufassungen. Man lebt, spricht und entscheidet aus dem Bewußtsein, daß Gott sich in der Geschichte als treu erweist. Deshalb will das biblische Israel, deshalb will das Neue Testament sein Bekenntnis in Treue zu den alten Formulierungen immer neu verstehen, verkünden und verwirklichen.

Während der ganzen bisherigen Bezeugungsgeschichte des Christentums fanden sich die Zeugen zwei verschiedenen Fragergruppen gegenüber: Die eine Gruppe von Gesprächspartnern – die Gläubigen – stellten Fragen, die man als konstruktive Herausforderung aufgriff und in die Verkündigung einbezog. Die Fragen der anderen Gruppe – der Ungläubigen – wurden dagegen verteidigend beantwortet, ohne daß sich dabei die eigene Glaubenserkenntnis vertiefte. Auffällig ist, daß die Grenze zwischen beiden Gruppen und damit zwischen den beiden Typen von Antworten stets im Fließen war. Denn wer glaubt, kennt die kritischen Fragen nicht nur als Gegnerstimmen, die zum Schweigen gebracht werden müssen; vielmehr kennt er sie als die eigenen. So erklärte Papst Paul VI. im Jahr 1964 in seiner Antrittsenzyklika, die Kirche habe sich auch auf die Herausforderungen der Menschen von heute einzulassen. Nicht schlagende Verteidigung gegen die Angriffe einer finsteren Welt forderte er, sondern „colloquium" (Ecclesiam suam, Nr. 14). Hier spricht eine römisch-offizielle Stellungnahme erstmals von „Dialog".

Wenn also der Glaube sich nicht als privates Zurechtlegen, sondern als Zeugnis von Wirklichkeit versteht, erfordert er das dialogische Eingehen auf neu in den Blick tretende Aspekte. Dialog ist etwas biblisch Traditionelles und als solcher auch kirchlich anerkannt. Auch im Streit um die Frage, ob Dialog sinnvoll sei, kommt es der

Theologie zu, eine neue Perspektive zu entwickeln. Im Blick auf die nicht selten zurecht kritisierten Zerrformen interreligiösen Gesprächs hat die Theologie die Frage zu beantworten: Was fehlte dem Dialog zwischen Muslimen und Christen bisher?

Vorgängig nicht festlegen läßt sich, was bei einem Dialog inhaltlich herauskommen soll. Denn dialogisch ist gerade das Eingeständnis, selbst noch nicht voll und ganz zu erkennen, was man bekennt. Dialog benennt das Risiko, die Wirklichkeit immer anders wahrzunehmen. Die Sicht des andern kann auch mein eigenes Weltverständnis wandeln. Die Überlieferung beleuchtet das gegenwärtige Geschehen; die heutigen Ereignisse und Fragen beleuchten die Überlieferung. Was inhaltlich beim Dialog herauskommen soll, läßt sich daher nicht planen. Was vorkommen soll und wer hinzukommen soll: Solche Erwartungen können jedoch formuliert werden. Die theologischen Desiderata des christlich-islamischen Dialogs werden hier in zehn Thesen vorgetragen.

Ohne Grenzhemmung

1. *Der Dialog soll die Grenzhemmung überwinden, derzufolge jeder Gesprächspartner nur über die eigene Religion sprechen kann.*

Unter Religionswissenschaftlern ist die Meinung verbreitet, daß man über die Glaubensinhalte einer Religion nur aus der Innenperspektive argumentieren kann[3]. Demnach dürfte ein Christ einem Muslim gegenüber niemals äußern, daß die Frau von den normativen Quellen des Islam nicht zum Kopftuchtragen verpflichtet wird; und ein Muslim dürfte nicht vorbringen, daß ihm das Bekenntnis zu dem einen Gott in drei Personen begrifflich problematisch erscheint.

Kritisches Denken braucht jedoch nicht an der Grenze der eigenen Religion zu enden. Die religionswissenschaftliche Distanznahme basiert nämlich auf einer zutreffenden Intuition. Keiner kann sich zum Lehramt einer anderen Religion machen. Argumente lassen sich über Religionsgrenzen hinweg finden und vortragen. Aber die Entscheidung, wie eine Person oder Gruppe ihren Glauben versteht und lebt, liegt dann bei ihr selbst. Nur sollte man die Perspektive des Außenstehenden nicht unterschätzen. Er kann Widersprüchlichkeiten anfragen und Entwicklungspotentiale aufzeigen, für die die Gläubigen bisher betriebsblind waren.

Ohne Einigungs-Ideologie

2. *Der Dialog soll ohne die Illusion betrieben werden, Muslime und Christen müßten sich in Glaubensfragen einigen.*

Wenn ein Gesprächspartner davon ausgeht, daß beide Seiten doch im Grund dasselbe meinen, erschwert dies den Dialog zwar nicht. Man darf ein solches Vorver-

ständnis nicht unterbinden. Jedoch kommt alles auf die Bereitschaft an, Ansichten, die sich als unhaltbar erweisen, im Lauf des Gesprächs zu überwinden. So kann sich, was Muslime und Christen glauben, bei tieferer Kenntnis des andern als grundverschieden erweisen.

Unter Offenbarung verstehen Muslime gewöhnlich ein von Gott durch einen Propheten übermitteltes Regelungs-Ensemble, das Lebenspraxis und Glaubensinhalt normiert: die „Rechtleitung" (hudâ). Dem biblischen Zeugnis zufolge ist Offenbarung dagegen die Geschichte, in der Gott sich selbst der Schöpfung übergibt. Daß der Offenbarungsbegriff von Christen anders gefaßt wird als von Muslimen, sieht wie eine terminologische Differenz aus, die sich klären läßt. Hinter ihr zeigen sich jedoch grundlegende Unterschiede im Wirklichkeitsverständnis. Islamische und christliche Theologie sehen die Rolle der Geschichte und damit die Funktion von Einzelhandlungen im Bezug auf die Gottheit Gottes anders[4].

Wenn Unterschiede klarer in den Blick treten, ist das kein Zeichen für die Unmöglichkeit oder das Scheitern des Dialogs, sondern ein wertvolles Ergebnis. Denn angesichts des anderen Entwurfs treten Profil und Wert der eigenen Wirklichkeitssicht hervor. Aber belastet ein Dialog, der Differenzen offenlegt, nicht das zukünftige Miteinander? Für die gesellschaftliche Kooperationsfähigkeit sind Glaubensunterschiede kein grundsätzliches Hindernis. Entschieden Andersgläubige können produktiv zusammenleben.

Die Aussicht, zwischen Christentum und Islam könnten sich grundsätzliche Unterschiede auftun, erschreckt gerade Muslime. Die koranische Theologie der Religionen beruht auf dem Gedanken, daß Gott vielen Völkern Propheten geschickt hat, die ihnen – inhaltsgleich – die göttlichen Weisungen überbrachten. Auch die Rolle Muhammads wird nicht anders gesehen. Er ist einer jener Gesandten (Sure 3,144). Von den früheren Boten unterscheidet er sich nur dadurch, daß die Botschaft in seinem Fall besonders zuverlässig übermittelt wurde. Daher ist nach ihm kein Prophet mehr notwendig; und daher kann man durch Koranlektüre erfahren, wie auch die Verkündigung aller anderen Propheten lautete, bevor sie von späteren Generationen entstellt wurde. Demzufolge läßt sich die Schnittmenge des allgemein verbindlichen Gehalts der Religionen markieren.

Diese koranische Harmoniekonzeption wirkt attraktiv. Sie birgt aber eine Reihe gravierender Probleme. So wird nämlich der Koran zum Wahrheitskriterium anderer Offenbarungen gemacht. Religionsgemeinschaften, deren „Buch" koranischerseits als gottgesandt akzeptiert ist, werden demzufolge auch von Muslimen geduldet. Das gilt insbesondere für Juden und Christen. Aber ihre Lehre wird wie die Lehre aller anderen Religionen einem eindeutigen Maßstab unterworfen. Jede Prophetenverkündigung ist nämlich, wo sie dem Koran nicht entspricht, nachträglich „entstellt" worden (muharraf).

Dem Koran zufolge war denn auch Jesu Selbstverständnis das eines weiteren Propheten inmitten der Prophetenreihe (4,163, vgl. 5,116f.). Daß der vorösterliche Je-

sus sich selbst anders verstanden haben könnte, nämlich als Anbruch der Zeitenwende, muß bereits als entstellte Nachricht gelten, obwohl dieses Selbstverständnis Jesu nicht nur christlich ist; vielmehr kann auch ein agnostischer Historiker die Ansicht teilen: Jesus verstand sein eigenes Auftreten als das Hereinbrechen der Herrschaft Gottes in die Schöpfung[5]. Der Vorwurf, daß dieses Jesusbild entstellt sei, ist schwer aufrecht zu erhalten. Der Koran richtet hier über den historischen Befund.

Das hat noch weitere Folgen. Wenn eine Religionsharmonie koranischen Zuschnitts befürwortet ist, dann kann faktisch nichts mehr außer dem Koran selbst einen originellen Beitrag von allgemeiner Offenbarungsautorität leisten. Alles, was über die angebliche Kernbotschaft der Religionen – faktisch aber über den kondensierten Koran – hinausgeht, läßt sich dann wegkürzen als geschichtliches Beiwerk, Mythos, Folklore. Eine solche Allgemein-Religiosität läßt sich nun vor den Karren einer einheitsideologischen Gesellschaftsdoktrin spannen, und dies geschieht tatsächlich. Das Konsensfeld ist abgesteckt: Eingottglaube, ewiges Leben, Ethik[6]. Wer über allgemeine Anständigkeits- und Frömmigkeitsforderungen hinaus etwas Neues in eine Gesellschaft einbringen will, kann sofort als Störenfried gebrandmarkt werden.

In der Türkei werden beispielsweise freikirchliche Missionare nach eigenen Angaben[7] auf derselben Gefahrenstufe behandelt wie Terroristen. Eine solche Einstufung ist keine notwendige Folge koranischer Theologie; sie kann sich aber auf den Koran berufen: Das gesellschaftlich Verbindliche ist von allen Propheten offenbart und seit Muhammad auch korrekt überliefert; alles darüber Hinausgehende entstellt das Gotteswort und entzweit die Menschengemeinschaft.

Nun stellt sich die Frage: Ist ein Dialog überhaupt sinnvoll, wenn man von vornherein annimmt, daß man sich nicht einigen wird? Beinhaltet Gesprächsbereitschaft nicht den Willen zum Konsens? Diese Einwände sind berechtigt, erfordern jedoch größere Genauigkeit. Zum einen muß der islamisch-christliche Dialog sehr wohl zu gemeinsam getragenen Lösungen finden, allerdings nur, was praktische Fragen des Zusammenlebens angeht: zum Beispiel, ob Tiere ohne vorhergehende Betäubung geschlachtet werden können. Zweitens können sich die Gesprächspartner erhoffen, daß man den Glaubensinhalt von Andersgläubigen aus deren Eigendarstellung zur Kenntnis nimmt. Eine Konsensformulierung muß nicht beginnen mit: „Wir glauben gemeinsam …", sondern kann auch gemeinsam anerkennen: „Christen glauben … – Muslime glauben …". Drittens ist allerdings der Wunsch, zu einem Konsens zu gelangen, tatsächlich eine Dialogvoraussetzung, auch was die vertretenen Glaubensinhalte betrifft. Dieser Wunsch ergibt sich aus der Erfahrung, daß die Gesprächspartner vor ihrem Dialog die eigene Position meist als ganz und gar stichhaltig betrachten. Man möchte den Gesprächspartnern nicht nur ihren Irrtum bezüglich der Wahrnehmung des andern aufzeigen, sondern auch bezüglich der Wahrnehmung der Wirklichkeit überhaupt.

Kein Missions-Tabu

3. *Die Teilnehmer am Dialog dürfen missionarisch sein.*

Ein Gesprächspartner kann nicht deshalb als diskursunfähig betrachtet werden, weil er hofft, den andern von der Sicht zu überzeugen, die ihm als die beste einleuchtet. Die Freude am Überzeugen des andern belebt das Gespräch und holt die Dialogpartner aus der interessefreien Berührungsangst. Wer glaubt, seine Lebenssicht sei einzigartig und für alle Menschen heilsam, wird hoffen, daß alle diese Heilsamkeit erkennen; und er wird versuchen, sie aufzuzeigen. Sobald dieser Wunsch als gegenseitig erkannt ist, wird sich die Frage nach Kriterien stellen. Damit ist man mitten im Dialog. Solange er transparent geführt wird und die Gesprächspartner auch zur eigenen Wandlung bereit bleiben, sind argumentative Überzeugungsversuche legitim.

Warnungen vor missionarischen Verhaltensweisen, ob im Dialog oder anderswo, benennen aber ein tatsächliches Problem. Wer hofft, im Gespräch eine vorfabrizierte Taktik mit psychologischen Tricks anwenden zu können, will faktisch keinen Dialog. Wer meint, die besten Ausdrucksformen für die Wahrheit bereits gefunden zu haben, geht faktisch kein Gespräch ein. Kriterium von Dialogizität ist das Interesse am andern, auch wenn er kein Konversionskandidat ist. Wer glaubt, das Gespräch sei gescheitert, wenn er den andern nicht von der eigenen mitgebrachten Sicht überzeugen konnte, ist festgefahren. Denn gerade da, wo Menschen die Sicht des andern nicht teilen wollen, beginnt der Dialog; und es gibt lohnenden, ja dringenden Konsensbedarf weit jenseits der Frage, ob sich der Gesprächspartner zu einem Religionswechsel entschließt.

Theologische Gesellschaftslehre

4. *Der Dialog hat auch praktische Themen der Staats-, Gesellschafts- und Rechtstheorie theologisch zu thematisieren und zu konkretisieren.*

Sind die gesellschaftlichen von den theologischen Fragen wirklich strikt zu trennen? Wer theologischen Fragen und Methoden den Zugang zum gesellschaftlichen Diskurs zwischen Muslimen und Christen verwehren will, tut dies meist aus ganz bestimmten Bedenken heraus. Wenn nämlich statt argumentativer Begründungen Offenbarungsansprüche zählen, ist das Gespräch mühsam. Die Furcht vor angemaßten Autoritäten ist berechtigt. Daher ist eine Trennung der Dialogthemen in Praktisch-Verhandelbares und nicht zur Debatte zu stellende Bekenntnisinhalte häufig angemessen.

Eine radikale Ausklammerung der theologischen Fragestellung aus dem gesellschaftlichen Diskurs ist jedoch ebenfalls gefährlich. Arbeitsbereich und -weise der Theologie werden von anderen Disziplinen mitunter verzeichnet. Sowohl islami-

scher- wie christlicherseits gibt es eine wissenschaftliche Glaubensreflexion, die die Vernünftigkeit der eigenen Religion als innere Konsistenz und als Übereinstimmung mit der gesamten Wirklichkeit aufzeigen will. Der Theologe auf dem Podium garantiert daher keineswegs, daß aus dem Dialog ein irrationaler Abtausch von Offenbarungsworten wird.

Im Gegenteil spricht viel dafür, islamischen und christlichen Theologen im gesellschaftlichen Diskurs Gehör zu schenken. Es sei nämlich bedacht, daß gläubige Menschen selten zu einer Wandlung ihrer gesellschaftspolitischen und lebenspraktischen Sicht zu bewegen sind, wenn ihnen nicht aufgezeigt wird, daß die Wandlung aufgrund der eigenen Religionsquellen möglich oder gar notwendig ist. Wer zum Beispiel vertritt, daß man als Muslim nicht zur Durchsetzung eines Scharia-Staates verpflichtet ist, muß das aus den muslimischen Quellen begründen.

Nun sind theologische Begründungen allerdings zurecht in Mißkredit geraten. Daher soll hier zwischen drei Begründungsstrategien in der Theologie unterschieden werden. Die erste könnte „eins zu eins" heißen: Sie besteht in der Anführung des Offenbarungswortlautes als heute unmittelbar umsetzbare Anweisung. Wer nur in der Form: „Es steht geschrieben" begründet, übersieht, daß der Wortlaut lediglich eine Zeichenfolge ist; um das Gemeinte freizulegen, bedarf es stets eines Verstehensprozesses. Jedes Anwenden aber involviert den Verstehenden notwendigerweise als aktiv Beteiligten. Daher genügt niemals das Zitat. Es muß immer dazugesagt werden, wie es aktuell verstanden wird.

Die zweite Begründungsstrategie ließe sich „Anachronismus" nennen: Sie arbeitet mit Rückprojektionen. So wird beispielsweise Demokratie als etwas koranisch Gefordertes dargestellt durch Verweis auf den Koranvers, der eine „Ratsversammlung" verlangt (Sure 3,159)[8]. Wer aus dieser Koranstelle rechtsstaatliche Volkssouveränität heraushört, überlastet den Text. Die gesellschaftliche Auseinandersetzung verwahrt sich daher zurecht vor einem angeblich historischen Beleg, bei dem diejenigen, die ihn vorbringen, ihre Umbiegungen des Textsinnes nicht sehen wollen.

Die dritte Begründungsstrategie verfährt „anthropologisch": Sie fragt nach dem impliziten Menschenbild. Es läßt sich beispielsweise argumentieren: Da er den Menschen vor eine persönlich-existentielle Entscheidung stellt, hat der Koran offenkundig eine hohe Erwartung an die individuelle Freiheit; und da der frühe Islam das bereits vorhandene Brauchtum ('urf) der jeweiligen Völker möglichst bewahrte, hielt man nicht nur das wörtlich Offenbarte für lebensbestimmend. Dementsprechend müßte eine Gesellschaftsordnung, die sich auf den Koran berufen will, sehr wohl die Wahlfreiheit des einzelnen im Privaten, Religiösen und Öffentlichen gewährleisten und dürfte nicht beanspruchen, mit den koranischen Regelungen ließen sich alle rechtlichen Fragen klären. Der Koran selbst setzt sich nicht in dieser Weise absolut. – Entsprechend haben auch Christen vorzugehen, wenn sie Haltungen theologisch fundieren wollen, die aus dem Wortlaut der Ausgangstexte nicht unmit-

telbar zu folgern sind, wie Sklavereiverbot und Religionsfreiheit. Der vermittelnde Begriff ist hier ebenfalls das von der Bibel bezeugte Menschenbild.

Verantwortung

5. *Mißstände, die mit einer Religion in Verbindung gebracht werden können, lassen sich nicht mit der Begründung aus den Themenlisten streichen, daß der augenblickliche Gesprächspartner dafür nicht verantwortlich gemacht werden dürfe.*

Gelegentlich verlangen christliche Gesprächspartner, daß die Politik eines George W. Bush ausgeblendet bleiben müsse, weil man nicht für US-amerikanische Fehler geradezustehen habe; und europäische Muslime bezeichnen es mitunter als unfair, wenn man im interreligiösen Gespräch auf die Menschenrechtslage von Minderheiten im Nahen Osten zu sprechen kommt.

Richtig ist, daß Unbeteiligte nicht beschuldigt werden dürfen. Dennoch sollte politische Radikalität und Ungerechtigkeit auch unter entschieden gemäßigten Dialogpartnern zur Sprache kommen. Man kann nämlich dreierlei verlangen: zum einen glaubwürdige Betroffenheit und die öffentliche Verurteilung unmenschlicher Vorgehensweisen; weiterhin eine gemeinsame Ursachensuche, die auch fragt, wo sich in der betreffenden Religionstradition problematische Motivierungen zu Gewalt und Ungleichbehandlung finden; schließlich ist die Möglichkeit nicht zu unterschätzen, auf die eigenen Glaubensgeschwister im In- und Ausland einzuwirken.

Qualifikation

6. *Kenntnisreiche, sprachlich versierte, wissenschaftlich ernstzunehmende und zu ehrlicher Selbstkritik bereite Teilnehmer müssen für den Dialog ausgebildet werden.*

Nicht selten scheitern Dialoge an Bildung und Einfühlungsvermögen der Beteiligten. So kann man bei Nichtmuslimen die Behauptung finden, daß es ohnehin keine islamische Theologie gebe und geben könne[9]; ein theologischer Dialog sei schon deswegen unmöglich. Der Schluß geht von einer Fehlinformation aus[10]. Kommt dann doch ein Dialog zustande, hört man oft, wie Koranzitate mit der Einleitungsformel angeführt werden: „Muhammad sagt im Koran …".

Niemand ist verpflichtet, den Offenbarungsanspruch zu übernehmen, den Muslime dem Koran zuerkennen. Man muß also nicht einleiten: „Gott sagt im Koran …". Aber man sollte sich doch klargemacht haben, daß der Anspruch des Koran nicht der ist, daß hier Muhammad zu Wort kommt. Religionsgeschichtlich läßt sich sagen, daß in der koranischen Verkündigung nicht Muhammad mit seinem wachen Alltagsbewußtsein Formulierungen findet; vielmehr wurde hier offenkundig aus einer tranceartigen Erfahrung heraus gesprochen. Muslime können auf die in der For-

mel: „Muhammad sagt im Koran ..." zum Ausdruck gebrachte Unkenntnis entsetzt reagieren. Ohne die Offenbartheit des Koran anzuerkennen, kann man ein Koranzitat schlicht mit der Formel einleiten: „Der Koran sagt ...".

Entsprechend dem mehr aus Karl May als aus kritischer Lernbereitschaft stammenden Islamwissen deutscher Nichtmuslime sind auch auf der muslimischen Seite dialoghindernde Mängel festzustellen. Viele Imame in Westeuropa beherrschen die Landessprache nicht genügend, um an öffentlichen Diskussionen oder wissenschaftlichen Veranstaltungen aktiv teilzunehmen; wer aber die Landessprache beherrscht, ist fast immer theologisch uninformiert. Akademische Studiengänge in islamischer Theologie haben in Deutschland und Österreich begonnen. Das ist ein hoffnungsvoller Aufbruch. Die Anerkennbarkeit der Abschlüsse ist jedoch innerislamisch umstritten. Die Schulung von in Europa aufgewachsenen Abiturienten mit türkischem Migrationshintergrund an den muslimisch-theologischen Fakultäten in Ankara (seit 2006) und Istanbul (seit 2007) ist als Möglichkeit zu begrüßen, qualifiziertere Gesprächspartner für Europa auszubilden; aber auch die muslimische akademische Ausbildung auf westeuropäischem Boden muß ausgebaut werden.

Einige christliche Theologen aus Deutschland verbringen inzwischen Freisemester an muslimisch-theologischen Fakultäten. Möglichkeiten für muslimische Studierende, an christlich-theologischen Fakultäten zu studieren und Abschlüsse zu erwerben, bestehen prinzipiell ebenfalls; an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom wurde dafür sogar ein eigenes Institut angesiedelt[11]. Solche Zentren können ein Studium der eigenen Religion ergänzen, nicht aber ersetzen. Für die Gesprächspartner ist es wünschenswert, daß sie die eigene wie die andere Religion in der Mehrheits- und in der Minderheitssituation kennenlernen. Damit aber ergibt sich eine neue Herausforderung.

Repräsentanz

7. Die Gesprächspartner müssen sich in ihrer eigenen Religionsgemeinschaft eine zunehmend offizielle, deren tatsächliche Sichtweise darstellende und prägende Rolle erwerben.

Das im interreligiösen Dialog Gesagte wird gelegentlich von der eigenen Gemeinschaft als heterodoxer Kompromiß abgelehnt. So gelten evangelische wie katholische Islamexperten nicht selten als Vertreter einer weichgespülten Lehre, die das wahre kirchliche Bekenntnis nicht angemessen wiedergebe[12]. Ob das zutrifft, läßt sich nur im Blick auf den Einzelfall angeben. Kirchliche Dialogbeauftragte sehen sich nicht selten – in Absetzung von evangelikalen Missionaren – zu einer zurückhaltenden Hochachtung veranlaßt angesichts des tiefen Ernstes, mit dem der muslimische Gesprächspartner seinem Bewußtsein Ausdruck verleiht, in der Gegenwart Gottes zu leben.

Auf der anderen Seite verwundert, daß das Gesprächsangebot der 138 muslimischen Gelehrten an die Oberhäupter der Christenheit vom Oktober 2007[13] bei Muslimen, sogar bei ihren Theologen, noch Monate nach seiner Veröffentlichung kaum bekannt war. Wo sich Theologie nicht um Rückhalt in der eigenen Gemeinschaft bemüht, macht sie sich dialogisch bedeutungslos.

Terminologische Lernbereitschaft

8. *Man kann nicht warten, bis sich die Beteiligten auf eine gemeinsame Terminologie geeinigt haben.*

Wenn die Forderung laut wird, doch erst einmal genau zu sagen, was man nun unter einem Begriff wie „Erlösung" verstehe, kommt eine Proseminar-Atmosphäre auf. Entscheidende Mißverständnisse erkennt man oft erst im Lauf eines langen Dialogprozesses. Es ist ein scholastisch anmutender Aberglaube, daß einige vorgängige Definitionen das Gespräch ein für allemal klären. Der Dialogprozeß läßt auch den Sinn des eigenen Bekenntnisses klarer aufscheinen. Wenn man eine Sprachregel aufstellen will, dann lieber diese: Die Begrifflichkeit kann in jeder Phase der Diskussion als unzureichend erkannt und in nachvollziehbarer Weise korrigiert werden.

Jüdische Gesprächspartner

9. *Der islamisch-christliche Dialog soll auch für jüdische Gesprächspartner geöffnet sein.*

Es gibt Gesprächsbedarf zwischen Muslimen und Christen, dem man besser gerecht wird, wenn man den Kreis nicht zu groß zieht. „Interreligiös" muß demnach nicht bedeuten, daß stets Vertreter vieler Religionen einzuladen sind. Jedoch kommt dem Zeugnis Israels im Gespräch von Christen und Muslimen eine besondere Rolle zu. Denn das jüdische Volk steht dafür ein, daß Gott sich in der Geschichte selbst riskiert, indem er bestimmte Menschen zu seinen Zeugen erwählt. Die Gemeinschaft mit Gott kann sich demnach kein Mensch selbständig erwerben.

Die Gegenwart jüdischer Gesprächspartner hat im Dialog noch eine weitere Brisanz, gerade wenn dieser ein deutsch-türkischer ist. Sie hält angesichts der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts das Bewußtsein dafür wach, wie gefährlich Ideologien sind, die von der Einheitlichkeit eines Nationalvolkes ausgehen. In der heutigen Türkei sind die verbreitetsten gesellschaftlichen und die staatlichen Handlungsgrundlagen nicht rassistisch. Jedoch macht sich, selbst in der Religionspolitik, mitunter ein sogenannter „Unitarismus"[14] bemerkbar, demzufolge Minderheiten Ausländer und Religionswechsel destabilisierend sind.

Der Vorschlag, zu einem interreligiösen Gespräch auch Juden einzuladen, löst mitunter Gegenreaktionen aus. Zwei unterschiedliche Bedenken kommen zur

Sprache: Zum einen wird angefragt, ob ein Dialog ohne Missionstabu, der Juden einlädt, nicht einer Judenmission gleichkommt. Hier gilt, was überall im Dialog gilt: Wo ein Christ auf seinen Glauben zu sprechen kommt, wird er von der allgemeinen Heilsbedeutung der biblisch bezeugten Geschichte ausgehen, in Lernbereitschaft und ohne Triumphalismus oder Proselytismus. Anderseits kann eine Öffnung des Dialogs für jüdische Gesprächspartner auch anders kritisiert werden: Islam und Christentum seien sich doch viel näher, weil sie ohne elitiären Erwählungsanspruch auskämen. Hiergegen ist zu fragen, ob der Dialog etwa eine Allianz zweier gegen den Rest der Welt anstrebt; ob der Erwählungsgedanke richtig verstanden ist, wenn er als Arroganz wahrgenommen wird; ob göttliche Erwählung nicht vielmehr Grundlage von Glaubenkönnen und allen Menschen geltender Zeugenschaft ist.

Vertreter einer weiteren Religionsgemeinschaft wären möglicherweise mit Gewinn hinzuzuziehen: die Bahâ'i. Sie glauben an eine nachkoranische Offenbarung Gottes. Das widerspricht dem islamischen Bekenntnis. Daher wirft die Teilnahme von Bahâ'i das theologische Problem auf, wie Muslime die Endgültigkeit der durch Muhammad ergangenen Offenbarung begründen. So kann man in der Klärung der islamischerseits häufig gestellten Frage weiterkommen, warum Christen Muhammad nicht annehmen, wo doch Muslime Jesus annähmen. Angesichts der Bahâ'i sehen die muslimischen Gesprächspartner häufig ein: Wenn das verständnisentscheidende Offenbarungsereignis geschehen ist, kann kein Prophet anerkannt werden, der beansprucht, das Kriterium der Geschichtsdeutung erst zu bringen.

Jenseits der Offenbarung

10. *Der Dialog sollte auch Menschen zum interreligiösen Gespräch einladen, die sich nicht zu einer Offenbarung bekennen.*

Wo man sich trifft, um unter sich zu sein, wird es muffig. Hinter einem interreligiösen Dialog kann die Aussicht stehen, mit Menschen reden zu können, die bestimmte Fragen für beantwortet halten. Man sei sich doch zum Beispiel darüber einig, daß es einen Gott gibt und er Offenbarungen gesandt hat. Eine solche Zusammenkunft wäre aber gerade kein Dialog! Hier will man offenkundig vermeiden, grundsätzlich in Frage gestellt zu werden.

Wenn die Theologie ihre grundlegenden Fragen als geklärt ausklammert, ist sie fundamentalistisch oder ein Glasperlenspiel. Sie muß den Einspruch hören, der durch Kritik oder Desinteresse ihr gesamtes Projekt verwerfen will. Gerade Gesprächspartner, die sich nicht mit der Begründung zufriedengeben, daß Gott es so will, sind für die Theologie interessant. Im Gespräch mit ihnen hat sie immer neue Antworten zu suchen und auf ihre Haltbarkeit hin zu überprüfen. Denn erst wo angeblich Offenbartes nicht mehr selbstverständlich akzeptiert wird, fragt man nach der Relevanz von Menschen- und Weltbildern für das Zusammenleben.

ANMERKUNGEN

[1] H. G. Rothe, Kuscheldialog oder Streitkompetenz?, in: Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog. Anfänge, Krisen, neue Wege, hg. v. B. Neuser (Neukirchen-Vluyn 2005) 70–79, belegt (ebd. 74) den Vorwurf und warnt vor Dialogschelte.

[2] Vgl. den unter anderen von der Kulturwissenschaftlerin Irit Rogoff beschriebenen Mechanismus des „othering".

[3] J. Wach, Religionswissenschaft. Prolegomena zu einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung (Leipzig 1924), spricht von der religionswissenschaftlichen „Einklammerung der Gültigkeits-(Wahrheits)-frage" (26), zit. nach D. Kemper, Art. Religionswissenschaft, in: HWP, Bd. 8, 771–774, 773. Ein mögliches Selbstverständnis von Religionswissenschaft wird dann zur Normierung der Religionsbegegnung gemacht; vgl. dazu F. Körner, Revisionist Koran Hermeneutics. Rethinking Islam (Würzburg 2005) 16–19.

[4] Vgl. hierzu F. Körner, Theologie des interreligiösen Zeugnisses (Stuttgart 2008) Kap. 6, § E.4.

[5] Ein auch von Anders- oder Nichtgläubigen vertretbares Jesusbild legt der katholische Neutestamentler J. P. Meier vor in seinem Werk A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus (New York 2001).

[6] So z. B. der türkische Theologe M. Öztürk; vgl. F. Körner, Modernistische Koranexegese in der Türkei, in: Im Dienst der Versöhnung. Für einen authentischen Dialog zwischen Christen u. Muslimen (FS Christian Troll, Regensburg 2008) 14–22.

[7] www.crosswalk.com/news/religiontoday/11539258

[8] So z. B. Y. N. Öztürk, in: F. Körner, Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute (Freiburg 2006) 225.

[9] Vgl. z. B. G. Ebeling, Art. Theologie, in: RGG^3, Bd. 6, 754–769, bes. 759–761 (I. 3. b).

[10] Vgl. z. B. J. van Ess, Theologie u. Gesellschaft im 2. u. 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, 6 Bde. (Berlin 1991–1997).

[11] www.unigre.it/pug/isrc/Isrc.htm

[12] Mit diesem Vorwurf setzt sich auseinander: Klarheit u. gute Nachbarschaft. Christen u. Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 86, Hannover o. J.) 108.

[13] www.acommonword.com

[14] Z. B. H. Uluengin, in: Hürriyet, 13.3.2007.

Otto Hermann Pesch

Hans Küng und das freie Wort in der Kirche

Zum zweiten Band der Autobiographie

Seit fast einem Jahr liegt der zweite Band der Autobiographie von Hans Küng vor[1]. Zunächst wäre dazu das zu wiederholen, was ich nach dem Erscheinen des ersten Bands gesagt habe[2]: Ein Theologe sollte keine Autobiographie schreiben – aber es gibt Ausnahmen: dann nämlich, wenn Theologen selbst zum Thema der kirchlichen Zeitgeschichte werden, die ohne ihr Wirken einen anderen Verlauf genommen hätte. Wer dies nach der Lektüre des ersten Bandes noch nicht glauben mochte, wird es aufgrund des Berichts im zweiten Band beim besten Willen nicht mehr bestreiten können. Ich empfehle dringend – gleichviel ob einem Küngs „Stil" behagt oder nicht –, das Buch als Darstellung eines Kapitels der Kirchen- und Theologiegeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu lesen. Und als eine Geschichte des Bewußtseinswandels in der Kirche dazu! Es liest sich im übrigen noch spannender als der erste Band.

Fragen der Menschen in der Kirche – weltweit

Hans Küng berichtet ausführlich über seine – erfahrungsreichen, aber auch höchst strapaziösen – Vortragsreisen durch die ganze Welt (240–298; 445–452; 530–534), bei denen auch vor „dem Theologen aus Tübingen" (280) warnende Hirtenworte von Bischöfen die Scharen der Zuhörer und Zuhörerinnen nicht abhielten, sich anzuhören, was er zu sagen hatte. Er spricht nicht nur zum Thema „Unfehlbarkeit", sondern in immer neuen Zusammenhängen über Jesus Christus als Mitte des christlichen Glaubens – und dies bemüht um eine Sprache und Darstellungsform, die alle verstehen (506f.). Das Interesse und die Zustimmung – bis hin zu Standing Ovations – eines oft nach Tausenden zählenden Publikums beweisen, daß es bei Küngs „Fragen" nicht um die Marotten eines deutschen Stubengelehrten geht, sondern um Fragen ungezählter Christenmenschen an ihre Kirche, denen Küng eine Stimme und eine Form gibt. Weil sie nicht mit notwendigen Reformen beantwortet, aber inzwischen an die nächste Generation weitergegeben wurden, haben sie eine Patt-Situation, um nicht zu sagen: ein latentes „Schisma von unten" in der Kirche hervorgebracht. Die Autoritäten in der Kirche – Papst, Kurie, Bischöfe – tun und entscheiden, von Ausnahmen abgesehen, weiter so, als seien die Fragen gänzlich

unberechtigt oder gar nicht gestellt worden. Die Christenmenschen in der Kirche aber nehmen zunehmend nicht mehr ernst, was aus „Rom" verlautet, regen sich nur noch kurz auf und gehen im Konfliktfall ihre eigenen Wege. Hans Küng hat das nicht zu verantworten – aber das Amt in der Kirche bezahlt den Preis eines zunehmenden Autoritätsverlusts, was um so beklagenswerter ist, wenn „die Kirche" der Gesellschaft in wirklich todernsten Fragen ins Gewissen reden muß.

Deshalb muß man den eilfertigen Kritikern, die wieder unterwegs sind, widersprechen: das Buch sei ein Dokument schwer erträglicher Küngscher „Eitelkeit". Küng sage dauernd nur „Ich". Ja soll er denn – und das in einer Autobiographie! – den bis in die 60er Jahre und teilweise bis heute in wissenschaftlichen Werken nachwirkenden Unsinn weiterführen, „wir" zu sagen, wenn er „ich" meint („Wir möchten die These aufstellen ...")? Und à propos „Eitelkeit": Nach dem Erscheinen des ersten Bands habe ich ihn fragen können, ob er denn schon an der Fortsetzung arbeite. Seine Antwort: Nein, zuerst müsse er das Buch über den Islam abschließen und damit die Trilogie über die drei „abrahamitischen" Religionen[3]. Die Sache hat Vorrang vor der „Selbstdarstellung"! Und wenn das Stichwort „Eitelkeit" bei Küng *einen* Anhaltspunkt hätte, dann bei den immer wieder eingestreuten Berichten über seine sportlichen Aktivitäten: Schwimmen, Skifahren, Tauchen – teilweise wirklich Extremsport. Küng sagt, ohne diesen Ausgleich hätte er die psychische und physische Belastung dieser Jahre gesundheitlich nicht durchhalten können (275). Nun, ich kenne mindestens einen ebenfalls inzwischen 80jährigen Kollegen, der dasselbe von sich sagt. Und der ganz und gar unsportliche Autor bekommt ein schlechtes Gewissen.

Vom Konzilstheologen zum „Häretiker"

Ursprünglich sollte der Band die Erinnerungen von der ersten Zeit nach dem Konzil bis heute umfassen, genau: vom Beginn des öffentlichen Konflikts 1968 bis 2007 (683). Doch wäre das nur möglich gewesen, wenn Küng auf die gründliche Dokumentation all der Vorgänge bis zum Entzug der Missio canonica, der Lehrbefugnis im Auftrag der Kirche 1980, verzichtet hätte. Es ist da nämlich erheblich mehr an „Hintergrund" aufzuhellen, als in den drei bekannten Dokumentationen seit langem zugänglich ist[4]. Umgekehrt kann Küng seinen Bericht immer wieder durch den Hinweis auf die Dokumentationen entlasten und sich auf Zitate der Kernsätze beschränken. Trotzdem umfaßt dieser Band noch einmal fast 100 Seiten mehr als der erste, der Autobiograph muß sich auf die Jahre 1968 bis 1980 beschränken und kann nur die Hoffnung ausdrücken, in einem dritten Band „in meinem neunten Jahrzehnt" (719) die Erinnerungen vollenden zu können. Da die Erfüllung dieser Hoffnung aber „in die Hände eines Anderen" gelegt ist (ebd.), nimmt Küng sinnvollerweise bei vielen sich bietenden Gelegenheiten doch schon einiges aus der Zeit zwischen 1980 und 2007 vorweg.

Inhalt des Buchs ist also die Geschichte, wie aus dem von Papst Paul VI. ziemlich unverhohlen auf die Schiene zum Kurienkardinal eingeladenen Konzilstheologen Hans Küng[5] ein – aus römischer und deutsch-bischöflicher Sicht – verurteilter Häretiker wurde. Küng setzt ein mit einem Prolog zu seinem Verhältnis zu Joseph Ratzinger (15–34). Das ist klug – denn selbstverständlich erwartet der etwas vorinformierte Leser, daß die Spannung zwischen diesen beiden großen Theologen im Rahmen der Schilderung des eskalierenden Konflikts immer wieder zutage treten wird. Dies ist auch der Fall (168–185; 223–234; 436–445; siehe auch Personenregister). Um so wichtiger ist, daß Küng von Anfang an klarstellt: Der gegenseitige Respekt, ja die gegenseitige Hochachtung auch in der scharfen theologischen Kontroverse ist nie erloschen. Und Küng bekräftigt dies am Ende des Buchs noch einmal im Rückblick auf das Treffen mit Ratzinger an dessen Urlaubsort am Chiemsee im Juli 1983, dreieinhalb Jahre nach dem Entzug der Lehrbefugnis (672–674).

Es ist schon richtig: Ratzinger und Küng leben „in verschiedenen Welten" (673). Es sei dahingestellt, ob die Welt Ratzingers ausreichend charakterisiert ist durch den mehrfachen Hinweis auf das heile katholische Milieu seiner Herkunft und seiner Jugend. Am Schluß des Prologs spricht Küng aber auch von „zwei verschiedenen Wegen des Katholischseins" (33). Welch ein Segen wäre es für die Kirche, wenn Küngs Gegner, ja Feinde sich entschließen könnten, dem zuzustimmen und das Verhältnis Küng-Ratzinger, oder weiter gespannt: kritische Reformtheologen versus Lehramt in Analogie zu Gal 2,9 zu sehen und zu praktizieren: „die einen für die Unbeschnittenen, die anderen für die Beschnittenen" – und sich dazu „die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft" geben!

Ende der „konziliaren Ära"?

Bald nach dem Konzil verdüsterte sich der Himmel. Zunächst durch Vorgänge, die Küng ohne Verklausulierung als „römische Provokationen" bezeichnet – und die auch so empfunden werden von allen, die, eigentlich in bester Tradition kirchlichen Gehorsams, die getreuliche Umsetzung der Beschlüsse des Konzils erwarten durften. Stattdessen: „Zementierung der Machtstruktur" (42ff.) – das war, wie wir heute aus dem veröffentlichten Briefwechsel des Kardinals Ernesto Ruffini (Palermo) wissen, die ausdrückliche Verabredung konservativer Kardinäle: nach dem nicht zu verhindernden Konzil würde man wieder „unter sich" sein und die Dinge ins Lot bringen[6]. Dann die Enzyklika Pauls VI. über den Zölibat von 1967 (60ff.) – natürlich ohne jede Konzession. Dann das „Credo des Gottesvolkes" von 1968 (70f.) – ohne daß das „Gottesvolk" auf irgendeine repräsentative Weise nach seinem „Glaubenssinn" gefragt worden wäre. Das Mischehendekret von 1970 (76f.) – mit nur kleinen, systemimmanenten Verbesserungen, ansonsten vor allem besorgt um den möglichen Glaubensabfall des katholischen Partners. Und dazwischen 1968 die

Enzyklika „Humanae vitae" über die christliche Ehe, die – und das ist für den Fortgang bedeutsam – die im Gewissen verpflichtende Lehrautorität des Papstes erstmals zu einem Thema in Anspruch nimmt, das nicht nur Theologen, sondern alle Gläubigen unmittelbar in ihrem christlichen Alltag betrifft (81–85) – nämlich in der Frage der Geburtenregelung – und weltweiten Widerstand auslöst.

Von jetzt an ist das Thema „unfehlbares Lehramt" eine Frage, die sich alle Katholiken stellen müssen – was das weltweite Interesse an Küngs Vorträgen erklärt. Dies alles verdichtet sich zu „1968: Jahr der Entscheidungen" (86–143), gesellschaftlich, innerkirchlich, international, und dann gespiegelt in den Konkretisierungen an der Tübinger Universität (144–189) – eine wahre Fundgrube von konkreten Zusatzinformationen zu den vielen „Rückblicken" im „Jubiläumsjahr" 2008! Für Küng war dies im übrigen der erste (erfolgreiche) Selbsttest auf Nervenstärke und Standfestigkeit für die kommenden innerkirchlichen Konflikte.

So kommt es zum ersten der drei Höhepunkte des Buchs. Die römische Glaubenskongregation hatte schon seit 1957 eine Akte Küng angelegt aus Anlaß seiner Dissertation über die Rechtfertigungslehre Karl Barths – Aktenzeichen 399/57i[7]. Die Akte hatte sich aufgrund der kritischen Anfragen in seinen Büchern „Strukturen der Kirche" (1962) und „Die Kirche" (1967) schon beträchtlich gefüllt[8]. Denn in beiden Büchern wird unter anderem deutlich, daß das gegenwärtige zentralistische Kirchenregiment nicht von der Heiligen Schrift und nicht einmal von der mittelalterlichen Tradition her zu begründen ist. Es liegt in der Logik der Sachfrage, daß es zu einer grundsätzlichen „Anfrage" an das Primats- und Unfehlbarkeits-Dogma des Ersten Vatikanischen Konzils kommen muß. Die weltweite Diskussion um Humanae vitae gibt den letzten Anstoß. Und so erscheint 1970, pünktlich zum 100jährigen Jubiläum des Ersten Vatikanums, „Unfehlbar? Eine Anfrage" (190–239)[9]. Das weltweite Echo in den Medien und im theologischen Blätterwald versinkt heute selbst bei den gleichaltrigen Zeitzeugen schon in einer nur noch globalen Erinnerung, kann aber durch gezielte Lektüre in den Dokumentationen, in den Beiträgen sowie in Küngs eigener Bilanz in „Fehlbar? Eine Bilanz" (schon 1973!) wieder lebendig werden[10]. Und eben nun aus Küngs eigener Sicht in seinen Erinnerungen (240–245; 299–397).

Küng erhält keine wirkliche „Antwort" auf seine „Anfrage", weder aus Rom noch von seinen theologischen Gegnern, die sich unter anderem in einem von Karl Rahner SJ herausgegebenem Sammelband zusammenfinden (221)[11]. Küng hört und liest vielmehr immer nur den Hinweis, die mit ernsten Gründen *befragte* kirchliche Lehre sei eben die *geltende* Lehre, gegen die niemand Einwände erheben dürfe – ein „Zirkelschluß" (627), der aber nachweislich in der katholischen Dogmatik der Vorkonzilszeit ganz selbstverständlich war[12].

„Christ sein"

Küng selbst aber beschäftigt zu dieser Zeit schon das weitergehende Projekt einer – zunächst als „kleine" geplanten – „Einführung in den christlichen Glauben". Den ersten Anstoß dazu geben ihm seine Reise nach Beirut und die dortige Konfrontation mit der Spannung zwischen Christentum, Judentum und Islam (57–60). Fast ein wenig blauäugig erhofft er sich von der Fortführung dieses Projekts auch eine Entspannung in der unerledigten Diskussion um die päpstliche Unfehlbarkeit. Wird denn „Rom" nicht Vertrauen gewinnen müssen, wenn da ein Theologe zeigt, daß es ihm nicht um irgendeinen Aufstand gegen das Amt geht, sondern um die Mitte des Glaubens, um Jesus Christus und sein Evangelium? Die schon erwähnte Weltreise (240–296) vertieft den Plan und zeitigt in Form von Vortragsmanuskripten Vorformen des werdenden Buchs, das 1974 unter dem Titel „Christ sein" im – kirchlich nicht erpreßbaren – Münchener Piper-Verlag erscheint, der fortan alle Bücher Küngs publiziert (398–456)[13].

In der ganzen Welt wird dieses Buch begeistert aufgenommen als das, was es sein will und ist: eine Einführung in den christlichen Glauben und eine Ermutigung, ihn unter den Bedingungen der heutigen Welt zu leben. Auflagenzahlen und Übersetzungen beweisen, daß ungezählte Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche, nicht zuletzt junge Menschen, durch dieses Buch in ihrem Glauben belehrt und gefestigt, ja erst zu bewußten Christen geworden sind. Nur die erhoffte neue Vertrauensbasis mit Rom kommt nicht zustande. Im Gegenteil, nun macht auch die in der Unfehlbarkeitsfrage noch vergleichsweise zurückhaltende Deutsche Bischofskonferenz gegen Küng mobil, vor allem nach dem plötzlichen Tod von Kardinal Julius Döpfner (1976) unter ihrem neuen Vorsitzenden, dem Kölner Erzbischof Kardinal Joseph Höffner.

Und so ergibt sich der zweite Höhepunkt des Buchs (457–493). Küng wird nun in mehreren bischöflichen Erklärungen christologische Häresie vorgeworfen, allen Ernstes: er habe die Gottessohnschaft Jesu geleugnet. Mehrfache Klärungsversuche – in Presseerklärungen, theologischen Aufsätzen und schließlich in seinem neuen Buch „Existiert Gott?" (1978)[14] – haben die Bischöfe nicht überzeugt. Eine Gruppe von Theologen, unter ihnen Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Alois Grillmeier SJ, Walter Kasper, Karl Lehmann, finden sich in einem Sammelband „Diskussion um Hans Küngs Christ sein" zusammen[15]: viele anerkennend und/oder fair kritisch – Küng nennt ausdrücklich Walter Kasper, Karl Lehmann, Theodor Schneider und die Exegeten Alfons Deissler und Jacob Kremer (435f.) –, aber andere massiv kritisch, dabei oft aufgrund von schwer verständlichen Unterstellungen und Mißverständnissen. Und wieder einmal – wie schon beim Rahner-Buch gegen „Unfehlbar" – wird Küng mit fadenscheinigen Argumenten verwehrt, im gleichen Band eine Stellungnahme zu den kritischen Einwänden abzugeben (432f.).

Kein „katholischer Theologe"?

So treibt denn alles dem dritten Höhepunkt des Buchs zu: nach dem „Drei-Päpste-Jahr 1978" (508–544) und der China-Reise (544–564) auf „Die große Konfrontation", nämlich die Vorgänge um den Entzug der Missio canonica im Dezember 1979 – mit neuerlichem „Kanzelwort" der Bischofskonferenz im Januar 1980 (565–629). Es folgen die quälenden Auseinandersetzungen um Küngs Verbleiben in der Katholischen Fakultät auch ohne Missio, die schließlich, vor allem dank dem Küng wohlgesinnten Universitätspräsidenten Adolf Theis, in der, objektiv gesehen, genialen Lösung enden: Küng behält seine Professur – jetzt „für ökumenische Theologie" – und, fast noch wichtiger, die Leitung des nun als „senatsunmittelbar" aus der Katholisch-Theologischen Fakultät ausgegliederten „Instituts für ökumenische Forschung" mitsamt dem Mitarbeiter-Stab (628–665): die neue Freiheit für die nun verstärkt fortgesetzte Beschäftigung mit dem Thema „Christentum und Weltreligionen" und schließlich mit dem „Projekt Weltethos" (666–685). Davon wird man mehr im dritten Band erfahren. Hans Küng erzählte mir, das größte Problem dabei sei die Sichtung der ungeheuren Massen von Briefen, Dokumenten, Kommentaren, politischen Vorgängen aus und in der ganzen Welt. Aber wer Hans Küng heute begegnet, dem tritt nicht etwa ein gehbehinderter alter Mann, sondern ein älterer Herr in der Blüte seiner Arbeitskraft entgegen. Und wer das von den ersten Minuten an spürbare menschliche und kooperative Arbeitsklima in seinem Sekretariat der „Stiftung Weltethos" wahrnimmt, hat keinen Zweifel, daß das gelingen wird.

Seit Küngs Emeritierung (1996) ist das Institut für ökumenische Forschung wieder Bestandteil der Katholisch-Theologischen Fakultät. Auf Betreiben des jetzigen Leiters, Bernd Jochen Hilberath, hat die Katholisch-Theologische Fakultät dem Gründer des Instituts und ehemaligen Fakultätsmitglied am 7. Mai 2003 eine Akademische Feier zum 75. Geburtstag ausgerichtet[16]. Ob auch das wieder „Hintergründe" hat, wird man wohl ebenfalls im dritten Band erfahren.

Die „Menschenrechte" – nur für die anderen?

Was soll man zu all dem sagen? Zunächst und ohne alle Verklausulierung: Dieses Buch ist – durch seinen Inhalt – ein *bedrückendes* Buch. Denn alle inhaltlichen Auseinandersetzungen überlagert die in allen Phasen der geschilderten Konflikte zutage tretende Rechtswidrigkeit des römischen und in der Folge bischöflichen Verfahrens. Nicht als ob es dem geltenden Kirchenrecht und der Verfahrensordnung der Glaubenskongregation widerspräche! Aber diese Verfahrensordnung selbst ist das Unrecht (394–397). Das sogenannte „Colloquium", zu dem ein beanstandeter Theologe eingeladen wird, ist kein „Gespräch" unter Fachleuten mit offenem Ausgang, sondern ein Verhör aufgrund eines längst gefällten Urteils. Ob der Verurteilte

widerruft oder ob er standhaft bleibt und das Urteil in Kraft tritt: In jedem Fall wird das „Colloquium" zum Beleg für das schon gefällte Urteil.

Dabei wird aber dem Vorgeladenen verweigert, was heute nach allgemeiner Überzeugung Menschenrecht ist: Es werden ihm weder Akteneinsicht zugestanden noch *vorher* rechtliches Gehör gewährt noch ein Anwalt seiner Wahl genehmigt – den „Relator pro auctore" (Berichterstatter für den Autor) bestimmt ebenfalls die urteilende Kongregation selbst. So ist es vor Hans Küng auch Stephan H. Pfürtner (Fribourg) und Jacques Pohier (Paris) ergangen – um nur diese zu nennen[17]. Als Edward Schillebeeckx 1979, kurz vor der Verurteilung Küngs, gegen alle Warnungen zum „Colloquium" nach Rom reiste, wurde seinem Berater, dem Dekan seiner Fakultät, der Zutritt zur Verhandlung verwehrt (583 ff.). Könnte es sein, daß der Vatikan – nicht Mitglied des Europarates – unter anderem deshalb sich nicht bemüht hat, in Konsequenz der Aussagen des Konzils die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950 zu unterschreiben, um nicht Klagen vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte fürchten zu müssen[18]? Denn ein Urteil über den Einklang der Lehre eines Theologen mit der kirchlichen Lehre steht zweifellos dem kirchlichen Amt zu, auch wenn es für Nichtkatholiken unverständlich und innerkirchlich kontrovers ist. Aber es geht bei einem solchen Verfahren ja gleichzeitig um die berufliche, womöglich auch um die materielle Existenz eines Menschen. In dieser Hinsicht ist ein solches Verfahren gebunden an die Menschenrechte und an die diesen entsprechenden rechtsstaatlichen Selbstverständlichkeiten. Das schließt in jedem Fall Geheimverfahren aus, in denen der/die Ankläger zugleich Richter und Exekutoren sind und eine Appellation ausgeschlossen ist.

Da dies sich aber bis heute nicht geändert hat – neue Namen sind etwa Charles Curran, Leonardo Boff, Josef Imbach und jüngst Jon Sobrino SJ (536) –, kann man Küng auch im nachhinein nur voll und ganz zustimmen, wenn er ohne Akteneinsicht, eigenen Verteidiger und rechtliches Gehör sich konstant geweigert hat, zum „Colloquium" nach Rom zu fahren. Es ist makaber, wenn man ihm daraufhin seitens der Bischofskonferenz mangelnde Kooperationsbereitschaft vorwirft. Nicht von ungefähr kam es im Umfeld des „Falles Küng" zu mehreren Initiativen für „Menschenrechte/Christenrechte in der Kirche" (632; 635; vgl. 394 f.).

Soll das also so bleiben: Die Kirche, der Papst klagt auf seinen Reisen die Menschenrechte ein, auch im Kampf gegen den Terrorismus – wie jüngst Benedikt XVI. in seiner Rede vor den Vereinten Nationen –, und in der Kirche verfährt man nach den Regeln des alten „Sanctum Officium", das bei seiner Gründung 1542 ganz offen „Sacrum Officium Sanctissimae Inquisitionis" hieß und bei dem die bedeutendste Änderung der neuen Verfahrensordnung unter Paul VI. darin zu bestehen scheint, daß ein Verurteilter das heute nicht mehr aus der Zeitung erfährt, sondern durch seinen Bischof oder einen „reitenden Boten" der Nuntiatur? Soll das so bleiben, daß man einem zum Dienst für die Kirche entschlossenen idealistischen jungen Menschen raten muß, sich dabei aber nur ja nicht von der Kirche als Arbeitgeberin

abhängig zu machen, da das beim geringsten kritischen Wort den Brotkorb kosten kann, den eigenen und womöglich den der Familie? Soll es dabei bleiben, daß das freie, allein dem Argument verpflichtete Wort in der Kirche nach wie vor keine ungefährdete Chance hat?

Freilich, das weltweite Echo der Solidarität mit Hans Küng, dem gegenüber die ablehnenden und verurteilenden Stimmen eine vielleicht einflußreiche, aber sachlich unbeachtliche Minderheit darstellen (607–612; 631–636), zeigt, daß die katholischen Christen doch das Zweite Vatikanische Konzil verinnerlicht haben: Sie wissen, daß sie die Kirche *sind* – und nicht nur an ihr, sprich: der Hierarchie *teilhaben*, also gegebenenfalls kritisch, aber loyal mitreden wollen und sich das auch nicht wieder ausreden lassen. Insofern ist die „konziliare Ära" eben doch nicht zu Ende (457–459). Anderseits fällt es schwer, nach der Lektüre dieses Buches durchzuhalten, wofür ich bei der Besprechung des ersten Bands noch plädiert habe: den Männern an der Kurie eine echte Gewissensüberzeugung zuzubilligen – und nicht vielmehr den von Küng massiv belegten ungehemmten Willen zu unterstellen, unter Einsatz aller Mittel, einschließlich Überrumpelungsmanöver mittels der Medien und gezielt eng kalkulierter Termine, die eigenen Durchsetzungsmöglichkeiten, also die eigene Macht zu sichern. Das Resultat ist das schon angedeutete Patt in der Unfehlbarkeitsfrage, worauf noch einmal zurückzukommen ist.

„Christologische Häresie"?

Doch nun ein Wort zu dem unverständlichsten Vorwurf gegen Küng: sein angebliches Abweichen vom Christusbekenntnis. Man wird dabei den Eindruck nicht los, daß es manchen Gegnern ganz recht war, ein neues, diesmal sogar zentrales Thema zu haben, bei dem man Küng angreifen und von der Pattsituation in der Unfehlbarkeitsfrage ablenken konnte. Denn es ist unübersehbar, daß die Christologiefrage auf die unausgestandene Unfehlbarkeitsfrage „draufgesattelt" wurde (604f.; 613).

Mehrfach betont Küng, er wolle in keiner Weise das christologische und trinitarische Bekenntnis der alten Konzilien in Frage stellen. Vielmehr wolle er dessen bleibenden Sinn und dessen Verbindlichkeit *heutigen* Menschen erschließen, die nicht mehr denken wie die Christen des 3. bis 5. Jahrhunderts, aber an Jesus Christus glauben wollen (407). Nun ist unstreitig das Christusbekenntnis der Alten Kirche – trotz mancher problematischen Vorgänge auf dem Weg dahin – eine nicht genug zu bewundernde „Inkulturation" des biblischen Zeugnisses im griechischen Geist. Nie hätte ihm der Vorwurf der „Hellenisierung" dieses Zeugnisses gemacht werden dürfen. Vielmehr handelt es sich um die Überwindung typisch griechisch-philosophischer Einwände gegen das Christuszeugnis mit griechisch-philosophischen Mitteln und in griechischen Begriffen und Worten – also um eine wahrhaft „kontextuelle Christologie" und ein „kontextuelles Bekenntnis".

Aber der Kontext ist nicht der Text! Und wenn der griechische Kontext heute nicht mehr gegeben ist, wenn wir also heute nicht mehr platonisch, stoisch oder aristotelisch die Welt und uns selbst verstehen (können), dann muß das alte Bekenntnis in einen neuen, einen heutigen, womöglich vielfältigen neuen „Kontext" übersetzt werden. Mit Recht wehrt sich Küng gegen eine Absolutsetzung der hellenistischen Gestalt des Christusbekenntnisses, als gehöre diese für immer zum Wesen des Christentums, wie der Theologe Joseph Ratzinger und der Papst Benedikt XVI. es bis heute vertritt (228; 405–407). Die Theologiegeschichte schreibt das 20. Jahrhundert, und jede Epoche und ihre Menschen sind „unmittelbar zu Gott". Wir müssen nicht erst (wieder) Griechen werden, ehe wir Christen sein können.

In der Tat: Küng hätte nur den Text der Christusformel des Konzils von Chalkedon mit der Zwei-Naturen-Lehre, am besten in der griechischen Originalform oder der authentischen lateinischen Übersetzung[19] abschreiben, mit Datum, gez. Hans Küng, nach Rom schicken müssen, Kopie an die Deutsche Bischofskonferenz, und eine entsprechende Bemerkung in den Neuauflagen von „Christ sein" – und alles wäre erledigt gewesen. Wem aber wäre damit gedient gewesen? Gewiß nicht den Leserinnen und Lesern des Buchs. Stattdessen formuliert Küng in aller Eindeutigkeit nach einem Rückblick auf den biblischen und dogmengeschichtlichen Befund und nicht zuletzt zur Klarstellung seiner Auffassung gegenüber den Vorwürfen der Deutschen Bischofskonferenz: „Der wahre Mensch Jesus von Nazaret ist für die Gläubigen des einen wahren Gottes wirkliche Offenbarung und in diesem Sinne sein Wort, sein Sohn ... Im Wirken und in der Person Jesu begegnet in einmaliger und definitiver Weise Gott selber"[20], und fragt mit Recht: „Was will man eigentlich mehr von einem katholischen Theologen?" (499; vgl. 443).

Auf der Geheimkonferenz von Vertretern der Glaubenskongregation und des deutschen Episkopats in Brüssel am 14. Dezember 1979, auf der der Entzug der Missio canonica für Küng terminlich abgesprochen wurde (589–592), wandte Bischof Georg Moser ein, ob das denn unbedingt so dicht vor Weihnachten sein müsse. Darauf soll von Kardinal Höffner der unglaubliche Satz gefallen sein: „Küng glaubt doch gar nicht an Weihnachten, an die Jungfrauengeburt." Wenn das zutrifft, dann kann man nur lakonisch sagen: Das charakterisiert den Kardinal, nicht Küng!

Mir ist freilich noch in genauer Erinnerung, daß Höffner – dieser große Sozialethiker, dessen maßgebendem Einfluß wir 1957 die „dynamische Rente" und den „Generationenvertrag" verdanken, der aber theologisch stehengeblieben war und in Köln schlechte dogmatische Ratgeber hatte – in einem Fernseh-Interview kurze Zeit nach den Maßnahmen gegen Küng auf Anfrage tatsächlich zu Protokoll gab: „Die Vaterschaft Jesu kann nicht geteilt werden. Entweder ist er der Sohn Josefs, oder er ist vom Heiligen Geist." Ein Blick in sein altes neuscholastisches Lehrbuch hätte ihn belehren können: Die jungfräuliche Geburt Jesu ist nie und nimmer die *Bedingung* seiner wahren Gottessohnschaft, sondern deren *Zeichen*. Ganz zu schweigen von Joseph Ratzinger, der an der biologisch zu verstehenden Jung-

frauengeburt keinen Zweifel hegt, aber in seiner „Einführung in das Christentum" in aller Klarheit feststellt: „Gott wird dadurch (durch die jungfräuliche Geburt) nicht etwa zum biologischen Vater Jesu."[21]

Weihnachten 1979 – keine „große Freude"

Wir sind damit im zeitlichen Umfeld der Ereignisse, die aus römischer Sicht das Ende des „Falles Küng" sein sollten. Die äußeren Ereignisse sind den Zeitzeugen sogar noch in den wesentlichen Einzelheiten in Erinnerung. Küng schildert „die große Konfrontation" jetzt in allen dramatischen Einzelheiten (586–622). Er wird aus dem Weihnachtsurlaub, buchstäblich von der Skipiste weg nach Tübingen zurückgerufen, wo ihm der bevorstehende Entzug der Lehrbefugnis mitgeteilt wird. Buchstäblich am Heiligen Abend wird er zu weiteren Zugeständnissen aufgefordert. Am 30. Dezember wird ihm das negative Ergebnis eines letzten Vermittlungsversuchs seines Bischofs beim Papst mitgeteilt.

Wer will es Küng übelnehmen, wenn er auf diesem dritten Höhepunkt des Buchs auch seine tiefen Enttäuschungen und Verletzungen bekennt? Mehr als im übrigen Buch bleibt es jetzt nicht nur bei ironischen Bemerkungen und Adjektiven. Jetzt ist auch Polemik und Anklage gegen Kollegen und Bischöfe im Spiel – man kann sie gut verstehen. Zumal ja jetzt noch Nachspiele beginnen, die den bisherigen Verletzungen neue hinzufügen. Bis zu dem schon geschilderten „glücklichen" Ausgang der Dinge dauert es noch eine Weile. Und alte Wunden sind bis heute nicht völlig oder gar nicht verheilt.

Die ganz am Anfang der Konflikte stehende Entfremdung zwischen Küng und Karl Rahner ist nie mehr ganz überwunden worden – trotz der „operativen Einigung" in Sachen Unfehlbarkeit und späterer energischer Verteidigung des seinerseits angegriffenen Rahner durch Küng (216–223; 352–354). Die Zusammenarbeit mit dem im Prinzip gleichgesinnten Karl Lehmann wich erheblichen und von außen schwer zu beurteilenden Belastungsproben (503f.; 598–601), die wohl erst durch das öffentliche Gespräch zwischen Küng und Kardinal Lehmann auf dem Katholikentag in Ulm 2004 in Versöhnung endeten. Mit Walter Kasper, einstmals sein Assistent, entwickelte sich anscheinend keine Entfremdung, eher ein Nicht-Verhältnis.

Manche mit Küng persönlich befreundete Bischöfe gingen auf Distanz, und wiederum ist von außen schwer zu beurteilen, ob aus Überzeugung oder auf römischen Druck – oder geradezu aus einem durch den Druck erzeugten Sinneswandel: Kardinal Léon-Joseph Suenens, Kardinal Julius Döpfner, die Bischöfe Otto Wüst, Nestor Adam, Anton Hänggi, vor allem aber der unmittelbar betroffene Rottenburger Bischof Georg Moser, dessen Schicksal zwischen römischem Druck, immer neuen und am Ende schier hoffnungslosen Vermittlungsbemühungen und von ihm

zu übermittelnden, aber für Küng inakzeptablen immer neuen Forderungen eine Tragödie genannt werden muß (589–596; 611–625).

Und schließlich die eigene Fakultät! Am 18. Dezember 1979 erklärt sie ihre Bestürzung über den Entzug der Lehrbefugnis (606) und wiederholt das einen Tag später in einem Brief an den Bischof. Am 10. Januar 1980 bittet die Fakultät – in Abwesenheit von Küng und mit nur einer Gegenstimme – den Senat der Universität, alles zu tun, um Hans Küng in der Katholisch-Theologischen Fakultät halten zu können (631). Aber am 5. Februar plädieren sieben Kollegen, die Küng namentlich nennt, in einem Artikel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung verschlüsselt für den Ausschluß Küngs aus der Fakultät. Darf Küng, der sich noch wenige Wochen zuvor über den gegenteiligen Beschluß der Fakultät gefreut hat, das nicht den „Verrat der Sieben" nennen (640–645)?

Ich kann von außen nicht beurteilen, welche Sorge den Umschwung der – prominenten! – „Sieben" bewirkt hat; ob die mutmaßliche Sorge um den Bestand der Fakultät berechtigt war, daß aus Anlaß des „Falles Küng" und des weltweiten Echos womöglich das ganze deutsche System der konfessionell gebundenen theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten auf den Prüfstand kommen würde. Eingeweihte wußten ja damals, daß Pläne, diese Fakultäten nach amerikanischem Vorbild in kirchlich nicht gebundene „Departments of Religious Studies" umzuwandeln, in den Schubladen der sozial-liberalen Koalition lagen. Es ist um so erfreulicher, daß dann doch die Lösung mit der senatsunmittelbaren Anbindung von Professur und Institut gelang, mit der mit wachsendem Abstand von den Ereignissen alle gut leben konnten und Küng sich seinen neuen Themen und Projekten widmen konnte, wie er es unter den Verpflichtungen und Zwängen innerhalb einer Fakultät schwerlich hätte tun können.

So kann ich hier nur wiederholen, was ich dazu 2003 in meiner Laudatio gesagt habe:

> „Dei providentia et ignorantia hominum – frei übersetzt: durch die Vorsehung Gottes ermöglicht und durch die Dummheit der Menschen nicht verhindert – ist beim ‚Fall Küng' das denkbar Beste herausgekommen. Nur sollten sich kirchliche Behörden nicht dies auch noch als *ihr* Verdienst anrechnen!"

Denn Küng hat wohl Recht: Rom hat diese „Lösung" vermutlich vor allem deshalb nicht weiter zu torpedieren versucht, weil man auch an der Kurie eine Diskussion über die staatskirchenrechtliche Situation unbedingt vermeiden wollte (662–664). Daß das „Osterlachen" (664f.) einen völligen psychischen und physischen Erschöpfungszustand nicht ausschließt (652–654: „Karfreitagsstimmung") – wer könnte das nicht begreifen?

Einige kollegiale Grübeleien

Das Urteil über Martin Luther („Revolutionär", „radikale Reformforderungen", „Einseitigkeiten und Kurzschlüssigkeiten": 677f.) kann der katholische Lutherforscher – Mitglied einer aussterbenden Art – nicht teilen. Luther hat, anders als Küng, immer nur *re*-agiert, wenn er angegriffen wurde, und im übrigen seine beschworenen Aufgaben als „Doctor der Heiligen Schrift" wahrgenommen. Aggressiv wurde er nur, wenn man zuvor ihm aggressiv kam. Wie er am liebsten sein Leben lang geschrieben hätte, sieht man an seinen frühen Sermonen der Jahre 1517/19, an seinen Postillen (Lesepredigten), an seinen Katechismen – und nicht zuletzt an seinen Vorlesungen.

Nach wie vor spricht Küng von den (garantiert und von vornherein) „unfehlbaren Sätzen" und ihrer Problematik. Ich habe das in meinen frühen Stellungnahmen auch getan. Aber ein genauer Blick in die Texte des Ersten Vatikanischen Konzils dazu – gar nicht einmal in die Vorgeschichte! – zeigt: Nicht die *Sätze* sind unfehlbar – unfehlbar ist die Instanz, die sie erläßt. Die *Sätze* (*definitiones*) sind *„irreformabiles"*, unreformierbar, unwiderruflich (DH 3074). Die sofort anschließende theologische Interpretation – exemplarisch: Matthias Joseph Scheeben – hat denn auch völlig zu Recht betont: der „Kathedralspruch" ergeht in der Form eines *Gesetzes*. Ein Gesetz aber fordert nicht zuerst Zustimmung, sondern Gehorsam.

Ist nicht dies das eigentliche und tiefere Problem des Ersten Vatikanums: die Uminterpretation des Glaubensvollzugs in einen Gehorsamsakt gegenüber dem Papst und – maximalistische Auslegung! – gegenüber Lehramtsausübung auf dem Verwaltungsweg durch die kurialen Behörden? Die Theologie, der „Glaubenssinn der Gläubigen" und das Zweite Vatikanische Konzil sind über diesen verrechtlichten Glaubensbegriff hinweggegangen[22]. Liegt es womöglich daran, daß, von den schon so genannten „Lehramtsfundamentalisten" abgesehen, die Unfehlbarkeitsfrage heute nur noch wenigen überhaupt unter die Haut geht, weil man besser weiß, was „glauben" heißt?

Küng hat sich zu seinen Themen – Kirche, Amt, Christus, Gott – gründlich mit der „großen Tradition" auseinandergesetzt. Das kann ihm niemand bestreiten. Auch hat er dabei niemals nur abstrakte Theorien im Blick, sondern konkrete Menschen, die sich bemühen, ihren denkenden Glauben in Worte zu fassen. Und doch, ist es eine *totale* akustische Täuschung, wenn man dennoch immer den Unterton einer „Hermeneutik des Verdachts" heraushört: „Tradition" immer auch als Gefährdung des „ursprünglichen biblischen Zeugnisses", zumindest vorrangig auch daraufhin zu befragen?

Ich bin von daher auch immer schon etwas skeptisch gegenüber der Leistungsfähigkeit der These von den „Paradigmen" (407; 466). Die berühmte Theorie Thomas S. Kuhns vom „Paradigmenwechsel" zur Erklärung wissenschaftlicher Revolutionen und des Widerstands gegen sie ist mir immer als hilfreich erschienen bei

der Erklärung, was bei solchen „wissenschaftlichen Revolutionen" abläuft. Aber als formale Theorie erbringt sie als solche kein Kriterium der Wahrheit. Hat sich nicht oft gezeigt – zumindest in den Geisteswissenschaften –, daß das „alte" Paradigma Wahrheit speicherte, die man nur zum eigenen Schaden verabschiedet hat?

Und endlich – ich sage es nicht als Verdacht, sondern in der Hoffnung auf selbstverständliches Einverständnis: Küng ist sich gewiß im Klaren, daß das mittels der Instrumente der historisch-kritischen Exegese (wieder) hergestellte „ursprüngliche Zeugnis" heute nicht so gehört wird, wie die ersten Hörer Jesu und der Apostel es hörten! Wir hören das biblische Zeugnis immer nur und immer schon als ein *interpretiertes* Zeugnis. Also auch nach Anwendung historisch-kritischer Methoden als durchtönt von „Tradition", selbst da, wo wir es gerade gegen die Tradition abgrenzen wollen. Wir lesen es unweigerlich mit anderen Assoziationen im Kopf als die ersten Christen, die es formulierten und überlieferten. Das walte der selige Hans Georg Gadamer! Beleg? Wenn Küng in „Christ sein" das „Porträt" Jesu unter anderem durch die Hinweise zu zeichnen sich bemüht, was Jesus alles *nicht* war – kein Priester, kein Theologe, kein Sozialrevolutionär, kein Ordensmann, kein Gesetzesfrommer usw. (169–204) –, ist ein Schelm, wer dabei vermutet, daß dies gegen ganz bestimmte *heutige* Vereinnahmungen Jesu gesagt ist, kirchliche und außerkirchliche?

Das heißt nicht, all diese Feststellungen seien unwahr. Es heißt nur, daß es „das ursprüngliche Zeugnis" so nicht gibt und daß wir ihm uns nur annähern können, indem wir uns unserer ihm gegenüber andersartigen Fragen bewußt werden – und: vorsorglich nicht verdrängen, wo Jesus uns auch völlig *fremd* ist. Es ist, wie es einmal ein Beethoven-Biograph über Beethovens Sonaten ausgedrückt hat: Dem Hauptthema ist gleichsam anders zumute, wenn es nach der Durchführung in der Reprise erneut intoniert wird.

Für das freie Wort in der Kirche

Es hat im frühen Frühjahr 1975 einmal so ausgesehen, als sei der „Fall Küng" friedlich beigelegt worden: Rom und die Deutsche Bischofskonferenz verzichten auf Maßnahmen im Hinblick auf sein Buch „Unfehlbar. Eine Anfrage", und Küng verzichtet darauf, seine diesbezüglichen Thesen, ohnehin inzwischen weltweit bekannt, zu wiederholen. „Burgfrieden" hat man bald diesen durch Intervention von Kardinal Döpfner, dem damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, erreichten Kompromiß genannt. Man hat diesen „neuen Stil" der innerkirchlichen Auseinandersetzung damals euphorisch begrüßt – auch ich –, zumal die Bischöfe in ihrer Erklärung vom 20. Februar 1975 ausdrücklich sagen: Diese „Lösung" solle „modellhaft" sein, wenn sie sich bewähre.

Wir wissen inzwischen: Sie hat sich *nicht* bewährt. Wir waren zu euphorisch.

Warum hat sie sich nicht bewährt? Küng macht sich sehr selbstkritische Gedanken, ob es ein „strategischer Fehler" war, das Geleitwort zu August Bernhard Haslers Buch „Wie der Papst unfehlbar wurde" (1978) zu schreiben (540–544). Er betont, er habe nie versprochen zu schweigen (390–392; 411–415). Aber die entsprechenden Briefe Küngs an Kardinal Döpfner sind ja nicht öffentlich bekannt. So gewann auch ich damals, nach Lektüre des „Geleitwortes", den Eindruck: Das war der Bruch des „Burgfriedens", darauf hat Rom nur gewartet – und kein Kardinal Döpfner stand mehr zur Vermittlung bereit. Dann nahmen die Dinge ihren Lauf – mit den geschilderten Folgen.

Vorher wie nachher hat es nicht an Vorwürfen gegen Küng gefehlt, er sei „maßlos" (591), er sei „stolz" und „halsstarrig" (621). Aber mal sachlich: Wenn Küng auf der einen Seite sich nicht auf die Seite der „Revolutionäre" oder der („milderen") „politischen Theologie" zu schlagen in der Lage sieht (472–474) und anderseits schon gar nicht auf die Seite der „Lehramtsfundamentalisten" und der Verteidiger des vatikanischen „Systems", sondern eine „mittlere" Position einnimmt: „Seiner Heiligkeit loyale Opposition" (312f.), dann ergibt sich logisch eine doppelte Situation. Entweder äußert sich diese Opposition freundlich, mit tausend salvatorischen Klauseln und viel „einerseits – anderseits", also gut in rhetorische Watte verpackt. Solchen „Dissens" gesteht sogar die Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen von 1990 noch zu (Nr. 30f.) – immerhin ein großer Fortschritt in Richtung Respekt vor Gewissensfreiheit und intellektueller Integrität. Aber so wird der Einspruch und alle Reformforderung wirkungslos bleiben – zumal ja nach der genannten Erklärung dieser Dissens nur ja nicht über die Medien geäußert werden darf (ebd.). Oder aber die Opposition verzichtet auf die „Watte" und äußert sich – wie gesagt: in der „Mitte"! – deutlich und unverklausuliert und, wo es anfällt, auch ohne Scheu vor den Medien.

So tut es Hans Küng in der ihm eigenen Direktheit, die nie ausfällig wird, aber beim Namen nennt, worum es ihm geht. Das empfindet man dann auf der rechten Seite als revolutionär und dem Wesen des kirchlichen Glaubens zuwider (vgl. ebd., Nr. 32–36) und auf der linken Seite als „scheißliberal". Damit muß Hans Küng leben. Ich bin froh, daß er es kann. So wird es keine Ruhe geben um seine nur zu berechtigten Anliegen und Forderungen nach einer Reform der Kirche und des Papsttums, die der Kirche ihre Glaubwürdigkeit zurückgibt und verhindert, daß sie zur Großsekte wird, der niemand mehr zuhört (vgl. 680f.!). Und so ist denn dieses Buch doch letztlich ein *Mut machendes* Buch.

Es gibt nur einen Punkt, wo ich den Autor hemmunglos beneide: daß er Musik hören und zugleich arbeiten kann, ja durch die Musik wach wird und sich wach halten kann (302). Für den aktiven und also (auch) analytisch hörenden Musiker ist das, wie wenn man zwei wissenschaftliche Bücher zugleich studieren müßte.

ANMERKUNGEN

[1] H. Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen (München 2007); Seitenangaben in Klammern im Text.
[2] O. H. Pesch, Hans Küng – Sachwalter des Glaubens, in dieser Zs. 221 (2003) 495–499.
[3] H. Küng, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft (München 2004).
[4] Diskussion um Hans Küng „Die Kirche", hg. v. H. Häring u. J. Nolte (Freiburg 1971); Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng, hg. v. Walter Jens (München 1978); N. Greinacher u. H. Haag, Der Fall Küng. Eine Dokumentation (München 1980).
[5] Vgl. H. Küng, Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen (München 2002) 561–564.
[6] Vgl. Fr. M. Stabile, Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II. Le lettere di un „intransigente", in: Cristianesimo nella storia 11 (1990) 83–113 (Kommentar) u. 114–176 (Briefe).
[7] H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths u. eine katholische Besinnung (Einsiedeln 1957); mit Nachwort: Zur Diskussion um die Rechtfertigung (Einsiedeln [4]1964); mit neuem Vorwort (München 1986).
[8] H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962, [2]1963); ders., Die Kirche (Freiburg 1967, München [3]1985).
[9] H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970); ders., Unfehlbar? Eine unerledigte Anfrage. Erweiterte Neuausgabe. Mit einem aktuellen Vorwort von H. Haag (München 1989).
[10] Fehlbar? Eine Bilanz, hg. v. H. Küng (Zürich 1973) 305–493.
[11] Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, hg. v. K. Rahner (Freiburg 1971); vgl. auch die Bibliographie in Küng, Fehlbar? (A. 10) 515–525.
[12] Nachweise bei O. H. Pesch, Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- u. Unfehlbarkeitsdefinition (1979), in: ders., Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien (Mainz 1987) 206–252, bes. 221–231. Päpstliche Lehrentscheidungen „tragen den Grund ihrer Richtigkeit in sich selbst. Ihre Wahrheit gewinnt Evidenz aus ihrer Tatsächlichkeit. In der Faktizität einer kirchlichen Lehrentscheidung liegt ihre Legitimität." So der sonst für die Erneuerung der Theologie im 20. Jahrhundert so bedeutende Michael Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd.III/1 (München [5]1958),811; vgl. 798–820.
[13] H. Küng, Christ sein (München 1974).
[14] H. Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit (München 1978); zur Christologie vgl. 743–752 u. 855.
[15] Diskussion über Hans Küngs „Christ sein". Aufsätze von H. U. von Balthasar, A. Deissler u. a. (Mainz 1976).
[16] Dokumentation aller Reden aus diesem Anlaß in: Ökumene u. Weltethos, hg. v. U. Baumann u. B. J. Hilberath (Münster 2004).
[17] Vgl. dazu L. Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt. Der Fall Pfürtner. Dokumente u. zeitgeschichtliche Analysen (Fribourg 1987).
[18] Zum Wandel in der Haltung der Kirche zu den Menschenrechten bis zur wahrhaftigen Kehrtwende auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vgl. K. Hilpert, Menschenrechte u. Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte (Freiburg 2001) 385–400 (ganz unabhängig von Küng mit denselben Reformforderungen); vgl. auch ders., Art. Menschenrechte, I. Theologisch-ethisch u. II. Systematisch-theologisch, in: LThK[3] (1998) Bd. 7, 120–127.
[19] DH 301–303.
[20] Küng, Existiert Gott? (A. 14) 749 im Kontext von 743–752 u. 855 (A. 11); vgl. Küng, Christ sein (A. 13) 439f.
[21] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1968, 2000) 225 bzw. 258.
[22] DV 5; DH 10; und jedes beliebige Buch über das Wesen des Glaubens aus den letzten Jahrzehnten; nicht zuletzt Ratzinger (A. 21) 17–53 bzw. 37–73.

UMSCHAU

Zwischen Heimatverlust und Weltbürgertum

Der Lebensweg von Frido Mann

Oft erweisen sich berühmte Namen mehr als Hypothek, als daß sich daraus (Lebens-) Kapital schlagen ließe. Nicht selten ist mit ihnen mehr Fluch als Segen, mehr Schatten als Licht verbunden – so jedenfalls erlebte und erlitt Frido Mann seine Kindheit und Jugend, ja selbst noch lange Jahre seines Erwachsenendaseins: als ein dauerndes Hin und Her, ein Auf und Ab – ein Lebensweg als „Achterbahn", wie der Lieblingsenkel von Thomas Mann seine Autobiographie überschrieben hat[1]. Der Titel ist auch eine Anspielung auf eine makabre Familienanekdote, die er im Alter von 20 Jahren von seinem Vater Michael, einem Musiker und Germanisten, erzählt bekam: begleitet vom Kopfschütteln des Kassierers habe er mit seiner hochschwangeren Frau in San Francisco – „jung und unerfahren", wie sie damals gewesen seien – eine Achterbahn bestiegen. Fazit des Vaters: „Und darum bist du ja auch so mißraten" (16).

Diese ironische Bemerkung – sie „saß" jedenfalls – charakterisiert den ebenso lebenslangen wie schicksalsschweren Umgang mit Vätern und Übervätern: Abgrenzungskämpfe und -krämpfe von Anfang an. 1940 im kalifornischen Exil in eine Schriftstellerdynastie hineingeboren, wurde diese für Frido Mann zur drückenden Last. Sie prägte wider Willen, sie lähmte, und stets wollte, ja mußte er sich davon freispielen, um nicht zu sagen: freistrampeln, bis er – nach mehreren abgeschlossenen Studien mit durchaus vielversprechenden Karrierenchancen – im Jahr 1981 selber zur Feder griff und Schriftsteller wurde; 1985 erschien sein erster, autobiographisch gefärbter Roman „Professor Parsifal". Einen Literaturnobelpreisträger seinen Großvater nennen zu können, erschien ihm keineswegs als Privileg. Frido Mann wollte gerade nicht nur als „der Enkel von ..." gelten, mußte aber immer besser sein als andere: „Das auf mir lastende Stigma ist also weniger ein literarisches als ein soziales" (61).

Die eigenen Eltern – der Vater ein „überspannt wirkender Wüterich" und „riesiges Kind", die Mutter „unterkühlt" (40) – waren vor allem mit sich und ihrer Karriereplanung beschäftigt. Eine der wenigen Ausnahmen bildet eine Überlegung, die freilich mehr der eigenen Reputation als dem Wohl des Sohnes nutzen sollte: Wegen seines engelhaften Aussehens erwogen sie, Frido zum Film nach Hollywood geben (vgl. 40). Es scheint, als hätte es ihnen genügt, Kinder in die Welt zu setzen, um dann die Verantwortung für sie zu delegieren bzw. abzuwälzen: Monatelang waren sie den Großeltern Thomas und Katia Mann unweit von Los Angeles anvertraut, in verhaßten Schweizer Landschulheimen „zwischengelagert" oder in Internaten untergebracht. Einmal kam sogar der Gedanke auf, die beiden Söhne den Großeltern zur Adoption vorzuschlagen – Sinnbild für die vorhandene Distanz. Der Großvater, in dessen Haus in Pacific Palisades Exil-Musiker, Schriftsteller und andere Größen aus- und eingingen (Otto Klemperer, Artur Rubinstein, Igor Strawinsky, Arnold Schönberg, Theodor W. Adorno, Franz Werfel

und Lion Feuchtwanger, um nur einige klingende Namen zu nennen), wurde zum Ersatzvater. Sein Tod 1955 wird beim 15jährigen ein „Vakuum" hinterlassen, das freilich „nicht nur die Folge eines Wegfalls seiner bergenden Liebe, sondern auch des immensen, ständig über mir schwebenden und alles verdunkelnden Schattens" (109) war.

Mit sieben Lebensjahren mit Mutter und Bruder zum ersten Mal in Europa, schockieren die Kriegsruinen bei der Ankunft im Hafen von Rotterdam – der Zweite Weltkrieg ist nicht mehr „eine abstrakte Größe aus den in der kalifornischen Idylle fast täglich gehörten Berichten über die Hölle am anderen Ende der Welt" (47). Das „Kinderparadies" (34) geht für den Achtjährigen mit der Übersiedlung nach Europa zu Ende, erst 1975 wird er es wiedersehen. Die bis dahin unbekannten Großeltern mütterlicherseits erweitern den Horizont: Zürich und Zollikon lösen Kalifornien ab. Die Eltern schauen, wenn der Vater nicht gerade auf Tournee ist („Half a year of family is enough", 70), dann und wann vorbei. Zwar gibt es auch ausgedehnte Reisen durch Europa und Urlaub mit den Kindern. Aber danach kehren sie wieder nach Amerika zurück, die Söhne bleiben in der Schweiz, wohin 1952 die Großeltern Mann umziehen, um sich 1954 in Kilchberg am Zürichsee niederzulassen. Auch Golo Mann, der Lieblingsonkel, der nach dem Tod des Großvaters zum Ersatzvater wird, kann die Verlustängste Fridos nicht beschwichtigen. Später baut sich Distanz bis hin zur absoluten Funkstille auf – „eine Familie voller gegenseitiger Rivalitäten" (131): gekränkte, übergangene, verkannte, verletzte, zerstrittene Tanten, Onkel und andere Verwandte, wohin man schaut.

Nach dem Abitur – zur amerikanischen ist inzwischen auch die Schweizer Staatsbürgerschaft gekommen – beginnt Frido ein Musikstudium am Zürcher Konservatorium, das er 1964 an der Accademia di Santa Cecilia in Rom abschließt. Eine Lebenskrise – ausgelöst durch Todesängste beim Gang über den zugefrorenen Zürcher See nach einer „Parsifal"-Probe – führt zur Hinwendung zur Religion. Er liest das Neue Testament, nimmt in Zürich Konvertitenunterricht bei dem Jesuiten und Tiefenpsychologen Josef Rudin. Eine Tante vermittelt den Zugang zu dem jungen progressiven Priester Ernesto Balducci in Rom, 1963 erlebt Frido Mann in einer öffentlichen Audienz Papst Paul VI. Das 1964 aufgenommene Theologiestudium in München schließt er 1969 mit einer Dissertation bei Heinrich Fries über Martin Luther ab – vom katholischen Glauben hat er sich allerdings inzwischen schon längst wieder entfernt (vgl. 185).

Unterdessen hat er seine langjährige Freundin Christine, Tochter des Physiknobelpreisträgers Werner Heisenberg, geheiratet, 1968 wird Sohn Stefan geboren: ein neue Verantwortung. Vietnam, die Studentenproteste – all das bewegt und beschäftigt. Die berufliche Zukunft ist auch nach der zweiten abgeschlossenen Berufsausbildung ungewiß.

Eine Direktionsassistentenstelle an der Münchener Katholischen Akademie in Bayern schlägt Frido Mann aus, übernimmt dafür von Leo Karrer 1969 in Münster die Assistentenstelle bei Karl Rahner SJ, den er bereits in München auf dem Romano-Guardini-Lehrstuhl gehört hatte. Innerlich der Theologie längst entfremdet, versieht er vormittags im „Theologenbunker" (207) am Institut für Dogmatik seine Dienstpflichten[2], nachmittags studiert er Psychologie. Nach dem Vordiplom gibt er die hauptamtliche Assistentenstelle auf, obwohl ihn Rahner, dessen „kernig-herben Charme" und dessen „verlegene, aber um so echter wirkende Herzlichkeit" gegenüber dem nun dreijährigen Sohn (208) er schätzt, noch als Kandidat

für die Besetzung eines Fundamentaltheologie-Lehrstuhls empfehlen will.

Längst hat er ganz auf Psychologie umgesattelt: Psychotherapie als eine Art weltliche Seelsorge; ein Psychiatrie-Praktikum wird zum „absoluten Schlüsselerlebnis" (210). Er lernt Carl Rogers und Reinhard Tausch kennen, macht Encounter-Erfahrungen (u. a. in den USA), arbeitet schließlich als Klinischer Psychologe am Psychiatrischen Krankenhaus in Gütersloh, von wo aus er auch als Gastdozent in Leipzig tätig wird – was (er wird von der Stasi umworben) zu Verdächtigungen führt. In der DDR 1980 in Sozialpsychiatrie habilitiert, läßt er sich in Münster umhabilitieren, wo er 1986 eine Professur in Psychologie übernimmt und bis 1990 als geschäftsführender Direktor des Instituts für Medizinische Psychologie arbeitet.

Wachsende Entfremdung hatte 1980 zur Scheidung geführt, später rückt er mit seiner Frau wieder zusammen und heiratet sie Mitte der 90er Jahre, kurz vor seiner ersten Brasilienreise, ein zweites Mal. In Brasilien spürt er familiären Wurzeln seiner Urgroßmutter Julia Mann-Bruhns-da Silva nach. Niederschlag findet dies in seiner schriftstellerischen Tätigkeit und in dem Versuch, den Verein *Casa Mann* in ihrem Geburtshaus in Paraty aufzubauen, das als eurobrasilianisches Kulturzentrum gedacht ist. Ein Universitätsprojekt an der Karls-Universität Prag, das sich später zerschlägt, und Litauen, wo er Thomas-Mann-Festivals besucht, sind weitere Lebensschauplätze. Im Epilog (366–374) erfährt man, daß die religionsübergreifende, innere Sinnsuche jetzt beim „Projekt Weltethos" von Hans Küng angelangt ist. Für Frido Mann stellt es das einzige Konzept dar, das die kopernikanische Wende der katholischen Kirche wenigstens teilweise vollzogen habe. Den aktuellen Atheismus wertet er „als Radikalkur gegen die Alterskrankheit der Religionen" (369).

Es ist nicht leicht, „ein Mann" zu sein: ein Leben zwischen Heimatverlust und Weltbürgertum, keineswegs „mißraten". Vom Großvater im „Doktor Faustus" in der Gestalt des kleinen Nepomuk Schneidewein („Echo") literarisch ermordet[3], mit dem Vater kurz vor dessen mit Alkohol und Barbituraten wohl selbst herbeigeführten Tod (1977) versöhnt, von der Mutter enterbt, hat sich Frido Mann vom Sog des Schicksals befreit. *Andreas R. Batlogg SJ*

[1] Mann, Frido: Achterbahn. Ein Lebensweg. Reinbek: Rowohlt 2008. 383 S. Gb. 19,90.

[2] Vgl. F. Mann, Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften, in dieser Zs. 186 (1970) 109–116.

[3] Vgl. H. Kurzke, Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk. München 1999, 503: „Frido Mann lebt damit, daß sein Großvater ihn so wirkungsvoll und gräßlich sterben ließ. Das wird nicht immer leicht sein. Es heißt, er fürchte seitdem den Sog des Todes. Umgeben von übermächtigen präfigurativen Modellen, von Lebensläufen des Vaters, des Großvaters, des Großonkels Heinrich, der Onkel und Tanten Klaus, Erika, Golo, Monika und Elisabeth, hatte er es schwer, seinen eigenen Lebensweg zu finden. Er ist keinem der großen Vorbilder gefolgt."

BESPRECHUNGEN

Theologie

METZ, Johann Baptist: *Memoria Passionis.* Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg: Herder ²2006. 274 S. Gb. 24,90.

Ohne Zweifel ist das vorliegende Buch ein Bravourstück des Altmeisters der sogenannten „neuen Politischen Theologie". Johann Baptist Metz hat eine Summe seines Denkens vorgelegt, die an Aktualität und Frische nichts eingebüßt hat. Das Manuskript beruht auf einer Überarbeitung von zahlreichen Aufsätzen, die einen Schaffenszeitraum von etwa zwei Jahrzehnten abdecken. Dennoch ist das Buch mehr als die Summe seiner Teile. Unter Mithilfe des Wiener Theologen Johann Reikerstorfer ist ein konsistentes Ganzes entstanden, das den Leser in die Grundgedanken der neuen Politischen Theologie einführt und gleichzeitig in die Tiefen aktueller Problemkonstellationen geleitet. Das Resultat kann man als paradigmatisches Kompendium der neuen Politischen Theologie betrachten.

Metz ist nach wie vor ein Opponent begrifflicher Allversöhnungsideologien; er indiziert das Ungereimte, schärft die gefährliche Erinnerung ein. Seine Aufforderung zu einem Denken, das wesentlich mit dem Eingedenken des Leids der Anderen beginnt (§ 18), stört jeden lauwarmen Kulturalismus. Und sein Plädoyer für eine Theologie nach Auschwitz (§ 2) straft jede existentialistisch kolorierte Betroffenheitsrhetorik, die theologische Diskurse gelegentlich einfärbt, Lügen. Es dürfte für die kommende theologische Generation schwer sein, eine vergleichbare diagnostische Wachheit und eine vergleichbare Sprachgewalt zu entfalten. Nur auf der von Metz vorgeführten reflektierten, diskursiven und rhetorischen Höhe kann politische Theologie betrieben werden, ohne in bloße Protestkommunikation abzudriften.

In gewisser Hinsicht sind Metz' Gedanken sogar wohltuend altmodisch: Sein Bekenntnis gilt der Aufklärung. Gleichzeitig spricht er sich für eine substantielle Modifikation des Vernunftbegriffs aus. Gegenüber einer ins kalt Rationale abgleitenden, rein kommunikativen Vernunft votiert er für eine anamnetische Vernunft (§ 14) – für eine Form von Vernunft, die das Begreifen im Erzählen übersteigt und sich durch das Gedenken auszeichnet. Metz macht hier erneut das jüdische Erbe im Christentum, die Stimme des biblischen Gottes stark: vom biblischen Gottesbegriff her werde dem christlichen Gott-Denken die Erinnerung an das Leid der Anderen, die theodizeesensible Rede von Gott eingestiftet. Das theologische Leitbild, das Metz anvisiert, ist dann folgerichtig eine Ethik der „Compassion" (§§ 5 u. 11), die gleichsam als neuer kategorischer Imperativ einer Theologie nach Auschwitz zu gelten habe.

Mit prophetischem Sensorium und mit unnachahmlicher Ausdrucksstärke entwickelt Metz die Grundlinien seines Denkens noch einmal und vermittelt es mit den Herausforderungen unserer Zeit: mit der biotechnischen Revolution und ihren Problemen (§ 4), mit der neurophysiologischen Reduktion des Menschseins, mit der europäischen Vereinigung und mit den friedenspolitischen Herausforderungen unserer Tage (§ 13), aber auch mit den konsumistischen Versuchungen des Zeitgeists (§ 7 u.

10), der die Dynamik von Vergangenheit und Zukunft aus dem Blick verloren hat und Gott entweder gar nicht mehr (§ 3) oder nicht mehr als den apokalyptischen Herrn der Zeit wahrnehmen will und daher in den vermeintlichen Wonnen des Augenblicks schwelgt (§ 7).

Was bei der Lektüre dieses Buchs besonders auffällt, sind die konzilianten Zwischentöne. Vielleicht könnte auf dieser Grundlage auch eine Aussöhnung mit jenen theologischen Ansätzen erreicht werden, die Metz nach wie vor theodizeeresistent findet (§ 10): Es handelt sich bei der Gegenüberstellung von politischer Theologie einerseits und idealistischer und hermeneutischer Theologie andererseits um alte Schablonen, die Metz im Grund gar nicht mehr braucht.

Deshalb ist es vielleicht auch unnötig, alte Debatten um die halbierte Vernunft oder die Hellenisierung des Christentums (hier kann man aus historischen Gründen anderer Ansicht sein als Metz) noch einmal aufzulegen (§§ 14–16). Auch spekulative, begrifflich orientierte Theologien haben sich – unter anderem durch die Herausforderung der neuen Politischen Theologie – verändert, haben ihre eigene Praxis- und Gesellschaftsrelevanz reflektiert, haben sich auf das Problem der Theodizee eingelassen. Es wäre nicht fair, jedes spekulative oder hermeneutische Ansinnen von vornherein zu inkriminieren, wenn man bedenkt, daß auch Metz seine Theologie des Schreis (§ 5) immer noch im Angesicht Gottes zu buchstabieren versucht, und daß auch Metz eine kritische Hermeneutik der Bibel in Anspruch nimmt: Sein Gott ist der Gott der Propheten, der späten Geschichtsbücher und der apokalyptischen Schriften (§ 5, §§ 8–9). Das gilt es gegenüber allen biblizistischen Versuchungen, die aus fundamentalistischen Ecken in die Mitte der Kirche drängen, wieder neu zu begründen.

Thomas Schärtl

Krenski, Thomas: *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2007, 428 S. (Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse. 76.) Gb. 118,–.

Der Mainzer Hochschulpfarrer und Balthasarforscher Thomas Krenski stellt in diesem Buch zehn seiner zwischen 1995 und 2006 erschienenen Arbeiten zu dem bedeutenden Theologen in überarbeiteter und am Leitfaden von Balthasars „Literaturtheologie" systematisierter Form zusammen. In der von Alois M. Haas angeregten literaturtheologischen Deutung von Balthasars Werk sieht er angesichts einer bereits abundanten Sekundärliteratur durchaus ein noch entwicklungsbedürftiges neues Rezeptionsparadigma (242). Dies um so mehr, da – wie die vorangestellte einleitende Studie zu Balthasars Werk im Kontext des „Dialogs" von Theologie und Literatur aufweist – der Schweizer Theologe in der Boomzeit dieses Dialogs (80er Jahre) trotz der erst 1983 abgeschlossenen „Theodramatik" totgeschwiegen wurde und erst in den letzten Jahren wieder in ihn einbezogen wird.

Verwundern kann dies allerdings insofern nicht, als der von Krenski diskutierte und in seinen eigenen Interpretationen (etwa von Gedichten Rainer Maria Rilkes, Georg Trakls oder Joseph von Eichendorffs) nachvollzogene methodische Zugriff von Balthasars auf die Literatur – an gestalthaft herausgearbeiteten dichterischen „Denkformen" gewissermaßen christliche Archetypen und Figurationen zu entdecken und diese so kreativ und bisweilen kritisch neu zu denken – den philologisch orientierten Literaturinterpreten zwangsläufig Kopfzerbrechen bereitet. Hinzu kommt, daß von Balthasar sich bei der Literatur des 20. Jahrhunderts stark auf den „Renouveau catholique" konzentriert

und damit die „Klassische Moderne" genauso wie die Nachkriegsliteratur kaum berücksichtigt.

Daß aber ein solcher zumindest „innerer Dialog" des Germanisten und Theologen von Balthasar Quelle innovativer Theologie geworden ist, vermag Krenski an Beispielen aus allen Bereichen des gewaltigen Œuvres aufzuweisen. Seine Studien rekurrieren auf die klassischen dogmatischen Traktate Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie, stellen aber auch von Balthasars spezifische Gestaltschau-Methodologie am Beispiel Theaterrezeption, Musik und „Transkription" der „empfundenen (mystischen) Zustände" (381) Adrienne von Speyrs in den Mittelpunkt.

Das Personenverzeichnis des Buchs ist Indiz, daß neben dem systematischen ein biographisch-theologiehistorisches Interesse die Arbeiten Krenskis prägt (durch den Einbezug von Balthasars „Briefkarten" an ihn auch ein autobiographisches). Eine dieser Briefkarten enthält die Frage: „Ist das ‚Gott ist tot' zur immanenten Trinität gehörig?" (243) und belehnt Krenski so mit einer Denkfigur, die in immer neuen Variationen seine Balthasaranalysen prägt, besonders wenn vom „Schmerz Gottes" die Rede ist, was von Balthasar in Auseinandersetzung unter anderem mit Karl Rahner SJ und Jürgen Moltmann bringen sollte.

Das komplexe persönliche Beziehungsgeflecht von Balthasars zu seinem eigenen „Kreis" als Studentenseelsorger wie zu den großen Gestalten der Theologie des 20. Jahrhunderts (insbesondere Karl Barth und Rahner, mit dessen Schülern die Polemik offenbar noch andauert) wird ausführlich rekonstruiert. Gewürdigt wird außerdem die vermittelnde Rolle des Theologen Karl Lehmann, aus dessen Festschriften zum 65. und 70. Geburtstag zwei Beiträge Krenskis zusammengefaßt übernommen wurden, letzterer auf die Symposien zum 100. Geburtstag Balthasars zurückgehend (2005, vgl. die Rezensionen zum Balthasarjahr in dieser Zs. 224, 2006, 716–720). Daß in Lehmanns theologische Balthasarvermittlung auch der Schriftsteller Arnold Stadler und sein Stifterbuch eingeflochten werden, ist zwar thematisch interessant, aber (historisch gesehen) spekulativ.

Der umfangreiche Anmerkungsapparat und die ausführliche Bibliographie zeugen von einer souveränen Kenntnis nicht nur der Balthasarliteratur; das Lektorat des Textes hätte allerdings an manchen Stellen noch genauer ausfallen sollen.

Michael Braun

Kirche und Gesellschaft

Horster, Detlef: *Jürgen Habermas und der Papst.* Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat, Bielefeld: transcript 2006. 128 S. Br. 13,80.

Eine vielversprechende Lektüre bietet der Hannoveraner Sozialphilosoph nicht zuletzt deshalb, weil die im Untertitel genannten Begriffspaare entscheidende Eckpfeiler des Denkens von Joseph Ratzinger bzw. Benedikt XVI. aufgreifen. Horster hinterfragt zunächst, ob dessen Diktum von der „Diktatur des Relativismus" wirklich einen Verfall an Werten betreffe. Neben der Problematisierung von Medienberichterstattung sowie einer neuartigen Komplexität und inneren Widersprüchlichkeit moralischer Lösungen ist besonders die auf Ferdinand Tönnies zurückgehende Unterschei-

dung von Gemeinschaft und Gesellschaft aufschlußreich: So identifiziert der Autor den Eindruck eines Werteverfalls als ein Auseinanderfallen von christlichen Gemeinschaftsidealen und gesellschaftlichem Wertesystem, welche in der Nachkriegszeit noch einen hohen Deckungsgrad besaßen. Horster weist damit nach, daß nicht Abnahme von Wertmaßstäben, sondern schwindende gesellschaftliche Plausibilität religionsgemeinschaftlicher Moral die Situation adäquat erklärt.

Dies führt zu einer Rückbesinnung auf Habermas' Diskursethik, die das intersubjektive Zustandekommen von Normen betont. Auf diesem Weg kommt Horster auf Ratzingers Zusammentreffen mit Habermas im Januar 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern zu sprechen, bei dem es um die normativen Grundlagen des modernen säkularen Staates ging: Der Philosoph Habermas, für den der Staat seine Voraussetzung selbst herstellen kann, forderte die Beteiligung der religiös Gläubigen am gesellschaftlichen Willensbildungsprozeß ein, um die normativen Gehalte der religiösen Tradition zu sichern. Der Theologe Ratzinger, der hingegen den Staat auf „vorpolitische moralische Grundlagen" verwiesen sieht, versteht die Religion nicht als bloße Teilnehmerin im rationalen Diskurs, sondern reklamiert für Religion und Vernunft ein wechselseitiges Korrektur- und „Reinigungs"-verhältnis.

Die Widersprüchlichkeit der beiden Denkweisen ließe sich freilich ausführlicher diskutieren, als dies Horster tut. Die offenbar konziliante Stimmung der Münchener Debatte scheint hier durch; sie gründet darin, daß Habermas wie Ratzinger der Religion eine wichtige Rolle zuweisen, wenngleich sie diese strukturell unterschiedlich definieren. Da beide Positionen auch als inkompatibel miteinander diskutiert werden könnten, wäre hier eine Vertiefung wünschenswert gewesen, ebenso wie zu den Vernunftbegriffen der beiden Diskutanten. Zu letzterem erwähnt Horster zwar, daß Ratzinger im Sinn Augustinus' eine „Vernunft, die von der Moral durchdrungen ist", meine. Wie sich dieser Vernunftbegriff zu demjenigen Habermas' verhält, läßt Horster aber leider offen – sie dürften kaum vereinbar sein.

Gleichwohl ist es bemerkenswert, daß Horster diesen Debattenhorizont mit dem der Antrittsenzyklika des Papstes verbunden hat. Deren Aussagen über Nächstenliebe im gesellschaftlichen Horizont sowie über eine gerechte Gesellschaftsordnung im säkularen Staat werden von dieser Grundlagendiskussion intensiv tangiert.

Bezüglich „Gerechtigkeit" skizziert Horster mit Rückgriff auf viele Theoretiker und Theoretikerinnen Grundzüge der Egalitarismusdebatte. Zur Position des Papstes heißt es jedoch nur lapidar, dazu äußere sich dieser nicht klar, schließlich sei dies nicht seine Aufgabe, da er es in der Enzyklika so definiere (60). Horster zufolge steht Benedikt XVI. damit „völlig in der Tradition der ... Vorgängerpäpste"; er übersieht aber, daß die Belegstellen zwar die staatliche Zuständigkeit für Gerechtigkeit bezeugen, keineswegs aber die von Benedikt XVI. formulierte Abstinenz der Kirche. Die politische Einmischung durch die früheren Sozialenzykliken spricht per se eine andere Sprache. Bleibt zu vermerken, daß mit der „Reinigung der Vernunft" hinsichtlich der Gerechtigkeit in „Deus Caritas est" ein ausdrücklicher Anklang an die Ratzinger-Habermas-Debatte zu finden ist.

Allerdings fragt man sich, weshalb bei der „Nächstenliebe" diese reinigende Funktion nicht mehr greifen soll: Wie ist hier der Vollzug der Caritas zu bewerten, die der Papst zur ureigensten Zuständigkeit der Kirche zählt, während er einen karitativen Staat wegen der Gefahr des „totalen

Versorgungsstaates" (DCE 39) ablehnt? Bedauerlicherweise wird darauf ebenso wenig eine Antwort gegeben wie die Rolle karitativer Zuwendung in Habermas' Diskursethik unbesprochen bleibt: Horster belegt lediglich, daß Habermas hier eine Leerstelle diskursethischer Verständigung ortet.

Insgesamt bietet Horster eine reichhaltige Quelle zur Beschäftigung mit dem Verhältnis von Religion und säkularem Staat angesichts der Herausforderungen von rationalem Diskurs, Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Mit der Rezeption der Habermas-Ratzinger-Debatte als Referenzgröße ist sein Buch für die notwendige kritisch-theoretische Diskussion über Deus Caritas est von unschätzbarem Wert. Leider lenken manche „Ausflüge" Horsters zu anderen philosophischen Dialogpartnern eher von der kritischen Systematisierung der Debattenstränge ab, als daß sie diese zielgerichtet ergänzen. Wer darüber hinwegsieht, findet gleichwohl vielfältige Impulse.

Markus Raschke

Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik. Hg. v. Wilhelm Damberg u. Antonius Liedhegener. Münster: Aschendorff 2006. VII, 393 S. Gb. 24,80.

Der Katholizismus in den USA ist für viele in Deutschland eine unbekannte Größe. Denn meistens werden die USA einseitig als protestantisches Land wahrgenommen. Daß die Katholiken dort aber die größte konfessionelle Gruppe bilden, die durch die anhaltende Zuwanderung aus Lateinamerika zudem in einem starken Wachstum begriffen ist, löst immer wieder Überraschung aus. Noch größer ist die Überraschung bei denjenigen Nichtamerikanern, die schon einmal die Gelegenheit hatten, das religiöse Leben einer US-amerikanischen Gemeinde zu erfahren. Man begegnet dort einer Vitalität und Dynamik, der in Deutschland nichts Vergleichbares an die Seite gestellt werden kann.

Aber auch auf amerikanischer Seite gibt es nur wenig Berührung mit der katholischen Kirche in Deutschland. In der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte, nicht zuletzt bedingt durch die Anziehungskraft deutscher Theologie, noch ein reger Austausch zwischen deutschen und US-amerikanischen Katholiken stattgefunden. Die damals geknüpften Beziehungen blieben zwar vereinzelt intakt, wurden aber bedauerlicherweise nicht weiterentwickelt.

Um so erfreulicher ist es, daß es sich ein Kreis deutscher und US-amerikanischer Wissenschaftler zum Ziel gesetzt hat, bestehende Kontakte zwischen Katholizismusforschern in beiden Ländern zu vertiefen, neue Kontakte zu knüpfen und die gegenseitigen Kenntnisse zu erweitern. Diesem Ziel diente eine im Jahr 2004 organisierte Konferenz in Berlin, an der Theologen, Politikwissenschaftler, Historiker und Soziologen aus Deutschland und den USA teilnahmen. Die Referate dieser Konferenz wurden übersetzt und in dem vorliegenden Sammelband durch den Münsteraner Kirchenhistoriker Wilhelm Damberg und den Jenaer Politikwissenschaftler Antonius Liedhegener ediert.

Die Konzeption des Bandes ist so angelegt, daß sich zwei Beiträge jeweils aus deutscher und US-amerikanischer Perspektive mit einem von insgesamt neun zentralen Gegenständen beschäftigen. Damit ist die Methode nicht wirklich komparativ. Den Herausgebern gelingt es jedoch in der ausführlichen Einleitung, Bezüge zwischen den beiden Perspektiven herzustellen. Außerdem befassen sich in einigen Abhandlungen durchaus auch amerikanische Wissenschaftler mit dem deutschen Katholizismus (und umgekehrt). Damit werden

zugleich die bisweilen unterschiedlichen methodischen Ansätze und Begrifflichkeiten für die Analyse des jeweils anderen Landes fruchtbar gemacht. Zu loben ist in diesem Zusammenhang die sehr sorgfältige und behutsame Übersetzung der englischsprachigen Beiträge.

Die neun Kapitel des Buches befassen sich mit „zentralen Grundfragen" (4) der katholischen Kirche in beiden Ländern: 1. Kirche und Katholizismus nach dem Zweiten Weltkrieg; 2. Liturgie und Gemeindeleben; 3. Seelsorge und pastorale Planung; 4. Bildung und Erziehung; 5. Katholizismus und Wohlfahrtsstaat; 6. Katholizismus und Politik; 7. Katholizismus und Friedensethik; 8. Frauen und katholische Kirche; 9. Religiosität und Kirchlichkeit.

Schon der begrenzte Umfang des Buchs von rund 320 Textseiten läßt erahnen, daß dieses breite Themenspektrum kaum erschöpfend behandelt werden kann. Eine Diskussion kontroverser Standpunkte etwa findet – entgegen der angekündigten Intention eines interdisziplinären Dialogs – nicht wirklich statt. Dies liegt nicht zuletzt an der Auswahl der beteiligten Autoren. So wird Andrew M. Greeley, Priester, Soziologe und ein kommerziell höchst erfolgreicher Roman-Schriftsteller aus den USA, auch in seinem Beitrag für diesen Band nicht müde, seine bekannte, zum Teil polemisierende Kritik an der römischen Sexualethik zu wiederholen.

Sehr überzeugend ist der Beitrag des Mitherausgebers Antonius Liedhegener, der sich mit der Bedeutung des politischen Katholizismus in Deutschland befaßt (199ff.). Schlüssig wird hier nachgewiesen, daß die oft geäußerte These vom Niedergang des politischen Katholizismus in Deutschland differenzierter betrachtet werden muß: „Nach wie vor ist der deutsche Mehrheitskatholizismus in der Lage, politischen Konsens unter den katholischen Eliten von Fall zu Fall auszuhandeln" (214). Für die USA weist der kenntnisreiche Artikel von David Leege ebenfalls einen Bedeutungswandel des politischen Katholizismus nach (182ff.). Während Katholiken dort früher mehrheitlich die Demokratische Partei wählten, ist es der Republikanischen Partei seit 1972 gelungen, zunehmend weiße Katholiken anzusprechen. Zwar könne man, so Leege, inzwischen nicht mehr von einem dezidiert „katholischen" Wahlverhalten sprechen, aber vieles spreche dafür, daß bestimmte Einzelthemen wie zum Beispiel die Ablehnung der Abtreibung, eine Rolle für die Wahlentscheidung vieler Katholiken zugunsten der Republikaner spielen.

Gediegen und informativ erscheinen auch die Beiträge zu den Themenfeldern „Bildung und Erziehung" sowie „Katholizismus und Wohlfahrtsstaat". Die zuständigen Autoren zeichnen hier ein Bild der jeweiligen Entwicklung in Deutschland und den USA, das die unterschiedlichen religiösen Kulturen beider Länder, aber auch vereinzelte Annäherungstendenzen erkennen läßt. Karl Gabriel und Frank Adloff etwa stellen in ihren Beiträgen zur verbandlichen Caritas in Deutschland bzw. zu den Catholic Charities in den USA für Deutschland einen Trend der Annäherung an das liberale System der Vereinigten Staaten zur Diskussion (146ff.).

Mit dem Thema „Krieg und Frieden", das von Peter Steinfels und Heinz-Gerhard Justenhoven bearbeitet wurde, berührt der Sammelband einen höchst aktuellen Gegenstand. Hier wird deutlich, daß friedensethische Fragen von den Katholiken auf beiden Seiten des Atlantiks durchaus unterschiedlich beantwortet werden (216ff.). Während die amerikanischen Bischöfe sich beispielsweise bei der Frage der nuklearen Verteidigung stärker an der Lehre vom „gerechten Krieg" orientieren, finden sich in den Verlautbarungen des deutschen Episkopats (z.B. im Grundsatzschreiben „Ge-

rechter Friede" von 2000) eher Vorbehalte. Gemeinsam ist beiden indessen die schwierige Suche nach moralisch tragfähigen Antworten im Hinblick auf die Frage nach der Legitimität von sogenannten Präemptivschlägen im Rahmen des nach den Anschlägen vom 11. September 2001 von der US-Regierung forcierten „Krieges gegen den Terrorismus".

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Mit dem vorliegenden Buch wird endlich ein interdisziplinärer Dialog zwischen den Katholizismen in Deutschland und den USA (wieder) aufgenommen. Der gegenseitige Austausch ist nicht nur wichtig für die Erweiterung der Wissensbestände über den jeweils anderen, sondern ermöglicht auch einen Erkenntnisgewinn bezüglich der eigenen Situation. Dies ist bekanntlich der Mehrwert der komparativen Methode. Freilich kann hier der Sammelband noch nicht allzuviele Antworten liefern. Darüber sind sich auch die Herausgeber im klaren: „Zweifellos sind noch erhebliche Anstrengungen nötig, um das Instrumentarium der komparatistischen Forschung in einer gemeinsamen Anstrengung amerikanischer und deutscher Wissenschaftler auf das hier behandelte Forschungsfeld anzuwenden und im Blick auf die je eigenen Fragestellungen fortzuentwickeln" (17). Mit diesem Buch ist jedenfalls ein Anfang gemacht – auch wenn man die Positionen einzelner Beiträge nicht teilt. *Klaus Stüwe*

Psychologie

GROM, Bernhard: *Religionspsychologie.* München: Kösel [3]2007. 330 S. Br. 24,95.

Bernhard Grom legt eine Neuausgabe seines bekannten Werks „Religionspsychologie" vor. Sein Ziel ist neben der Darstellung des gegenwärtigen Forschungsstands dieses Bereichs der Psychologie auch der Entwurf einer Systematik des komplexen Gefüges und der Facetten von Religiosität. Das ist gelungen. Methodisch steht der Autor auf dem festen Boden der modernen Psychologie. Demgemäß stellt die Religionspsychologie einen Bereich der Psychologie dar, wie etwa die Klinische Psychologie oder die Arbeits- und Organisationspsychologie. Mit dieser Anbindung befindet sich die Religionspsychologie von Grom im Kontext der erfahrungswissenschaftlich arbeitenden und auf strenge Methodenkontrolle verpflichteten Psychologie.

Für den Autor ist der Gegenstand der Religionspsychologie – kurz gefaßt – das religiöse Verhalten von Individuen einschließlich der mentalen Prozesse. Eine moderne Religionspsychologie soll mit den Konstrukten und Methoden der Psychologie faktisches religiöses Erleben und Verhalten – eben Religiosität – differenziert erforschen, d.h. unter Bezug auf die psychosozialen und individuellen Bedingungen beschreiben, erklären und vorhersagen. Sie hat die weltanschauliche Neutralität der Psychologie zu wahren. Damit entfallen Bereiche mit normativen Ansprüchen wie zum Beispiel die Untersuchung von Erziehungszielen einer bestimmten Glaubengemeinschaft, also Fragen, die in die Kompetenz anderer fallen. Der Autor legt Wert auf systematische Klärungen.

Gemäß der Leitidee des Buchs, nämlich der Annahme einer Vielfalt von religiösen Einstellungen, Erlebens- und Verhaltensweisen und ihren Bedingungen, liegt der Schwerpunkt in der Entwicklung eines heuristischen – und diskutablen – Systems der grundlegen-

den Motive und Dimensionen des religiösen Denkens und Handelns. Zunächst wird Religiosität als Merkmal der Persönlichkeit untersucht, und zwar in ihren Motiven, Emotionen, Kognitionen; dazu gehören auch mögliche emotionale Störungen und veränderte Bewußtseinszustände wie die Meditation, die ausführlich behandelt wird, sowie mystische Erlebnisse und Besessenheitserlebnisse. Der zweite Teil behandelt die Wechselwirkungen zwischen den inneren emotionalen und kognitiven Zuständen und den äußeren sozialen Einflüssen.

Die Analyse erfolgt stets auf der Basis von empirischen Fakten und gegenwärtigen Theorien der Psychologie. Die Darstellung wird durch die Schilderung von Studien und durch Fallbeispiele aus den großen Religionen aufgelockert, wodurch interessante Vergleiche möglich werden. Es werden Fragen aufgeworfen wie: Fördert Religiosität die seelische Gesundheit, oder führt sie zu einer neurotischen Fehlentwicklung? Was sind die psychischen Ursachen von religiös motivierten Fehlhaltungen wie Fundamentalismus, Fanatismus, Autoritarismus? Wo liegen die Gründe für die Rechtfertigung von Gewaltbereitschaft aus religiösen Motiven? Wie kommt es zu religiös-neurotischen Schuldgefühlen? Auch Merkmale von Religiosität wie Vernunftfeindlichkeit versus Vernunftoffenheit werden erörtert. Einen gewichtigen Teil nimmt Religiosität als eine mögliche persönliche Bewältigungs-Ressource – in unterschiedlichen Variationen – ein. Die Lernprozesse der individuellen religiösen Entwicklung im Spannungsfeld von Fremd- und Selbstsozialisation werden im Rahmen der psychologischen Lerntheorien erörtert. Die zuweilen gegensätzlichen Befunde werden kritisch und sachlich diskutiert. Der Autor läßt allein die Fakten sprechen und versucht nicht, dem Leser einen Standpunkt schmackhaft zu machen.

Dieses Buch bietet eine gut lesbare, spannende Lektüre. Es ist für Studierende ein Lehrbuch, das in einigen Punkten natürlich die für ein solches Buch nötigen Beschränkungen auf das Wesentliche aufweist. Es liefert Pädagogen und Lehrkräften aller Schularten zahlreiche Anregungen – auch für den Unterricht, den Praktikern und Fachleuten im Bereich der Sozialwissenschaften und nicht zuletzt Psychologen zahlreiche Hinweise; es legt Forschungsdefizite offen und bietet eine klug durchdachte Systematik an. Die etwa 600 Literaturquellen sprechen für die Solidität dieser Arbeit. Der deutschsprachigen Religionspsychologe wird ein systematisches Fundament angeboten.

Edgar Schmitz

Frick, Eckhard – Lautenschlager, Bruno: *Auf Unendliches bezogen.* Spirituelle Entdeckungen bei C. G. Jung. München: Kösel 2008. 204 S. Gb. 17,95.

Das Modewort „spirituell" verliert seine Kraft, wenn es nicht durch genauere Bestimmungen aufgeladen wird. Die Autoren Eckhard Frick SJ und Bruno Lautenschlager SJ verbinden es mit Carl Gustav Jung, der sein Leben lang vom Religiösen beunruhigt war. Die sieben Kapitel bringen Texte C. G. Jungs über Gestalten der Bibel, der Geschichte und des Mythos und erläutern sie jeweils durch Dialoge der Autoren, die als Theologen wie als Psychoanalytiker (Jungscher Richtung) kompetent sind.

Das erste Kapitel „Hiob" erwähnt den Protest C. G. Jungs im Konfirmanden-Unterricht, klärt vor allem den Unterschied zwischen Gott und den Gottesbildern, den C. G. Jung durchaus im Blick habe. Der theologische Hinweis auf die Solidarisierung Gottes mit Hiob („Gott selber ist Hiob") präzisiert: der Schrei Jesu am Kreuz

sei die „Antwort auf Hiob". Eine heute zu suchende Spiritualität müsse auf das Böse und das Übel in der Welt achten. Überhaupt ist die Tendenz deutlich, vor der negativen Seite in Gott nicht die Augen zu verschließen, auch nicht vor dem Weiblichen im Gottesbild (die biblische „Sophia").

Der Jung-Text über Niklaus von Flüe (2. Kap.) bringt den energischen Hinweis auf die Ur-Erfahrung „Gott" auch außerhalb der regulierenden und nivellierenden Kirchenlehre über Gott. C. G. Jung bespricht anhand einer Schrift über die Dreifaltigkeits-Vision des Niklaus von Flüe den Charakter einer visionären Licht-Erscheinung als psychischer Energiespannung – verstörend und erschreckend, aber selber von bedeutender energetischer Wirkung. Gegen die übliche Verniedlichung des Gottesbilds wird mit viel Recht das Dunkel in Gott eingefordert, das Bibel und Heiligengeschichten (besonders die Mystiker) reich bezeugen: das Christentum habe die dunkle Seite Gottes vergessen.

In einem Vortrag über das Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola (3. Kap.) deutet C. G. Jung das „laudare Deum" als bedingungslose Unterwerfung unter das Unbewußte – gewiß eine starke Umdeutung; aber er sucht die psychische Realität hinter der „mythologisch" klingenden Formel „Gott loben", ihren Lebensbezug. Man begreift, daß es psychologisch, Theologisches verfremdend und damit erhellend, nicht zuerst um Inhalte geht, sondern um die zu suchende seelische Haltung: um die Alternative zu unserer zivilisatorischen Fixierung auf das Bewußtsein und seine Leistungen.

Ein Abschnitt aus „Erinnerungen, Träume, Gedanken" (1963) bringt einen Traum C. G. Jungs nach einer gefährlichen Krankheit (4. Kap.); er kreist um Asklepios, den antiken Archetyp des Heilers, und reflektiert über das „Ja-Sagen zum Sein", sowie über das Heilen: das Englische unterscheide zwischen „to cure" und „to heal": „Nur der Verwundete heilt."

C. G. Jung wagt sich schließlich an die Gestalt Jesu Christi (5. Kap.), den die historische Kritik nach dem Maßstab für Fakten gemessen habe, während es sich „um irrationale psychische Phänomene" handle. Der historische Rabbi Jesus aus Nazaret habe bald den Archetyp des Selbst konstelliert und sei von diesem „assimiliert" worden, wie bei Paulus und Johannes zu lesen sei. Enttäuscht, keine Antwort auf das Dogma der Trinität gefunden zu haben, helfe sich C. G. Jung auf seine Weise: er versuche, die Entwicklung vom historischen Jesus zum dogmatischen Christus nachvollziehbar zu machen und die Leerstelle des Nicht-Verstehens zu füllen.

Um nicht in „archetypische Spekulation" zu verfallen, kaum weniger peinlich als die dogmatische, verweisen die Autoren auf den Prozeß der in jedem Menschen angelegten und ersehnten Ganzheit, in dem die Auseinandersetzung mit der Realität, auch des eigenen „Schattens", und das Leiden an ihr, die Passion, eingeschlossen sei; Christus wäre also weniger als starre Ikone gesehen, sondern als Weg der Selbstwerdung, der Christus-Weg durch Leiden und Tod.

Der Text „Faust und Zarathustra" (7. Kap.), wieder aus der Autobiographie, greift auf C. G. Jungs schwierige Berufswahl zurück, in der er sich zwischen Naturwissenschaft und Philosophie entscheiden sollte. Der „Gewährsmann" Goethe – Tiefe und Weite des Blicks, Naturwissenschaft durchaus eingeschlossen – siegte. Etwas später wird ihm „Also sprach Zarathustra" ein „stärkstes Erlebnis". Er stößt auf die eigenen Abgründe und auf das Nicht-Auszusagende – und wirft sich auf die Empirie.

Dieser Abschnitt scheint bezeichnend für die Intention der Autoren: die Hinwendung zur Erfahrung, die nicht zum Ver-

gessen oder Leugnen des Nicht-Sagbaren führen muß. Die spirituelle Suche (Faust) verläuft über das Böse zum Numinosen, „das unauslotbare Geheimnis des Menschen", das nicht verzweckt werden will. Nietzsche bestimme das moderne Lebensgefühl, auch die weltzugewandte, aber mystisch vertiefte Spiritualität.

Ein spannendes Suchen nach Spiritualität, wenn auch die „Dialoge" oft künstlich wirken, wie ein Austausch von E-mails, ohne die lebendige Spannung eines Gesprächs; sie enthalten zu viel Zustimmung, zu wenig Neues, kaum gegensätzliche Auffassungen. Aber das Gespräch ist in Gang gebracht. *Lorenz Wachinger*

Literatur

Buchkulturen. Beiträge zur Geschichte der Literaturvermittlung. Festschrift f. Reinhard Wittmann. Hg. v. Monika Estermann, Ernst Fischer u. Ute Schneider. Wiesbaden: Harrassowitz 2005. XVI., 606 S. Gb. 98,–.

Um Reinhard Wittmanns Verdienste als „Literatur- und Buchwissenschaftler, Bibliophiler, Antiquar und Rundfunkmann" (VII) zu würdigen, entfaltet die Festschrift zu seinem 60. Geburtstag ein „breites Spektrum aktueller, literatur- und buchwissenschaftlicher Ansätze" (IX) und leistet einen wichtigen Beitrag zur Sozialgeschichte der Literatur. Die 25 quellenorientierten Studien wurden in sechs Kapitel gegliedert, die sich mit den Themen: „Theorie und Methodik der Buchwissenschaft" (1–79), „Wege der Literaturvermittlung im 18. Jahrhundert" (93–282), „Literarisches Leben um 1800" (283–414), „Das Buch im politischen Umfeld des 20. Jahrhunderts" (355–414), „Mediale und symbolische Räume" (415–516) und „Kulturen des Sammelns und Bewahrens" (517–589) befassen.

Diese Schwerpunkte zeigen das vielseitige Interesse Wittmanns, der als einer der bedeutendsten deutschen Buchhandelshistoriker, Mitglied der Historischen Kommission des Börsenvereins des deutschen Buchhandels, langjähriger Herausgeber des Archivs für die Geschichte des Buchwesens und Mitherausgeber der Schriftenreihe „Jesuitica" ein weites Forschungsgebiet bearbeitet hat. Welch reiche Ernte er dabei einbringen konnte, dokumentiert das umfangreiche Schriftenverzeichnis „Buch und Bayern" (591–606), das den opulenten Sammelband abrundet. Obwohl das darin gebotene Wechselspiel zwischen Buchhandelsgeschichte und Literaturwissenschaft nur der Fachgelehrte ganz durchschauen und adäquat bewerten kann, findet der Leser in der ausgebreiteten Vielfalt der „Buchkulturen" viel Interessantes und Wissenswertes.

Im ersten Kapitel befaßt sich Monika Estermann mit den historischen Hintergründen sowie den kultur- und sozialgeschichtlichen Fragestellungen der „Geschichte des deutschen Buchhandels" von Johann Goldfriedrich, dessen Werk sie als „Buchhandelsgeschichte in kulturhistorischer Absicht" vorstellt. Ebenso informativ ist der Beitrag von Hans Altenhein, der in seinen „Familiengeschichten" die historische Selbstdarstellung des List Verlags als „buchhandelshistorische Methode" kritisiert. Mit Alberto Martinos umfassender Studie über „die erste deutsche Übersetzung der Garduna de Sevilla", Robert Dartons spannendem Aufsatz „Mademoiselle Bonafon and the Private Life of Louis XV.",

der den Einfluß der verbotenen populären Literatur auf die öffentliche Meinung im vorrevolutionären Frankreich untersucht, und Ute Schneiders Beitrag „Ein Erfolgsroman im gelehrten Programm", der die Hintergründe der Veröffentlichung von Samuel Richardsons „Clarissa" bei Vandenhoeck beleuchtet, wendet sich das zweite Kapitel vor allem an Literaturwissenschaftler.

Aufmerksamkeit verdienen aber auch die Abhandlungen von Ernst-Peter Wieckenberg „Gottsched und Goeze", der sich mit den Beziehungen zwischen Frühaufklärung und protestantischer Predigt befaßt, und von Reinhart Siegert über „Nachdruck und ‚Reichsbuchhandel'", die als Stiefkinder der Buchhandelsgeschichte von Wittmann anders gesehen und neu bewertet wurden. Viel Wissenswertes bieten die Beiträge des dritten Themenkreises, in dem sich Wilhelm Haefs mit dem Satiriker Anton von Bucher befaßt, Bernhard Fischer eine Edition der Denkschrift Johann Friedrich Cottas über das Verhältnis des Schriftstellers zum Verleger vorlegt, Herbert G. Göpfert zwei Briefe der Verleger Friedrich Justin Bertuch und Julius Campe miteinander vergleicht und Dirk Sangmeister den Verleger Johann Daniel Sander und die Gäste im Salon seiner schönen Frau Sophie vorstellt, zu denen auch Heinrich von Kleist gehörte.

An die düstere Zeit des Nationalsozialismus erinnert im vierten Kapitel der Briefwechsel der beiden Schwestern Annemarie und Ina Seidel aus den Jahren 1933 bis 1947, und Siegfried Lokatis beschreibt in seinem Beitrag „Der zensierte Hund" anhand von Tiergeschichten die Zensurpraxis in der DDR. Mit Gewinn liest man ebenso die Aufsätze der beiden abschließenden Kapitel, die sich unter anderem mit dem Verhältnis von Buch und Film in der Weimarer Republik, mit dem Gebrauch des Buchs in der Alltagskultur und mit der Wiener Bibliophilen-Gesellschaft befassen, im Rahmen dieser Rezension aber nicht ausführlicher gewürdigt werden können. Insgesamt sind die fundierten Beiträge der gediegenen Festschrift ein passendes Geburtstagsgeschenk für Reinhard Wittmann.

Julius Oswald SJ

Gott im Gedicht. Eine Anthologie von 1945 bis heute. Hg. v. Helmut Zwanger. Tübingen: Klöpfer & Meyer 2007. 376 S. Gb. 22,50.

Der Titel täuscht: Wer nach Gedichten sucht, in denen wieder und wieder die Vokabel „Gott" auftaucht, wird hier nur bedingt fündig. Wer auf vorgegebene Strukturen, klare thematische Gliederungen, einlinige Deutungswege spekuliert, wird hier nicht bedient. Helmut Zwanger, evangelischer Pfarrer und selbst Lyriker (zuletzt: „Wort. Wo bist Du?", München 2004), legt in seiner Anthologie „Gott im Gedicht" ein breites Spektrum von deutschsprachigen Gedichten aus den letzten 60 Jahren vor, die sich einem leichten Zugang versperren. Hier handelt es sich eben nicht um eine Sammlung leicht verständlicher, frommerbaulicher Texte, sondern um Zeugnisse des Ringens, der indirekten Spiegelung, der Andeutung und des Umwegs. Die Gedichte der mehr als 200 Verfasser lesen sich so wie eine heimliche Geschichte der jüngeren deutschsprachigen Lyrik überhaupt.

Gewiß, es finden sich Texte, die aus einer jüdischen oder christlichen Gedankenwelt stammen. Auch finden sich thematische Anklänge an religiöse Tradition, an Bibel, an Gebet. Die Mehrzahl der Texte aber erschließt nicht gleich auf den ersten Blick ihren Bezug zu Gott. In einem ersten Teil unter dem Titel „Sprache auf dem endlosen Weg" werden Texte dokumentiert, die das Ringen um Sprache als Ringen um Wirklichkeit verstehen. In dieser Wirklichkeit scheint immer wieder die religiöse Dimen-

sion auf. Die zweite Abteilung des Bands verschiebt die Wahrnehmung noch einmal: In „Die Wirklichkeit ist nicht die Wahrheit" finden sich Texte, die einerseits die Zertrümmerung der Bilder von Wirklichkeit schildern, andererseits den Aufbau von Wirklichkeit, die Suche oder Sehnsucht nach Wahrheit zum Thema haben. Der umfangreichste dritte Teil schließlich zieht die Lesenden unter dem Titel „Interpretationen interpretieren" hinein in den Strudel des von Text zu Deutung zu Text stets weiterkreisenden Wegs der Erkenntnissuche.

Anthologien zu religiösen Themen, auch zur Frage nach Gott, bietet der Buchmarkt zuhauf. Um so überraschender ist die Originalität und Breite der hier präsentierten Auswahl. Bekannte Autoren wie Paul Celan, Hilde Domin oder Hans Magnus Enzensberger stehen neben eher wenig bekannten wie Manfred Peter Hein, Christel Trausch oder Arnold Leifert. Ältere Dichter wie Karl Krolow, Reiner Kunze oder Rose Ausländer stehen neben jungen wie Dirk von Petersdorff, Jan Wagner oder Ulrike Draesner. Das Buch ist so eine wahre Fundgrube für Suchende, die sich selbst der Mühe der Deutung unterziehen wollen. Selbsterklärend sind die Texte nicht. Sie laden weniger zur systematischen Erfassung ein als vielmehr zur Meditation und Besinnung. *Georg Langenhorst*

ZU DIESEM HEFT

Hauptschüler haben auf dem Ausbildungs- und Arbeitsmarkt deutlich geringere Chancen als ihre Altersgenossen am Gymnasium. Gerhard Kruip, Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie in Hannover, und Katja Neuhoff, wissenschaftliche Mitarbeiterin am selben Institut, beleuchten die Gründe für den Ausschluß der geringqualifizierten Jugendlichen und stellen Projekte und Initiativen vor, die dem entgegenwirken können.

In der römisch-katholischen Kirche der Schweiz, die vom Dualismus kirchlichen und staatlichen Rechts geprägt ist, sind Konflikte unvermeidlich. Rolf Weibel, langjähriger Chefredakteur der „Schweizerischen Kirchenzeitung", analysiert rechtliche Strukturen und Entwicklung kirchlicher Organisationen und plädiert für Besonnenheit und Sachkenntnis in der Umbruchsituation.

Ein fundierter Dialog zwischen Christen und Muslimen gewinnt angesichts von Fundamentalismus und Relativismus an Dringlichkeit. Felix Körner, Dozent für Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen sowie Leiter des Studienprogramms „Islam und christlich-muslimische Begegnung" an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, entfaltet in zehn Thesen die theologischen Desiderata.

Seit fast einem Jahr liegt der zweite Band der Autobiographie von Hans Küng vor. Otto Hermann Pesch, Professor für Systematische Theologie und Kontroverstheologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg, kommentiert das Buch im größeren Zusammenhang der Kirchen- und Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts.

Ach, Deutschland!

Alfred Delp SJ (1907–1945) trieb im Winter 1944/45 – er saß bereits in Isolationshaft – wiederholt die Frage um, wie Deutschland nach der zu erwartenden Niederlage neu zu ordnen sei. Weiterzumachen, wo man im Jahr 1933 aufhören mußte, kam nicht in Betracht: Delp hatte wiederholt den schon lange vor dem Nationalsozialismus wirkenden Individualismus und den Materialismus scharf verurteilt. Anderseits verboten sich Idealforderungen. Delp wußte, daß Überforderungen meist Resignation und Desinteresse am öffentlichen Engagement auslösen. Mit dem Ende der NS-Herrschaft würde sich nicht von selbst eine gerechte Ordnung einstellen und das Böse automatisch dem Guten weichen. Keine noch so schreckliche Erfahrung setze ja von sich aus eine starke und dauerhaft wirkende Kraft zur Besserung frei. Daß man überlebt habe, sei allenfalls ein Zeichen physischer, nicht sittlicher Stärke. Wie Deutschland seinen Weg fortsetzte, hänge also von den Deutschen selbst ab.

Aus den Forderungen Delps für die Zukunft Deutschlands – aufzufinden im vierten Band seiner „Gesammelten Schriften" (1984) – greife ich fünf heraus und konfrontiere sie mit Aussagen aus dem Armutsbericht 2008.

1. „Es geht nicht ohne Existenzminimum an gesichertem Raum, gesicherter Ordnung und Nahrung. Kein christlicher oder sonst welcher Glaube, weder Wissenschaft noch Technik helfen dem Menschen, wo dieses Minimum als gesicherte Stetigkeit nicht zur Verfügung steht." – Auch wenn die krasse Existenzbedrohung (noch) kein Massenphänomen ist, so weist der Entwurf des „Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung" vom 19. Mai 2008 darauf hin, daß sich die sozialen Unterschiede in Deutschland weiter verschärft haben. Als arm gilt, wer weniger als 60 Prozent des mittleren Lebensstandards zur Verfügung hat. Der Anteil derjenigen, die mit einem Einkommen unterhalb dieser Grenze auskommen müssen, hat sich seit 1998 von 12,1 Prozent auf nun 13,5 Prozent erhöht; jede vierte Familie fällt unter die Armutsgrenze. Auch ist eine wachsende Zahl, mittlerweile über 4,8 Millionen, in geringfügigen Beschäftigungsverhältnissen oder Leiharbeit tätig. Doch sind diese Verhältnisse meist nicht sozialversicherungspflichtig und ermöglichen es nicht, durch den Lohn eine gesicherte eigenständige Existenz aufzubauen. Um das Existenzminimum zu sichern, sind staatliche Sozialleistungen unerläßlich.

2. „Es geht nicht ohne ein Minimum an Wahrhaftigkeit." – Wir leben in einer Gesellschaft vielfacher Lügen. Eher glaubt die Bevölkerung, daß Wissen vorenthalten oder verfälscht, als daß ehrlich informiert wird. Was die besonderen Erforscher der Wahrheit betrifft, die „Dienste" (wie Bundeskriminalamt, Verfassungsschutz oder Bundesnachrichtendienst), so unterliegen sie der institutionellen Logik, alles wissen zu wollen, sich von nichts überraschen zu lassen und rechtzeitig mit ihren Mitteln tätig werden zu kön-

nen. Institutionen geht es nicht zuerst um Wahrheit, sondern um ihre Selbsterhaltung. Verfehlungen zuzugeben wird als gefährliche Schwächung der Arbeit verstanden.

3. „Es geht nicht ohne ein Minimum von Personalität und Solidarität." – Es muß in jeder Gesellschaft das Unantastbare geben, vor dem sie bereit ist, ihr Handeln zu rechtfertigen. Für unsere Gesellschaft heißt dies: Achtung vor der Würde des Menschen. Sie fordert, neben dem physischen auch das sozio-kulturelle Existenzminimum zu garantieren. Es ist angetastet, wo die soziale Ausgrenzung droht: „Arme Menschen erleben ... an vielen, auch versteckten Stellen, daß für sie das Schild ‚Eintritt verboten!' gelte. Das reiche von einer starken eingeschränkten Mobilität über mangelnde Hilfeleistung und Beratung von Behörden, bis hin zu diskriminierender Medienberichterstattung" (Armutsbericht, S. 5).

4. „Es geht nicht ohne ein Minimum von allgemeiner Hingabe an die Transzendenz." – Die Eindimensionalität eines Denkens und Lebens in ökonomischen Kategorien ist zu sprengen und zu überschreiten: durch den Menschenrechts- und Gemeinwohlgedanken sowie durch das ehrenamtliche Engagement in Nachbarschaft, Gemeinde und Gemeinwesen. Solcher Einsatz verlangt freie Zeit, Bildung und auch materielle Ressourcen. All das fehlt den einzelnen und den Familien, die gegen den Ausschluß und das langsame Herausfallen aus der Gesellschaft zu kämpfen haben. Es gibt eine steigende Anzahl von Personen, die über geringe formale Qualifikationen verfügen (vgl. Armutsbericht, S. 54). Sie sind von jenem gelebten „Überschreiten" ausgeschlossen.

5. „Es geht nicht ohne bestimmte innere Lebensbedingungen, zu denen der Mensch immer wieder erweckt und befähigt werden muß." – Delp spricht von der Wiederherstellung der Familie. Hier sind vor Bewertung und Politik die Entwicklungen zur Kenntnis zu nehmen. Die Zahl der Personen pro Haushalt und Familie geht zurück, die Zahl der Haushalte von Alleinerziehenden und nichtehelichen Lebensgemeinschaften nimmt zu. Zwar wächst der überwiegende Teil der Kinder unter 18 Jahren – vier Fünftel – bei einem verheirateten Paar auf; doch steigt die Zahl der nichtehelichen Lebensgemeinschaften mit Kindern und erreichte 2007 einen Anteil von über 7,5 Prozent. 2005 haben laut Armutsbericht 2008 mehr als 30 Prozent der Kinder unter sechs Jahren einen Migrationshintergrund. Was geschieht?

In den Städten sind Viertel entstanden, in welchen sich Arme und Arbeitslose konzentrieren. Die Verschlechterung des öffentlichen Raums läßt dann nicht lange auf sich warten. Arbeitslosigkeit, Scheidung, Trennung und niedriges Einkommen, das trotz Reduzierung des Lebensstandards nicht ausreicht, fällige Forderungen zu begleichen, führen zur Überschuldung privater Haushalte; 2006 waren 1,6 Millionen privater Haushalte in Deutschland überschuldet (Armutsbericht, S. 45 f.).

Die heutige Situation an den Forderungen Alfred Delps zu messen, heißt nicht, nach irgendeinem Maßstab zu greifen, sondern nach Kriterien, welche aus dem langjährigem Einsatz Delps für ein soziales Deutschland erwachsen sind.

Norbert Brieskorn SJ

Jan-Heiner Tück

Die Kunst, es nicht gewesen zu sein

Die Krise des Sündenbewußtseins als Anstoß für die Soteriologie

Wenn man Kinder, die etwas ausgeheckt haben, zufällig ertappt, kann es vorkommen, daß sie gleich ausrufen: „Ich bin's nicht gewesen, der da war's." Offensichtlich bedarf es keiner langen Einübung, um jene Kunst zu erlernen, die wir alle mehr oder weniger meisterhaft beherrschen: die Kunst, es nicht gewesen zu sein. Die geradezu reflexartige Selbstrechtfertigung ist allerdings nicht unproblematisch; sie läuft fast immer darauf hinaus, es andere gewesen sein zu lassen. Dieser Drang zur Schuldabschiebung ist, wenn nicht alles täuscht, in unserer Gesellschaft relativ verbreitet. Schon vor Jahren notierte Friedrich Dürrenmatt: „In der Wurstelei unseres Jahrhunderts ... gibt es keine Schuldigen und keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt."[1] Wenn dann doch einmal einer seiner Schuld öffentlich überführt wird, wird er zumeist gnadenlos fertiggemacht. Dieser Umgang mit Schuld ist für eine Theologie, die den Glauben nicht nur *ursprungsgetreu*, sondern auch *zeitgemäß* aussagen will, allemal Anlaß, die verbreitete „Kunst, es nicht gewesen zu sein" zu befragen und als Anstoß für die christliche Rede von Heil und Erlösung ernst zu nehmen.

Ich frage daher in einem ersten Schritt danach, wie es dazu kommt, daß das moderne Subjekt trotz seines Willens zur Autonomie diese Technik der Schuldabwälzung ausgebildet hat. Warum weicht die ursprüngliche Absicht, es *selbst* gewesen zu sein, der fragwürdigen Kunst, es *nicht* gewesen zu sein? Statt den Schwund des Schuld- und Sündenbewußtseins zu beklagen und den anderen, den Un- oder Halbgläubigen anzulasten, nehme ich im zweiten Schritt eine kritische Selbstbesinnung vor und beleuchte zwei ebenso problematische wie theologisch hilflose Weisen, mit dem Phänomen von Sünde und Schuld umzugehen: eine forcierte Droh- und Gerichtspastoral einerseits und eine Theologie der billigen Gnade anderseits. In einem letzten Schritt möchte ich die Krise des Sündenbewußtseins zu einem produktiven Anstoß für die Soteriologie werden lassen – und zwar so, daß Heil nicht nur als Erlösung von Sünde und Schuld, sondern auch als Befreiung aus Unrecht und Leid thematisiert wird. Die Schuldigen dürfen Subjekte bleiben, im Gericht der Gnade können sie ihre Schuld zugeben, sich davon distanzieren und einen Neuanfang machen; die Opfer von Schuld aber werden nicht sich selbst überlassen, sondern in ihrem Leid gewürdigt. Nur im Vorübergehen sei noch notiert, daß Schuld im folgenden als ethische Kategorie gefaßt wird, die sich auf menschliches Versagen be-

zieht, für das ein Subjekt moralisch verantwortlich ist. Sünde ist demgegenüber eine theologische Kategorie, die das menschliche Gottesverhältnis tangiert. Sünde meint demnach den ausdrücklichen Bruch mit Gott und seinen Weisungen – ein Bruch, der fast immer eine Störung im zwischenmenschlichen Bereich nach sich zieht. Die anhaltende Krise des Sündenbewußtseins hängt zweifellos mit dem Verblassen des Gottesbewußtseins zusammen.

Erfolg, ja – Schuld, nein: Die Halbierung der Verantwortung in der modernen Freiheitsgeschichte

Schon 1973 hat der Philosoph Odo Marquard in einem berühmt gewordenen Aufsatz die verbreitete Verdrängung der Schuld auf ihre geschichtsphilosophischen Hintergründe hin analysiert. Seine These lautet, daß das neuzeitliche Subjekt Gott als Herrn der Geschichte verabschiedet hat, um sich selbst an dessen Stelle zu setzen[2]. Er verdeutlicht diese These vor dem Hintergrund der großen geschichtstheologischen Entwürfe der Tradition, in denen Gott als Herr der Geschichte figuriert: Von Irenäus über Augustinus bis in die frühe Neuzeit wurde die menschliche Freiheitsgeschichte am Leitfaden der göttlichen Vorsehung gedeutet[3]. Gott hatte nicht nur die Rolle des Schöpfers, sondern auch die des Lenkers und Vollenders der Geschichte inne. Menschliches Leid und Unglück konnten im Horizont theologischer Geschichtsdeutung moralisch als von Gott verhängte Strafe für begangene Sünden, pädagogisch als Maßnahme zur Besserung oder Prüfung des Menschen verstanden werden.

Diese Erklärungsmuster für Unglück und Leid wurden in der Neuzeit allerdings zunehmend problematisiert. Kaum zufällig ist das Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755 zum entscheidenden Datum geworden, mit dem man nachträglich die Erschütterung der bisherigen Geschichtstheologien verbunden hat. Die Naturkatastrophe führte den Glauben an Gott als den Herrn der Geschichte in die Krise. Die überlieferten Deutungsmuster – Strafe für Sünden, Erziehung zur Besserung, Prüfung – versagten angesichts der Frage, wie der Glaube an einen allmächtigen und zugleich gütigen Gott gerechtfertigt werden könne, der ein Unglück wie das Erdbeben von Lissabon nicht verhindert. Ein Gott, der diese Leiden zuläßt, scheint nicht gut zu sein. Ist aber ein nichtgütiger Gott noch Gott? Oder ist der gütige Gott nicht mächtig genug, diese Leiden zu verhindern: Wie kann aber ein ohnmächtiger Gott Gott sein? So liegt die Schlußfolgerung nahe: „Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert."[4]

Statt Gott – den guten Gott – als Täter von Untaten zu identifizieren, schließt man von seiner Nicht-Intervention angesichts menschlicher Leiden auf seine Nicht-Existenz. Die vakant gewordene Stelle Gottes aber übernimmt der Mensch, der sich nun zum Herrn der Geschichte aufschwingt – mit der Absicht,

es besser zu machen. Der Fortschritt ist das Programm, das die göttliche Vorsehung ablösen soll. Diese Fortschrittsemphase findet ihren theoretischen Ausdruck in den Geschichtsphilosophien der Aufklärung. Bei Hegel ist es der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, der den Weltgeist zu sich selbst kommen läßt. Bei Marx, der den Idealismus Hegels vom Kopf auf die Füße stellt, soll das Proletariat den gesellschaftlichen Fortschritt durch kritisch-revolutionäre Praxis beschleunigen[5]. Die Geschichtsphilosophie ist demnach der Ort, an dem die Verabschiedung Gottes im Namen einer Verbesserung der menschlichen Verhältnisse vollzogen wird. In dem Maß, in dem die anvisierte Humanisierung ausbleibt, kehrt die Frage allerdings zurück, wer für die Rückseite des Fortschritts, also Unglück und Leid, verantwortlich sei. Die Theodizeefrage nimmt die Gestalt der Anthropodizee an, denn die Frage, wie der Herr der Geschichte angesichts des Leids in der Welt zu rechtfertigen sei, trifft nun nicht mehr Gott, sondern den Menschen. Wer aber entlastet den Menschen von der Schuld, die er als Täter der Geschichte auf sich lädt?

Bemerkenswert ist die Strategie, die Verantwortung zu halbieren: „Der hochgemut Mündige kennt sich nur als Täter. Er ist nicht gewohnt, die Welt vom Opferstandpunkt aus anzuschauen."[6] Die Errungenschaften des Fortschritts schreibt das neuzeitliche Subjekt sich selbst zu, für die Rückschläge will es nicht haften. Die ursprüngliche *Absicht, es selbst gewesen zu sein* (und nicht Gott), wandelt sich in die *Kunst, es nicht gewesen zu sein*. Dieser irrationale Wille zur Unschuld läuft aber darauf hinaus, *es andere gewesen sein zu lassen*[7]. Der Mensch, der es nicht aushält, Täter von Untaten zu sein, sucht nach Ersatztätern und Alibis, auf die er die Schuld abwälzen kann. So kommt es zur „Übertribunalisierung"[8] der menschlichen Lebenswelt, in der jeder gnadenlos unter Rechtfertigungsdruck gerät. Druckerleichterung findet das unter Legitimationszwang geratene Subjekt, indem es die „Flucht in die Unbelangbarkeit" antritt. In der Tat weigert sich dieses immer dann, in der ersten Person Singular zu sprechen, wenn es um die Übernahme von Schuld geht, und kann sich plötzlich an nichts mehr erinnern[9]. Schon bei Nietzsche heißt es:

> „‚Das habe ich getan', sagt mein Gedächtnis. ‚Das kann ich nicht getan haben' – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach."[10]

Der Mensch, der die Absicht hatte, es gewesen zu sein, will es nun doch nicht gewesen sein; das mündige Subjekt entmündigt sich selbst. In Analogie zur radikalisierten Theodizee, die Gott allein durch Behauptung seiner Nichtexistenz rechtfertigen zu können glaubte, läuft die Frage der Anthropodizee in einigen Spielarten postmoderner Philosophie auf die Toterklärung des mündigen Subjekts hinaus. Der Kulturphilosoph Pascal Bruckner hat vor diesem Hintergrund auf zwei Weisen einer Selbstentmündigung durch Verantwortungsflucht hingewiesen[11]: zum einen den *Infantilismus*, der sich auf die Rolle des unreifen Kindes zurückzieht – („Ich

bin's nicht gewesen, der da war's"); zum anderen die Technik der *Viktimisierung*, durch die sich Täter selbst zum Opfer anderer stilisieren („Ich hab' nur getan, was die anderen gesagt haben"). Abschiebung ist allerdings kein Weg zur Problembewältigung. Der Mensch, der ohne eine Instanz auskommen muß, der er seine Schuld bekennen, der ohne ein Absolutes leben muß, das ihm Absolution gewähren könnte, bleibt gnadenlos auf sich selbst gestellt. Der Zwang zur Selbstrechtfertigung, der sich in der Beschuldigung anderer entlädt, läßt seine Vergebungsbedürftigkeit gar nicht erst in den Blick kommen. So ist der irrationale Wille zur Unschuld nicht nur als Symptom von Subjektmüdigkeit, sondern auch als Anzeichen soteriologischer Ohnmacht zu deuten.

Wenn aber mit dem Abschied von Gott die Humanität des Menschen selbst gefährdet ist, dann drängt sich die Frage auf, ob nicht der Glaube an Gott umgekehrt diese Humanität schützen und befördern kann. Meine These lautet, daß gerade die christliche Botschaft von Heil und Erlösung zu einem unverkürzten Subjektsein des Menschen befähigen kann – und zwar auf eine doppelte Weise: Mit der Erinnerung an einen Gott, der die Unterdrückten befreit und sich der Schwachen annimmt, wird das Eingedenken der Vergessenen, Armen und Opfer der Geschichte wachgehalten. Die Verheißung, daß die Unterdrückten *Subjekte werden können*, ist der biblischen Heilsbotschaft eingeschrieben. Zugleich ist mit der Erinnerung an einen Gott, der den Verlorenen und Sündern bis ins Äußerste nachgeht, die Verheißung verbunden, daß den Schuldiggewordenen vergeben wird und sie trotz ihrer Schuld *Subjekt bleiben dürfen*. Die Soteriologie hat die Aufgabe, angesichts von Schuldverdrängung und Leidvergessenheit das befreiende Potential des christlichen Erlösungsglaubens zur Geltung zu bringen. Dies wird ihr allerdings nur dann glaubwürdig gelingen, wenn sie die Hypotheken beim Namen nennt, welche die Tradition der christlichen Erlösungsbotschaft belasten. Dazu aber zählen ein Heilsindividualismus, der die Rettung der eigenen Seele zum Programm erhebt ebenso wie die einseitige Fixierung auf Sünde und Schuld, die dem Christentum den Vorwurf eingetragen hat, die Freiheitsmöglichkeiten eher zu behindern als zu befördern. Im folgenden möchte ich daher zunächst zwei Positionen skizzieren, die mir die christliche Erlösungsbotschaft zu verdunkeln scheinen.

Theologische Fehlreaktionen auf die Krise des Sündenbewußtseins

Die Behauptung, daß der christliche Erlösungsglaube die Humanität des Menschen befördern kann, erscheint vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Religionskritik einigermaßen kühn. Hier steht eher der Verdacht im Raum, daß Religion nicht die Freiheit, sondern die Selbstentfremdung des Menschen gefördert hat. In der Tat gibt es für diesen Verdacht durchaus Anhaltspunkte, die es vorweg selbstkritisch zu prüfen gilt.

Zum einen hat es in der Tradition der Kirche Versuche gegeben, dem vermeintlich fehlenden Sündenbewußtsein durch gezielte Pastoralstrategien gegenzusteuern. Man hat die Gläubigen in Bußpredigten vor allem auf ihr Versagen hin angesprochen, hat ihnen detaillierte Gewissensspiegel vorgehalten und entsprechende Sanktionen im Jenseits angedroht. Eine solche Drohpastoral, der James Joyce in seinem „A Portrait of the Artist as a Young Man" ein literarisches Denkmal gesetzt hat, mag ein waches Bewußtsein für die Dramatik von Sünde und Schuld gehabt haben. Solange sie indes im Duktus der Beschuldigung auftrat, drängte sie die Beschuldigten in die Rolle der Verteidigung, anstatt sie zur Umkehr und Reue zu bewegen. Der heimliche Wille zur Unschuld wurde so eher bestätigt als aufgebrochen und überwunden[12]. Außerdem schien dem durchschnittlichen Gläubigen, der um seine Alltagsverfehlungen weiß, die Androhung eschatologischer Sanktionen nicht selten überzogen – „Was für ein schreckliches Mißverhältnis: Die kleinste Verfehlung eines Menschen kann eine ewige Kasteiung zur Folge haben."[13] Die Abwendung von einem Buchhaltergott, der für jede Sünde eine äquivalente Strafe bereithält, war die Folge. Schließlich dürfte die starke Sündenzentrierung häufig mit einer kreuzestheologischen Engführung verbunden gewesen sein, welche die Heilsbotschaft auf das Sterben Jesu für uns verkürzte, ohne die Reich-Gottes-Botschaft und das befreiende Handeln Jesu entsprechend zu würdigen. Vor diesem Hintergrund ist die Feststellung, die eigentliche Sünde der heutigen Zeit sei im Schwund des Sündenbewußtseins zu sehen, auch noch einmal selbstkritisch gegen die Soteriologie zu wenden, ob sie in einer einseitigen Betonung des Kreuzestodes Jesu die Rede vom Heil nicht auf die Erlösung von Sünde und Schuld reduziert hat.

Eine überzogene Sündenpastoral ist zweifellos kritikbedürftig. Allerdings war in den letzten Jahrzehnten eine gegenläufige Fehlentwicklung zu registrieren, die ich hier unter dem Stichwort der „billigen Gnade" ansprechen möchte. Was vorher allzustark betont wurde – Sünde und Gericht –, wurde nun als unzeitgemäß zur Seite geschoben. Gott, der allzeit gütige Vater, nimmt alle an und wird allen alles verzeihen. Die heimliche Allversöhnungstendenz in Teilen der Gegenwartstheologie übersetzt sich hier in eine Pastoral, welche die dramatische Freiheitssituation des Menschen verkennt und die Rede von Gott banalisiert. Wenn Sünde und Schuld nicht aufgedeckt und aufgearbeitet, sondern durch eine inflationäre Rhetorik der Liebe zugedeckt werden, dann wird die Wahrheit des Menschen niedergehalten (vgl. Röm 1,18). Das Prekäre aber ist, daß mit der Verharmlosung der Schuld zugleich das Sensorium für die Opfer der Schuld verblaßt. Damit aber verliert auch die Rede von Gott ihre inhaltliche Kontur. Es bleibt nämlich undeutlich, daß ein Gott der Liebe gegenüber der Verweigerung von Liebe nicht gleichgültig bleiben kann, daß er die Sünde entschieden verneint, auch wenn er den Sünder bejaht und um dessen Umkehr wirbt. Die Theologie der billigen Gnade bestätigt also nicht nur den heimlichen Unschuldswahn, sie verharmlost auch das biblische Zeugnis von Gott,

der gerade, weil er liebt, auch zürnt, wo diese Liebe durch Sünde verletzt wird. Dietrich Bonhoeffer hat diesen Sachverhalt angesprochen, als er notierte:

„Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche ... Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung; Gnade ohne Preis, ohne Kosten ... Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders."[14]

Vor dem Hintergrund dieser beiden Fehlentwicklungen – Sündenforcierung hier, billige Gnade dort – gilt es, Leid und Ohnmacht, aber auch Sünde und Schuld im Licht der biblischen Botschaft von Heil und Erlösung neu zu bedenken. Dabei ist gegenüber einer einseitigen Kreuzestheologie an die erzählte Christologie der Evangelien zu erinnern, welche die Proexistenz Jesu, seine Hingabe für die anderen, aber auch seine Vergebungsbereitschaft in Worten und Taten herausstellt. Zugleich ist gegenüber einer Theologie der billigen Gnade daran zu erinnern, daß die Liebe Gottes die Ungerechtigkeit nicht auf sich beruhen läßt.

Die Krise als Chance: Leid und Sünde im Licht von Heil und Erlösung

Es wäre ein Zeichen theologischer Ohnmacht und Phantasielosigkeit, die anhaltende Krise des Sündenbewußtseins nur beklagen zu wollen. Auch wäre es falsch, die Gründe für diese Krise nur den anderen, den Un- oder Halbgläubigen anzulasten. Denn damit würde die Theologie selbst die Flucht in die Verantwortungslosigkeit antreten, die sie doch gerade überwinden will. Daher möchte ich die Krise des Sündenbewußtseins, die mit dem Verblassen des Gottesbewußtseins zu tun hat, als Chance zu einer kritischen Selbstbesinnung nutzen und folgende Fragen aufwerfen: Hat die Empfindlichkeit für die Sünde nicht zu einer gewissen Unempfindlichkeit gegenüber dem Leid beigetragen? Hat die klassische Erlösungslehre – in den Spuren Anselms von Canterbury – hinreichend zur Sprache gebracht, daß die Botschaft vom Heil nicht nur die *Erlösung von Sünde und Schuld*, sondern auch die *Befreiung aus Unrecht und Leid* umschließt? Sündenempfindlichkeit zielt auf den Menschen als Subjekt von Verantwortung, das ist ihre Stärke; aber wenn sie das künftige Seelenheil des Einzelnen in den Mittelpunkt rückt, vernachlässigt sie, daß die Verbesserung der zwischenmenschlichen Verhältnisse bereits hier und heute ansteht. Eine Theologie, die der Situation auch der Opfer von Unrecht entsprechen will, muß demgegenüber versuchen, die Leidenden in ihrem Leid wahrzunehmen und die Rede vom Heil nicht erst eschatologisch, sondern schon hier und heute als befreiende Wirklichkeit zu bewähren. Neuere soteriologische Ansätze haben nicht umsonst die *unbedingte Solidarität Jesu mit den Leidenden* betont, um die traditionelle Sündenorientierung zu ergänzen.

Nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien hat Jesus ein Auge für die Leidenden, die Kranken und am Wegrand Liegenden gehabt. Er hat, wie die Ge-

schichte des Bettlers Bartimäus deutlich macht, die vorherrschende Blickweise nicht übernommen, sondern den Ausgegrenzten befreiende Aufmerksamkeit geschenkt. Die Haltung Jesu gegenüber den Kranken und Armen ist ein Anstoß für die soteriologische Reflexion, den Leidenden eine Perspektive der Befreiung nicht erst für das kommende Leben in Aussicht zu stellen. Bare Jenseitsvertröstung ohne Einsatz im Diesseits wäre Stabilisierung der Verhältnisse, die Leidende leiden läßt. Christliche Rede von Heil und Erlösung, die sich an Jesus, dem Retter und Befreier, orientiert, muß daher an der Aufdeckung und Überwindung von Leid- und Unrechtszusammenhängen interessiert sein. Wenn Jesus sich damals mit den Armen und Unterdrückten identifiziert hat, dann würden die, die sich heute im Glauben mit Jesus Christus identifizieren, seine Botschaft verraten, wenn sie die Ausgegrenzten und Marginalisierten mißachteten. In Jesu Nachfolgegemeinschaft einzutreten heißt daher, sich seine Proexistenz für die Leidenden zu eigen zu machen. Das ist nicht immer leicht, denn das Drängen der in Not Geratenen kann lästig sein. Aber gerade den Lästigen nicht auszuweichen, sondern in ihnen die verborgene Präsenz Jesu wahrzunehmen, ist ein Gebot der Nachfolge.

Mit der Übernahme der Optik Jesu wird die Versuchung durchkreuzt, sich selbst zum Maßstab zu machen und andere für eigene Zwecke zu instrumentalisieren. Die Sünde der Selbstverkrümmung, die über den Bruch mit Gott hinaus eine Störung im zwischenmenschlichen Bereich nach sich zieht, wird durch die Übernahme der Optik Jesu korrigiert: Die aus dem Blick gefallen sind, werden nun in den Blick genommen; das Geschick der Vergessenen erinnert; die an den Rand Gedrängten in die Mitte der Aufmerksamkeit gerückt. Eine solche Umprägung eingeschliffener Sichtweisen befördert eine Soteriopraxie – ein therapeutisches Handeln –, das den bedrohten Subjekten und übersehenen Opfern von Schuld und Benachteiligung entgegenkommt. Die Communio mit Jesus Christus, die in der Taufe zeichenhaft besiegelt und in der Eucharistie jeweils erneuert wird, befähigt jedenfalls zu einer Praxis, die den Leidenden zugutekommt, ohne daß das Heil schon von der eigenen Praxis zu erwarten ist.

Jesus Christus hat sich aber nicht nur mit den Leidenden solidarisiert, er hat auch die Sünder und Verlorenen aufgesucht, um sie zu retten. Daran ist zu erinnern, damit die gebotene Solidarität mit den Leidenden und Opfern nicht zu einer Dämonisierung der Täter und Unterdrücker tendiert[15]. Jesu Provokation besteht eben zugleich darin, daß er mit Zöllnern verkehrt hat, die andere ausgebeutet haben (vgl. Mt 9,9–13 par.), daß er auf Sünder, wie die beim Ehebruch ertappte Frau, zugegangen ist, über die bereits alle den Stab gebrochen hatten (vgl. Joh 8,3–11). Er hat Sünderinnen und Sündern durch seine zuvorkommende Vergebungsbereitschaft ermöglicht, ihre Sünden zu bereuen, umzukehren und wiedergutzumachen. Auch hat Jesus das Gebot der Feindesliebe nicht nur als hypermoralischen Imperativ gefordert: Er hat selbst getan, was er gesagt hat. Noch sterbend hat er für seine Peiniger

gebetet (Lk 23,34) und Gewalt so nicht mit Gegengewalt beantwortet, sondern die Täter trotz ihrer Tat in den Horizont der vergebenden Liebe Gottes eingerückt.

Gerade die Perikope von der beim Ehebruch ertappten Frau, die nachträglich in das Johannes-Evangelium eingeschoben wurde[16], zeigt, wie Jesus den Prozeß der Schuldzuschreibung und gnadenlosen Tribunalisierung unterbricht. Die „Pharisäer und Schriftgelehrten", so heißt es da, schleppen die Ehebrecherin in den Tempel und stellen sie in die Mitte. Sie machen öffentlich, was geheim bleiben sollte, und demonstrieren schaulustig die Schande. Damit nicht genug: Um Jesu Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes zu konterkarieren, zitieren sie das mosaische Gesetz, das eine harte Strafe vorschreibt, wenn es befiehlt, Ehebrecherinnen zu töten (vgl. Dtn 22,22f.). „Nun, was sagst du?", heißt es provozierend. Wird Jesus es wagen, sich über die göttliche Autorität der Tora hinwegzusetzen? Statt auf die Fangfrage einzugehen und – wie erwartet – in die allgemeine Schuldbezichtigung einzustimmen, tut Jesus etwas ganz Ungewöhnliches: Er bückt sich und schreibt mit dem Finger in den Sand. Eine verstörende Geste! Aber nur dadurch gelingt es ihm, den in Gang befindlichen Automatismus der Beschuldigung – alle gegen eine (von dem beim Ehebruch ertappten Mann ist nicht die Rede) – zu unterbrechen und die drohende Todesstrafe abzuwenden. Als die Männer hartnäckig weiterfragen, antwortet er: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein" (Joh 8,7). Damit gibt er den Anstoß zu einer *Inversion des Blicks:* War zuvor der Blick aller auf die beschämte und zur Schau gestellte Frau gerichtet, wird nun das Augenmerk auf jeden einzelnen zurückgelenkt und ein Prozeß kritischer Selbstbesinnung in Gang gesetzt. Einer nach dem andern tritt beschämt ab, denn alle müssen einsehen, daß sie ihre Verurteilung der Sünderin nicht aufrechterhalten können, da sie selbst nicht ohne Sünde sind. Alle sind selbst angewiesen auf das, was sie der Frau verweigern wollen: *Vergebung*. Am Ende bleibt Jesus mit der Frau allein. Auch er verurteilt sie nicht. Seine Bejahung der Sünderin geht allerdings nicht mit einer Bejahung ihrer Sünde einher, denn er gibt ihr den Satz mit auf den Weg: „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr" (Joh 8,11).

„Pardon" und „Sorry": keine Theologie der billigen Gnade

Anders als in einer Theologie der billigen Gnade wird die Sünde nicht einfach bagatellisiert. Im Unterschied zum „Pardon" oder „Sorry" der Alltagssprache geht es im Akt der Vergebung gerade nicht darum, entschuldigende Gründe beizubringen, welche die Tat verharmlosen oder wegerklären. Vielmehr soll der Schuldiggewordene den Abgrund seiner Tat durchlaufen und einsehen. Er kann dies, weil er nicht auf seine Schuld reduziert oder auf seine negativen Seiten fixiert wird. Im Licht der Gnade kann er sich dem Gericht aussetzen, sich gegen sich selbst stellen und einen Neuanfang vollziehen. Vergebung von Schuld hat mit billiger Entschuldigung

nichts zu tun, denn sie mutet dem anderen die Konfrontation mit seiner Schuld zu, eröffnet ihm dann aber neue Zukunft, indem sie ihn so behandelt, als hätte er die Hypothek der Schuld gar nicht auf sich geladen. Im Horizont der Gnade dem Gericht zu begegnen, heißt eingestehen dürfen, es gewesen zu sein. Das aber befreit von dem Zwang, es andere gewesen sein zu lassen.

Vergebung von Sünde und Schuld geschieht demnach nicht über den Kopf des Schuldigen hinweg, sondern zielt – als Freiheitsgeschehen – auf dessen innere Wandlung. Wer die Gabe der Vergebung annimmt, gesteht zunächst einmal ein, daß er auf sie angewiesen ist. Er läßt die Wahrheit zu, nicht der gewesen zu sein, der er vor sich selbst und den anderen gerne gewesen wäre. Im Licht der Vergebung die eigene Schuld anzunehmen heißt: den irrationalen Willen zur Unschuld hinter sich zu lassen, der fragwürdigen Kunst, es nicht gewesen zu sein, den Laufpaß zu geben. Wem Vergebung zuteil wird, ohne daß er Leistungen dafür erbringen müßte, dem wird die Chance eingeräumt, neu anzufangen. Das Gericht der Vergebung aber kann er bestehen, weil es als Gericht der Liebe nicht zugrunde richten, sondern aufrichten will. Der Sünder soll trotz seiner Sünde Subjekt bleiben dürfen. Und er kann Subjekt bleiben, weil Jesus Christus sich so an die Seite des Sünders gestellt hat, daß dieser sich gegen sich selbst stellen kann. Er wird befähigt, den Schmerz der einholenden Wahrheit zuzulassen, die Schuld einzugestehen und umzukehren.

Die Umkehr bliebe indes unvollständig, wenn sie sich nicht auch in einer vergebungsbereiten Praxis äußern würde. Der Indikativ der Vergebung entläßt aus sich Imperative der Freiheit, die im Blick auf den Nächsten beachtet sein wollen. Wer durch Jesus Christus Vergebung erlangt hat, ist aufgerufen, selbst Vergebung zu üben[17]. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Diener, der seinem Schuldner den Nachlaß einer geringen Schuld verweigert, obwohl ihm sein Herr gerade eine Riesensumme erlassen hat, zeigt, womit der zu rechnen hat, der die Gabe der Vergebung empfangen hat, aber nicht bereit ist, sie weiterzugeben (Mt 18, 23–35). Wer sich von seiner Schuld befreien läßt, selbst aber andere auf ihre Schuld fixiert und Verzeihung verweigert, begibt sich in einen Selbstwiderspruch, der schuldhaft ist, weil er dem Nächsten nicht gerecht wird.

Anders als in der Tribunalisierung der Lebenswelt, wo Subjekte beschuldigt und gnadenlos sich selbst überlassen werden, bringt eine Kultur der Vergebung Entlastung von Schuld, ohne daß diese in ihrer Negativität geleugnet oder verharmlost würde. Christlicher Erlösungsglaube hält die Botschaft wach, daß Jesus Christus so an die Seite des Sünders tritt, daß dieser befähigt wird, sich gegen sich selbst zu stellen, seine Tat zu bereuen und – wenn möglich – wieder gut zu machen. Die Schuldverdrängung und die lügenhafte Auto-Viktimisierung – „Ich habe nur das getan, was andere gesagt haben" – werden so heilsam unterbrochen. Indem Erlösung einen Ausweg aus der Verstrickung in Sünde und Schuld anbietet, vermag sie den menschlichen Freiheitsvollzug zu befördern und zu einer uneingeschränkten Mündigkeit des Subjekts beizutragen. Dieser Weg ist allerdings anspruchsvoll. Er

mutet den Sündern zu, mit der ungeschönten Wahrheit ihrer Sünde konfrontiert zu werden. Aber nicht so, daß die Wahrheit sie zugrunderichtet; vielmehr so, daß durch die Aufrichtung der Wahrheit eine Aufrichtung der Subjekte erfolgt. Statt das Subjekt durch eine Halbierung der Verantwortung zu entmündigen, erlangt der schuldiggewordene Mensch im Horizont der Vergebung seine Mündigkeit zurück. Denn erst jenes Subjekt ist wahrhaft mündig, das zu seiner Schuld stehen und sie sich vergeben lassen kann. Die Erfahrung, die Rechtfertigung nicht aus sich selbst erbringen zu müssen, sondern unbedingt anerkannt zu sein, befreit von dem Zwang, sich selbst rechtfertigen zu müssen.

Die christliche Botschaft vom Gericht der Gnade vermag die Übertribunalisierung der Lebenswelt heilsam zu durchbrechen. Wer dankbar realisiert, daß er trotz seiner Fehler und Schwächen von Gott angenommen ist, kann diese Fehler und Schwächen zugeben und die negativen Folgen seines Handelns übernehmen. Er weiß, daß seine Identität nicht daran hängt, vor anderen den perfekten Menschen zu mimen. Zugleich lernt er, andere nicht gnadenlos auf ihre Fehler und Schwächen zu fixieren, sondern in ihnen vergebungsbedürftige Menschen zu sehen. Der andere ist mehr und anderes als das, was er getan hat. Diese Differenzierung ist für eine Kultur der Versöhnung und des konstruktiven Umgangs mit Schuld entscheidend. Wer aber erfahren darf, daß er trotz seiner Vergehen als Person unbedingt angenommen ist, kann umkehren und der fragwürdigen Kunst, es nicht gewesen zu sein, den Abschied geben. Wenn Kinder, die ertappt werden, merken, daß sie trotz allem angenommen sind, dann kann es sein, daß sie auch einmal zugeben: „Schon gut, ich war's, tut mir leid, ich mach's nicht wieder." Das aber ist der Ansatzpunkt einer Freiheit, die Schuld nicht verdrängen muß und gerade deshalb darauf verzichten kann, es andere gewesen sein zu lassen.

ANMERKUNGEN

[1] F. Dürrenmatt, Theaterprobleme, in: ders., Theater-Schriften u. Reden (Zürich 1966) 92–131,122.

[2] O. Marquard, Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?, in: ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze (Frankfurt [3]1992) 66–82. – Vgl. J. B. Metz, Vergebung der Sünden. Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument „Unsere Hoffnung", in dieser Zs. 194 (1977) 119–128.

[3] Vgl. K. Löwith, Weltgeschichte u. Heilsgeschehen (Stuttgart 1953).

[4] Vgl. das Diktum von Nietzsche, in: F. Nietzsche, Ecce homo: Warum ich so klug bin, 3, in: ders., Werke (ed. Schlechta), Bd. 2 (Darmstadt 1997) 1088: „Vielleicht bin ich selbst auf Stendhal neidisch? Er hat mir den besten Atheisten-Witz weggenommen, den gerade ich hätte machen können: ‚Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert'". – Das Dilemma ist in Anlehnung an Epikur formuliert: „Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig und schwach und dann auch

nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?" (Epikur, Von der Überwindung der Furcht, eingel. u. übertragen von O. Gigon, Zürich 1949, 80–81).

[5] Über die Transformationen dieses Motivs – angefangen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit über Kants Idee zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht bis hin zu den idealistischen Geschichtsentwürfen von Fichte, Schelling und Hegel – informiert R. Bubner, Geschichtsprozesse u. Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie (Frankfurt 1988) 72–129.

[6] H. Kurzke u. J. Wirion, Unglaubensgespräch. Vom Nutzen u. Nachteil der Religion für das Leben (München 2007) 19.

[7] Marquard (A. 2) 76.

[8] O. Marquard, Der angeklagte u. der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen (Stuttgart 1991) 39–66, bes. 47f.

[9] Man müßte hier weiter beleuchten, wie in der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie die Nachtseite quasi transzendentalen Subjekten zugeschrieben wird: bei Hegel dem Weltgeist und seiner List der Vernunft; bei Marx der Bourgeoisie als dem reaktionären Klassenfeind; allerdings findet sich bei marxistisch inspirierten Denkern wie Adorno und Bloch durchaus ein Bewußtsein für die bleibende Verstrickung in Unrecht und Schuld. Vgl. nur Blochs Diktum: „Im Citoyen der Französischen Revolution steckte der Bourgeois. Gnade uns Gott, was im Genossen steckt." Oder Brechts Gedicht an die Nachgeborenen: „Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit, konnten selbst nicht freundlich sein, / Ihr aber, wenn es so weit sein wird, daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist, gedenket unserer mit Nachsicht."; zit. nach Metz (A. 2) 121f.

[10] F. Nietzsche, Jenseits von Gut u. Böse, in: ders. (A. 4) 625.

[11] P. Bruckner, Ich leide, also bin ich. Die Krankheit der Moderne. Eine Streitschrift (Weinheim 1996) 13, 123f., 136f.

[12] So heißt es im Synodendokument „Unsere Hoffnung": „Hat die Praxis unserer Kirche nicht zuweilen den Eindruck genährt, daß man die kirchliche Schuldpredigt bekämpfen müsse, wenn man der realen Freiheit der Menschen dienen wolle? Und war so die kirchliche Praxis nicht ihrerseits am Entstehen dieses verhängnisvollen Unschuldwahns in unserer Gesellschaft beteiligt?"

[13] P. Bruckner, Verdammt zum Glück. Der Fluch der Moderne (Berlin 2002) 19.

[14] D. Bonhoeffer, Nachfolge (München 1971) 13f. Weiter heißt es: „Weil Gnade doch alles allein tut, darum kann alles beim alten bleiben ... Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, ... ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge."

[15] Für die Befreiungstheologie ist daher wichtig, daß die präferentielle Option für die Armen nicht zu einer exklusiven Option wird, welche die Reichen ausblendet und infernalisiert. – Vgl. G. v. Lengerke, Die Begegnung mit Christus im Armen (Würzburg 2007).

[16] Vgl. J. Becker, Das Evangelium nach Johannes (Gütersloh [2]1985) 279–285.

[17] Vgl. P. Hünermann, der diesen doppelten Aspekt treffend zusammengefaßt hat: „In Jesus Christus vermag der Sünder so mit Gott gegen sich selbst zu stehen, weil Gott sich schon zu ihm gestellt hat. In Jesus Christus vermag der Mensch aber auch – und dies ist die andere Seite des Verhältnisses – sich zu seinem sündigen Bruder zu stellen, weil er in Jesus Christus und mit ihm die Sünde des Bruders zu tragen vermag" („Erlöse uns von dem Bösen", in: ThQ 162, 1982, 317–329, 325).

Manfred Windfuhr

Carl Amerys Zukunftsvisionen

Es gehört zu den Kennzeichen anspruchsvoller Prognostik, daß sie von einer Kritik der Gegenwart ausgeht und von daher ihre Zukunftsmodelle ableitet. Das kann dadurch geschehen, daß sie die in der Gegenwart erkennbaren Schwächen satirisch zuspitzt und Katastrophenbilder entwirft, um die Zeitgenossen aufzuschrecken und zur Umkehr zu bewegen (Warnutopien). Oder dadurch, daß sie Idealbilder entwickelt, auf die die Gegenwart hinsteuern soll (positive Utopien). In beiden Fällen wird der zeitgenössische Zustand der Welt als unzureichend beurteilt und moralisierend oder idealisierend transzendiert. Dem Utopiker geht es nicht um eine in sich ruhende und ausgeglichene Beschreibung des Bestehenden, sondern um den Einfluß auf das Kommende, die Verwirklichung besserer Zustände in der Zukunft.

Gegenwartskritik und Zukunftsorientierung machen auch den Grundzug bei Carl Amery (1922–2005) aus. Er zählt zu den wichtigsten Prognostikern des letzten halben Jahrhunderts im deutschen Sprachraum und hat dieses Feld durch Streitschriften und Romane auf vielfältige Weise bereichert. Entsprechend seiner Generation suchte er aus Kriegs- und Nachkriegserfahrung Antwort auf die Fragen: Wie soll ein wirklicher Neuanfang aussehen, und was ist den Fehlentwicklungen entgegenzusetzen? In den 60er und 70er Jahren begann er mit Streitschriften, die intensiv beachtet, aber ihrerseits heftig umstritten waren, gefolgt von Romanen, die weniger umstritten, dafür bundesweit auch weniger beachtet wurden. Von beidem soll im folgenden die Rede sein.

Carl Amery hat seine Jugend in München, Freising und Passau verbracht, stark geprägt durch ein katholisches und bayerisch-bewußtes Elternhaus – Herkünfte, die er nie geleugnet, sondern im Gegenteil bei aller Kritik weiterentwickelt hat. Man rechnet ihn neben Ludwig Thoma und Oskar Maria Graf zu den bedeutendsten Exponenten der bayerischen Literatur im vergangenen Jahrhundert. Seinen Autorennamen verdankte er einem Verleger, der es ablehnte, die ersten Arbeiten unter seinem Geburtsnamen Christian Anton Mayer zu veröffentlichen. Damit könne man keine Bücher verkaufen. Also bildete er wie sein Namensvetter Jean Amery per Anagramm aus den fünf Buchstaben Mayer das Pseudonym Amery.

Franziskanisches Christentum und christliche Ökologie

Die erste Streitschrift „Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute" (1963), ausdrücklich Pamphlet genannt, setzte sich mit dem Zustand der Kirche in den vorausgegangenen 30 Jahren auseinander. Für Amery hatten sich die Amtskirche und die Mehrheit der deutschen Katholiken zu sehr vom Macht- und zu wenig vom Heilsdenken leiten lassen, während der NS-Zeit durch unzureichende Abgrenzung vom damaligen Regime und in den ersten Nachkriegsjahrzehnten durch mangelnden Widerstand gegen Restaurations- und bürgerliche Wohlstandspolitik. Die Kirche habe mehr die politischen Geschäfte der Erde als die transzendenten des Himmels betrieben. Er sprach abschätzig vom „Milieu-Katholizismus" und wünschte sich eine Wiederbelebung des franziskanischen Christentums, eine Annäherung an den „Renouveau catholique" und das Armenpriestertum in Frankreich, auch eine Verstärkung der Liturgischen Bewegung. Die zukünftige Kirche sollte anders aussehen. Die Amtskirche reagierte mit Gegenkritik und beanstandete das „wirklichkeitsfremde Idealbild der Kirche, als ob sie nur aus charismatischen, geisterfüllten Menschen bestehe. Für manche ist eine Märtyrer-Kirche das geheime, aber einseitige Leitbild", wobei mit „manche" außer Amery auch der Rheinländer Heinrich Böll und der Österreicher Friedrich Heer gemeint waren[1]. Hier wird der Gegensatz zwischen dem Idealismus der Utopiker und dem Realismus der Pastoraltheologie deutlich erkennbar, zwischen denen es damals offensichtlich keine Brücke gab. Seither gilt Amery als „Linkskatholik" und Nonkonformist.

Im ersten Teil der nächsten Streitschrift erweiterte Amery seine Kirchenkritik auf die Zeit des organisierten Christentums seit dem Ende der urchristlichen Phase. Das Buch trägt den Titel „Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums" (1972). Nach dem Ausbleiben der erhofften baldigen Wiederkehr Christi (Parusie) mußte sich die Urkirche auf einen radikalen Um- und Ausbau einstellen: auf eine immer subtiler ausgeformte Dogmatik, die scharfe Abgrenzung von inneren und äußeren Gegnern, eine strenge Kirchenorganisation mit vielstufiger Hierarchie usw. Amery spricht herausfordernd vom „Heiligen Büro" und sieht in manchen Phasen der Kirchengeschichte mehr die Mittelmäßigkeit als die Kreativität und den Heiligen Geist am Werk. Das Funktionieren über Jahrhunderte, sogar Jahrtausende hinweg forderte seinen Preis.

Im zweiten Teil der Schrift kam das ökologische Thema hinzu, die Vision einer umweltbewußten Gesellschaft, gedanklich angeschlossen durch den Bezug auf Gen 1,28. Amery macht die einseitige Interpretation der göttlichen Aufforderung an den Menschen: „Macht Euch die Erde untertan", mitverantwortlich für die wachsende Ausbeutung unseres Planeten. Die Menschheit habe daraus die Lizenz abgeleitet, beliebig über die irdischen Ressourcen zu verfügen und die Erde als Schuttabladeplatz verkommen zu lassen. Wissenschaft, Industrie und Wachstumsideologie hätten Fortschritte für Gesundheit, Ernährung, Lebensdauer und Lebensstandard ge-

bracht, zugleich aber auch zunehmende Umweltschäden: Verseuchung durch Abfälle, Kunststoffe, Gefahren für Meere, Wälder, die gesamte „Biosphäre", Überbevölkerung, Drohung von Atomkriegen usw. Nach der nuklearen Gefahr zwischen 1945 bis 1960 folge nun die Umweltkrise, und zwar nicht nur im christlich-jüdisch beeinflußten Westen, sondern auch im Ostblock und durch zunehmende Industrialisierung demnächst auch in der Dritten Welt[2]. Amery fordert die „christlichen Brüder" auf, die „Auserwählung des Menschen als Verantwortung zu begreifen", die Zerstörung der nichtmenschlichen Schöpfung zu beenden und sich auf den franziskanischen Sonnengesang zu besinnen, in dem Sonne, Mond, Esel, Tau und Regen als unsere Brüder und Schwestern begriffen werden[3].

1976 folgte die nur dem Umweltthema gewidmete Streitschrift „Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen". Darin formulierte Amery eine griffige Gegenthese zur 11. Feuerbachthese von Karl Marx. Hatte Marx die Philosophen bekanntlich aufgerufen, die Welt nicht mehr zu „interpretieren", sondern zu „verändern", lautet Amerys Antithese: „Bisher hat sich der Materialismus begnügt, die Welt zu verändern; jetzt kommt es darauf an, sie zu erhalten." Mit dem Akzent auf der Bewahrung, heute spricht man von Nachhaltigkeit, kommt ein konservatives Element in Amerys visionäre Gesamtkonzeption. Diese dritte Streitschrift enthält darüber hinaus eine Reihe von praktischen Vorschlägen zur Überwindung der Krise: Energiesparen, Wiederbelebung vergessener alternativer Energiequellen, Reduzierung des Verkehrsvolumens durch kleinere Versorgungswege, Dezentralisierung der Produktion durch Aufteilung in kleinere Arbeitsgruppen, langlebigere Produkte. Amery wünscht sich eine europäische ökologische Bewegung, ein Bündnis von Pastoren, Bürgerinitiativen, Gewerkschaften und europäischen Föderalisten. Großindustrie und industrienahe Medien reagierten zunächst mit Unverständnis und Gegenwehr.

Es läßt sich aus einem Abstand von über 30 Jahren unschwer erkennen, daß Carl Amery zu den wichtigsten Vordenkern der ökologischen Bewegung in Deutschland gehört. Vor ihm gab es nur Einzelstimmen und verstreute Stellungnahmen, während er das Thema zugleich philosophischer und konkreter anging – eine Denkweise, die inzwischen mehr und mehr auch die praktische Politik mitbestimmt[4]. Wichtig ist, daß Amery dem Thema eine christliche Begründung gegeben hat. Für ihn ist die Erde Schöpfung, der Mensch besitzt kein Eigentumsrecht: Prämissen, aus denen sich der verantwortliche Umgang ableitet.

Amery setzte auf den gesellschaftlichen Nutzen utopischen Denkens, sofern es Phantasie und sorgfältige Recherchen miteinander verbindet. Ein Beispiel dafür sind „Die Grenzen des Wachstums" (1972), der erste Bericht des „Club of Rome", der kurz vor Abschluß seiner zweiten politischen Schrift „Das Ende der Vorsehung" herauskam. Amery grenzt sich aber zugleich von illusionistischen und naturwidrigen Verheißungen ab, wie sie in der Frühzeit der grünen Bewegung nicht selten waren, wie von der Vorstellung „vom Ende der Entfremdung vom Lamm, das

neben dem Löwen liegen würde"[5]. Solche Hoffnungen seien ihm „immer etwas wahnwitzig" vorgekommen. Wirksame Zukunftsprojekte brauchen Einblick in den Charakter natürlicher Abläufe, Vernunftkontrollen, genaue Erhebungen und Verzicht auf neue Ideologisierungen.

Amery wollte nicht nur Intellektuelle, Kirchenmänner und Politiker erreichen, sondern auch die mit Erzählmedien vertraute Leserschaft. Entsprechend griff er dieselben oder ähnliche Themen auch in Romanen auf, die das alte Genre der literarischen Utopie um ungewohnte Perspektiven erweiterten. Amery blieb auch in diesem Werkbereich der konstruktive, nachdenkliche Geist; unreflektierte, naive, lineare Erzählverläufe gehören nicht zu den Kennzeichen seiner Texte. Stattdessen arbeitet er mit einer Überfülle an phantastischen Einfällen, nutzt ausgiebig die modernen Erzählmuster wie Montagetechnik, Vielschichtigkeit, humoristische Brechungen. Es entsteht ein verwirrendes Spiel mit Zeitstufen, Ortswechseln, Einlagen, das sich oft erst bei wiederholter Lektüre erschließt. Amery kennt auch keinerlei Berührungsängste gegenüber der Science-fiction-Literatur, deren Mittel er aufgreift (Zeitreisen, Raum-Zeit-Maschinen und anderes).

Vermeintliche Weltbeglückung – eine faustische Warnutopie

In dem Roman „Das Geheimnis der Krypta"[6] geht es um das Thema der wachsenden Überbevölkerung. Was kann getan werden, um eine „bewohnbare Zukunft" sicherzustellen? Dazu verfällt das Leitungskollektiv eines balkanischen Phantasiestaates mit Namen Kravonien auf den Einfall, 95 Prozent der Weltbevölkerung auf chemischem Weg zu liquidieren, in der Hoffnung, daß für die restlichen fünf Prozent danach ein Neuanfang unter besseren Bedingungen möglich ist. Der ursprünglich aus kommunistischem Umkreis stammende Plan wird später auch von einer westlichen Wissenschaftsorganisation aufgegriffen, der „FUTUMOR" (Futuribles biomorphes). Ihre Überlegungen zu Diagnose und Prognose bringt sie auf das knappe Resümee:

> „Die technisch-optimistische Phase der Futurologie (Herman Kahn u.a.) wird damit zunehmend obsolet, eine neue, ökologisch-pessimistische, ist eingeleitet. Die Frage lautet: Wird die Menschheit imstande sein, die Gefahren der nächsten hundert, ja fünfzig Jahre zu meistern? Welche Mittel wird sie einsetzen müssen, um die bewohnbare Zukunft gegen die Parameter der Welt-Gefahr (Bevölkerungsexplosion – Verknappung der Energie bzw. überhöhte Energiefreisetzung – Verschmutzung – Erschöpfung der Ernährungsreserven – atomarer Holocaust) zu sichern?" (K 146f.)

In der Praxis sieht das so aus, daß Kravonien und FUTUMOR zusammenarbeiten und das todbringende „Virus-Agens DELIVERY" entwickeln, sinnigerweise als Mittel der Befreiung deklariert. Für den Schutz einer ausgewählten Minderheit

sorgen die Adaptable Immunization Series – „AIS" (K 223ff.). Nach der labortechnischen Herstellung werden in aller Welt Fabrikationsstätten eingerichtet, unter anderem am Hauptschauplatz des Romans, in einem zur Krypta des Freisinger Doms führenden Stollen – danach erfolgt die Anwendung: In Freising erhalten nur zwei Auserwählte, Dr. Korbinian Irlböck und seine Schwester, das Gegenmittel, bleiben damit am Leben. Was sie daraus machen, wird nicht mehr beschrieben.

Die gegensätzlichen Weltlager der Zeit vor 1989 sind vom gleichen Beglückungswahn und derselben Machbarkeitsideologie beherrscht. Nach Amerys Selbstkommentar liegt dem Roman der „Alptraum" zugrunde, daß die „Technokratie" den „Zusammenbruch des Ökosystems Erde" durch die „Reduktion der Menschheit" lösen will und lösen wird[7].

Erzählerisch ist der Roman so angelegt, daß eine Freisinger Gelehrtenfamilie als Vermittler zwischen Kravonien und FUTUMOR fungiert, später auch als Mittäter. Zuerst taucht der kravonische Plan im Umfeld des Geistlichen Firnmoser auf, eines Mitglieds der Freisinger Theologischen Hochschule. Statt rationaler wissenschaftlicher Forschungen hat sich der Naturwissenschaftler auf Parapsychologie und Telekinese (magische Verrückung von Gegenständen) verlegt, und dabei gerät ihm das entsprechende kravonische Dossier in die Hände. Professor Firnmoser kann sich mit dem Fund aber nicht näher befassen, weil er die Sprache nicht versteht und weil er kurz danach aus seinem Amt entfernt wird. Dieser erste Akt spielt 1922.

Ein halbes Jahrhundert später stößt der vorher genannte Korbinian Irlböck, Sohn aus einer Liaison Firnmosers mit seiner Haushälterin, wieder auf das Dossier und gibt es weiter, als er von FUTUMOR zu Ratschlägen für ihr Weltbeglückungsprogramm aufgefordert wird. In seiner Antwort von 1973 empfiehlt er zwei Lösungsmöglichkeiten: „Freising I", eine „humanistische" Lösung, nämlich die gedankliche Erneuerung, die einen „radikalen Umbau aller bisherigen Prioritäten" voraussetzt, aber nicht näher erläutert wird und „Freising II", den kravonischen Plan (K 153f.). FUTUMOR entscheidet sich für „Freising II" und setzt dessen Ausführung zusammen mit Kravonien in Gang. Zu spät erkennt Korbinian, daß er sich in einer schwachen Stunde auf den Plan der Macher eingelassen hat. Faktisch kann er weder etwas für dessen Realisierung noch für dessen Verhinderung tun. Er ist Historiker und vom Charakter her ein introvertierter Fachgelehrter, der sich am liebsten in seinem Arbeitszimmer aufhält. Korbinian wird zum „berühmten Schmetterling, ... der den Tornado auslöst", wie Carl Amery in einem Interview erklärt[8].

Als aktiver Förderer des Projekts betätigt sich dagegen Korbinians nach den USA verschlagener Sohn Ernest C. Earlbuck. Für Ernest gibt es keinen anderen Weg zur „Rettung der Menschheit" als die Massenvernichtung. Die Masse neige zur Trägheit, könne nicht umsteuern und verzögere dadurch den Erneuerungsprozeß: „Wir haben einfach die Zeit nicht. Aus der Biosphäre schwindet das Ozon" (K 282). Daher wird er zu einem der aktivsten Organisatoren des Programms in der westlichen Welt. Als man den Kreis der Empfänger von AIS erweitert, setzt er ein demonstra-

tives Zeichen: Er entschließt sich zum Verzicht auf die Einnahme des Gegenmittels, was aber die Liquidierungsmaschine nicht aufhält. Von der Gelehrtenfamilie überlebt nur Korbinian, Firnmoser ist lange vorher gestorben.

Es ist schon wiederholt angedeutet worden, daß es sich bei dem Buch „Das Geheimnis der Krypta" um eine moderne Faustversion handelt. Auch Heinrich Faust will durch sein Denken und Handeln den menschlichen Fortschritt fördern, am Anfang durch Erkenntnisvertiefung, am Ende auch durch praktische Lösungen. Im letzten Akt tritt er als kaiserlicher Kolonisator in Erscheinung, der dem Meer weite Landstriche abgewinnt. Aber bei aller Gutwilligkeit und Geschäftigkeit nimmt er eine Folge von Opfern in Kauf, angefangen bei Gretchen bis hin zu Philemon und Baucis, die der Landgewinnung im Weg stehen. Diese Tendenz, ein Beglückungsanspruch ohne Rücksicht auf Verluste, wird bei Amery multipliziert. Geopfert wird nicht mehr nur eine Minderheit, sondern die Mehrheit.

Auch bei Goethe sind die Protagonisten vom gesellschaftlichen Nutzen ihres Handelns fest überzeugt. In der Szene „Nacht" schwelgt Fausts Diener Wagner in dem Gefühl, „wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht". Mephisto definiert sich als „Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft". Für „Das Geheimnis der Krypta" muß man die Aussage umkehren und von einer Kraft sprechen, die „stets das Gute will und stets das Böse schafft". Damit trifft Amery eine weitverbreitete Selbstgewißheit in der Moderne. Denn die meisten Macher sind überzeugt, daß sie die Menschheit weiterbringen und üblere Folgen vermeiden helfen. Jeder will natürlich nur das Beste. Aber in der Praxis zeigen diese Pläne ihre Schwächen oder schlagen sogar ins Gegenteil um. Aus der vermeintlichen Glückssuche entstehen Unheilsszenarien. „Das Geheimnis der Krypta" wird zur Warnutopie, mit der die Menschheit von vorschnellen technokratischen und radikalen Lösungen abgehalten werden soll.

Amery versteht auch die Hauptpersonen seines Romans als Faustparallele und Faustvariation – verteilt auf drei Generationen: Firnmoser hat noch etwas vom Alchemisten und „Schwarzkünstler"; Korbinians Arbeitszimmer, gelegen im Geheimgang zur Krypta, erinnert an Goethes gotische Klause, er hat aber auch schon Kontakte zur großen Welt; als völliges Abbild des modernen Wissenschaftlers erweist sich Enkel Ernest mit seiner übereifrigen Mitarbeit am Euthanasieprogramm. An der Verstrickung in das DELIVERY-Projekt hindert die neuzeitliche Faustfamilie auch nicht ihr religiöser Hintergrund. Die Vertreter der Generationen sind allesamt theologisch gebildet: Firnmoser als Geistlicher ohnehin, aber auch Korbinian, der eine Zeitlang ebenfalls Geistlicher werden will und über die amerikanische Huronenmission der Jesuiten promoviert. Schließlich verfügt auch Ernest durch ein Theologiestudium über eine starke religiöse Wurzel. Doch diese Bildung bringt sie nicht zur Einsicht in den mephistophelischen Charakter der Aktion. Als Leitbild für den Entscheidungskampf um eine „bewohnbare Zukunft" nutzt Amery die sogenannte „Bestiensäule" in der Krypta des Freisinger Doms, eine bedeutende roma-

nische Steinmetzarbeit. Hier kämpfen Ritter und Drachen eng verknäuelt gegeneinander, überragt von einer Seherin mit Zauberblume, die das grausige Geschehen zu kommentieren scheint.

Neobarocker Marienroman mit Ausblick in die Ewigkeit

In „Die Wallfahrer“[9] nimmt Amery das Motiv der Pilgerschaft auf und stellt es in den Zeithorizont der Ewigkeit. Das Vorwort „Literarische Annäherung an die Ewigkeit betreffend“ beginnt mit der generellen Feststellung:

> „WALLFAHRT!
> Altes, mächtiges Bild für unser Dasein auf Erden. Gleichnis insbesondere für den Christenmenschen, der Pilger ist; das heißt ein verbanntes Kind Evas, stolpernd über die Fluren und Äcker der Fremde. Dieser Tradition strebt unsere Erzählung nach“ (W 7).

Seit der Vertreibung aus dem Paradies befindet sich die Menschheit auf Wanderschaft. Durch den Sündenfall hat sie das Paradies verloren und muß sich ein neues suchen, mit allen damit verbundenen Unwägbarkeiten. Der ganze Roman ist „sub specie aeternitatis“, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, geschrieben.

Zuerst geht der Blick zurück in die Vergangenheit. Amery bedient sich einer vierfachen Versuchsanordnung, um das Grundthema abzuwandeln und läßt einzelne oder Gruppen aus vier Jahrhunderten zum Marienheiligtum Tuntenhausen, Kreis Rosenheim in Oberbayern, unterwegs sein. Teils handelt es sich um faktische Pilgerschaft, teils um – mit dem Wallfahrtsort in Verbindung stehende – religiöse bzw. mentale Wandlungen. Für alle bewirkt das Heiligtum eine entscheidende Lebenszäsur. Bei der Auswahl der Szenarien achtet Amery darauf, unterschiedliche Milieus mit ihren Stileigenheiten und die ganze gesellschaftliche Bandbreite bayerischen Lebens einzufangen.

Am Anfang stehen zwei Versionen der Volksfrömmigkeit: zuerst der Tiroler Andreas Gropp, der 1641 von seiner Einsiedelei bei Innsbruck aufbricht, um über die nordöstliche Alpenkette nach Tuntenhausen zu gelangen; der Grund: seine „Bresthaftigkeit“. In seinen Schmerzzuständen ist ihm Maria erschienen und hat ihm die Wallfahrt nahegelegt. Trotz widrigster Umstände und der Wirren des Dreißigjährigen Kriegs erreicht er das Ziel und wird „gesund“, wie es eine noch heute an der Kirchenmauer befindliche Votivtafel festhält. Gropp ist ein einfacher Mann aus der untersten Bevölkerungsschicht; es paßt, wenn mehrfach vom „Groppzeug“ die Rede ist (W 13 u. 92).

Für die Volksfrömmigkeit stehen auch die Wasserburger, die im 18. Jahrhundert unter Führung eines Kapuzinerpaters wegen eines drohenden Hochwassers nach Tuntenhausen ziehen. Dort sollen sie ein Sintflut-Stück aufführen, um die Gefahr abzuwenden. Die Wegstrecke ist für sie wesentlich kürzer als für den Tiroler, aber

wegen der mitgeführten Requisiten und aus anderen Gründen nicht weniger unfallträchtig. Man erreicht schließlich das Ziel und spielt das Stück mit Hingabe, aber auch mit manchen Pannen. Amery zitiert oder paraphrasiert ein tatsächlich vorhandenes Sintflut-Stück des Münchener Geistlichen Anton von Bucher (1746–1817). Die Wallfahrer verbuchen es als Erfolg ihrer Anstrengungen, daß das Hochwasser nicht eintritt.

Die beiden folgenden Lebensläufe führen in die Welt des bayerischen Hochadels. Amery läßt zwei Grafen auftreten, die historischen Vorbildern des 19. und 20. Jahrhunderts nachgebildet sind: Innozenz Maria von Busselwang-Titlmoos (nach Ludwig Graf Arco-Zinneberg) und Marco von B.-Guadagni (nach Anton Graf Arco-Valley). Der erste ist als früher „Bauern- und Katholikenführer" (W 273) in die Geschichte eingegangen. Sein Stammsitz Busselwang liegt bei Tuntenhausen, am Wallfahrtsort leitet er den „Bayerisch-patriotischen Bauernverein". Doch gerät die positiv begonnene Pilgerschaft in eine Krise, als er sich bei einer Kur in der Nähe des Heiligtums von Naturheilerinnen verführen läßt. Innozenz Maria wird zum Ehebrecher. Zur Sühne schließt er sich dem päpstlichen Freiwilligenheer an, das um 1860 den Kirchenstaat gegen die übermächtige italienische Einigungsbewegung verteidigt. Dementsprechend ist diese dritte Wallfahrt mit „Kreuzfahrer" betitelt. Innozenz Maria wird zum modernen Tannhäuser, der im Venusberg sündigt und in Rom Buße tut.

In dem Kapitel „Der Pfad des Mörders" hält sich Amery noch enger an das historische Vorbild, den nationalistischen Fanatiker und Eisner-Mörder Graf Arco-Valley. Marco – der Wallfahrer des 20. Jahrhunderts – tötet auch bei Amery den ersten bayerischen Ministerpräsidenten Kurt Eisner, eine Handlung, die Amery lebhaft verurteilt. Die einzige wesentliche Änderung gegenüber der Quelle besteht darin, daß Marco zu der späten Einsicht kommt, mit dem Eisner-Mord den Falschen getroffen zu haben. 1933, nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten, legt Marco in der Basilika von Tuntenhausen bei einem Priesterfreund eine Lebensbeichte ab, in der er erklärt, daß er eigentlich Hitler hätte erschießen sollen. Dadurch erfährt auch diese Pilgerschaft am Marienheiligtum ihren Wendepunkt[10].

Trotz der eingearbeiteten Quellen kann man „Die Wallfahrer" nicht als Historienroman bezeichnen. Dagegen sprechen schon im Hauptteil häufige Zeitsprünge; Amery nennt sie „Querblicke durch bröckelnde Zeitwände" (W 9). Der von der Endzeit ausgehende Blick macht die erzählten Zeitabschnitte durchlässig, besonders für die Gegenwart. Immer wieder begegnen dem Leser Anspielungen auf aktuelle Vorgänge. So treffen die Wasserburger nahe Tuntenhausen auf die Raketenanlage Lampferting, einen Natostützpunkt im Kalten Krieg, und bringen sie durch heftige Kritik zum Einsturz: „In welch drakonischer Zeit waren sie angekommen, die Comoedianten, sah so die apokalyptische Zukunft aus?" (W 365ff.)

Durch den Schluß wird das Buch „Die Wallfahrer" vollends zum Zukunftsroman. Hier stellt Amery zwei alternative Versionen des Weltendes gegeneinander,

eine „orthodoxe" und eine „häretische". In der ersten besucht ein junger Engel in Jeans Tuntenhausen und steigt mit seiner Tuba in den Nachthimmel auf, um ein Jubilate anzustimmen. Doch hindert ihn ein ungenannter Grund am Einsatz. Diese Version wird rasch abgebrochen (W 385ff.). Ausführlicher gerät dann der ketzerische Schluß, der 50 Millionen Jahre nach unserer Zeit spielt. Die Umweltvergehen haben beinahe zur Selbstzerstörung unseres Globus geführt, der Mensch ist verschwunden. Doch setzen sich die biologischen Selbsterneuerungskräfte noch einmal durch. Die Erde hat eine neue Tektonik erhalten, es sind neue Lebewesen entstanden. Man kann annehmen, daß sich auch wieder menschenähnliche Wesen entwickeln werden (W 389ff.). Die Frage bleibt offen, ob das die „neue Erde" ist, von der die Apokalypse spricht (Offb 21, 1). Amery wehrt sich gegen konventionell eingerastete Vorstellungen von Himmel, Hölle und Jüngstem Gericht. Er geißelt die Umweltsünden, aber er bleibt nicht ohne Hoffnung für die Zukunft.

„Die Wallfahrer" ist ein phantastischer Roman – Amery selber nannte das Werk ein „Mirakelspiel"[11]. Es ist aber vor allem ein Marienroman, in dem unterschiedliche Marienbilder zur Diskussion gestellt werden. Scharfe Ablehnung erfährt die Instrumentalisierung der Gottesmutter für militaristische Zwecke, im Dreißigjährigen Krieg als Ikone für die katholische Liga. In „Die Wallfahrer" ist Maria die „Madonna vom Siege" (W 90, 167, 293 u. ö.) und wird auf Bannern neben den Kriegsfahnen mitgeführt. Es ist Andreas Gropp, der sich als einziger gegen diesen Mißbrauch wehrt. Ein Treffen mit dem bayerischen Kurfürsten nutzt er, um das Marienbanner vor versammelter Führungselite herunterzureißen: „‚Frei ist sie', sagt er, sieht über dem Zeltwimpel den Himmel offen, sieht Sie, die Kaiserin, in Flammen samt Kind." Die Reaktion erfolgt prompt, Gropp wird von einem katholischen Heerführer niedergeschlagen (W 92). Die Madonna vom Siege taucht in späteren Jahrhunderten wieder auf, besonders nachdem Maria offiziell zur „Patrona Bavariae" ausgerufen worden war.

Ebenso kritisch steht der Verfasser aber der Entsinnlichung Mariens durch die Nazarener gegenüber. Die einseitige Betonung der „unbefleckten Jungfrau", die Stilisierung zur Gegenikone gegen die Sexualisierung in der modernen Gesellschaft, beurteilt er skeptisch. Im Roman ist es vor allem Innozenz Maria, der sich zu diesem Marienbild bekennt und in seiner Umgebung dafür sorgt, daß überall nazarenische Kunst verbreitet wird – ausgerechnet ein Mann, der den Edelhuren verfällt. Gegenüber den Extremen von triumphalen und entsinnlichten Bildern plädiert Amery wieder für mehr Mütterlichkeit und Erdwärme als Attribute für ein angemessenes Marienverständnis. Eine seiner Frauenfiguren läßt er lebhaft darüber Klage führen, daß Maria „nie mehr als richtiges Weibsbild dargestellt" werde (W 254). In Marcos Tuntenhausener Lebensbeichte kommt noch ein weiteres von Amery favorisiertes Marienbild zum Zug, die Vorstellung der „Mater dolorosa". Dem Eisner-Mörder dämmert zu spät, daß Maria beim Ausbruch der bayerischen Revolution auf der Seite der Mühseligen und Beladenen gestanden haben muß. Nur

so sei zu erklären, daß in der Nacht vom 7. auf den 8. November 1918 kein Schuß fiel und die Herrschaft der Wittelsbacher kampflos zusammenbrach. Seine Hauptschuld habe darin bestanden, so der Beichtiger, daß „wir die PATRONA BAVARIAE nicht da gesehen haben, wo sie war, die siebenfach Durchbohrte, die Mater, die Witwe Dolorosa, die Tochter mit den Schwertern in der Brust" (W 340ff.).

Der Roman „Die Wallfahrer" liefert auf diese Weise einen beachtlichen Beitrag zur Mariologie und Mariensymbolik, zu ihrer Geschichte und Neubestimmung. Durch den Abwechslungsreichtum der Szenarien, die ingeniöse Phantastik und die spannungsreiche Stilvielfalt schließt er noch einmal an die Barocktradition an, ein neobarocker Solitär.

Unterschiedliche Neuanfänge nach einem Supergau

Um eine futuristische Parabel handelt es sich bei dem Kurzroman „Der Untergang der Stadt Passau"[12]. Amery hat sie mit leichter Hand als spannendes Handlungsspektakel skizziert – er selbst spricht von „Fingerübung" (U 5) –, und sie von seinen Romanen am stärksten dem Science-fiction-Schema angenähert. Das Gerüst besteht aus drei miteinander vermischten Zeitstufen. Die Handlung beginnt sechs Jahre nach der Veröffentlichung des Romans, 1981, mit einer verheerenden Katastrophe und nur wenigen Überlebenden. Danach folgt eine etwa 30jährige Phase mühsamer Neuanfänge, die Herausbildung von zwei gegensätzlichen Gruppierungen, 2013 erste Kontakte zwischen beiden, 2112 die Entscheidungsschlacht. Amery legt nach der „Vorbemerkung" Wert darauf, auch „Elemente der eigenen, der deutschen und heimatlichen Tradition für das Genre nutzbar zu machen" (ebd.), und zwar in zwei Bereichen: einmal durch die Lokalisierung im bayerischen Raum wie bei allen seinen Romanen, hier speziell in Passau und Rosenheim mit Ausblicken nach Süden und Südosten und zum zweiten – ebenfalls untypisch für die Gattung – durch die Einbeziehung eines religiösen Horizonts. Es entsteht eine Kuriosität, ein bayerisch-religiöser Science-fiction-Roman, der passend für dieses Genre zuerst im Münchener Hauptverlag, bei Wilhelm Heyne als Nummer 3461 und in entsprechender greller Aufmachung herauskam (damals für 3,80 DM an allen Bahnhofskiosken zu erwerben, 16. Auflage 1993). Der Erstdruck ist heute eine Rarität in den Antiquariaten.

Über die Art der auslösenden Katastrophe finden sich nur wenige Angaben. Sicher ist, daß es sich nicht wie bei vielen prognostischen Texten der damaligen Zeit um einen Atomkrieg handelt, da sich nach Ansicht des Verfassers die Natur solcher Zäsuren „immer mehr von der atomaren auf die biologisch-ökologische Ebene verlagert" (ebd.). Auslöser ist stattdessen eine Seuche im Grenzgebiet physisch-psychischer Erkrankungen, die nur eine Handvoll robuster junger Leute überlebt. Was die wenigen aus der eingetretenen Tabula rasa machen, ist recht unterschiedlich.

Auf der einen Seite sind dies die agrarischen Rosenheimer (Rosmer), eine Gruppe

von Naturburschen die die „Wiederherstellung der natürlichen Dinge" zu ihrem Leitziel erklären (U 14 u. 29). Sie leben auf „halbnomadischer" Basis, ernähren sich durch „Jagd, Fallenstellen, gelegentliche Bodenbewirtschaftung" (U 20f.). Sie sind freiheitlich organisiert und bemühen sich um friedliche Verhältnisse, scheuen aber im Ernstfall nicht vor kriegerischen Auseinandersetzungen zurück. Dem Stadtleben und der Technik stehen sie ablehnend gegenüber, durch ihre Anstrengungen haben sie die Donau wieder „grün und reißend" gemacht (U 14). Als religiöser Mentor berät sie Kaplan Egid Dullinger, der Verfasser einer Chronik, die dem Roman den metaphysischen Rahmen gibt. Als wichtigster Vertreter der Rosenheimer fungiert Alois Ludwig Retzer („Lois"), ehemaliger Politologiestudent, den die Seuche bei der Arbeit an einem „Grundriß des ökologischen Materialismus" überraschte und zum Abbruch zwang. In die Rolle der zweiten Leitfigur, später Lois' Nachfolger, wächst Martin („Marte") hinein, ein Mann von unintellektuellem Zuschnitt. Es ist keine Frage, daß die Rosenheimer Amerys Grundvorstellungen nahestehen, ihre Mischung aus Positionen der 68er und der Grünen nimmt manches von seinen Präferenzen auf. Aber eine ins Detail gehende Charakterisierung fehlt, es bleibt bei Andeutungen über ein archaisches, beinahe frühmittelalterliches Lebensmodell.

Ausführlicher wird dagegen die urbane Gegengruppe geschildert, die Passauer (Bassauer). Bei ihnen handelt es sich um gewaltbereite Stadt- und Technologieanhänger. Sie haben sich nach der Seuche und Raubzügen durch Bayern in den Ruinen Passaus angesiedelt, wo sie die Infrastruktur wieder in Gang bringen. Allmählich bauen sie die Stadt zum Zentrum eines neuen Reiches aus und sind nicht wählerisch bei der Unterwerfung des Umlandes. Sie leben luxuriös und trinken bei Gelagen aus Hostienkelchen, ein Indiz für ihre Religions- und Kulturferne (U 59). Ihr Anführer ist Max Schymanski („Scheff"), Bergmannssohn aus dem Ruhrgebiet mit diktatorischen Neigungen, ungebildet, rücksichtslos und protzig. Passau erklärt er zur „Stadt der Verheißung" (U 20) und illuminiert sie mit Lichterketten, um sie weithin attraktiv zu machen.

Als Lois und Marte 2013 bei einem Erkundungsgang in die Stadt kommen, versucht er, sie sofort in seine Pläne einzuschalten. Passau und Rosenheim sollen gemeinsam die „Wacht nach Osten" bilden (U 78), was bedeutet, daß er mit Hilfe der Rosenheimer an die Salzvorräte im Salzkammergut herankommen will, um bei Ausfall der Stromgeneratoren die Lebensmittelvorräte durch Salz konservieren zu können. Die erste Begegnung zwischen den beiden Lagern endet gewaltsam und mit der Flucht der Rosenheimer. Seitdem datiert die Gegnerschaft. Die Passauer stehen – satirisch überspitzt – für die kapitalistisch und technizistisch orientierte Mehrheitsgesellschaft der Bundesrepublik. Amery wendet sich gegen einen Neuanfang, der in die alten zivilisatorischen Sünden zurückfällt und die Chance für eine grundlegende Veränderung ungenutzt läßt.

2112 kommt es dann zur finalen Auseinandersetzung. Der „Dritte Marte", Nachkomme des ersten, zieht gemeinsam mit ungarischen Reitern gegen Passau und

kann es besiegen. Die Rosenheimer bilden „das Salzreich vom alten Bischofsfelsen an der Salzach bis nach Reichenhall", von dem es im Schlußsatz heißt, daß es „nun so sichtbar vom Himmel gesegnet ist mit den Gaben der Kraft und Weisheit, mit Gesundheit für Mensch und Tier und den Reichtümern des Berges" (U 127f.).

Diesen Himmelssegen verdanken die Rosenheimer nicht zuletzt ihrem Kaplan Dullinger und seiner Chronik „Magnalia Dei per Gentem Rosmeriorum", die die Ereignisse des Jahres 2112 prophezeit und in direkte Parallele zur Johannes-Apokalypse stellt. Unter Berufung auf das 17., 18. und 20. Kapitel werden die Passauer als „Hure Babylon" (U 30) verketzert und die Rosenheimer als diejenigen gepriesen, die „den Willen des Herrn" (U 7) erfüllen. Vor dem Angriff geben die Rosenheimer ihren Gegnern Gelegenheit, sich freiwillig für eine Gnadenlösung „christlicher Art" zu entscheiden:

> „Aber dennoch ist jedem Vergebung zugesagt, da ja nicht die Sünder dem HErrn verhaßt sind, sondern nur die Sünde. Wer darum die Stadt verläßt, wer zu den einfachen Wegen zurückkehrt, welche die ‚Wiederherstellung aller Dinge' uns so gnädig ermöglicht hat – der also abschwört der Lüge, dem Hochmut und der Wollust, die in den Mauern der Stadt herrschen –, dem ist nicht nur vom HErrn Vergebung zugesagt, auch wir werden ihn nicht verfolgen" (U 29).

Passaus Niederwerfung wird mit der tausendjährigen Fesselung Satans verglichen, entsprechend herrscht „lauter Jubel allenthalben" (U 127). Was Amery in den vorher besprochenen Romanen ausgeklammert hatte, hier gibt es die wenigstens andeutende Beschreibung eines begrüßten Neuanfangs und am Romanende ein Jubilate. Egid Dullinger steigt zum Erzdiakon der Metropole Salzburg auf und bleibt der geistliche Berater der Rosenheimer.

Dritte Phase christlich bestimmter Utopie

Amerys Gesamtwerk ist Teil einer dritten Phase der christlich bestimmten und literarisch ausformulierten Utopie, die ihre bedeutenden Vorlaufer im Mittelalter und in der Barockzeit hatte. Die mittelalterliche Phase verbindet sich mit Namen wie Joachim von Fiore (1130/35–1202) oder Bonaventura (1221–1274), die für die Zukunft einschneidende Wendungen vorhersagten. Joachim von Fiore prophezeite eine bevorstehende dritte Periode der Menschheitsgeschichte ganz im Zeichen des Heiligen Geistes. Bonaventura setzte auf einen mehrstufigen Aufstieg der Einzelseele bis zur Verschmelzung mit Gott, die „unio mystica". In der Barockliteratur verlagerte sich das Interesse auf die spezifisch christliche Ausgestaltung von Gruppen und Kleinstaaten wie etwa in „Christianopolis" von Johann Valentin Andreae (1586–1654) oder in „Die Insel Felsenburg" von Johann Gottfried Schnabel (1692–1751/58).

In der jüngeren Vergangenheit läßt sich erneut ein Interesse wahrnehmen, auf die Erfahrungen von Krieg und Nachkrieg mit visionären christlichen Gegenentwürfen zu reagieren[13]. Entsprechend den veränderten empirischen und literarischen Bedingungen hat die dritte Phase ihr eigenes Gesicht[14].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Carl Amery „... ahnen, wie alles gemeint war". Ausstellung eines Werkes, hg. v. J. Kiermeier-Debre (München 1996) 64f. (zit. aus dem Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 22. September 1963).
[2] Vgl. C. Amery, Totaler Erfolg als totale Krise, in: ders., Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Reinbek 1972) 149–164.
[3] Vgl. C. Amery, Anfrage an die Christen, in: ebd. 191–205.
[4] Herbert Gruhls „Ein Planet wird geplündert" erschien erst 1975, die Gründung der Grünen als politische Partei erfolgte 1980.
[5] Vgl. Amery (A. 1) 139.
[6] C. Amery, Das Geheimnis der Krypta (München 1990), im Text zitiert mit K.
[7] Vgl. Amery (A. 1) 186.
[8] Faust, Freising u. der Dichter, in: Literatur in Bayern, H. 48 (1997) 18.
[9] C. Amery, Die Wallfahrer (München 1986), im Text zitiert nach Taschenbuchausgabe (München 2002) im Text zitiert mit W.
[10] Noch weitreichendere „Korrekturen" der bayerischen Geschichte aus futuristischer Perspektive finden sich in Amerys Romanen „Das Königsprojekt" (1974) und „An den Feuern der Leyermark" (1979).
[11] Vgl. Amery (A. 1) 172.
[12] C. Amery, Der Untergang der Stadt Passau (München 1975), im Text zitiert mit U.
[13] Stefan Andres, Wir sind Utopia (1942) u. die Romantrilogie Die Sintflut (1949–59); Werner Bergengruen, Am Himmel wie auf Erden (1940).
[14] Dieser Zusammenhang kann hier nur noch angedeutet werden. Ausführlicher gehe ich darauf und auch auf Carl Amery in meinem Buchprojekt über Typen moderner deutscher Prognostik ein: „Vita venturi saeculi".

Christoph Gellner

Christsein inmitten der Weltreligionen

Eine biblisch-christliche Sicht auf die Religionen der Anderen

Wie keine Generation vor uns erleben wir das Christentum als eine Religion unter vielen. Dank weltweiter Kommunikation, Mobilität und vor allem Migration ist uns die Vielfalt der Religionen immer näher gerückt. Andere Religionen sind zwar weiterhin fremd, aber zunehmend in unmittelbarer Nachbarschaft präsent. Religiös sein bedeutet heute unausweichlich interreligiös sein. Dieses Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit macht eine positive Verhältnisbestimmung zum Glauben der Anderen unumgänglich. Die religionskundliche Erschließung nichtchristlicher Religionen, so wichtig und unerläßlich sie auch ist, genügt dieser Herausforderung keineswegs. Es reicht nicht mehr aus, Kinder und Jugendliche in nur *eine* Tradition einzuführen. Zugleich muß auch das Verhältnis christlicher Glaubensüberzeugungen zu den Überzeugungen anderer Religionen gezielt aufgenommen werden. Daß einer bestimmten Glaubensüberzeugung der Vorzug gegeben werden soll, macht eine plausible Begründung um so wichtiger. Interreligiöses Lernen muß verstärkt Bestandteil der Bildungsarbeit mit Erwachsenen werden.

Was bedeutet der Glaube der Anderen für mein eigenes Christsein? Was bedeutet für mich das Glaubenszeugnis von Juden, was das von Muslimen, Buddhisten und Hindus? Die Herausforderung, *Anders*glaubende als Anders*glaubende* wahr- und ernst zu nehmen[1], bedeutet: Christsein kann es nur mehr im Angesicht der Andersglaubenden, nicht mit dem Rücken zum Glaubenszeugnis Anderer geben. Christsein ist in Beziehung zu setzen zu den religiösen Großalternativen der Menschheit – zugleich ist das unauswechselbar Besondere christlichen Glaubens im größeren Verstehensrahmen der Weltreligionen verständlich zu machen[2]. Statt Abschottung und Ausgrenzung sind die nichtchristlichen Religionen in den eigenen religiösen Verständnishorizont, das heißt: in die Geschichte Gottes mit den Menschen und dem Menschen Jesus von Nazaret einzubeziehen[3].

Lernziel Pluralitätsfähigkeit

Mehr als bisher wird religiöse Identität im Dialog und in der Auseinandersetzung mit anderen ausgebildet. Im Licht fremder Standpunkte läßt sich der eigene überhaupt erst bedeutungsvoll erklären: „Ich bin ich, weil du du bist, und du bist du,

weil ich ich bin", formuliert der an der Kreuzung von jüdischer, islamischer, christlich-orthodoxer und römisch-katholischer Kultur aufgewachsene bosnische Schriftsteller Dževad Karahasan:

„Ich weiß sehr wohl, daß ich ein Muslim bin, und beim Bekennen, beim Wahrnehmen dieser Zugehörigkeit zum islamischen Glauben half mir am meisten mein bester Freund, der bosnische Franziskaner Mile Babic ... Dank unserer Freundschaft machen wir uns unsere jeweilige religiöse Zugehörigkeit bewußt, wir artikulieren und vertiefen sie besser. Unter lauter Muslimen würde ich meine Zugehörigkeit zum Islam automatisieren und aufhören, sie als relevanten Teil meiner eigenen Identität zu empfinden."[4]

Sein Vater war Kommunist, seine Mutter gläubige Muslimin, seine Frau Dragana ist Serbin – ihre Mutter wurde von Serben umgebracht, weil sie in ihrer Wohnung zwei muslimische Familien versteckt gehalten hatte, der jüngste Balkankrieg zwang sie beide ins deutsche und österreichische Exil. Mit den ethnisch-konfessionellen Spannungen auf der Grenze zwischen Orient und Okzident ist Karahasan also durchaus vertraut. Er weiß, daß in der Selbsterhebung über Andere im Namen Gottes, einer Religion oder Nation die Wurzel der Gewalt liegt, die immer wieder verheerende Folgen zeitigt – nicht nur in Bosnien.

Gerade darum beschwört er die über Jahrhunderte *gelebte Multikulturalität* Sarajevos als ein Modell für das künftige Europa:

„Um die eigene Identität zu erkennen, zu artikulieren und bewußt zu machen, mußt du das erkennen, was du mit den Anderen gemein hast und wodurch du zugehörig bist; dann das, was dich von allen Kollektiven unterscheidet und dich einzigartig macht. Um das zu können, reicht es keinesfalls aus, zu verkünden, daß sich dein Ich rigoros von deinem Nicht-Ich unterscheidet. Auf die Frage, wer oder was ich bin, werde ich niemals eine einigermaßen verläßliche Antwort bekommen, wenn ich mich vom Nicht-Ich isoliere, statt mich mit ihm auseinanderzusetzen. ... Das ist der unvergleichliche Wert des wahren Dialogs – nur er ermöglicht dir, in dir selbst sogar das zu erkennen, was du selbst nicht weißt, um dann dieses Erkannte zu artikulieren und bewußtzumachen."[5]

Damit plädiert der Romancier und Theatermann Karahasan für eine dialogisch-polyphone anstelle einer monologisch-homogenen Kultur, wie er sie im „dramatischen Kultursystem" Bosniens vorgebildet sieht: Katholiken, Orthodoxe, Juden und Muslime „leben gemeinsam und einer auf den Anderen bezogen, gezwungen, sich gegenseitig kennenzulernen und sich einzugestehen, daß die fremde Identität die Voraussetzung eines klaren Artikulierens und Verstehens der eigenen Identität ist". Dabei war auf der weiten Skala zwischen Verstehen, Respekt, Liebe und ausgesprochenem Mißtrauen, unverhohlener Feindschaft und gezieltem Mißverstehen alles möglich, „nur zwei Dinge waren absolut ausgeschlossen – gegenseitige Ignoranz der Identitäten und ein Verwischen der Unterschiede zwischen ihnen"[6]. Alle vier Glaubensgemeinschaften mußten Verhaltensformen suchen, die ein gemeinsames Leben auf relativ kleinem Raum erträglich machten, indem sie Bezie-

hungen aufbauten, die sich, mit einem Goetheschen Ausdruck, als „Toleranz ohne Gleichgültigkeit“[7] bezeichnen ließen.

In der Tat ist einer Einebnung des unverwechselbar Eigenen des jeweiligen Glaubens ebenso zu wehren wie der konturenlosen Vergleichgültigung unterschiedlicher, ja, sich widersprechender Wahrheitsansprüche. Was der Tübinger Ökumeniker Karl-Josef Kuschel jüngst für Juden, Christen und Muslime herausstellte, gilt für interreligiöse Verständigung generell:

> „Nicht durch Selbstimmunisierung vor Anderen und Selbsterhebung über Andere, vielmehr im Aufeinanderhören geschieht Teilhabe an Glaubenserfahrungen der je Anderen. Selbstgefälligkeit und Selbstgenügsamkeit wird durch Prozesse gegenseitiger Bereicherung überwunden.“[8]

Ebenbürtigkeit, wechselseitige Parität „auf gleicher Augenhöhe“, ist unerläßliche Voraussetzung jedes Religionsdialogs. Sie bedeutet jedoch nicht, daß unterschiedliche religiöse Überzeugungen einfach austauschbar werden. Jeder fruchtbringende Dialog lebt davon, daß die Teilnehmenden annehmen, daß sie vom eigenen Glaubenszeugnis her in Teilen oder im Ganzen die „größere Wahrheit“ über Mensch, Welt und Gott bzw. das Göttliche auf ihrer Seite haben[9]. Dialogfähigkeit *und* Standfestigkeit, Pluralität *und* Identität schließen sich also nicht aus, vielmehr fordern sie einander[10]. Absolut ist nur Gott selbst (oder wie immer wir das Absolute benennen): Die ganze Wahrheit, die Gott ist, kann von keinem Menschen, von keiner Religion je vollkommen erfaßt werden. Durch die Unterscheidung zwischen der letzten Wahrheit und ihren Bezeugungen, die auf sie verweisen, werden alle falschen Absolutheitsansprüche zurückgewiesen. Ja, der Glaube erfährt dadurch die Kraft zur Selbstrelativierung, die gerade nicht zum Relativismus führt, es vielmehr ermöglicht, bei aller Unbedingtheit, „feste“ Überzeugungen nicht an die Stelle Gottes selbst zu setzen.

Was also heißt Christsein inmitten der Weltreligionen? Von der biblisch bezeugten Einheit Gottes und seinem universalen Wirken her sind Glaubende auf *eine* transzendente Wirklichkeit ausgerichtet, in der alle Menschen sich gegenseitig anerkennen, sich miteinander verbunden und solidarisch aufeinander bezogen erfahren können: „Gott ist nicht der Stammesgott der Juden und Christen, sondern Grund und Ziel der ganzen Schöpfung“, unterstreicht das Positionspapier des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds „Der christliche Glaube und die Religionen“ (2007). Daraus ergibt sich „die Offenheit für die Möglichkeit, daß Gottes schöpferische Wirksamkeit auch im Wirkungskreis anderer Religionen seine Spuren hinterlassen haben könnte“[11]. Gott ist entweder der Gott aller Menschen, oder er ist nicht Gott! Christinnen und Christen werden sich grundsätzlich dafür offen halten, daß ihnen etwas von Gottes Wort und Geist auch im Zeugnis und in der Begegnung mit Menschen anderer Religionen entgegenkommen kann.

Schon die Bibel zeugt von einer Vielgestaltigkeit, in der sich Gott geoffenbart hat und Menschen zu erkennen gibt. Das Neue Testament hält neben der einzigartigen Gottesoffenbarung in Jesus Christus fest: Gott hat sich auch sonst nicht unbezeugt gelassen, Gott hat auch durch Andere gesprochen, ja, er ist in der ganzen Welt durch seinen Geist gegenwärtig (Apg 14,15ff.; Röm 1,19ff.; Hebr 1,1). Und doch hat er sich nicht allen Völkern auf die gleiche Weise bezeugt. Gewiß, Gott hat die gesamte Menschheit in unterschiedlich weitgefaßte Bünde eingeschlossen: den Schöpfungsbund mit Adam (Gen 1,26ff. vgl. Jer 33,20–26), den Noachbund (Gen 9,1–17) und den Bund mit Abraham (Gen 15,1–16; 17,1–14), den Sinaibund mit Mose (Ex 19–24) und den „neuen Bund" in Jesus Christus (1 Kor 11,25 u.ö.); die späteren Bünde heben die früheren nicht auf. Doch schon die Hebräische Bibel kennt sowohl im Blick auf die beiden Abrahamsöhne wie im Verhältnis von Israel und den Völkern keine Gleichrangigkeit hinsichtlich Gottes Offenbarung. Von ihren je anderen Ur-Kunden (Tora, Evangelium und Koran) her setzen Juden, Christen und Muslime in letzten Fragen des Offenbarungs- und Wahrheitsverständnisses Unvereinbares gegeneinander.

So sehr daran zu arbeiten ist, daß Christen, Juden und Muslime sich ihrer Verbindung in der Segens- und Bundesgeschichte des einen Gottes bewußt werden – von einer Einebnung des unverwechselbar Besonderen einer jeden dieser drei Religionen kann keine Rede sein, erst recht nicht im Blick auf die östlich-asiatischen Religionen und ihre Heiligen Schriften wie die Upanishaden, die Bhagavadgita oder die Reden des Buddha. Frieden und Verständigung zwischen Religionen werden „nicht durch Relativierung, sondern durch Präzisierung der Gottes- und Wahrheitsfrage" erreicht: „Nicht unter Absehung der Wahrheit kommt es zur Toleranz" – die mehr wäre als bloße Duldung, nämlich Anerkennung des Anderen gerade in seinem Anderssein: „Der Geist des Friedens ist nicht der Ungeist des Wahrheitsrelativismus, sondern der Geist Gottes selber, der uns in alle Wahrheit einführt."[12]

Von daher hoffen Christen, daß Andersglaubende es, wenn auch unter anderem Namen, letztlich mit derselben göttlichen Wirklichkeit zu tun haben, die sie selber als den Schöpfergott, den Gott Abrahams, Saras und Hagars bekennen: den „einen Gott, den Vater, von dem her alles ist und wir auf ihn hin, und den einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn" (1 Kor 8,6). Warum es aber diese Vielzahl sich widersprechender religiöser Wege gibt, darauf wird nur Gott selbst eine Antwort geben können. Das heißt: Die Stellung der nichtchristlichen Religionen in Gottes Absicht mit der Menschheit bleibt ein Geheimnis, das allenfalls am Ende der Tage offenbar wird, wenn Gott „alles in allem" sein wird (1 Kor 15,28).

Raum für Verschiedenheit

Gott will nicht nur das Gemeinsame der einen Menschheit, sondern ebenso die Unterschiede. Darin sieht Jonathan Sacks, Oberrabbiner von Großbritannien und dem Commonwealth, eine Testfrage für den Glauben: „Ich persönlich glaube, daß wir von Gott aufgerufen sind, im menschlichen Anderen eine Spur des göttlichen Anderen zu erkennen."[13] Gott gebiete uns, seine Schöpfung zu ehren durch Respekt für die von ihm geschaffene Vielfalt; nur so nehmen wir Verschiedenheit ernst. Diese Grundintuition biblischer Theologie hat Sacks für die Verständigung der Religionen fruchtbar gemacht:

„Kann ich der Verschiedenheit Raum geben? Kann ich Gottes Ebenbild in jemandem erkennen, der nicht nach meinem Ebenbild ist und dessen Sprache, Glaube, Ideale anders sind als die meinen? Können Juden, Muslime, Hindus, Sikhs, Konfuzianer, Orthodoxe, Katholiken und Protestanten im Mittleren Osten, in Indien, Sri Lanka, Tschetschenien, im Kosovo und den Dutzend anderen Gegenden, in denen verschiedene ethnische und religiöse Gruppen eng aufeinander leben, einander Raum lassen?"[14]

Als orthodoxer Jude, aber – das ist beste jüdische Tradition – in universeller Perspektive, erinnert Sacks an den „doppelten Bund" Gottes: Seinen Bund mit Noach und der ganzen Menschheit und den Mose-Bund mit dem Volk Israel:

„Wir Juden glauben, daß Gott mit einem bestimmten Volk einen Bund geschlossen habe, aber das schließt nicht aus, daß andere Völker, Kulturen und Religionen innerhalb des gemeinsamen Rahmens der noachitischen Gesetze ihre eigene Beziehung zu Gott finden können. Diese Gesetze stellen sozusagen die Grundgrammatik dafür dar, wie der Mensch Gott erfahren kann: dafür, um die Welt als Gottes Werk und die Menschheit als Gottes Abbild sehen zu können. *Gott ist der Gott der gesamten Menschheit, aber zwischen Babel und dem Ende der Tage ist kein Glaube der Glaube der gesamten Menschheit.* ... Wir sind partikulär *und* universal, gleich *und* verschieden, Menschen an sich, *aber auch* Mitglieder einer bestimmten Familie, Gemeinschaft, Geschichte, Erblinie. Unsere Partikularität ist unser Fenster ins Universale, genau wie unsere Sprache die einzige Möglichkeit für uns ist, die Welt zu verstehen, die wir mit denen teilen, die andere Sprachen sprechen ... Gott, der Urheber der Vielfalt, ist die vereinende Gegenwart in der Vielfalt."[15]

Über die Gottglaubenden der abrahamischen Religionen hinaus gilt der Noachbund der ganzen Menschheit. Der Regenbogen, der sich aus vielen verschiedenen Farben zusammensetzt, eine neben der anderen, ist ein treffendes Symbol. Die spirituelle Verbundenheit von allem mit allem bedarf des gegenseitigen Respekts für die Unterschiedlichkeit jedes Einzelnen! Von Noachs drei Söhnen stammen alle Völker der Erde ab. Noach ist damit (wie Adam) Vertreter der gesamten Menschheit – vor aller Unterscheidung in Völker und Religionen. Durch die verschiedenen Bundesschlüsse werden Bindungen geschaffen, die einander nicht ausschließen. Sie sind schon in der Hebräischen Bibel voneinander unterschieden, doch miteinander

verbunden. So betont der Schweizerische Evangelische Kirchenbund: „Die Bünde mit den Völkern gelten nicht weniger als der Bund mit Israel und der ‚neue Bund' in Christus."[16] Für Christen ist der im Schöpfungsbund mit Noach zum Ausdruck kommende universale Heilswille Gottes entscheidend (1 Tim 2,4): Er bindet alle Geschöpfe trotz aller Unterschiede zusammen. Ja, angesichts dieses Segensbundes mit der gesamten Menschheit gibt es keine Verschiedenheit, die nicht von einer größeren Gemeinsamkeit umgriffen wäre.

Von der biblischen Bundestheologie her vermag Jonathan Sacks, jede einzelne Religion nicht nur in ein je eigenes Verhältnis zu Gott zu setzen, sondern auch in eine weltumgreifende Beziehung zu anderen Religionen:

„Verschiedenheit verringert nicht den Umfang der menschlichen Möglichkeiten; sie erweitert ihn. Letztlich schöpfen wir unsere größte Hoffnung daraus, daß wir uns an die ältere Geschichte über Noach nach der Flut erinnern, daß wir also mitten in unserer hypermodernen Umgebung den alten-neuen Anruf zu einem globalen Bund menschlicher Verantwortung und Hoffnung vernehmen. ... Nur wenn wir die Gefahr erkennen, die im Wunsch liegt, alle sollten gleich sein – einerseits den gleichen Glauben haben, andererseits in einer McWorld die gleiche Lebensart pflegen –, werden wir den Kampf der Kulturen vermeiden, der aus dem Gefühl der Bedrohung und Angst erwächst. Wenn wir die Würde der Verschiedenheit begreifen, die uns von Gott geschenkt wurde und die Welt bereichert, lernen wir es auch, dankbar mit ihr zu leben."[17]

Ausdrücklich ruft Sacks die Religionen auf, untereinander dem je Anderen mehr Raum zu geben:

„Wie würde dann der Glaube aussehen? Er wäre so, als fühlte man sich im eigenen Haus geborgen, werde jedoch berührt von der Schönheit fremder Orte, von denen man wüßte, daß sie das Haus Anderer sind, nicht das eigene, und dennoch Bestandteil der Herrlichkeit der uns allen gemeinsamen Welt. ... Es wäre, als sei ich ein Satz in der Geschichte meines Volkes und seines Glaubens, aber es gebe auch noch andere Geschichten, und jede von ihnen sei mit den Buchstaben von Leben geschrieben, die in Gemeinschaften zusammengebunden seien, und jede sei Teil der aus lauter Geschichten bestehenden großen Geschichte, die erzählt, wie der Mensch Gott sucht und Gott die Menschen beruft. Diejenigen, die von ihrem Glauben überzeugt sind, fühlen sich vom anderen Glauben nicht bedroht, sondern bereichert."

Der Gottesgeist und die Religionen

Christlich gründet die Offenheit für Andersglaubende im Glauben an Gottes Geist: Für Christen verdichtet er sich in maßgeblicher Weise in Jesus Christus, umspannt aber mit der ganzen Schöpfung zugleich auch die außerchristlichen Religionen. Nichts ist völlig gott- oder geistlos! Darüber zeichnet sich heute unter Christen Übereinstimmung ab: Auch Anders- und Nichtglaubende sind „umschlossen vom Heilswillen Gottes, wie er in Jesus Christus zum Ausdruck kam und in der Kraft

des Heiligen Geistes sich verwirklicht", formuliert der evangelische Theologe Hans-Martin Barth: „Auch areligiöse Menschen und Anhänger nichtchristlicher Religionen stehen nicht außerhalb des Einflußbereichs des Heiligen Geistes."[18] Reformatorische, orthodoxe und katholische Religionstheologie setzt denn auch bei der alles durchdringenden Geistkraft Gottes an, seiner wirksamen Ausstrahlung auf die ganze Welt. Wie auf alle Menschen wirkt sie auch auf die verschiedenen religiösen Wege der Menschheit ein: „Wir glauben, daß dieses umfassende Wirken des Heiligen Geistes auch im Leben und in den Traditionen von Völkern anderer Religionen gegenwärtig ist."[19]

Das bedeutet, daß Gottes Geist, *einzigartig* in Jesus Christus am Werk, zugleich *universal* gegenwärtig ist. Zur christlichen Erfahrung des Geistes gehört gerade diese Spannung von Einzigartigkeit und Universalität: die Erfahrung seines „Hierseins" und die immer neue Entdeckung seines „Anderswo-Seins", seines „Überallseins", seiner grenzüberschreitenden Nicht-Abgrenzbarkeit. Und doch läßt sich der universale Gottesgeist für Christen nicht vom Geist Jesu Christi ablösen. So fordert der Ökumenische Rat der Kirchen, „die Gegenwart des Geistes zu erkennen, wo es ‚Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit' gibt (Gal 5,22f.)"[20]. Gottes Wahrheit kann sich also auch in anderer, von der Erfahrung der christlichen Wahrheit unterschiedener, aber im Entscheidenden nicht widersprechender Weise zeigen.

Angestoßen durch das Zweite Vatikanische Konzil, das das Wirken des Heiligen Geistes auch außerhalb der Welt des Christentums bejahte[21], hat Papst Johannes Paul II. „die Gegenwart des Heiligen Geistes nicht nur in den einzelnen Menschen guten Willens, sondern auch in der Gesellschaft und Geschichte, den Völkern, den Kulturen und den Religionen"[22] herausgestellt. Ausdruck der für ihn so bedeutsamen Gegenwart des Geistes Gottes im religiösen Leben und in den religiösen Traditionen der Nichtchristen sind nicht zuletzt die Weltgebetstreffen in Assisi. Ergriff der Papst dazu doch die Initiative, weil er zutiefst davon überzeugt war: Jedes echte Gebet (wie jeder authentische religiöse Glaube) wird „durch den Heiligen Geist hervorgerufen, der im Herzen jedes Menschen geheimnisvoll zugegen ist, sei er nun Christ oder nicht"[23].

Religionen sind gerade in ihrer Vielfalt als Resonanz auf Gottes Geistwirken zu verstehen: Wie Gottes Geist schon im Alten Testament als inspirierender Atem Gottes vorgestellt wird, ist er ausnahmslos auf alle Menschen, gleich welcher Kultur oder Religion, ausgerichtet. Andersglaubenden Raum zu geben vor Gott bedeutet daher, dem Heiligen Geist selber Raum zu geben. Will er sich doch in und zwischen Glaubenden ausbreiten, um sie herum und von ihnen her in der ganzen Welt[24]. Als Einsmacher des Verständnisses und der Herzen, nicht als blasser Gleichmacher oder Einebner lebendiger Vielfalt vereint der gemeinschaftsstiftende Gottesgeist die Vielzahl von Sprachen und Traditionen. Pfingsten (Apg 2) ist darum das Gegenbild zur Sprachenverwirrung von Babel (Gen 11). Ja, als der immer wieder

neue Impuls Gottes, auch und gerade religiöse Selbstabschließung aufzubrechen, endet das Wirken des Geistes selbst da nicht, „wo die Gemeinsamkeiten zwischen Glaubenstraditionen enden", betont der Schweizerische Evangelische Kirchenbund: „Die Mission des heiligen Geistes ist es vielmehr, Menschen zu öffnen für den schöpfungsumspannenden Heilswillen Gottes."[25]

Sich des vielfältigen Wirkens des Gottesgeistes in den Religionen bewußt zu werden, kann unsere Wahrnehmung der wahren Universalität Gottes vertiefen und unser christliches Glaubensbewußtsein durchlässiger machen für Facetten des göttlichen Geheimnisses, die wir selber noch nicht entdeckt oder wahrgenommen haben. Im Zugehen auf die Glaubenszeugnisse und maßgeblichen Gestalten anderer Religionen können auch Christen Neues entdecken. Vielleicht lernen wir manches zuerst bei Anderen kennen, was wir dann auch im biblisch-christlichen Erfahrungsstrom wieder oder erstmals wahrnehmen.

So können für Christen zurückgetretene oder vergessene Inhalte ihrer eigenen Tradition neu bedeutsam werden wie zum Beispiel Mystik, Kontemplation und Sammlung auf Gottes Geist hin durch Formen der Achtsamkeit und Meditation in östlich-asiatischen Religionen. Sie bringen beeindruckend die gottdurchwirkte Verbundenheit von allem mit allem zum Leuchten, aus der sich kosmische Solidarität und Ehrfurcht allen Lebewesen gegenüber ergibt. Gelangen wir Christen nicht zu einem volleren Verständnis der Wahrheit, wenn wir uns von Juden und Muslimen an Gottes Transzendenz und Eins-Sein, seine heilige Erhabenheit, seine unausdenkbare Andersheit erinnern lassen wie von Hindus und Buddhisten an den alles durchdringenden Kraftstrom göttlicher Liebe und Barmherzigkeit, an die unbegrenzte Offenheit für die überpersönlich-transpersonale letzte Wirklichkeit?

So geht es im Dialog der Religionen um die gemeinsame Bekehrung aller zum je größeren Gott, wie Jürgen Werbick herausstellt:

> „Unsere eigene Wahrnehmungsfähigkeit wird den Beziehungsreichtum niemals ermessen können, in dem Gott sich als der Herr aller Menschen erweisen will; wird den Spannungsreichtum niemals unverkürzt nachvollziehen können, in dem Gott die Vielfalt der Wege und die innere Widersprüchlichkeit geschichtlicher Erfahrungen zu würdigen und in sein Leben einzubeziehen weiß. Er ist größer als unser Herz; sein Leben und seine Erwählung sind reicher als unsere Möglichkeiten, das Wirken seines Geistes bei den Anderen wieder zu erkennen. ... Darüber, ob der Widerspruch der Anderen im Lebensreichtum Gottes symphonisch aufgehoben oder als Dissonanz des Unwahren zum Schweigen gebracht wird, haben wir nicht in letzter Instanz zu befinden."[26]

Die gemeinsame, nie endende Suche nach der je größeren Wahrheit, um gegenseitige geistgewirkte Verwandlung, zerstört nicht den eigenen Glauben, sondern bereichert und vertieft ihn. Wenn im aufmerksamen Hinhören auf das Zeugnis der Anderen das vielgestaltige Wirken Gottes offenbar wird, ergibt sich für Christen die Verpflichtung, genau auf die Herausforderung des Gottesgeistes in anderen religiösen Traditionen zu achten. Sie können zu „Zeichen der Gegenwart oder der Absicht

Gottes"[27] werden – zur Aspiration, zu einem Anhauch zur Vervollkommnung unserer eigenen religiösen Inspiration, wie Raimon Panikkar treffend formuliert[28]. Ist Gottes Geist in allen Religionen und Kulturen wirkmächtig, erkennen Christen diesen Geist daran, daß er übereinstimmt mit dem Geist Jesu Christi. War dieser Mensch doch in einzigartiger Weise vom Gottesgeist erfüllt, der ihn auch heute erfahrbar werden läßt. Was es in anderen Religionen an Wahrem und Heiligem gibt[29], ist – christlich gesehen – Wirkung des Gottesgeistes, den Christen in unüberbietbarer Weise in Jesus Christus verkörpert finden.

Unterscheidung der Geister

Die Annahme, daß das vielgestaltige Wirken Gottes zwar nicht überall einfach vorhanden, aber doch überall möglich ist, bedeutet keine generelle Vorentscheidung der Wahrheitsfrage. Die Annahme, in allen Religionen könne es zu Durchbrüchen des Gottesgeistes kommen (ebenso zu deren Verdunklung und Verzerrung), bedeutet keine pauschale Anerkennung aller religiöser Wege und Leitfiguren, die der Gottes-Vergegenwärtigung Jesu von Nazarets gleichwertig zur Seite zu stellen wären. Weil die abschließende Beantwortung der Frage nach der Wahrheit in den Religionen aussteht, ist die Unterscheidung der Geister (1 Thess 5,20f.; 1 Joh 4,1) unerläßlich. Vieles tummelt sich im Gewand der Religion – einschließlich der christlichen –, das dem Geist Gottes zuwiderläuft, beherrscht vom Ungeist des Egoismus und der Machtgier, der Selbstabschließung und Erhöhung über Andere. Ob Gottes Geist der unbedingten Güte, wie sie Jesus erfahrbar macht, zugelassen wird, hängt von den konkreten Menschen *und* den Religionssystemen ab. Sie können das Wirken des Gottesgeistes behindern oder fördern:

„Die ‚Brillen' und ‚Linsen' der Menschen, durch die das Göttliche wahrgenommen wird, sind gewiß verschieden ‚geformt und gefärbt' (John Hick), aber sie sind auch verschieden verschmiert, verkratzt, rein oder unrein, also auch *verschieden durchlässig* ... der Gottesgeist mag noch so sehr danach verlangen, ausgegossen zu werden in jedes Herz (Röm 5,5) und im Herzen eines jeden Menschen Raum finden – er kommt bei vielen trotzdem nicht oder nur gebrochen und verzerrt an. ... In andern Religionen *kann* derselbe Logos am Werk sein, der in Jesus inkarniert und verkörpert ist, *kann derselbe Geist unbedingter Güte und Liebe am Werk sein*, der Jesus ganz erfüllt und von ihm ausgehend andere ansteckt, die sich an ihm orientieren."[30]

Christen orientieren sich bei der Unterscheidung der Geister an der Übereinstimmung mit dem Geist, von dem Jesus in seinem auf Heil und Heilung ausgerichteten Leben und Handeln erfüllt war und über seinen Tod hinaus seine Kraft entfaltet – einen anderen Maßstab haben sie nicht. Der Geist Christi, des Gekreuzigten und zum Leben Erweckten, ist für Christen *„der Kompaß und Maßstab* zur Erkenntnis von Gottes Wirken – im Christentum und in anderen Religionen: Wenn etwas dem

Kern der Botschaft Jesu (also der allen geltenden Liebe) widerspricht, dann kann es nicht von Gott stammen. Umgekehrt: ‚Wo die Güte und die Liebe wohnt, da ist Gott'" – wo wir Menschen durch Überwindung der Selbstbezogenheit, ichsüchtiger Gier und Verblendung „nicht mehr uns selber leben" – „da wirkt Gottes Geist"[31].

Der Völkerapostel Paulus spricht von der neuen Existenz im Geist. Spiegelt sich darin doch der Anfang der endzeitlichen Neuschöpfung in, ja, durch Christus (1 Kor 8,6) wider. So wie Gott, der Vater, Vergangenheit und Zukunft, Anfang und Ende, Ursprung und Ziel, Schöpfer und Vollender von Mensch und Welt ist, so ist Jesus Christus gegenwärtig-befreiender Herrscher über die Erde, Vermittler einer „neuen Schöpfung" (2 Kor 5,17) und eines neuen Bundes (2 Kor 3,6) in der Kraft des Gottesgeistes. Von daher bestimmt Karl-Josef Kuschel als Kriterium für die Unterscheidung der Geister den durch Gott in Jesus Christus ermöglichten „neuen Menschen" (Kol 3,10). Er ist bestimmt vom unbedingten Vertrauen auf Gott sowie der Grundhaltung des Friedens, der Liebe und der Versöhnung (Kol 3,12–15):

„Alle religiösen Alternativen, auch die großen Weltreligionen (das real existierende Christentum freilich zuallererst), sind unter dieses eine Sachkriterium zu stellen: Leisten sie der Beförderung des ‚neuen Menschen' Vorschub oder hindern sie dessen Entwicklung? Wo immer die Beförderung dieses ‚neuen Menschen' geschieht, da herrscht der Geist Christi. Wo immer die Güte, Demut, Milde und Geduld gelebt wird, wo immer Vergebung herrscht, Liebe und Frieden, da wird der pneumatische Christus konkret. Empirisch ist dabei nicht zu bestreiten, daß auch ein Jude aus jüdischer Tradition, ein Muslim aus muslimischem Geist, ein Hindu aus hinduistischem Denken und ein Buddhist aus buddhistischer Überzeugung etwas von diesem ‚neuen Menschen' sichtbar und hörbar machen kann."[32]

Diese an Jesus Christus maßnehmende Glaubenswahrheit kann unmöglich durch überlegenes Auftrumpfen bezeugt werden. Jegliche Abwertung und Verdrängungswünsche gegen Andere widersprechen ihr.

Von der reformatorischen Betonung der Rechtfertigung „allein aus Gnade", „allein im Glauben" her stellt der Schweizerische Evangelische Kirchenbund heraus, „daß damit nicht gesagt" ist, „daß es die Gnade Gottes nur im Gefäß des bewußten, ausdrücklichen Christusglaubens geben kann", denn:

„Dann wäre sie allen Menschen verschlossen, die aufgrund des zufälligen Ortes oder der Zeit ihrer Geburt nicht mit der Christusbotschaft in Berührung gekommen sind – all den Generationen, die zeitlich vor Jesus Christus gelebt haben oder im Einflußbereich anderer Religionen und Kulturen leben ... Das aber würde der Unbedingtheit der Gnade Gottes widersprechen, die Jesus Christus gelehrt und gelebt hat. ‚Glaube' ist daher weiter zu fassen als bewußtes, artikuliertes Bekenntnis, wenn er auch ... zu einem solchen hin drängt. Aber es gibt auch ein In-Christus-Sein ohne ausdrückliches Christusbekenntnis. Und es ist damit nicht auszuschließen, daß dieses Begnadetsein von Gott sich auch in den Bewußtseins- und Lebensformen außerchristlicher Religionen vollzieht. Wie sonst sollte sich der allgemeine Heilswille Gottes dort verwirklichen?"[33]

Ausschlaggebend ist auch hier der Gottesgeist, wie er in der Verkündigung Jesu Christi zum Ausdruck kommt:

„Wenn die Kraft des Geistes Gottes allgegenwärtig ist, dann können auch die Religionen als Geschichtswirklichkeit davon nicht ausgenommen sein. Ohne daß sich genau bestimmen ließe, wie sich diese Geistesgegenwart in den Religionen manifestiert, ist doch anzunehmen, daß sie dort am Werk ist, wo Liebe (das heißt Überwindung der Selbstzentrierung) aufscheint, wo existenztragende Sinnentwürfe vermittelt werden, die das Leben auf seinen Grund und sein Ziel ausrichten, wo menschenfeindliche Konventionen und Strukturen aufbrechen, wo sich neue Lebensmöglichkeiten auftun usw."[34]

So kann Gottes Geist auch durch Quellen und Ströme außerchristlicher Religionen sprechen, ihre Leitgestalten und Heiligen Schriften inspirieren, ohne daß sie dadurch gleichwertig Jesus Christus zur Seite stehen.

Unterwegs zur Universalität des Reiches Gottes

Jesus hat nicht sich verkündet, sondern das Reich Gottes: Man wird diesen Horizont der Gottesherrschaft, der noch ungetrennt Juden und Christen überspannt, heute ausweiten auf die abrahamischen Religionen, auch auf die Erfahrung des Göttlichen darüber hinaus. Nicht wer zu ihm sagt: „Herr, Herr" – also das Bekenntnis zu seiner Person in den Mittelpunkt stellt –, geht in das Reich Gottes ein, sondern wer den Willen Gottes tut (Mt 7,21). Nur das wird seiner Person gerecht[35]. Entsprechend beurteilt der Menschensohn im Endgericht „alle Völker" nicht danach, ob sie die richtige Religion oder Konfession gehabt, dem richtigen Tempel oder der richtigen Synagoge gedient haben, sondern nach dem praktischen Tun, was Gott will – tätige Solidarität gegenüber Notleidenden, Gedemütigten, Ausgegrenzten und Entrechteten (Mt 25,31ff.).

Christlicher Glaube sieht in solch leidempfindlich-mitfühlender Compassion die unauflösliche Einheit von Gottes- und Nächstenliebe eingelöst. Spiegelt sich doch der Gott mit dem Antlitz des Menschen Jesus von Nazaret auf dem Antlitz jedes Leidenden wider. Die Kraft des Glaubens der ersten Christen wie bereits des Glaubens Jesu machte der Blick auf das schon angebrochene Reich Gottes aus: Gottes bedingungslos für alle entschiedene Güte, Barmherzigkeit und Liebe, die Menschen vom lähmend-entfremdenden Bann dämonischer Mächte und Götzen zur solidarischen Geschwisterlichkeit und Mitgeschöpflichkeit mit allen Lebewesen befreien will.

Gegenüber einer Blickverengung nur auf das Christentum ist es wichtig zu sehen: Die alle einbeziehende Wirklichkeit des Reiches Gottes kann man, wie Johannes Paul II. herausstellt, „in Ansätzen auch jenseits der Grenzen der Kirche in der gesamten Menschheit finden, insofern diese die ‚evangelischen Werte' lebt und sich

der Tätigkeit des Geistes öffnet, der weht, wo und wie er will (vgl. Joh 3,9)"[36]. Ziel der Verständigung zwischen den Religionen ist es dann, im partnerschaftlichen Ringen um überzeugende(re) Gestalten wahrer Menschlichkeit und Gerechtigkeit dem Reich Gottes näherzukommen. Als Teilhabende und Mitwirkende am Gottesreich sind alle Menschen zutiefst miteinander verbunden. Indem sie sich in das alternative Kraftfeld des Gottesgeistes hineinziehen lassen, kann er in und durch sie die Vollendung des Reiches Gottes heraufführen[37]. Von daher stellt sowohl das mit anderen Religionen geteilte universale Heilswirken Gottes als auch die in verschiedenen Kulturen neu bedachte Rolle des welt- und geschichtsumspannenden (Gottes-) Geistes einen wichtigen Anknüpfungspunkt im Gespräch der Religionen dar[38].

Ist die ganze Schöpfung ausgespannt zwischen Schmerz und Sehnsucht, so ist es Gottes Geist, der in den Geburtswehen des Kosmos nach Befreiung und Vollendung ruft (Röm 8,18–27). Heilsame Beziehungen, wachsende Gemeinschaft, miteinander Teilen, Frieden und Gerechtigkeit sind Wirkungen des Geistes und dienen dem Kommen des Reiches Gottes. Dessen „evangelische Werte" der Welt bekannt zu machen, ist der Kirche aufgetragen. Diesen Gottesgeist zu wecken und gegen Widerstände zu stärken, in der Spur Jesu zu einem Leben zu inspirieren, das etwas von diesem Reich Gottes spüren läßt: Darin liegt die unverzichtbare Notwendigkeit des missionarischen Zeugnisses von Christen – im Zusammenleben mit Andersglaubenden entsprechend Charles de Foucaulds Konzept von Mission im Sinn von Da-Sein, So-Sein, Mit-Sein, Für-Sein. So verstanden zielt christliche Sendung nicht in erster Linie auf förmliche Konversion des Anderen, sondern arbeitet an der eigenen Umkehr zur christlichen Mitte. Sie nimmt Andersglaubende in ihrem Anderssein ernst und fördert Dialogprozesse, die es auch Anderen erlauben, ihre eigene Religiosität zu vertiefen in Richtung von mehr Menschlichkeit, Güte und Solidarität[39].

Gerade an Jesus ist solche Compassion ablesbar, die empfindsam ist für das Leid und die Verletzlichkeit der Anderen, sich tatkräftig um sie sorgt und mittels Entfeindung an einer Kultur der Anerkennung des Anderen arbeitet – was Widerstand gegen diejenigen einschließt, die sie verhindern und verunmöglichen. In solcher Compassion ist der Geist Jesu Christi, der Geist Gottes am Werk, gewinnt Gottes Reich Gestalt. In diesem Horizont kann schließlich das *gemeinsame Gebet* von Christen und Andersglaubenden inspirierender Ausdruck der geteilten *Gemeinschaft im Geist Gottes* sein. Es ist eine Konsequenz der Geistgemeinschaft zwischen den Religionen. So kann es dazu beitragen, sie zur Darstellung zu bringen und zu fördern, ohne die bestehenden Unterschiede zu verwischen oder aufzuheben. Darum entscheidet sich die Frage, ob Christen mit Andersglaubenden beten können, an dem Geist, in dem das Gebet formuliert ist und der aus ihm spricht[40]. So unterstreicht Jacques Dupuis SJ: „Über das gemeinsame Gebet wachsen Christen und ‚Andere' zusammen im Geist." Eine sorgsame Vorbereitung und ein Mindestmaß an gewachsener Gemeinschaft und Vertrautheit vorausgesetzt, kann es in der Tat

„die Seele des interreligiösen Dialogs" werden, ja, „sein tiefster Ausdruck und zugleich die Garantie einer gemeinsamen tieferen Konversion zu Gott und den Nächsten"[41].

ANMERKUNGEN

[1] St. Leimgruber, Interreligiöses Lernen (München 1995) 134.
[2] Eingehend Ch. Gellner, Der Glaube der Anderen. Christsein inmitten der Weltreligionen (Düsseldorf 2008).
[3] E. Arens, Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie (Freiburg 2007).
[4] D. Karahasan, Die Fragen an den Kalender. Texte, Essays, Reden (Wien 1999) 45f.; vgl. Ch. Gellner, Die Fangeisen des Hasses durchbrechen. Dževad Karahasans Roman „Der nächtliche Rat", in: Herzstücke. Texte, die das Leben ändern, hg. v. dems. u. G. Langenhorst (Düsseldorf 2008) 307–317.
[5] Karahasan (A. 4) 41 u. 44.
[6] Ebd. 79.
[7] Ebd. 77.
[8] K.-J. Kuschel, Juden – Christen – Muslime. Herkunft u. Zukunft (Düsseldorf 2007) 110.
[9] O. Fuchs, Wahrheitsanspruch in ebenbürtiger Begegnung, in: Identität u. Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext, hg. v. H. Schmidinger (Innsbruck 2003) 85–114.
[10] H. Küng, Dialogfähigkeit u. Standfestigkeit. Über zwei komplementäre Tugenden, in: EvTh 49 (1989) 492–504.
[11] Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube u. die Religionen, hg. v. Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (Bern 2007) 45. Autor ist der Basler Systematiker Reinhold Bernhardt.
[12] K.-J. Kuschel, Abrahamische Ökumene. Zum Problem einer Theologie des Anderen bei Juden, Christen u. Muslimen, in: ZMR 85 (2001) 258–278,276.
[13] J. Sacks, Wie wir den Krieg der Kulturen noch vermeiden können (Gütersloh 2007) 275.
[14] Ebd. 267; vgl. E. Arens, Die Würde u. Bürde der Differenz, in: Orien 67 (2003) 257–261.
[15] Sacks (A. 13) 84ff.
[16] Wahrheit in Offenheit (A. 11) 23.
[17] Sacks (A. 13) 277, das folgende Zitat 97f.
[18] H.-M. Barth, Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen (Gütersloh 2002) 818.
[19] ÖRK, Religiöse Pluralität u. christliches Selbstverständnis (2004) Nr. 33, vgl. www.wcc-assembly.info/de/motto-themen/dokumente/3-vorbereitungs-und-hintergrunddokumente/religioese-pluralitaet-und-christliches-selbstverstaendnis.html; vgl. E. Wohlleben, Die Kirchen u. die Religionen: Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie (Göttingen 2004).
[20] Ökumenische Erwägungen zum Dialog u. zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen. 30 Jahre Dialog u. überarbeitete Leitlinien (Genf 2003) Art. 14.
[21] DV 53; vgl. H. Waldenfels, Christus u. die Religionen (Regensburg 2002).
[22] Internationale Theologenkommission, Das Christentum u. die Religionen, hg. v. Sekretariat der DBK (Arbeitshilfen 136, Bonn 1996) Nr. 82.
[23] Dialog u. Verkündigung. Überlegungen u. Orientierungen um Interreligiösen Dialog u. zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, hg. v. Päpstl. Rat für den Interreligiösen Dialog u. der Kongregation für die Evangelisierung der Völker (1991) Nr. 27 (zitiert die bedeutende Weihnachtsansprache Johannes Paul II. an die Kurie v. 22.12.1986).
[24] B. J. Hilberath, Vom Heiligen Geist des Dialogs. Das Dialogische Prinzip in Gotteslehre u. Heilsgeschehen, in: Dialog als Selbstvollzug der Kirche?, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 93–116, hier 115.

[25] Wahrheit in Offenheit (A. 11) 56.
[26] J. Werbick, Was das Christsein ausmacht, in: Identität u. Toleranz (A. 9) 20–51, 48f.
[27] GS 11, vgl. auch 92.
[28] R. Panikkar, Das Göttliche in allem. Gott erfahren u. denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus u. Christentum, in: Gottesdenken in interreligiöser Perspektive, hg. v. B. Nitsche (Frankfurt 2005) 48–64, Zitat 63.
[29] NA 2..
[30] H. Kessler, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften u. Religionskonflikten geprägten Welt (Paderborn 2006) 262–284, 270. Hierzu u. zum Folgenden R. Bernhardt, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen u. ihre theologische Reflexion (Zürich 2005) 246,259–265.
[31] Ebd. 271.
[32] Kuschel (A. 12) 276.
[33] Wahrheit in Offenheit (A. 11) 37f.
[34] Ebd. 47.
[35] E. Klinger, Jesus u. das Gespräch der Religionen. Das Projekt des Pluralismus (Würzburg 2006) 51f.
[36] Redemptoris missio. Enzyklika Johannes Pauls II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (1990) Nr. 20.
[37] J. Dupuis, Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die christliche Identität, in: ZMR 88 (2004) 3–19, 11f.
[38] So H. Waldenfels, Religion. B. theologische Perspektiven, in: NHThG, hg. v. P. Eicher (München 2005) Bd. 4,34–39, 38.
[39] H. Kessler, Den verborgenen Gott suchen (A. 30) 259 u. 272.
[40] Wahrheit in Offenheit (A. 11) 48–51.
[41] J. Dupuis, Das interreligiöse Gebet, in: SaThZ 10 (2006) 101–119, 119. Zuletzt Ch. W. Troll, Gemeinsames Beten von Christen u. Muslimen?, in dieser Zs. 226 (2008) 363–376.

Michael Braun

„Im Land der Allegorien tanzt Salome stets"

Salome in der Literatur

Wer ist eigentlich Salome, die Tänzerin mit den zwei Köpfen, dem eigenen und dem des Täufers? In der Kulturgeschichte hat die Figur bis in die 20er Jahre des 19. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle gespielt, sie hat Künstler fasziniert und die Zensoren alarmiert. Vor allem von der Literatur – nicht nur vom Film und von der bildenden Kunst[1] – ist das „Schema Salomé"[2] immer wieder mit Deutungen gefüllt worden. Dieses Schema ist komplex und historisch wandelbar, es vereinigt große Gegensätze: Verführung und Bedrohung, Schönheit und Brutalität, Intellektualität und Leidenschaft, Kopf und Körper, Tanz und Tod.

Um etwas Ordnung in die fast 2000jährige Wirkungsgeschichte der Salome-Figur zu bringen, ist die an Niklas Luhmann angelehnte Differenzierung zwischen „gepflegter" und „wilder" Überlieferung hilfreich[3]. In der gepflegten Literaturgeschichte gibt es ein sakrosanktes Modell, ein Urbild der Salome, auf das die Interpretationen in geradliniger Rezeption zurückgehen, quellentreu und manchmal „päpstlicher als der Papst". In der wilden Tradition gibt es Kreuz- und Querbezüge zu anderen Überlieferungen, radikale Neudeutungen, Tabubrüche. Wenn man die Geschichte der Mythosrezeption skizziert, wird ersichtlich, wie beide Traditionslinien nebeneinander herlaufen, wie die eine die andere unterdrückt und wie auf diese Weise am Ende, also heute, das Bild von Salome entsteht, so wie wir sie zu kennen meinen.

Mythos als Anfang: Salome in der biblischen Erzählung und in der römisch-jüdischen Geschichtsschreibung

Salomes Name ist in den biblischen Quellen nicht verbürgt. Sie kommt namentlich nur bei Flavius Josephus, dem Geschichtsschreiber des jüdischen Volkes, vor. Er überliefert eine Salome in den „Antiquitates Judaicae"[4]. Diese Salome ist eine Nebenfigur in der komplizierten, von Inzest und Familienmord geprägten Genealogie des Herodes-Hauses. Ihre Mutter, mit der sie oft verwechselt oder gleichgesetzt wird, ist Herodias; Herodes Antipas ist nicht ihr leiblicher Vater, sondern ihr Stiefvater, der um der Herodias willen seine erste Frau in die Wüste schickte und seinen Halbbruder Herodes Boëthos, den ersten Mann der Herodias und Vater Salomes, verstieß. Von

Salomes späterem Schicksal ist soviel bekannt, daß sie den Tetrarchen Philippus (Lk 3,1) und, nach dessen Tod, den Aristobulos, Sohn von Herodes II., geheiratet hat.

An diese bei Josephus ordentlich aufgeschriebene Genealogie des Herodes-Hauses knüpfen die Evangelisten an. Sie verbinden die historische Salome-Figur mit der biblischen Geschichte von Johannes dem Täufer und bringen sie in einen Zusammenhang mit dessen Enthauptung. Der Tanz der Salome, der historisch fragwürdig ist, weil sowohl in der außerjüdischen wie auch in der rabbinischen Tradition öffentliche Schleiertänze von Prinzessinnen nicht erlaubt waren, ist die biblische Zutat zum Salome-Stoff. Mit dem Tanz wird das Todesurteil des Herodes, dessen wankelmütiger und höchst ambivalenter Charakter geschichtsnotorisch ist, über den Täufer erst motiviert.

Die biblische Erzählung von Salomes tödlichem Tanz, die bei Markus und, etwas ausführlicher, bei Matthäus überliefert ist (Mt 14,1–12; Mk 6,14–29) und in beiden Fällen die erzählerische Lücke zwischen Aussendung und Rückkehr der Jünger füllt, besteht aus einer Rahmen- und einer Binnenerzählung. Der Rahmen liefert zwei Grundmotive der Geschichte: einmal den Konflikt zwischen Herodes und Johannes, die im Grunde seelenverwandt sind, nur auf der jeweils entgegengesetzten Seite der Welt stehen; was der eine zuviel hat, entbehrt der andere freiwillig: hier also der sich von Wüstenhonig und Heuschrecken ernährende Prophet, dort der im Luxus schwelgende Herrscher. Das eigentliche Motiv ist die Feindschaft der Herodias, die es dem Propheten übelnimmt, daß er den doppelten Ehebruch des Königspaars angeprangert hat.

Die Binnenhandlung spielt am Tag des Geburtstagsbanketts des Königs. Genau im Zentrum der Geschichte (Mk 6,22) steht der Tanz der Tochter der Herodias, der den Tetrarchen Herodes so sehr betört, daß er ihr die Erfüllung jedes Wunsches verspricht – und sei es sein halbes Königreich. Angestiftet von der Mutter, verlangt Salome das Haupt des Täufers, bekommt es auf einer Schüssel und übergibt es der Mutter. Nach dem Tanz ist Herodes an sein – öffentlich gegebenes – Wort gebunden. Der Tod des Täufers, zwischen 30 und 36 nach Christus datierbar, besiegelt zumindest vorübergehend seine Macht.

Es gibt also zwei Überlieferungsstränge der Salome-Geschichte: Aus der biblischen Tradition stammen der Tanz und sein fataler Lohn – das Haupt des Täufers; die römisch-jüdische Geschichtsschreibung liefert den Namen der Salome, der dem hebräischen Wortsinn nach „volles Genüge" bedeutet, je nach Füllung der Konsonantenverbindung aber auch „Schalom", also „Frieden", bedeuten kann. Das hat einen kulturhistorischen Hintergrund. In heidnischen Kulten gab es zu des Täufers Zeiten in Jerusalem Schleiertanz und rituelles Opfer; der Gang der Priesterin, die Salome oder „Friede" genannt wurde, durch die sieben Tore des Tempels symbolisiert den Abstieg der Göttin in die Unterwelt[5].

Beide Traditionen – die biblische und die jüdisch-römische – bilden das, was in der Mythenforschung die „ikonische Konstanz" des Mythos genannt wird, sein

Grundmuster, das in der Überlieferung selbst „unter dem Druck ihrer Umwälzungen, ihrer Fast-Totalverluste, ihrer Anstrengungen nach Neuerung und Neuheiten" überlebt[6]. Diese „ikonische Konstanz" des Mythos stiftet der Tanz der Salome mit seinen tödlichen Folgen. Kein Schriftsteller, kein Maler und kein Komponist wird es fortan versäumen, diesen Tanz in seiner Attraktivität und Fatalität darzustellen.

Gleichwohl läßt dieser doppelte Ursprungsmythos manche Fragen offen. Diese Fragen sind das Einfallstor für künftige Deutungen. Wie ist es um die moralische und soziale Dimension weiblicher Macht bestellt, in welcher Relation stehen Ethik und Ästhetik des Tanzes zueinander, welche Rolle spielt die Täuferfigur, die ja in der prophetischen Konkurrenz mit Jesus stark abgewertet und enteschatologisiert worden ist[7]? Vor allem aber wird die Gestalt der Salome selbst zur Problemfigur: Ist sie ein willenloses Werkzeug ihrer Mutter oder eine verführerische Kindfrau? Wie kann ein junges Mädchen („korasin", das griechische, und „puella", das lateinische Wort, meinen ein etwa 14jähriges Mädchen) so mächtig sein, daß es einen berühmten und heiligen Propheten den Kopf verlieren läßt? War sie gar in Johannes verliebt?

Zähmung des Mythos: Moralische Deutungen von der Renaissance bis zur Aufklärung

Der größte Teil der Wirkungsgeschichte des Salome-Mythos ist von Versuchen bestimmt, diesem Mythos den Stachel zu nehmen, die Tänzerin zu domestizieren und den Tanz zu dämonisieren. Es muß dazu gesagt werden, daß dies in aller Regel im Zeichen männlicher Lektüren geschieht. In der apologetischen Literatur der frühchristlichen Zeit ist Salome eine Gegenfigur zu Maria, nicht, wie diese, die Mutter des Messias, sondern die Mörderin von dessen Vorläufer. Salome verrät Johannes, so wie Judas Jesus ausliefert. Auch den Kirchenvätern war Salome ein Dorn im Auge. Ihr fataler Tanz wurde als Warnexempel für das vermeintlich vom Weib kommende „Urübel" denunziert. Johannes Chrysostomos schreibt in diesem Sinn:

> „Nicht zum Tanze hat uns ja Gott die Füße gegeben, sondern damit wir auf dem rechten Weg wandeln; nicht damit wir ausgelassen seien, nicht damit wir Sprünge machen wie Kamele (denn auch diese führen widerliche Tänze auf, nicht bloß die Weiber), sondern damit wir mit den Engeln den Chorreigen bilden."[8]

Im Mittelalter sorgten heidnische Legenden – Teile wiederum der wilden Überlieferung des Stoffes – für die ikonische Konstanz von Salomes ästhetischen Reizen. Diese legendenhafte Überlieferung fügt der Geschichte ein Motiv hinzu, das der biblischen Erzählung fremd ist: die unerwiderte Liebe von Salome-Herodias zum Täufer. Dieses Motiv der unglücklichen, weil einseitigen Liebe ist ein hochgradig wirkungsmächtiges, weil es aus der passiven Figur eine aktiv begehrende macht und

der grausamen Jungfrau mildernde Umstände zubilligt. Pharaildis heißt die Salome-Gestalt in der germanischen Überlieferung; sie zieht in der Gesellschaft toter Seelen nächtens durch die Lüfte, belebt von einem letzten Hauch aus dem Mund des toten Täufers, den sie wenigstens einmal geküßt hat.

Auch Caravaggio hat in diesem Sinn eine ästhetisch faszinierende Salome gestaltet. Sein Bild *Salome mit dem Haupt des Täufers* (1606) zeigt eine schlaglichtartig erhellte[9] Salome mit den ebenmäßigen, von keinerlei Gewalt getrübten Gesichtszügen einer jungen Frau, deren abgewendetes Gesicht allenfalls auf Scham oder schlechtes Gewissen (vielleicht auch unterdrückten Triumph?) schließen lassen kann.

Nach dieser Phase der ästhetischen Aufwertung des Tanz- und Liebesmotivs in der Volksüberlieferung und der Renaissance-Malerei kommt es im 18. Jahrhundert zu einem unerwarteten Rückfall ins Moralisieren. Christian Fürchtegott Gellert, Professor für Poesie, Rhetorik und Moral in Leipzig, schreibt 1748 ganz im Geist bürgerlich-aufklärerischer Tugendlehren sein Lehrgedicht „Herodes und Herodias". Ziel des Lehrgedichts, der populärsten Gattung der Frühaufklärung, ist die Belehrung und Bekehrung des Lesers zu einem besseren Menschen. Diesem Ziel wird die gesamte poetische Darstellung didaktisch untergeordnet. Im einhämmernden Wechsel von Kreuz- und Paarreim soll vor allem das junge, also offenbar noch verführ- und formbare Publikum die Lehre vernehmen, daß aus einem Laster alle folgen. Herodes, der den „frommen Täufer liebt", liebt auch die schwelgerischen Feste und die schönen Tänzerinnen, auf die eine Todsünde folgt die nächste; sein leichtfertiges Versprechen muß er aus „Königsstolz" und Angst vor dem „Kaltsinn" der Herodias erfüllen. Einmal ist eben nicht keinmal, schärft Gellert dem Leser ein: „Hier siehst du ja, wie bald nach leichter Gegenwehr / In einem Laster alle siegen!" [10]

Der Mythos wird wild: Heines Ästhetisierung der Salome-Figur

Gellerts Exempelgedicht markiert einen letzten Höhepunkt der ordentlichen Salome-Überlieferung. Die Frage nach der Verführungskunst von Salome läßt Gellert offen. Hier knüpft ein Jahrhundert später Heinrich Heine an, der als entlaufener Romantiker, als Schwellendichter zwischen klassischer Kunstperiode und beginnender Moderne geradezu prädestiniert für die Rolle eines Neuerers und „Wilderers" in der Stoffgeschichte erscheint.

Heines Salome-Deutung findet sich in dem Anfang der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts entstandenen Versepos „Atta Troll". Das Buch, das Dolf Sternberger zufolge nicht nur das „vielleicht letzte Waldlied der Romantik", sondern auch das „erste freie Asphaltlied des fin de siècle" ist, entwirft Salome als emanzipierte Frau, die ihr sexuelles Begehren aktiv zu artikulieren versteht und sogar den Dichter, der unverkennbar hinter der Rollenprosa des Gedichts steht, zu verführen sucht.

Zudem ist Heine der erste, der die biblischen Quellen mit der „wilden“ Tradition der Volkslegenden verbindet, wie sie Jacob Grimm in seiner „Deutschen Mythologie“ (1835) gesammelt hat. Es geht in Heines Salome-Geschichte um eine wilde Jagd in der Johannisnacht. Drei Femmes fatales reiten voran: die klassische Jagdgöttin Diana, die keltisch-germanische Fee Abunde und die jüdische Königin Herodias. Ihr, der „Grenzjüdin“, die mit der Salome-Gestalt verschmilzt, gehört die ganze Sympathie des jüdischen Dichters Heinrich Heine, der sich durch die protestantische Taufe das Entrebillet in die deutsche Kultur erhoffte: „Denn dich liebe ich am meisten! / Mehr als jene Griechengöttin, / Mehr als jene Fee des Nordens, / Lieb ich dich, du tote Jüdin.“

Was Heine so fasziniert an diesem „lieblichen Gespenst“, das halb Engel, halb Teufel ist und ihn mit koketten Blicken immer wieder lockt, ist der sich über Moral und Religion hinwegsetzende „Liebeswahnsinn“ der Herodias-Salome, die das Haupt des Täufers „mit Inbrunst“ küßt:

Aber als sie auf der Schüssel
Das geliebte Haupt erblickte,

Weinte sie und ward verrückt,
Und sie starb in Liebeswahnsinn.
(Liebeswahnsinn! Pleonasmus!
Liebe ist ja schon ein Wahnsinn!)[11]

Dieser Liebeswahnsinn, durch den abgelehnte Liebe zur tödlichen Gefahr wird, macht Herodias-Salome zur Femme fatale. Für Heine ist sie eine in jeder Hinsicht, poetisch und physisch, sensualistisch und spiritualistisch (um Heines Begriffe aufzugreifen), attraktive Figur. Indem der Dichter, anders als der Täufer, der Versuchung nicht widersteht und seine Liebe zu dem „schönen Weibe“ bekennt, tritt er als Nachfolger des Vorläufers, als „besserer“ Täufer auf den Plan – letztlich jedoch als trauriger Prophet, weil sich in der Liebe zu der toten Jüdin die Liebe zu dem durch Assimilation und Konversion „getöteten“ Judentum verbirgt. Die Salome-Strophen Heines sind die Strophen eines exilierten Dichters, eines heimatlosen Juden im französischen Exil.

Heines bahnbrechende Neuerung des Stoffs ist die Ästhetisierung der Salome-Figur und die Verbindung der biblischen Tradition mit der Legende von Salomes unerfüllter Liebe. Das Schicksal der Salome, ausgestattet mit Elementen der ordentlichen und der wilden Tradition, wird als mythologisches Verhängnis akzeptiert, aber völlig seiner moralischen Dimension entkleidet. Herodias-Salome ist kein abschreckendes Monstrum, sondern unbedingt liebende und unbedingt geliebt werden wollende Frau; und wenn der Dichter sie „vielleicht ein bißchen böse“ nennt, so ist das Teil seiner ironischen Strategie, die „aus ‚großen Schmerzen‘ die kleinen Lieder zu destillieren“ weiß[12]. Doch diese Ironie wird es auch sein (spätestens bei Oscar Wilde), die der Figur ihre Tragik nimmt[13].

Neue Bilder der Femme fatale im literarischen Fin de Siècle

Die von Heine initiierte Ästhetisierung der Salome bringt die Wildheit und Unzähmbarkeit der Figur, ihre fatale Attraktion, zurück ins Spiel. Die Verbindung von Verführungskunst und Verderbnis, von Wollust und Mordlust, die Aktivierung der weiblichen Erotik durch den Tanz, das Symbolnetz tödlicher Liebe sind aus den künstlerischen Bearbeitungen des Stoffs nicht mehr wegzudenken, der in den Jahren zwischen 1860 und 1920 eine unvergleichliche Blüte erlebt (82 Prozent aller künstlerischen Salome-Bearbeitungen, hat man errechnet, stammen aus diesem Zeitraum). Gustave Flauberts Erzählung „Herodias" (1876) und Stéphane Mallarmés fragmentarische dramatische „Hérodiade" (1896) stellen die unglückliche, weil unerfüllte Liebe Salomes zum Täufer in den Mittelpunkt, eine Liebe, die alle Grenzen der Menschlichkeit sprengt. Zeichen dieser wahnsinnigen Liebe sind immer wieder die Blicke, die töten können.

Eine folgenreiche Gestaltung des Motivs stammt von dem französisch-niederländischen Autor Joris-Karl Huysmans, der als Vater der ästhetizistisch-dekadenten Generation um 1900 in die Literaturgeschichte eingegangen ist. Huysmans zieht die logische Konsequenz aus der mit Heine beginnenden Ästhetisierung der Figur. Er macht aus der wilden, von legendenhaften Traditionen umlagerten Salome eine Kunstfigur. Im Mittelpunkt steht allein ihr von den Evangelisten vernachlässigter Tanz[14]. Der Tanz verschafft der Kunstfigur kulturgeschichtliches Format. Huysmans illustriert die Bedeutung von Tanz und Tänzerin am Beispiel von zwei Gemälden von Gustave Moreau, die ebenso berühmt geworden sind wie sein Roman „A rebours" aus dem Jahr 1884, in dem sie eingehend beschrieben werden. Einmal das Ölgemälde *Salome (vor Herodes tanzend)*, sodann das Aquarell *Apparition*; beide Bilder haben seinerzeit, auf der Pariser Ausstellung 1876, über 500000 Zuschauer gesehen.

Moreau zeichne, so Huysmans' Deutung, Salome als im Tanz erstarrte Figur, die medusengleich den Blick des Betrachters anzieht und zugleich abschreckt. Auf beiden Bildern ist Salome in fast identischer Pose zu sehen: statuenhaft erstarrt, mit ausgestrecktem linken Arm und vorgestrecktem rechten Fuß. Auf dem Aquarell wird der Platz, auf dem im ersten Bild der Tetrarch auf dem Thron zu sehen ist, vom blutigen, aureolenumkränzten Haupt des Täufers eingenommen – eine „grausame Vision".

Huysmans ist der erste Autor, der explizit auf die „berauschenden Reize" und die „hinreißende Verderbtheit der Tänzerin" hinweist und die Dichter damit aus der Reserve lockt:

> „Weder Matthäus noch Markus oder Lukas oder die anderen Evangelisten sprechen von den berauschenden Reizen oder der hinreißenden Verderbtheit der Tänzerin. Sie steht verschwommen, geheimnisvoll und schmachtend im fernen Nebel der Jahrhunderte, unfaßlich für die Genauen und Phantasielosen, zugänglich nur den Erschütterten, Verfeinerten, durch

die Neurose gleichsam visionär gewordenen Geistern; unzugänglich den Malern des Fleisches, wie Rubens, der eine flämische Schlächtersfrau aus ihr gemacht hat, bleibt sie den Schriftstellern unverständlich, die niemals die beunruhigende Hingerissenheit und die raffinierte Größe der Mörderin darzustellen vermochten."[15]

Besonders prägnant kommt diese „Hingerissenheit" und wilde „Größe" Salomes in den vielen Tanzszenen zum Ausdruck, die in der Literatur die epochale Mentalität um 1900 widerspiegeln. Der Tanz zeugt von der Sehnsucht nach Erlösung vom Irdischen, Aufhebung der Schwerkraft; vor allem aber macht der Tanz den Körper und das Subjekt zum Thema. Hier kommt Salome ins Spiel. Ihr Tanz markiert den „blutigen Schnitt, der den Kopf vom Körper trennt"[16]. Wortlos, grenzüberschreitend, tabubrechend steht Salomes Tanz für Vitalismus und Meta-Physik, für apollinisches und dionysisches Element, für Männlichkeit und Weiblichkeit zugleich[17]. Salome wird zum „Kultbild einer Kunst-Religion, welche sich von allen Normen der Moral abkehrte oder abzukehren meinte, indem sie das Schöne nicht im Guten, sondern gerade im Bösen aufsuchte"[18].

Das Schöne im Bösen ist ein Skandal. Oscar Wildes balladeske Tragödie „Salomé" inszeniert diesen Skandal nach allen Regeln der Kunst. Das Drama, 1891 auf französisch verfaßt und zwei Jahre darauf parallel in Paris und in London gedruckt, beschäftigte lange die Zensur. Die Darstellung biblischer Gestalten auf englischen Bühnen war verboten – ein juristisches Überbleibsel aus der Reformationszeit, um katholische Mysterienspiele zu unterdrücken. „Morbidität" und „Blasphemie" lauteten die Vorwürfe; die „Times" stieß sich an der „Anpassung der biblischen Phraseologie an Situationen, die alles andere als heilig sind". Erst 1896, als Wilde bereits wegen seiner Homosexualität im Gefängnis saß, wurde der Einakter in Paris uraufgeführt. Die Titelrolle spielte die berühmteste Schauspielerin ihrer Zeit, Sarah Bernhardt, die aufgrund ihrer jüdischen Herkunft auf fatale Weise mit der gespielten Figur identifiziert wurde[19]. Max Reinhardts Berliner Inszenierung (1902) und Richard Strauss' Opern-Bearbeitung (1905) folgten. Sie machten das Stück, das in England erst 1931 offiziell auf die Bühne kam, zu einem der meistdiskutierten Dramen der Moderne.

Oscar Wildes Kunst liegt nicht nur in der exotischen Kulisse und tiefgründigen Symbolik des Stücks, in dem er ästhetisches Niveau und Sensationslust des Publikums pointensicher zu verbinden wußte. Vor allem vollendet er die Emanzipierung der Salome-Figur zur tragischen Heroine, zur „existentiellen Außenseiterin" (Hans Mayer) an der Seite ihrer jüdischen Schicksalsschwestern Judith und Dalila. Wildes Salome ist weder Erfüllungsgehilfin ihrer Mutter, noch Spielball der stiefväterlichen Launen. Der Autor erkannte, daß das „Küssen des Kopfes den eigentlichen Höhepunkt" der Salome-Geschichte darstellt[20]. Selbstbewußt wirft Salome ihren Körper in Pose, um sich für ihre verschmähte Liebe zu Jochanaan an diesem zu rächen. Tragisch ist die Grausamkeit dieser Liebe. Sie scheitert, weil beide, der asketische Prophet in der Zisterne und die mond- und todessüchtige judäische Prinzessin, völlig verschie-

dene Vorstellungen von der Liebe haben. Im Konflikt dieser Liebesbilder muß Salome sterben. In ihrer Schlußarie, als sie das Haupt des Täufers in der Hand hält und liebkost, rechnet sie auch mit den begehrlichen Blicken von König und Publikum ab[21]:

„Ich war eine Prinzessin, und du hast mich geschmäht. Ich war eine Jungfrau, und du hast mich geschändet. Ich war keusch, und du hast mir Feuer in die Adern gegossen ... Ach! Ach! Warum hast du mich nicht angesehen, Jochanaan? Hättest du mich angesehen, du hättest mich geliebt. Ich weiß, du hättest mich geliebt, und das Mysterium der Liebe ist größer als das Mysterium des Todes." [22]

Dieser Satz besiegelt gleichsam das Schicksal des Mythos in der Moderne. Wenn das „Mysterium der Liebe" größer ist als das „Mysterium des Todes", dann verliert die Salome-Geschichte wiederum ihre Wildheit und wird zu einer Variation der christlichen Liebesbotschaft[23]. Der Preis der radikalen Ästhetisierung Salomes ist ihre Zähmung im Zeichen einer Liebe, die letztlich christlich, wenngleich auch böse und „monströs" ist[24]; das Schöne, ist es böse, entspringt einer fehlgeleiteten Liebe[25].

Demgemäß haben sich die Bearbeitungen des Salome-Stoffs, die in den beiden Jahrzehnten nach Wildes Stück folgen, vor allem mit dem Phänomen des Liebestodes befaßt, den die Figur sterben muß (im Gegensatz zum Täufer, von dessen Enthauptung das Fin de Siècle seltsam blutlos erzählt). Nur in Salomes Tod scheint noch ihre Grausamkeit auf. Wilde läßt sie von den Schilden der königlichen Wachen zermalmen, Guillaume Apollinaire von Eisschollen in der Donau enthaupten.

Epilog oder Neuanfang: Sarah Kirschs „Salome"-Gedicht

So ist Salome in der Literatur und auf der Bühne viele Tode gestorben, einen grausamer als den anderen. Die Figur hat im Fin de Siècle ihre Zeit gehabt, als populäres Produkt überwiegend männlicher Phantasie. In der Gegenwartsliteratur scheint sie, sieht man von einigen klischeehaften Salome-Romanen ab, den Platz an ihre grausamere „Schwester" Medea abgetreten zu haben.

Mit Sarah Kirschs Gedicht „Salome"[26] aber könnte eine neue Interpretation der Figur beginnen. Es findet sich in dem Band „Zaubersprüche", der 1973 in der DDR erschien, vier Jahre vor der Ausreise der Autorin in den Westen:

Das Riesenrad dreht sich nicht, es ist Nacht.
Der Wind bewegt die Gondeln, in der obersten
Auf einer Holzbank die Tänzerin, die Schuhe
Zertanzt. Sie ist achtzehn mit allen Diplomen
Seit sie den Roten liebt den mit der weißen Haut
Er über die Welt spricht
Tanzt sie wie eine Feder.

Der Rote wiegelt die Leute auf
Da steht er am Fenster zählt Flugblätter ab
Setzt sich aufs Fahrrad rollt über das Pflaster.
Das war das Attentat.
Der Rote hat eine Kugel im Kopf und redet
Irre. Das Riesenrad dreht sich nicht

Salome schaukelt
Kommt nicht aus der Gondel, nicht diese Nacht
Salome hat sich
Eingeschlossen. Später
Muß sie gehn und fordert den Kopf.

Sie tanzt wie eine Feder
Leicht gebogen, den Kopf zurück, auf den Zehn.

Das Judentum Salomes spielt für Sarah Kirsch, die sich aus Protest gegen den latenten Antisemitismus ihres Vaters einen jüdischen Vornamen gegeben hat, hier keine Rolle. Ihre Salome ist eine hochgejubelte Tänzerin, eine junge Hoffnungsträgerin der Kunst. In einer alles andere als angenehmen Situation, in einer Gondel festsitzend, nachts, hoch oben auf dem Riesenrad, besinnt sie sich auf ihre Kunstfertigkeit. Das Märchenmotiv der zertanzten Schuhe leitet über in die Erinnerung an eine Liebe, in der die Zeit zum Tanzen gebracht wird. Salomes Tanz gilt dem „Roten“, einer tragischen Figur mit einer „Kugel im Kopf“. Rot ist die klassische Farbe der Revolution, und den „Roten“ kann man mühelos mit dem „Berufsrevolutionär“ Rudi Dutschke identifizieren, der von den einen als „Volksfeind“ verhetzt, von den anderen als intellektueller „Charismatiker“ der 68er Generation gefeiert wurde. 1961 ist er aus der DDR nach Westberlin gegangen. Seine Dissidenten-Biographie deckt sich zeitweise mit Kirschs eigenen frühen DDR-Erfahrungen.

Im Mittelpunkt des Gedichts steht – als einziger Vers in der Vergangenheitsform – „das Attentat“ auf dem Berliner Kurfürstendamm vom 11. April 1968, an dessen Spätfolgen Dutschke 1979 starb. In der zweiten Gedichthälfte geht es um die Folgen der Liebe, die mit den Folgen des Attentats untrennbar zusammenhängen. Der „Rote“ hat der Tänzerin nichts mehr zu sagen. Weder auf die Sprache der Revolution noch auf die Sprache der Liebe kann sie mehr zählen. Ihr steht ein gefallener Prophet gegenüber, ein hilfloser Rebell, der nur noch Flugblätter abzählen und auf dem Fahrrad übers Pflaster rollen kann. An ihm sind alle persönlichen Hoffnungen der Künstlerin auf Fortschritt und Freiheit zerschellt. Deshalb scheint die Tänzerin, die nicht mehr versteht, was der „irre“ Redende sagt, nur sieht, was er tut, auch mit einem Liebesverrat abzurechnen: Sie „fordert den Kopf“ des Geliebten – und den des Lesers, der zwischen den Zeilen den Protest der Kunst gegen das stillstehende „Riesenrad“ der Geschichte des Realsozialismus mitlesen kann.

Aber „Salome" ist kein typisches DDR-Gedicht. Sarah Kirschs „Zaubersprüche" artikulieren „Widerrede" und „Klageruf" gegen jede Art von politischer und persönlicher Freiheitsunterdrückung. Aufwiegelung der Massen, Rebellion gegen die „Könige des Herzens" und die des Staates sind schlechte Lösungen, um die „Freiheit ... groß werden zu lassen".

Salomes leiser Triumph am Ende bleibt der Tanz. In ihm kehrt das Gedicht, ohne ästhetischen Aufwand, mit schlichtem Vokabular, nach vier immer kürzer werdenden Strophen zu seinem Anfang zurück. Der im vorletzten Vers wiederholte Feder-Vergleich unterstreicht, daß es, auch ohne große Worte, die Kunst ist, um die sich zu allen Zeiten die Salome-Figur dreht. „En el país de las Alegorías / Salomé siempre danza", schreibt der nicaraguanische Dichter Rubén Darío: „Im Land der Allegorien / tanzt Salome stets." [27]

ANMERKUNGEN

[1] Über 50 Salome-Verfilmungen zählt die Internet-Filmographie (www.imdb.com); vgl. auch den Katalog Willi Baumeister. Salome u. der Prophet, hg. v. R. Goretzki (Köln 2008).

[2] J. Ortega y Gasset, Schema Salomes, in: Mythos Salome, hg. v. Th. Rohde (Leipzig 2000) 220–224.

[3] N. Luhmann, Gesellschaftsstruktur u. Semantik, Bd. 1 (Frankfurt 1980) 9–71.

[4] Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. L (XVIII 5, 4) Bd. 2 (Berlin 1923) 528.

[5] Vgl. O. Böcher, Johannes der Täufer in: TRE, Bd. 17, 172–181.

[6] H. Blumenberg, Arbeit am Mythos (Frankfurt 2006) 167.

[7] In fingierten Dialogen muß Johannes seine Unterlegenheit unter Jesus (Mt 3, 14) und seine Bedeutungslosigkeit gegenüber dem Messias (Joh 1, 20) anerkennen; zu Mt 3, 14f. vgl. J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung (Freiburg 2007) 43f.

[8] Zit. nach Rohde (A. 2) 70.

[9] Vgl. M. Cardinali u.a. in: Caravaggio. Originale u. Kopien im Spiegel der Forschung, hg. v. J. Harten u. J.-H. Martin (Düsseldorf 2006) 82–89.

[10] Zit. nach Rohde (A. 2) 76.

[11] Ebd. 184–192.

[12] H. Mayer, Außenseiter (Frankfurt 1975) 220.

[13] Vgl. M. Praz, Liebe, Tod u. Teufel. Die schwarze Romantik (München 1970) 263–266.

[14] F. Meltzer, Salome and the Dance of Writing. Portraits of Mimesis in Literature (Chicago 1987) 41f.

[15] Huysmans, zit. nach Rohde (A. 2) 241f.

[16] S. Volckmann, Die Frau mit den zwei Köpfen. Der Mythos Salomé, in: Don Juan u. Femme fatale, hg. v. H. Kreuzer (München 1994) 127–142; vgl. S. Kleine-Roßbach, Lust am Köpfen. Die Decapitationsmythen von Judith u. Salome, in: Komparatistik als Arbeit am Mythos, hg. v. M. Schmitz-Emans u. U. Lindemann (Heidelberg 2004) 211–221.

[17] Die Ikonographie um 1900 kennt das abgeschlagene Täuferhaupt in der männlich-orphischen Version und als weibliches Bild der Medusa; vgl. P. Horne, Sodomy to Salome. Camp revisions of modernism, modernity and masquerade, in: Modern Times. Reflections on a century of English modernity, hg. v. M. Nava u. A. O'Shea (London 1996) 146.

[18] D. Sternberger, Heinrich Heine u. die Abschaffung der Sünde (Hamburg 1972) 297.

[19] S. L. Gilman, Salome, Syphilis, Sarah Bernhardt and the „Modern Jewess“, in: German Quarterly 66 (1993) H. 2, 195–211.
[20] R. Ellmann, Oscar Wilde (München 1991) 470.
[21] Vgl. dazu C. Hilmes, Die Femme Fatale. Ein Weiblichkeitstypus in der nachromantischen Literatur (Stuttgart 1990) 111–122.
[22] Wilde, zit. nach Rohde (A. 2) 149f.
[23] Wildes Ehrgeiz richtete sich darauf, als einer zu überleben, „der den erhabensten Gedanken gestaltet, den die Welt je gekannt hat: die Erlösung der Menschen, das Opfer Christi am Kreuz – aber mit neuen, flammenden Worten“. So in seinem Abschiedsbrief „De Profundis“ (postum 1905), zit. nach B. Belford, Oscar Wilde. Ein paradoxes Genie (Zürich 2000) 295.
[24] Praz (A. 13) 261.
[25] In der Salome-Geschichte des slowakischen Schriftstellers Peter Korvaš fordert Salome das Haupt des Täufers, um seine drohende Unterwerfung unter Herodes zu verhindern; sie wird so unfreiwillig zur Retterin des Martyriums des Täufers und damit zu einer Quasiheiligen; vgl. P. Korvaš, Tanz der Salome, in: Tanz der Salome. Apokryphen (Berlin 1992) 73–83.
[26] S. Kirsch, Werke. Bd. 1 (Stuttgart 1999) 93.
[27] Zit. nach Rohde (A. 2) 262f.

UMSCHAU

Medellín als geistliche Erfahrung

Zum 40. Jahrestag der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz

Vom 26. August bis 8. September 1968 fand die Zweite Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín (Kolumbien) statt. Sie ist ein bedeutender Meilenstein auf dem Weg der Kirche Lateinamerikas und der Karibik. Aus der Bewegung des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden und von der historischen Situation des Kontinents geprägt, setzte sich die Bischofskonferenz zum Ziel, die menschliche und soziale Realität Lateinamerikas im Licht des Konzils in den Blick zu nehmen und Leitlinien für die Verkündigung des Evangeliums zu entwickeln. Persönlichkeiten wie die Bischöfe Manuel Larraín aus Chile und Hélder Câmara aus Brasilien, damals Präsident und Vizepräsident des Lateinamerikanischen Bischofrates (CELAM), waren die ersten, die an ihre Einberufung dachten. Papst Paul VI. begrüßte diese Initiative von Anfang an. Ihr Ergebnis war eine treue und kreative Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Seit 1968 sind in der Welt viele Dinge geschehen. Auch in der Kirche gab es wichtige Veränderungen. Gehört Medellín damit der Vergangenheit an? Von dieser Konferenz in der Vergangenheit zu sprechen – das versuchten einige angesichts ihrer klaren Stellungnahmen schon am ersten Tag nach dem Ende der Versammlung. Diese Einstellung ist bis heute noch nicht verschwunden. Es stimmt natürlich, daß wir heute in vielerlei Hinsicht unter anderen Bedingungen leben als vor einigen Jahrzehnten. Nichtsdestoweniger ist Medellín keine archivierte Erinnerung, sondern im Sinn von Augustinus ein Gedächtnis „der Gegenwart des Vergangenen". Es war der Ausgangspunkt für eine Bewegung, die wie jeder tiefgreifende Prozeß Sackgassen und Rückschritte gekannt hat, die aber immer noch voller Dynamik ist. Der Beweis dafür sind das Klima und die Texte der Fünften Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Aparecida im Oktober 2007.

In Verbindung damit möchte ich unter anderen zwei Punkte hervorheben, die im Umfeld der Konferenz von Medellín angestoßen wurden und die ihre Fruchtbarkeit und Aktualität im Verlauf der erwähnten Bewegung entfaltet haben: Sowohl das Konzil als auch die Situation Lateinamerikas veranlaßten viele Christen, neue Wege in der Förderung der Gerechtigkeit, der Verkündigung des Evangeliums und in der theologischen Reflexion darüber einzuschlagen. Diese Erfahrungen und Perspektiven sind ein wichtiger Bestandteil im unmittelbaren Umfeld der Bischofsversammlung. Medellín hatte ein klares Bewußtsein von der Notwendigkeit, *von der Wirklichkeit des Volkes auszugehen*, inmitten dessen die Kirche sichtbares Zeichen des Reiches Gottes sein sollte. Dieses „Sehen" bedeutet ein Lesen und Unterscheiden der Zeichen der Zeit im Licht der Botschaft des Evangeliums.

Inmitten von so viel Not und so vielen Hindernissen herauszufinden, was ein menschenwürdiges Leben und die Gegenwart des Evangeliums förderte, war in jenen Jahren keine leichte Aufgabe. Denn in Wirklichkeit und entgegen dem, was mitunter gesagt und geschrieben wird – ohne daß man sich um genauere Information bemühte –,

war die zweite Hälfte der 60er Jahre in Lateinamerika und der Karibik nicht von einem leichtfertigen Optimismus gekennzeichnet. Es stimmt, daß in der Kirche andere Winde wehten, nicht aber im politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bereich. Doch Medellín verband die Wahrnehmung der abzulehnenden Verhältnisse mit der Scharfsicht, weiter zu gehen und die Keime des Lebens und der Befreiung wahrzunehmen, die überall auf dem Kontinent vorhanden waren.

Bischof Manuel Larraín hat vorausgesehen, daß ohne Medellín die Botschaft des Konzils das Leben der lateinamerikanischen Kirche nur oberflächlich berührt hätte. Bezüglich der bereits erwähnten Frage der Methode in der Annäherung an die Wirklichkeit trug die Konferenz dazu bei, daß diese in den darauffolgenden Jahren Eingang ebenso in zahlreiche bischöfliche Dokumente wie in christliche Gemeinden und das tägliche Engagement vieler Christen fand. Aparecida griff auf diese Einstellung wie auf eine Quelle zurück.

Der andere wichtige Punkt, der es verdient, hervorgehoben zu werden, ist die Anerkennung des Problems der Armut nicht nur als soziales Problem, sondern umfassender als zentrale Herausforderung für die Verkündigung des Evangeliums. Trotz der Bemühungen von Papst Johannes XXIII., von Kardinal Giacomo Lercaro (Bologna) und anderer während des Konzils war das Thema der Armut in den Texten des Zweiten Vatikanums wenig gegenwärtig. Doch die nicht auf ihre ökonomische Dimension reduzierte Armut stellte in jenen Jahren eine radikale Herausforderung für die Christen Lateinamerikas dar. Sie trat in ihrer ganzen Komplexität in Erscheinung als eine Situation sozialer Bedeutungslosigkeit, in ihrer Unmenschlichkeit und als ein Thema theologischer Reflexion. In dieser Linie griff Medellín entschieden die Herausforderung auf, die diese Situation für das Leben der Kirche darstellte. In unmißverständlicher Sprache stellte die Konferenz klar, daß die reale oder materielle Armut, wie sie sich in Lateinamerika und in anderen Teilen des Planeten zeigt, eine ungerechte Situation darstellt und folglich im Widerspruch zum Lebenswillen des Gottes der Liebe steht, wie er von Jesus verkündigt wurde. Sie rührt an das Herz der christlichen Botschaft selbst und führt zu einer Neudefinition der anderen Bedeutungen des Begriffs Armut in der Bibel.

Auf diese Weise wurden die Fundamente dafür gelegt, was in dem auf Medellín folgenden Jahrzehnt als vorrangige Option für die Armen formuliert wurde. Dabei geht es um ein Engagement für Solidarität und Gerechtigkeit, das einen Weg der Nachfolge Jesu, der theologischen Reflexion und der Vermittlung der Guten Nachricht weist. Die innere Verknüpfung dieser unterschiedlichen Dimensionen ergibt die Option für die Armen in ihrer ganzen Breite und Tiefe. Zu Recht betont Aparecida, daß diese Option „einer der Züge ist, der das Gesicht der Kirche in Lateinamerika und der Karibik kennzeichnet" (Nr. 391). De facto geht diese Perspektive weit über die Grenzen des lateinamerikanischen Kontinents hinaus; die Außerordentliche Bischofssynode von 1985, die zur Feier des 20. Jahrestages des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils abgehalten wurde, bezieht sich auf subtile und doch deutliche Weise auf den kirchlichen Prozeß, der im Umfeld von Medellín angestoßen und von der Dritten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla (1979) wieder aufgenommen wurde: „*Im Anschluß* an das Zweite Vatikanische Konzil wurde sich die Kirche ihrer Sendung im Dienst an den Armen, Unterdrückten und an den Rand Gedrängten *stärker bewußt*" (§ 6).

Sowohl die Ansprachen von Papst Johannes Paul II. und die jüngeren von Papst Be-

nedikt XVI. (vgl. seine Eröffnungsansprache bei der Bischofskonferenz von Aparecida) als auch die Rezeption auf verschiedenen kirchlichen Ebenen (christliche Gemeinden, bischöfliche Verlautbarungen) innerhalb und außerhalb Lateinamerikas machen deutlich, daß die Perspektive der vorrangigen Option für die Armen in ihrer klaren biblischen Verwurzelung zur universalen Lehre der Kirche gehört.

Medellín war Ausgangspunkt für einen Prozeß, der noch nicht abgeschlossen ist und der auch im Abstand von 40 Jahren einen unumgänglichen Bezugspunkt darstellt. Ohne Zweifel gibt es auch zeitgebundene Aspekte in den Texten, die Antworten auf Fragen geben, die sich heute nicht mehr oder zumindest nicht mehr so wie damals stellen.

Der frühere Erzbischof von Lima, Kardinal Juan Landázuri Ricketts OFM, sagte als einer der Präsidenten der Bischofskonferenz von Medellín in seiner Schlußansprache: Wir sind Menschen „eines Volkes, das an einer Wegkreuzung der Nationen sein eigenes Bewußtsein und sein eigenes Vorgehen entdeckt …; als Zeugen des Herrn in der ganzen Welt werden wir einen neuen Kurs entdecken." Medellín war die Bestätigung einer eigenständigen Persönlichkeit, die sich mit der geschichtlichen Wirklichkeit, in der sie lebt, konfrontiert als Bedingung einer echten Gemeinschaft mit der universalen Kirche. Dabei geht es zugleich um die Bedingungen, neue Wege in der Nachfolge Jesu und der Verkündigung seines Reiches zu finden.

Doch gleichwohl soll uns die Aufzählung von Texten und Standpunkten nicht täuschen. Medellín war vor allem eine tiefe, hoffnungsvolle und unvergeßliche geistliche Erfahrung des Engagements und des Gebets; es war ebenfalls ein starker Aufruf zum Engagement und zur Solidarität. Seine Optionen wurden besiegelt mit der Lebenshingabe im Martyrium von vielen in Lateinamerika und in der Karibik, und ebenso in der täglich gelebten Solidarität. Doch ohne Zweifel bleibt noch mehr zu tun, als schon getan wurde. Neue Wege im Kampf für die Gerechtigkeit zu finden und Zeugnis für die Liebe Gottes zu jedem Menschen und im besonderen für „die Geringsten der Brüder und Schwestern" Jesu heißt Rechenschaft über unsere Hoffnung zu geben. Hoffen heißt nicht passiv abwarten. Das Geschenk der Hoffnung anzunehmen führt dazu, in der Geschichte Beweggründe zu entwickeln, um auf den Gott unseres Glaubens zu hoffen. Dazu ruft uns die vielschichtige Bewegung auf, die in Medellín ihren Ausgang genommen hat. *Gustavo Gutiérrez OP*

Bei diesem Beitrag handelt es sich um das leicht gekürzte Vorwort zu: Silvia Scatena, In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín (Società editrice il Mulino, Bologna 2007).

Den Vatikan reformieren

Was die Kirche von anderen Institutionen lernen kann

Als Petrus nach Rom kam, hat er nicht unverzüglich Kardinäle ernannt und Kongregationen und Büros eingerichtet, wie wir sie heute im Vatikan vorfinden. Er hatte nur einen Assistenten, der ihn beim Briefschreiben unterstützte. In späteren Jahrhunderten hatte der Bischof von Rom Helfer wie andere Bischöfe auch: Priester für die Gottesdienstgemeinden

(Hauskirchen), Diakone für Caritas und Katechese sowie Notare oder Sekretäre für Korrespondenz und Dokumentation.

Ab dem vierten Jahrhundert gehörten Notare zum Stab des Papstes, da sie am päpstlichen Hof wirkten. Sie verfaßten Briefe und führten Buch über die Korrespondenz und andere offizielle Dokumente. Auf der Synode im Lateran von 649 schrieben sie Protokoll und bereiteten die Agenden vor. Aufgrund ihrer Ausbildung und Erfahrung wurden sie gelegentlich von den Päpsten mit diplomatischen Missionen betraut oder auf ökumenische Konzilien in den Osten geschickt.

Ab dem 13. Jahrhundert wurde die Päpstliche Kanzlei zu einer wichtigen Behörde. Der Kanzler war der wichtigste Ratgeber und Assistent des Papstes – so wie die Kanzler als Chefberater europäischer Monarchen fungierten. Vor seiner Wahl zum Papst war Johannes XXII. (1316–1344) Kanzler des französischen Königs gewesen, und er nutzte seine Fachkenntnis bei der Organisation der französischen Kanzlei in der Folge bei der Abwicklung der päpstlichen Geschäfte. Später wurde die Kanzlei zuerst von der (erst von Paul VI. nach dem Konzil abgeschafften) Apostolische Datarie, dann von der Geheimen Kammer und schließlich vom Staatssekretariat in den Schatten gestellt. Alle diese Einrichtungen hatten Parallelen in der säkularen Gesellschaft[1].

Ganz ähnlich bildete sich das Kardinalskollegium aus einer Gruppe von wichtigen römischen Priestern und Diakonen zu einem päpstlichen Hof heraus, der die Päpste beriet und wählte. Die Kardinäle verglichen sich selber oft mit dem alten Römischen Senat. Als der päpstliche Amtsverkehr mit der Zeit anwuchs, wurde die Praxis der Beratung durch das Kardinalskollegium in einem Konsistorium üblich. Anfänglich traf sich dieses Gremium monatlich, mit Beginn des 13. Jahrhunderts jedoch trat es drei Mal pro Woche zusammen: am Montag, Mittwoch und Freitag[2]. Auf vielerlei Weise fungierten der Papst und die Kardinäle als Hof, vergleichbar den königlichen Höfen in Europa während des Mittelalters. Die Tatsache, daß die Kardinäle den Papst wählten, verlieh dem Kardinalskollegium ziemliche Macht, die in den meisten Nationen nicht einmal der Adel genoß. Später wurde die Rolle der Kardinäle durch zunehmend machtbewußte Päpste massiv beschnitten, so, wie der Einfluß des Adels nach dem Aufkommen „absoluter" Monarchen eingeschränkt wurde.

Die Struktur der Römischen Kurie hat sich also mit der Zeit verändert. Päpste haben häufig Praktiken weltlicher Regierungen übernommen oder adaptiert. Eine Änderung der Organisation des heutigen Vatikans durch die Übernahme von Praktiken der heutigen politischen Welt würde also vernünftigerweise eine lange Tradition der Kirche wieder aufnehmen.

Das gegenwärtige Papsttum regiert die Kirche mit einer Machtfülle, um die es jeder absolute Monarch beneiden würde: Der Papst besitzt die oberste legislative, exekutive und judikative Gewalt. Diese Macht wird besonders in der Ernennung von Bischöfen offensichtlich[3].

In den ersten Jahrhunderten der Kirche wurde der Ortsbischof durch das Volk und vom Volk (vor Ort) gewählt. Im Idealfall versammelten sich die Leute in der Kathedrale, wo sie nach gemeinsamem Gebet einen heiligmäßigen und begabten Mann auswählten, der sie leiten sollte. In der Praxis prallten nicht selten Fraktionen aufeinander, die gegnerische Kandidaten unterstützten, so daß es oft zu gewalttätigen Spaltungen kam. Die Gläubigen sprachen nicht immer mit einer Zunge.

Bei der Wahl waren normalerweise nicht nur das Volk, sondern auch der örtliche Klerus und die Bischöfe der Region beteiligt. Papst Leo I. (440–461) beschrieb das Ideal,

indem er meinte, niemand könne Bischof sein, wenn er nicht vom Klerus gewählt, vom Volk akzeptiert und von den Bischöfen seiner Kirchenprovinz geweiht wird[4]. Der Klerus kannte einen Kandidaten besser als das gemeine Volk und war wahrscheinlich weniger daran interessiert, seine Konflikte durch Gewalt zu lösen. Trotzdem mußte der Bischof als Leiter der Gemeinde vom Volk akzeptiert werden. Der Klerus präsentierte damals dem Volk einen Kandidaten, das normalerweise seine Zustimmung durch Beifall bekundete. Wenn es jemanden auspfiff, machte der Klerus einen neuen Anlauf. Um Bischof zu werden, mußte ein Kandidat von Bischöfen seiner Kirchenprovinz unter der Führung des Metropolitan-Erzbischofs geweiht werden. Wenn er wegen Häresie, Sittenlosigkeit oder anderer Vergehen inakzeptabel war, konnten sich die Bischöfe weigern, ihn zu weihen.

Die Schwierigkeit bei diesem Prozeß bestand darin, daß er von mächtigen Adeligen und Königen unterlaufen werden konnte. Sie konnten der Kirche durch Macht oder die Androhung von Gewalt einfach ihre Wünsche aufzwingen. Fulbert von Chartres (um 970–1028) beschrieb dies im Jahr 1016 mit den Worten: „Wie kann man dort noch von einer Wahl sprechen, wo eine Person durch den Fürsten aufgedrängt wird, so daß weder der Klerus noch das Volk und nicht einmal alle Bischöfe einen anderen Kandidaten in Erwägung ziehen könnten?“[5] Die Ernennung von Bischöfen durch Könige und Adelige führte zu Korruption im Episkopat, als königliche Bastarde und politische Günstlinge gewählt wurden.

Päpstliche Reformer seit Gregor VII. (1073–1085) sahen ihre Aufgabe darin, politische Einflüsse bei der Auswahl von Bischöfen zurückzudrängen. Trotzdem blieb es im großen und ganzen dabei, daß die katholischen Monarchen die Bischöfe ernannten. Nur auf dem Gebiet des heutigen Deutschland hatten die Domkapitel das Wahlrecht. Da diese jedoch nur aus Adeligen bestanden, blieb auch hier deren Einfluß bestimmend. Man sollte sich freilich auch daran erinnern, daß Adelige und Könige manchmal Erneuerer der Kirche waren. Es war der deutsche Kaiser Heinrich III., der im elften Jahrhundert drei „Päpste“ absetzte, um einer langen Reihe von Reformpäpsten den Weg zu ebnen. Ein anderer deutscher Herrscher, Kaiser Sigismund, brachte es fertig, das Abendländische Schisma zu beenden.

All dies änderte sich (teils durch Revolutionen) mit dem Ende der Monarchien im 19. und 20. Jahrhundert. Anstatt zur Bischofsfindung durch den lokalen Klerus zurückzukehren, setzten die Päpste verstärkt auf ihre Privilegien. Es kann nicht weiter überraschen, daß dies zur Ernennung von Bischöfen führte, die loyal zu Rom standen und die Vormachtstellung des Papsttums unterstützten.

Aber die Ernennung von Bischöfen ist nicht das einzige Beispiel für die Festigung der Macht des Papsttums. In den ersten Jahrhunderten der Kirche halfen regionale oder nationale Konzilien von Bischöfen bei der Definierung der Lehre, sie koordinierten die Kirchenpolitik und sorgten für ein Forum, das Bischöfe beurteilte. Bei Meinungsverschiedenheiten agierte der Bischof von Rom als Berufungsinstanz. Nationale Bischofskonferenzen sind die wahren Nachfolger dieser Konzilien, aber der Vatikan weigert sich, ihnen jene Unabhängigkeit zuzugestehen, ähnlich wie die alten Konzilien zu handeln. Das Konzil von Konstanz (1414–1418) setzte zur Beendigung des Abendländischen Schismas sogar Päpste ab und zwang sie zum Rücktritt. (In ähnlicher Weise hatten ökumenische Konzilien einst eine größere Unabhängigkeit; nach Ansicht mancher Theologen hatten diese Konzilien sogar die Autorität, Päpste anzuklagen.)

Die Zentralisierung der Macht im Vatikan war oft eine legitime Antwort auf politische Einflußnahme durch Könige und Adel auf das Leben der Ortskirche. Päpste konnten besser Königen widerstehen, als es die Ortskirche tun konnte. Aber da nur noch wenige Könige oder Adelige in der Lage sind, sich in die Belange der Kirche einzumischen, könnte man daraus schließen, daß eine solche Zentralisierung nicht mehr nötig, ja sogar kontraproduktiv ist.

Wenn die Geschichte zeigt, daß die Kirche immer Prinzipien, Ideen und Strukturen aus Staat und Gesellschaft der jeweiligen Zeit übernommen hat, dann stellt sich die Frage, was die Kirche zu ihrem eigenen Besten aus Staat und Gesellschaft unserer Zeit lernen kann. Zentral sind jedenfalls hier die Rechtsgleichheit aller, die Einhaltung des Prinzips der Subsidiarität und die Schaffung eines Systems der Gewaltenteilung.

1. *Umwandlung des Vatikans von einem Hof in eine Bürokratie.* Die meisten Länder haben mittlerweile erkannt, daß ein königlicher Hof, der aus dem König und seinen Adeligen zusammengesetzt ist, keine gute Regierungsweise ist. Der Vatikan ist noch mehr ein ein Hof als eine Bürokratie, in dem Kardinäle und Bischöfe die Rolle des höheren und niederen Adels spielen. Ich würde empfehlen, daß kein vatikanischer Beamter zum Bischof oder zum Kardinal ernannt wird. Eines der Probleme mit Bischöfen besteht darin, daß es schwierig ist, sie zu entlassen, selbst wenn sie sich als inkompetent erweisen oder wenn es in der Regierung einen Wechsel gegeben hat. Eine solche Reform würde die vatikanische Bürokratie daran erinnern, daß sie eine Dienerin des Papstes und des Bischofskollegiums ist und nicht selbst Teil des Lehramts.

2. *Stärkung der legislativen Gremien in der Kirche.* Eine zentrale Rolle im modernen Staat spielt die Legislative. Nach allgemeiner Überzeugung hat die Errichtung der Bischofssynoden durch Paul VI. die damit geweckten Erwartungen nicht erfüllt. Ich würde empfehlen, daß kein Mitglied des vatikanischen Apparats Mitglied der Bischofssynoden sein kann: Sie könnten an den Synoden als Experten oder Stabsmitglieder, aber nicht als stimmberechtigte Mitglieder teilnehmen. Alle Teilnehmer an Bischofssynoden sollten von den Bischofskonferenzen gewählt, niemand aber ernannt werden. Synoden sollten regelmäßig abgehalten werden – einmal alle fünf Jahre –, und natürlich würden sie Komitees benötigen, welche die Tagesordnung und die Dokumente zwischen den Treffen vorbereiten. Es sollte auch wenigstens einmal in jeder Generation ein ökumenisches Konzil geben.

3. *Umwandlung der Kongregationen in gewählte synodale Kommissionen.* Vatikanische Kongregationen und Räte sind Kommissionen von Kardinälen und Bischöfen, die vom Papst ernannt werden. Jede ist für einen bestimmten Bereich in der Kirche verantwortlich – wie zum Beispiel Liturgie, Ökumene, Evangelisierung und Kirchenrecht. Die Kurienkardinäle sind die einflußreichsten Mitglieder dieser Kommissionen. Einer von ihnen führt den Vorsitz. Er heißt Präfekt bei einer Kongregation oder Präsident bei einem Rat. Diese Gremien beraten den Papst und setzen die Kirchenpolitik um.

Eine wichtige Funktion jeder legislativen Körperschaft besteht in der Überwachung der Bürokratie. Mitglieder vatikanischer Kongregationen und Räte sollten deswegen von Synoden oder Bischofskonferenzen gewählt werden; auf diese Weise können Synoden und Bischofskonferenzen die Politik des Vatikans gestalten und den Apparat des Vatikans überwachen. Vatikanische Beamte sollten nicht Mitglieder der Kongregationen sein, auch wenn sie deren Treffen als Experten oder Stabsmitglieder besuchen können.

4. *Schaffung einer unabhängigen Gerichtsbarkeit.* Eines der wichtigsten Elemente eines Rechtsstaats ist eine unabhängige Ge-

richtsbarkeit. Daß eine Regierung gleichzeitig anklagt, die Untersuchung führt und das Urteil spricht, ist eine grundlegende Verletzung des Rechtsstaatsprinzips. Die Behandlung von Theologen, denen von der Kongregation für die Glaubenslehre vorgeworfen wird, im Dissens mit der Lehre der Kirche zu stehen, ist einer der (größten) Skandale der Kirche. Das Potential eines solchen Skandals bleibt so lange bestehen, wie die Glaubenskongregation fortfährt, gleichzeitig Polizei, Staatsanwaltschaft und Gericht zu sein. Ein unabhängiges Gericht, vielleicht aus pensionierten Bischöfen zusammengesetzt, könnte das Problem korrigieren.

5. *Wahl von Bischöfen.* Die Ernennung von Bischöfen durch den Papst ist eine neuzeitliche Innovation, die dem korporativen Modell folgt, demzufolge der Papst als eine Art Vorstandsvorsitzender agiert und die Bischöfe als Filialleiter. Während das korporative Modell im höchsten Maß zentralistisch ausgerichtet ist, lehren uns erfolgreiche politische Modelle, daß lokale Führer von ortsansässigen Bürgern gewählt werden müssen. Heute könnte es möglich (und ratsam) sein, zum System zurückzukehren, das Papst Leo I. gutgeheißen hat, so daß jeder Bischof vom lokalen Klerus gewählt, von den Gläubigen seines Bistums bestätigt und von den Bischöfen seiner Kirchenprovinz geweiht werden würde.

6. *Stärkung der Bischofskonferenzen.* Nicht alles kann und sollte von einer Zentralregierung entschieden werden. Die katholische Soziallehre spricht von der Wichtigkeit der Subsidiarität bei politischen Strukturen und der Verwaltung: Was auf lokaler Ebene getan werden kann, *sollte* auch lokal gelöst werden. In alten Zeiten spielten lokale und regionale Bischofssynoden eine bedeutende Rolle bei der Festlegung der Lehre und der Disziplin der Kirche. Bischofskonferenzen sollten die Zuständigkeit solcher Synoden erhalten. Es sollte nicht so sein, daß jede Entscheidung und jedes Dokument vom Vatikan überprüft und ratifiziert werden muß. Man muß darauf vertrauen, daß Bischöfe wissen, was das Beste für eine Ortskirche ist[6].

Diese sechs Reformvorschläge werden nicht das Reich Gottes zustande bringen. Keine Regierungsstruktur ist perfekt, und jede Reform hat negative Nebenwirkungen. Aber diese Reformen würden dazu beitragen, daß die Kirche den Prinzipien der Kollegialität und Subsidiarität folgt. Es lohnt sich, daran zu erinnern, daß die meisten dieser Reformen eine Rückkehr zu früheren Praktiken und Strukturen der Kirche bedeuten würden. Natürlich sind spirituelle Erneuerung und Bekehrung letztlich wichtiger als eine Strukturreform, aber das kann nicht heißen, daß Strukturreformen unerheblich wären.

Wie groß sind die Chancen, daß solche Reformen tatsächlich angegangen werden? Als Sozialwissenschaftler muß ich eingestehen: nahezu null. Die Kirche wird zur Zeit von einer sich selbst erhaltenden Gruppe von Männern geführt, die genau wissen, daß eine solche Reform ihre Macht schmälern würde. Das ist folglich das glatte Gegenteil zu ihrer Theologie der Kirche. Aber als katholischer Christ muß ich immer noch hoffen. *Thomas J. Reese SJ*

Bei diesem Beitrag handelt es sich um die überarbeitete und ergänzte Fassung des ursprünglich in Commonweal 135 (2008) erschienenen Artikels „Reforming the Vatican. What the Church Can Learn from Other Institutions"; vgl. auch Th. J. Reese, „Reforming the Vatican. The tradition of best practices" in: Catholics and Politics. The Dynamic Tension between Faith and Power, hg. v. K. E. Heyer, M. J. Rozell u. M. A. Genovese (Washington, D. C. 2008) 213–219, mit freundlicher Genehmigung von www.press.georgetown.edu

[1] Vgl. I. Gordon, Curia Romana, in: SM, Bd. 2 (1967) 809–823, bes. 812f.; P. Huizing u. K. Walf, Römische Kurie u. Gemeinschaft der Kirchen, in: Conc(D) 15 (1979) 421–426; G. Alberigo, Im

Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen, in: ebd. 432–444.

[2] Vgl. P. C. van Lierde u. A. Giraud, Das Kardinalskollegium (Aschaffenburg 1965).

[3] Vgl. Th. J. Reese, Im Innern des Vatikan. Politik u. Organisation der katholischen Kirche (Frankfurt [2]1998) 320–334.

[4] „Nulla ratio sinit ut inter episcopos habeantur qui nec a clericis sunt electi, nec a plebibus sunt expetiti, nec a provincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrati": Leo I. an Rusticus von Narbonne (458/59), in: PL 54,1203.

[5] Zit. nach J. Gaudemet, Von der Bischofswahl zur Bischofsernennung, in: Conc(D) 16 (1980) 468–472,468.

[6] Vgl. Episcopal Conferences. Historical, Canonical & Theological Studies, hg. v. Th. J. Reese (Washington. D. C 1989).

Friedhelm Mennekes SJ – Grenzgänger zwischen Kirche und Kunst

„Alles – nur kein Pfaffe" (21) wollte er werden, nach absolvierter Lehre als Zuschneider in einem Textilbetrieb und dem in der Abendschule nachgeholten Abitur: Flugzeugkapitän, Psychoanalytiker und Physiker standen ganz oben auf der Wunschliste. Und dann ist er, fasziniert und gleichzeitig abgeschreckt von den Benediktinern („Das ist eine Nummer zu groß für Dich") Jesuit geworden, 1961, mit 21 Jahren: Friedhelm Mennekes – Pfarrer und Professor, bekannt als umtriebiger, unkonventioneller, oft provozierender Grenzgänger zwischen Kirche und Kunst[1].

Im Jahr 1977 taucht sein Name zum ersten Mal in dieser Zeitschrift auf, seit 1999 berichtet er in den „Stimmen der Zeit" regelmäßig von der Biennale in Venedig, er schrieb über Joseph Beuys, Arnulf Rainer, Jannis Kounellis, Eduardo Chillida, Francis Bacon, Bill Viola oder, zuletzt, über das Domfenster von Gerhard Richter und das Kunstmuseum Kolumba in Köln. 21 Jahre lang hat Mennekes als Pfarrer an Sankt Peter in Köln die Kirchen- wie die Kunstszene mit ungewöhnlichen Projekten bereichert, auch aufgeschreckt oder verstört. Anläßlich seines bevorstehenden Abschieds aus der rheinischen Metropole – Ende Juni 2008 –, der dem Feuilleton zweier überregionaler Tageszeitungen sogar eine Kolumne wert war[2], traf er sich zwischen Februar und Mai mit der Journalistin Brigitta Lentz wöchentlich zu Gesprächen, und daraus entstand das faszinierende Bändchen „Zwischen Freiheit und Bindung". – Zudem hat Guido Schlimbach, sein langjähriger Kurator, den respektablen, „Freundesgabe" genannten Band „Für Friedhelm Mennekes" zusammengestellt, eine Hommage, die das Wirken von Mennekes dokumentiert, der stets Maßstäbe setzte – in der Pastoral ebenso wie in der Kunst-Station Sankt Peter[3].

Die zwölf Gespräche sind kein belangloses Palaver. Bei aller gesprächsweise bedingten Spontaneität und Ungeschütztheit lesen sie sich, trotz mancher Frechheiten, doch auch sehr überlegt, und man wird den Eindruck nicht los: Der Mann hat etwas zu sagen, er hat Autorität – denn er ist eine Autorität, kleinere Eitelkeiten hin oder her. Mennekes ist ein brillanter Rhetoriker, er weiß sich in Szene zu setzen. Das hat ihm, wie man vermuten kann und eine Reihe geschilderter, teils skurriler Ereignisse im Lauf seines Lebens auch bestätigt, Freunde und Bewunderer ebenso eingebracht wie Feinde und solche, die hinter den Kulissen seine Absetzung forderten oder, was ebenfalls vorkam, den Rausschmiß aus seinem Orden verlangten.

Weil er die „metaphysische Gleichschal-

terei" in lateinischen Vorlesungen – Teil der „permanenten katholischen Indoktrination" (25) an der ordenseigenen Hochschule in Pullach – nicht mehr ertragen konnte, unterbrach er das Philosophiestudium und studierte, parallel zu einem Praktikum in einem Internat, Politische Wissenschaften und dann erst Theologie. Einige Ordensobere hielten ihn daraufhin „für ein eingeschleustes U-Boot der 68er" (26).

Als Sohn eines Kneipenbesitzers in Bottrop von Jugend an mit dem Arbeitermilieu vertraut, faszinieren den jungen Jesuiten die Arbeiterpriester mit ihrer Leitgestalt Charles de Foucauld, ebenso wie ihn das von ihm idealisierte Lateinamerika reizte. „Meinen Plänen wurden die idealistischen Flügel gestutzt und alles wurde eine Nummer kleiner" (28): erste Erfahrungen als Kaplan in einer Arbeitervorstadt von Frankfurt, 1979 Pfarrer von Sankt Markus in Frankfurt-Nied, wo er für Jugendliche Zirkuswagen und einen ausgebauten Speisewaggon der Bundesbahn zu Diskotheken umfunktionierte (und damit nebenbei „der größte Bierumsetzer in Nied" wurde). Die Inszenierung der Rock-Oper „Franz von Assisi" war von enormer Medienresonanz begleitet: „meine erste nachhaltige Begegnung mit Kunst" (31). Über Umwege mit dem Künstler Roland Peter Litzenburger bekannt geworden, begann er in St. Markus zeitgenössische Kunst auszustellen – Beginn vieler, bis heute nicht abreißender Konflikte. Von 1985 bis 1989 führte er die Ausstellungstätigkeit in der Kunst-Station am Frankfurter Hauptbahnhof weiter. 1987 kam er, noch unter Kardinal Joseph Höffner, nach Köln und übernahm die Innenstadtpfarrei St. Peter, die fast 25 Jahre von dem legendären Pfarrer und wortmächtigen Prediger Alois Schuh SJ (1900–1984) geleitet und geprägt worden war. Ein anderes Profil für diesen Ort konnte man sich damals schwer vorstellen – so wie heute nicht. 21 Jahre später ist daraus eine Adresse mit internationalem Renommee geworden: ein Überblick über die Ausstellungen, die in Sankt Peter stattgefunden haben – ohnehin nur in Auswahl –, zeugt davon (169f.).

28 Jahre lang, von 1980 bis 2008, lehrte Mennekes außerdem als Professor für Praktische Theologie und Religionssoziologie an der Jesuiten-Hochschule in Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Jungen Theologen brachte er das Predigen bei: „Stellt euch vor den Spiegel und sprecht zu euch selbst! Ihr müßt Freude haben, euch ins Gesicht zu schauen, eure Wirkung wahrzunehmen und auch einmal über euch lachen zu können" (43f.). Lehraufträge führten ihn an Universitäten und Akademien in Wien, München, Bonn, Mainz und Braunschweig, demnächst tritt er eine Gastprofessur in den USA an.

Die Titel der zwölf Gespräche lassen die Inhalte mindestens erahnen, will man nicht durch Hervorhebung einzelner Aussagen zuviel verraten. Man muß sich einfach auf sie einlassen – und gleichsam zuhören: „Von kreativen Freiräumen und festem Boden", „Vom Agenten in der Fremde und der Mitte der Welt"; „Von der Priesterrolle, heiligem Theater und der Suche nach Identität", „Vom heiligen Kosmos und dem Glauben der Kinder", „Vom Glauben und Zweifeln", „Von Hingabe, Gehorsam und der Suche nach Gottes Willen", „Von Spiritualität, dem Allerheiligsten und frommen Bräuchen", „Von der Freude am Sehen, dem Denken der Kunst und den Fehlern der Kirche", „Von Dissonanzen, neuem Hören und einem sensiblen Komponisten", „Von letzten Fragen, dem Sinn der Leere und der ‚Kreuzigung Petri'", „Von der kölschen Seele, der rheinischen Offenheit und den schönsten Erinnerungen", „Von der Disziplin des Abschieds, den Bildern vom Alter und neuen Plänen".

Jedes Gespräch enthält Bemerkenswertes, Nachdenkliches, Anregendes. Die Ausführungen über Kinder und Kinderliturgie

gehören – ebenso wie die Aussagen über Glaubenszweifel – zu den Höhepunkten. In allem geht es um das Lernen eines neuen Sehens: „Die Kunst schenkt mir ein anderes Sehen. Ein Sehen, das zugleich ein hungriges, neugieriges, getriebenes Betasten eines Zustandes ist – zum Beispiel die Beziehung zwischen Gott und mir" (111). Manche Positionen sind erstaunlich einfach, aber nicht platt formuliert, es finden sich „konservative" Ansichten ebenso wie Anstößiges im doppelten Sinn des Wortes.

In „Zwischen Freiheit und Bindung" spricht Mennekes selbst. Die von Guido Schlimbach zusammengestellte Hommage „Für Friedhelm Mennekes" ist das Pendant dazu: Zur Eigendarstellung kommt die Spiegelung von außen. Sie fällt naturgemäß positiv, aber nicht unkritisch, manchmal allerdings fast hymnisch aus – ein nicht nur wunderschön gemachtes, sondern in seiner Vielfalt mit über 100 Beiträgen (von manchmal nur einer Seite, einer handschriftlichen Widmung oder einprägsamen Bildern und Photos) überaus eindrucksvolles Zeugnis von Weggefährten, Mitarbeitern, Vorgesetzen, Mitstreitern aus drei Jahrzehnten. Für viele Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirche wurde die Begegnung mit Friedhelm Mennekes lebensprägend – berührend, was etwa der ehemalige EKD-Ratsvorsitzende Manfred Kock, Günter Rombold, Antonio Beristain SJ, Albert Gerhards, Ernst Hilger, Alfred Hrdlicka, Gisela Neven Dumont, Wieland Schmid oder Peter B. Steiner dazu festhalten.

Im Gespräch mit Georg Imdahl (221–232) bekennt Mennekes, die Kunst habe ihn „auf das andere Bein des Glaubens wesentlich zurückgeworfen, nämlich die der *fides qua*: die Form, auf die Form mystischer Innerlichkeit ... Kunst ist ... keine Sinnagentur, aber eine innovative Kraft, den Betrachter zu einem entsprechenden Ernst herauszufordern" (230). Und weiter: „Der Glaube muß immer frisch sein, frisch errungen für einen Augenblick. Er besteht nicht aus dinglich verstandenen Sätzen, die man für wahr zu halten hat. Glaube ist wie Kunst stets Bewegung. Er lebt wie die Kunst aus der Inspiration" (231). Brüche sind für Mennekes dabei wichtiger als Harmonien. – Der letzte Beitrag – Bilder sagen mehr als Worte – besteht aus einem Photo: Friedhelm Mennekes an der Eingangstür von St. Peter, er verläßt den Ort. Darunter steht: „Amen".

Andreas R. Batlogg SJ

[1] Zwischen Freiheit und Bindung. Friedhelm Mennekes im Gespräch mit Brigitta Lentz über Kirche und Kunst. Köln: Wienand 2008. 175 S. Br. 10,–.

[2] Vgl. G. Funck, Verrückt, aber katholisch. Friedhelm Mennekes, Kunstpfarrer in Köln, geht in den Ruhestand, in: SZ, 1.7.2008, S. 13 sowie A. Rossmann, Zwar verrückt, aber katholisch, in: FAZ, 1.7.2008, S. 48.

[3] Für Friedhelm Mennekes. Kunst-Station Sankt Peter Köln, hg. v. Gudio Schlimbach in Zusammenarbeit mit Kurt Danch, Clärchen u. Hermann Baus u. Karl Wilhelm Boll. Köln: Wienand 2008, 247 S. Br. 25,–.

BESPRECHUNGEN

Pastoraltheologie

Zulehner, Paul M. – Renner, Katharina: *Ortsuche*. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum. Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 202 S. 25,–.

Der Beruf des Pastoralreferenten bzw. der Pastoralreferentin (in Österreich: Pastoralassistent bzw. Pastoralassistentin) hat im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil eine starke Verbreitung erlebt. Neue pastorale Aufgabenfelder wurden erschlossen, wodurch wiederum neue Berufsfelder entstanden. Pastoralreferenten übernahmen aufgrund des Priestermangels auch immer mehr Aufgaben, die früher Priestern vorbehalten waren. Seit es Pastoralreferenten gibt, sind sie auf der Suche nach ihrem Ort in der Kirche. Die gegenwärtigen Neustrukturierungen der Pastoral(räume) in den deutschsprachigen Diözesen (Stichwort: Schließung von Bewerberkreisen) verunsichern die Berufsgruppe zusätzlich.

Mitten in der Phase dieses Umbruchs stellen nun Paul M. Zulehner und Katharina Renner (nach den Untersuchungen zu Priestern und Diakonen) ihre Studie über Selbstverständnis und Berufsbild der Pastoralassistenten vor. Im Jahr 2006 wurden in Deutschland, Österreich und der Schweiz 1412 Theologen und Theologinnen mittels eines umfangreichen Fragebogens befragt, der sich auf 17 qualitative Interviews stützt, die Katharina Renner im Vorfeld durchgeführt hat. „Ziel der Studie ist es, Dienst und Leben dieser für die Kirche im deutschsprachigen Raum wichtigen kirchlichen Berufsgruppe zu untersuchen" (13).

In vier Teilen wird nach den Einsatzorten, der Berufszufriedenheit, den persönlich-spirituellen Ressourcen, den Arbeitsfeldern, nach dem Berufs- bzw. Selbstbild und dem Arbeitsort Kirche gefragt. Während in der Schweiz und Österreich Pastoralreferenten zu einem überwiegenden Teil in der Pfarrei eingesetzt werden, trifft man sie in Deutschland vornehmlich in regionalen und diözesanen Bereichen an. An der Spitze der Arbeitsaufgaben stehen die Begleitung von Ehrenamtlichen und die Liturgie. Pastoralreferenten verstehen sich zuerst als personenbezogene Seelsorger, als verantwortlich für das Gemeindeleben und als Theologen. Vor allem das selbständige Arbeiten mit großem Gestaltungsspielraum motiviert sie. Der großteils partnerschaftliche Umgang mit unmittelbaren Dienstvorgesetzten wird sehr geschätzt, auch wenn sie im Einzelfall – vor allem Frauen – von Priestern schon mal als Zuarbeiterin oder auch als „Pfarrersköchin" gesehen werden (103). Die Gesamtentwicklung der Kirche weckt hingegen Befürchtungen (83). Generell schätzen Pastoralreferenten die zölibatäre Lebensform ebenso hoch wie die Ehe. Verheiratete weisen ihrer Ehe einen höheren Wert zu (auch als Ressource) als Priester „ihrem" Zölibat (77).

Zu den problematischen Bereichen zählt das Berufsbild. Obwohl viele bewußt Laie und nicht Priester sein wollen, empört sie, daß „die Weihe sich nicht an den Aufgaben orientiert, sondern immer mehr zu einem Standesmerkmal" (104) verkommt. Zulehner und Renner erkennen vier Typen von Pastoralreferenten: den konsequenten Laien (besonders in Deutschland), den bedingten, pragmatischen Laien, den virtuel-

len Presbyter (beide vornehmlich in Österreich) und den realen Presbyter (dominiert in der Schweiz aufgrund der vielen Gemeindeleiter). Jene, die sich als Laien verstehen, sind deutlich zufriedener als die virtuellen Presbyter (die priesterliche Aufgaben übernehmen möchten und nicht dürfen) oder die realen Presbyter (die schon quasi „Pfarrer" sind). Drang (persönliche Bedürfnisse) und Sog (strukturelle Gegebenheiten) zum Priesteramt spielen in einer unglücklichen Allianz zusammen.

Nach Zulehner und Renner gibt es nur zwei Möglichkeiten für die Zukunft: „abziehen oder weihen" (171). Die Pastoralreferenten enden wie die Diakoninnen als kirchengeschichtliches Zwischenspiel und/oder die Presbyteralen werden „herausgeweiht". Die Autoren scheinen der ersten Variante zuzustimmen, wenn sie am Schluß des Buchs jene Pastoralreferenten zu Wort kommen lassen, die ihre Berufsrolle als „Auslaufmodell" sehen.

Der Wert des Buchs liegt vor allem darin, daß es die zum Teil dramatische ekklesiologische Situation der Pastoralreferenten und die Spannungsfelder sichtbar macht. Auch wenn man angesichts der Fülle an statistischen Daten den Überblick zu verlieren droht, so bietet die Untersuchung einen anregenden und zugleich aufregenden Einblick in das „Innenleben" dieses Berufsbilds. Freilich ließe sich über die Interpretation einzelner Daten durchaus diskutieren. Zu bedauern ist, daß der umfangreichen Studie nur eine vergleichsweise schmale praktisch-theologische Auswertung folgt. (Diese wurde erfreulicherweise im März 2007 vorgelegt; vgl. „Wiener Memorandum" in: Lebendige Seelsorge 58, 2007, 214–219).

Aufgrund meiner Erfahrung kann ich die abschließende (pessimistisch klingende) Prognose des Buchs nicht teilen. Führt man sich vor Augen, wie viele Pastoralreferenten in den unterschiedlichsten Feldern mit hoher theologisch-kommunikativer Kompetenz arbeiten, so kann ich mir nicht vorstellen, wie die Kirche ohne herben Verlust auf diese verzichten oder sie durch Ehrenamtliche ersetzen könnte. Mit ihren unterschiedlichen Lebensformen und Erfahrungen bringen sie Vielfalt ins pastorale Leben. Das Buch ist auch für die Zusammenarbeit von Priestern und Laien wertvoll, weil es die Innenseite einer Berufsgruppe deutlich macht und dadurch zu einem besseren, gegenseitigen Verstehen beiträgt.

Die Pastoralreferenten stellen somit einerseits einen Indikator für die Weiterentwicklung in der Kirche dar, stehen aber andererseits auch als Symptomträger für die ungelöste Amts- und Leitungsfrage. Schnelle Lösungen sind kaum zu erwarten. Tragisch ist, daß kein ernsthafter Versuch zu erkennen ist, diese Fragen grundsätzlich anzugehen. *Johannes Panhofer*

Altern in Freiheit und Würde. Handbuch christliche Altenarbeit. Hg. v. Martina Blasberg-Kuhnke u. Andreas Wittrahm. München: Kösel 2007. 398 S. Br. 21,95.

Daß ein Handbuch zu einem komplexen Arbeitsfeld zwar (je nach Wissens- und Erfahrungshintergrund des einzelnen Lesers) zwangsläufig punktuell enttäuscht, mal „zu wenig", mal „zu viel" bietet und doch im ganzen sehr gut gelingen kann, zeigt dieses Buch: Fast 50 Beiträge von über 30 Autoren aus Theologie, Gerontologie und Altenarbeit gehen den Fragen nach, was es aus christlicher Perspektive bedeute, in „Freiheit und Würde" zu altern, wie die politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen dafür sind (und sein sollten!), welche Strukturen und Handlungsoptionen auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Dimensionen der Altenarbeit Freiheit und Würde im Alter fördern und nicht zu-

letzt, wie der Betroffene selbst sein Altern vorbereiten und gestalten kann.

Vier Fragen müsse sich jeder Mensch mit Blick auf sein eigenes Alt-Werden stellen, so Andreas Wittrahm: „Wo werde ich leben? ... Mit wem werde ich leben? ... Wovon werde ich leben? ... Wofür werde ich leben?" (40). Diese Fragen sind angesichts gesellschaftlicher Verdrängung des Alters bzw. bestimmter Aspekte des Alterns („Anti-Aging") nicht nur für die persönliche Reflexion bedenkenswert. Sie sind ebenso relevant für die Akteure der Seniorenpolitik und der Altenarbeit, denen es ebenso um *alle* vier, mit diesen Fragen verbundenen Themen gehen sollte: bedarfsorientierte, menschenwürdige Wohnformen, ausreichende finanziell-materielle Ausstattung, aktiver Einbezug ins soziale Leben statt bloßer Versorgung, Unterstützung in Sinn- und Orientierungsfragen angesichts des näher rückenden Lebensendes.

Positiv zu bemerken ist erstens, daß im Handbuch keines der genannten Themen ausgeblendet bleibt, und daß der Bogen von theologisch-gerontologischer Grundlegung über ethisch-politische Reflexion (z.B. im klärenden Beitrag von Gerhard Kruip zur Generationengerechtigkeit, 52f.) bis hin zu vielen facettenreichen Beiträgen „aus der Praxis für die Praxis" geschlagen wird. Dabei werden auch Themen erörtert, die sonst noch nicht genügend diskutiert werden, zum Beispiel die zunehmende Zahl alter Menschen mit Behinderung oder auch Lebens- und Grenzsituationen, in denen Freiheit und Würde radikal bedroht erscheinen. Und viele Beiträge eröffnen auch dem bewährten „Altenarbeiter" neue, differenzierte Blicke auf „den" alten Menschen in seiner ganzen Vielfalt und bieten zahlreiche Anregungen für eine innovative Weiterentwicklung der Altenarbeit.

Positiv ist zweitens der Grundton des Buchs: Trotz der naturgemäß auch belastenden Seiten des Alters (die nicht schöngeredet werden) und trotz der teilweise schwierigen Rahmenbedingungen (z.B. Finanzierung der Pflege) werden realistische und zugleich hoffnungsfrohe Perspektiven und Handlungsoptionen für ein „Altern in Würde und Freiheit" aufgezeigt. Besonders anregend ist hier der Verweis auf eine Theologie des Alters von Karl Rahner SJ (20 ff.): Er fordert sehr zugespitzt eine bestimmte Form der „Resignation" im Alter, die freilich kein frustriertes Aufgeben meint, sondern die voll-bewußte Akzeptanz der eigenen Endlichkeit, aus der heraus dann die verbleibende Lebenszeit gestaltet und vollendet werden kann. Diese Sicht wird in biblischer Perspektive von Franz-Josef Nocke erläutert (63ff.), der die Größen- und Grenzen-Erfahrungen des (alten) Menschen mit seiner Geschöpflichkeit in Verbindung bringt. Bleibt die Frage, wie diese theologisch fundierte Sicht in der „christlichen Altenarbeit" mit den immer mehr werdenden nichtgläubigen Alten fruchtbar gemacht und vermittelt werden kann!

Kritisch anzumerken ist trotz der Themenvielfalt des Handbuchs die Unterbelichtung bestimmter Aspekte, zum Beispiel die Bedeutung interkultureller Kompetenz und kultursensiblen Arbeitens in der Altenarbeit. Problematisch ist aber auch die ausgeprägte Verengung des Begriffs „Altenarbeit" auf Pastoral, auf Bildungsarbeit und auf Ansätze, die man unter dem Begriff „Offene Altenarbeit" zusammenfassen könnte. Zwar wird die Pflege (auch die ist ja „Altenarbeit"!) thematisiert und in Bezug zu den anderen Bereichen gesetzt, vor allem im zweiten Kapitel unter Punkt 5. Gleichwohl wäre es angesichts der wachsenden Zahl pflege- und schwerstpflegebedürftiger Menschen wichtig, die Arbeitsteilung und Vernetzung zwischen Pastoral, Bildungsarbeit, Sozialarbeit und Pflege noch viel stärker zu reflektieren, die Pflege nicht nur mit-

telbar zu thematisieren und noch mehr zu fragen, wie auch in der (Schwerst-)Pflege selbst Freiheit und Würde gewahrt werden können. In allen Altersphasen sind – bei allen natürlichen Grenzen – Freiheit und Würde zu wahren; das gelingt aber nur, wenn der eigenständige Beitrag der Pflege zur Freiheit und Würde angemessen gewürdigt, thematisiert und gefördert wird.

Fazit: Insgesamt ist das Handbuch sehr hilfreich für jeden, der sein eigenes Altern eigenverantwortlich vorbereiten und gestalten will, denn das Altern ist „zunächst einmal Sache der Alternden und Alten …; sie leben ihr eigenes Leben und gestalten ihre eigenen Lebensbedingungen ebenso wie die ihrer Mitmenschen entscheidend" (381). Informativ ist das Handbuch aber auch für alle, die sich ehren- oder hauptamtlich in den verschiedenen Feldern der Altenarbeit engagieren – und es ist ein kritisch-konstruktiver Denk-Anstoß für die Kirche insgesamt, ihre eigene „gerontologische Kompetenz" weiter zu entwickeln und in die alternde und zugleich vom Jugendwahn betroffene Gesellschaft einzubringen. *Thomas Steinforth*

Zulehner, Paul M.: Gott ist größer als unser Herz (1 Joh 3,20). Eine Pastoral des Erbarmens. Unter Mitarbeit von Josef Brandner. Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 201 S. Gb. 16,90.

Ausgehend von der Erklärung, was „Erbarmen" bedeutet und in welchen Zusammenhängen dieses Erbarmen im Ersten Testament, dann in der Verkündigung Jesu, in Überlegungen von Friedrich Nietzsche oder Max Frisch, in einem Gedicht von Hilde Domin vorkommt, wird von Paul M. Zulehner eine „Pastoral des Erbarmens" entworfen. „…damit es anders anfängt zwischen uns allen…" (Hilde Domin) wird die Haltung des Erbarmens im Umgang miteinander, in der Pastoral der Pfarrei und auf das Menschen-, Welt- und Gottesverständnis angewandt, um eben neu und anders, in der oftmaligen Erbarmungslosigkeit unserer modernen Gesellschaft, Pastoral entwerfen, umsetzen und praktizieren zu können.

In der christlichen Tradition von Spiritualität und gelebtem Glauben spielen die „Werke der Barmherzigkeit", die in sieben leibliche und in sieben geistige aufgefächert werden (vgl. 73), immer schon eine bedeutende Rolle. Zulehner wendet diese Werke der Barmherzigkeit als konkrete Auffächerung für die Pastoral des Erbarmens an. Sie eröffnen einen neuen Blick auf die Wirklichkeit von Kirche und Pfarrgemeinde in der konkreten Welt von heute. Sie fächern in einer Art pastoraler Handlungsräume die Tätigkeitsbereiche auf, in denen die Pastoral von heute, die sich ganz an den Menschen und deren Situationen orientiert, angelehnt und ausgerichtet werden kann.

Zu jedem der einzelnen Werke der Barmherzigkeit gibt es eine allgemein gehaltene Einführung. Fäden werden gezogen zur Bibel und zum Glauben; dies geschieht behutsam, damit Menschen in ihren Nöten und Anliegen nicht abgeschreckt oder vereinnahmt werden. Der Passus: „was zu tun wäre" (91) – als Kirche oder Pfarrgemeinde – rundet die Überlegungen ab: „Wenn Gott ein Gott des Erbarmens ist, ist das auch die Grundqualität seiner Kirche. Sie ist nur dann Gottes Volk, wenn sie auch eine Kirche des Erbarmens ist" (154).

Das Buch bietet eine Fülle von Anregungen, das eigene pastorale Handeln auf dem Hintergrund des menschlichen und göttlichen Erbarmens zu reflektieren. Es eröffnet eine weite und lohnende Sichtweise auf ureigene Aufgaben in den Pfarrgemeinden, um eigene blinde Flecken erkennen zu können und neue Anregungen zu erhalten. Wer sich schwertut, für den Pfarrgemeinderat oder für pfarrliche Arbeitskreise Themen

oder Gesprächsimpulse zu finden, stößt in diesem Buch auf viele kostbare Schätze.

Edwin Matt

SCHWEIGGL, Klaus: *Schweig nicht zu meinen Tränen!* Begleitung auf dem Weg der Trauer. Erfahrungen – Impulse – Texte – Gebete. Innsbruck: Tyrolia ²2007. 102 S. Br. 12,90.
SCHWEIGGL, Klaus: *Sterbende spirituell begleiten.* Innsbruck: Tyrolia 2007. 151 S. Br. 14,90.

In einen großen Rahmen stellt Klaus Schweiggl SJ, Seelsorger im Hospiz der Caritas der Erzdiözese Wien, seine beiden Bücher, die sich mit der „Begleitung auf dem Weg der Trauer" und der spirituellen Begleitung von Sterbenden beschäftigen. Trauerbegleitung ist Anfrage an die christliche Gemeinde und gleichzeitig eine Herausforderung für sie, weil sie in das Zentrum ihres Selbstverständnisses führt (Begleitung, 7). Wir werden dazu ermutigt, „daß wir – ob als einzelne oder als Gemeinde – Trauernden gegenüber nicht ins ‚Verschweigen' flüchten und die Begegnung mit ihnen nicht scheuen" (ebd. 7). Das Buch „Sterbende spirituell begleiten" ist besonders mit Blick auf Angehörige und Freunde sterbender Menschen und ihre Begleiterinnen und Begleiter in Hospizen, Pflegeeinrichtungen, Heimen und Krankenhäusern geschrieben (Sterbende, 6).

Die Texte beider Bändchen machen deutlich, daß sie „aus seelsorglicher Alltagsarbeit erwachsen" sind (Begleitung, 8): Der Autor schreibt aus persönlicher Kenntnis der Situation. Mit viel Engagement ist er in dieser Aufgabe tätig, läßt sich von Menschen und deren Leid anrühren und bestärkt einzelne, „end-lich" zu leben und „die Grenzen und Begrenztheit eines Lebens auch als Ermutigung zu begreifen" (Sterbende, 62). In einem separaten Kapitel zeigt er auf, wie Pfarrgemeinden zu Weggefährten in der Trauerbegleitung werden und welch wichtiger, unersetzlicher Dienst da geleistet werden kann (Begleitung, 40).

Beide Bücher bieten Grundinformationen unter anderem zu Themen, die bei der Begleitung schwerkranker und sterbender Menschen wichtig sind. Sie zeigen, wie wertvoll und kostbar die Begegnung mit diesen Menschen ist. Sie liefern Anregungen und Hilfen, um die eigene Sicherheit in diesen Begegnungen zu stärken (Begleitung, 14) und führen in die Hospiz und Palliative Care ein: „Palliative Care betont das Leben und betrachtet das Sterben als einen normalen Prozeß" (Sterbende, 61).

Mit Bildern, Texten, Bibeltexten, Segensgebeten und einer Vielzahl an Anregungen und Elementen für gottesdienstliche Feiern ist das Buch „Schweig nicht zu meinen Tränen" angereichert. Es will helfen, Trauer als „ein Weggeschehen" und als „notwendige Anpassung des Lebens an einen erlittenen Verlust" (11) zu begreifen und dazu entsprechende Schritte zu setzen. Die heilsame und stärkende Kraft der Rituale, der manchmal ganz einfachen Zeichenhandlungen und vor allem die Bedeutung der „Liturgie der Pfarrgemeinde" (48) kann nicht hoch genug angesetzt werden: „Wir dürfen dabei auch auf die Kraft unserer Hoffnungsbilder und ihrer theologischen Aussagen vertrauen" (ebd.).

Im Buch „Sterbende spirituell begleiten" werden in vier Kapiteln die Themenbereiche von Sterben und Tod auf ihren spirituellen Hintergrund hin erweitert. Das Buch entwirft eine „Spiritualität der Weggefährtenschaft" (13). Dabei sind Begleitete und Begleitende „gleichermaßen unterwegs auf ihrem Lebensweg, dem Ziel ihres Lebens entgegen. Doch Sterbende sind uns dabei einen Schritt voraus" (13). Auch in

diesem Buch werden die einzelnen Kapitel um Texte, Bibeltexte, Impulse und Meditationen erweitert, um von verschiedenen Seiten her den Zugang zu dieser Weggefährtenschaft zu eröffnen und zu vertiefen. Unter der Überschrift „Zum Weiterlesen" werden Bücher angeführt, die zur weiterführenden Beschäftigung mit einem Thema einladen.

Aus der Praxis für Menschen in der Praxis sind die beiden Bücher geschrieben. Sie liefern zahlreiche Hilfen und Anregungen. Sie machen Mut. Sie stellen Fragen und bieten Antwortspuren. Sie nehmen die Leser mit auf einen spirituellen Weg, der vom christlichen Glauben und seiner Hoffnung her mitgegeben ist: Wenn das Ende zum Beginn des Lebens wird (Begleitung, 96). *Edwin Matt*

Jesuiten

Meier, Johannes – Aymoré, Fernando Amado: *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika.* Ein bio-bibliographisches Handbuch. Bd. 1: Brasilien (1618–1760). Münster: Aschendorff 2005. XXXIX, 356 S. Gb. 49,–.

Die Gesellschaft Jesu verkörperte in der Frühen Neuzeit das Selbstbewußtsein einer Weltkirche, die im Zeitalter der Konfessionalisierung zum Global Player geworden war. An den überseeischen Aufgabenfeldern – auch an solchen im Bereich des spanischen und des portugiesischen Weltreichs, wo das Patronatssystem herrschte, also die jeweilige Krone im päpstlichen Auftrag auch für das Missionswerk und die „plantatio ecclesiae", die Einpflanzung der Kirche, verantwortlich war – waren Missionare aus Zentraleuropa beteiligt. Der Mainzer Kirchenhistoriker Johannes Meier leitet seit Jahren das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Projekt „Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika (17./18. Jahrhundert)". Im Herbst 2005 erschien der erste Band, der sich mit Brasilien (1618–1760) befaßt. Er wurde vom Religionshistoriker Fernando Amado Aymoré bearbeitet. Das Projekt will nicht zuletzt das 1899 erschienene Werk des Schweizer Jesuiten Anton Huonder „Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie" angesichts der großen Fortschritte, die die ordensgeschichtliche und missionsgeschichtliche Forschung im 20. Jahrhundert gemacht haben, und im Hinblick auf das steigende Interesse der außerhalb Europas lebenden Christen durch ein modernes bio-bibliographisches Nachschlagewerk ersetzen. Gegenstand des Projekts sind jene Jesuiten, die aus fünf Ordensprovinzen der Deutschen Assistenz der Gesellschaft Jesu – Rheni Inferior, Rheni Superior, Germania Superior, Bohemia, Austria – stammen und in die Missionen auf dem südamerikanischen Erdteil entsandt wurden. Das entscheidende Kriterium für die Auswahl ist der Ordenseintritt in eine der genannten Provinzen.

Das eigentliche Thema des Bandes wird ab S. 125 behandelt. Zuvor werden dem Leser Hintergrundinformationen geliefert: über das Patronatssystem und die Ordensprovinz Brasilien, über die historische Ethnologie der indigenen Bevölkerung und über die Entwicklung der Missionsgebiete. Besonders das zweite Kapitel gerät zu einer gelehrten religionshistorischen Abhandlung, die mehr sagt, als zum Verständnis des

missionarischen Wirkens nötig gewesen wäre, und sich am Ende doch mit der Feststellung zufriedengeben muß, daß es „infolge der absolut einseitigen Quellenlage" unmöglich ist, „die ‚echten' indigenen Religionen des Landes mit Sicherheit zu beschreiben" (64).

Die Missionare zentraleuropäischer Provenienz werden zunächst allgemein vorgestellt (Werdegang vor der Entsendung, Wirken in Übersee, Indiobild, Missionsverständnis, besondere Leistungen); es folgen kleine Abschnitte über die Missionen als „Projekt" der indigenen Völker sowie über die Ausweisung und ihre Folgen. Abgeschlossen wird der Band mit einem biobibliographischen Verzeichnis (231–356) über die 24 Priester und drei Brüder zentraleuropäischer Herkunft, die in Brasilien arbeiteten, sowie über weitere vier Jesuiten, deren Zuordnung und Lebensweg noch unklar sind oder die auf dem Weg nach Brasilien gestorben sind.

Die Untersuchung wird nicht zuletzt von der Frage geleitet, ob und inwieweit die zentraleuropäischen Jesuiten sich von den lusobrasilianischen unterschieden haben. Auch wenn in Theologie und Missionsverständnis ein „zentraleuropäischer Weg" aus den Quellen nicht erkennbar ist (138), werden einige kulturell bedingte Akzente betont: Konflikte mit den Portugiesen blieben nicht aus; und manch ein zentral-europäischer Jesuit, wie der aus Fribourg stammende Jodocus Perret, ließ sich zu der Aussage verleiten, die „Ausländer" seien die besseren Missionare. Die zentral–europäischen Jesuiten hatten nicht nur eine kritische Wahrnehmung der indigenen Kultur, sondern auch der lusobrasilianischen. Sie waren daher für den Autor „möglicherweise die ersten wirklichen Immigranten der brasilianischen Gesellschaftsgeschichte" (148).

Auch im Indiobild gibt es keine wesentlichen Unterschiede zwischen den portugiesischen und den „ausländischen" Missionaren. Den zentraleuropäischen Missionaren werden auch Leistungen im Bereich der Astronomie, Mathematik, Navigationstechnik, Kartographie, Linguistik, Kunst und Handwerk sowie Ordensleitung und -historiographie bescheinigt; darunter sind aber keine, die sie gegenüber den portugiesischen oder spanischen Jesuiten ihrer Zeit besonders auszeichneten.

Interessant ist das Kapitel über die Perspektive der Indígenas. Hier zeigt der Autor ansatzweise, daß man aus dem Thema mehr hätte machen können. Denn der zumindest angedeutete Vergleich mit den Schriften des Franziskaners André Thevet und des Kapuziners Claude d'Abbéville, beide aus Frankreich, oder des Jesuiten Manoel da Nóbrega aus Portugal weckt im Leser die Lust nach mehr: nach einem systematisch-historischen Vergleich des „europäischen" Blicks auf die Indianer Brasiliens und dieser auf die Europäer. Stattdessen wird die Perspektive der Indígenas in Aussagen fokussiert, die eigentlich für alle indianischen Kulturen Südamerikas gelten: Offenheit für die Christen bei Treue zur eigenen Tradition und das Reziprozitätsprinzip.

Dem Autor ist ein Standardwerk gelungen, das man künftig gern benutzen wird. Aber er ist vielfach nicht um eine Beurteilung der behandelten Epoche aus ihrer Zeit heraus bemüht, sondern eher aus „heutiger Sicht". Dies gilt für den Vorwurf des „Paternalismus" (179ff.) und der fehlenden gesellschaftlichen Entwicklungsperspektive der missionarischen Arbeit der Jesuiten, die nicht den sozialen Aufstieg oder das Priestertum der Indios anvisiert haben. Dies gilt auch für die Bezeichnung des religiösen Ertrags der Missionsarbeit als Schaffung eines „christlichen Spiritismus" (212), für die Behauptung, die Jesuiten hätten „Kulturwaisen" hervorgebracht (214), und für das

abschließende Urteil: „Die Jesuiten visierten bei den Indio-Kindern die ‚Rettung der Seelen' an und vergaßen das irdische Leben außerhalb der Missionsdörfer. ... Was den neuen Gläubigen ansonsten blieb, war allein der Trost der Hoffnung auf das Jenseits" (214f.).

Abgesehen davon, daß der bäuerlichen Bevölkerung im damaligen Europa vielfach auch keine andere Hoffnung blieb: Läuft ein solches hartes Urteil nicht Gefahr, die apologetische Kirchengeschichtsschreibung aus ultramontaner Zeit (vom Autor mit den Arbeiten des brasilianischen Historikers und Jesuiten Serafim Leite exemplarisch identifiziert) durch eine hyperkritische Betrachtung aus heutiger Sicht zu ersetzen? Und was ist ein Werk mit einem solchen Erkenntnisinteresse: Kirchengeschichte oder Kolonialismusforschung?

Mariano Delgado

Schulen und Kirchen für die Sioux-Indianer. Deutsche Dokumente aus den katholischen Missionen in South Dakota, 1884–1932. Hg. v. Karl Markus KREIS. Bochum: projekt verlag 2007. 589 S. Br. 30,–.

Dieser imposante Band folgt – in bewährter Qualität – einem ersten umfangreichen aus dem Jahr 2000, der die deutschen Quellen der Missionen Saint Francis in der Rosebud- und Holy Rosary in der Pine Ridge-Reservation für die Forschung zugänglich machte (vgl. in dieser Zs. 219, 2001, 287f.). Dazwischen erschien eine kleinere Schrift über den legendären, mit Missionspionieren wie Pierre-Jean de Smet SJ oder Jacques Marquette SJ oft in einem Atemzug genannten deutschen Jesuiten Eugen Büchel bzw. Eugene Buechel († 1954), der von 1900 an fast ununterbrochen („Wanbli Sapa" bzw. „Black Eagle" genannt) unter den Lakota-Sioux-Indians in den Great Plains wirkte und dessen postum erschienenes „Lakota-English Dictionary" zur unüberholten Standardliteratur gehört (vgl. in dieser Zs. 224, 2006, 574–576).

Den Dokumenten geht eine Einführung voraus (7ff.), die mit dem ersten Film über das Massaker am Wounded Knee Creek (1890) einsetzt, das 1913 vom betagten William F. Cody alias Buffalo Bill und dem seinerzeitigen Oberbefehlshaber, General Nelson A. Miles, in „bewegliche Bilder" umgesetzt wurde („Re-enactement") und unter mitwirkenden Lakota-Sioux lebhafte Erinnerungen bis hin zu Rachegelüsten wachrief. Das amerikanische Innenministerium ließ den fertigen Film, weil „zu wahrheitsgetreu", später „verschwinden". Es folgt eine Beschreibung der beiden Missionen (11–27): „Die Dokumente zeigen, wie sich die Arbeitsweise und die Funktionen der Missionen nun auf Dauer strukturierten und wie sie sich in ihrem Umfeld situierten" (11). Dann wird das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützte Forschungsprojekt der Erschließung und Herausgabe deutscher Quellen aus den katholischen Indianermissionen in South Dakota vorgestellt (28–36).

Die hier gesammelten Dokumente (37–574) sind sieben Kapiteln zugeordnet: 18 Missionarsbriefe an den Provinzial der Deutschen Jesuitenprovinz in Exaeten (Niederlande), 1894–1905; 55 Missionarsbriefe ab 1896 in den „Mitt(h)eilungen aus der Deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, 1899–1932; 19 Briefe und Hauschroniken von St. Francis und Holy Rosary Mission in den Jahresberichten der Franziskanerinnen von der Buße und der christlichen Liebe, 1902–1918; 24 Briefe und Berichte in der Zeitschrift „Die katholischen Missionen", 1904–1932; acht Artikel in verschiedenen deutschsprachigen Zeitschriften Europas und der USA; 39 Briefe von Florentin Digmann SJ an Franz

Deglmann SJ (Francis Deglman), 1894–1921; schließlich 42 Photographien aus den Missionen aus dem Provinzarchiv Nonnenwerth. Den Kapiteln sind editorische Vorbemerkungen vorangestellt; eine detaillierte Übersicht über Textdokumente und Bilder findet sich am Ende des Bandes (567–574), der mit Literaturverzeichnis und Namenregister schließt (575–588).

Die Texte zeigen Missionen in ihrer Konsolidierungsphase: Ganz alltägliche, darunter finanzielle oder personelle Probleme, wie sie in Hauschroniken („Historia domus") für die Nachwelt festgehalten oder in offiziellen Briefen an Obere herangetragen wurden, tauchen auf. Sie erzählen Geschichten (auch von Eintönigkeit) jenseits offizieller Geschichtsschreibung oder verordneter Historie. Wären sie hier nicht präzis dokumentiert und mustergültig ediert, würden sie den „sanften Tod" in schwer zugänglichen Archiven sterben. Bedrückend deutlich wird unter anderem, wie wenig die Jesuiten pädagogisch auf ihre Tätigkeiten vorbereitet waren; die allermeisten zielten auf assimilatorische Erziehung ab. „Missionspolitik war Kirchenpolitik und amerikanische Innenpolitik" (24): „Heidenchristliche Indianer" sollten in den Schulen zu guten, d.h. „arbeitsamen" US-Bürgern „umfunktioniert" werden. Von so etwas wie Inkulturation konnte – anders als heute – nicht einmal im Ansatz die Rede sein. – Übrigens sind auch kurz der österreichische Jesuit Franz X. Weiser (1901–1986), der mehrere „Indianerbücher" für Jugendliche verfaßt hat, und der letzte in St. Francis tätige deutsche Jesuitenbruder Georg Kammerer (1898–1994) genannt.

Wer sich von einer „Dokumentation" nicht abschrecken läßt, hat hier ein spannendes Stück Ordens- und Missionsgeschichte vor sich, das sich sehr abhebt von dem Bild von „Indianern", das hierzulande literarisch durch Karl May geprägt worden ist. *Andreas R. Batlogg SJ*

Kirche

Vellguth, Klaus: *Kirche und Fundraising.* Neue Wege einer zukunftsfähigen Kirchenfinanzierung. Freiburg: Herder 2007. 355 S. Br. 35,–.

1976 stellte Adolf Exeler fest, daß die Pastoraltheologie im Spannungsverhältnis zwischen Pastoral und finanziellen Ressourcen einen „blinden, ökonomischen Fleck" besitze, obwohl man unweigerlich auf die Frage der Finanzierung stoße, wenn theologische Konzeptionen realisiert werden sollen (5, 140). Im letzten Jahrzehnt hat sich dies angesichts einer unleugbaren Finanzkrise im kirchlichen Bereich wesentlich geändert. Klaus Vellguth weist mit seiner Habilitationsschrift einen Weg aus der angstbesetzten Bewältigung der Finanzkrise zu einer ökonomisch abgesicherten, zukunftsfähigen Pastoral, indem er einen Dialog zwischen Theologie und Betriebswirtschaft praktiziert (313). Der Leser muß griechisch geschriebene Worte verstehen, lateinische Sätze übersetzen und eine Fülle englischer Fachbegriffe ertragen. Dennoch ist das Buch für den (theologischen wie betriebswirtschaftlichen) Laien sehr gut lesbar: Es ist in 13 Kapitel klar gegliedert; alle (bis auf Einführung und Schluß) beginnen mit einer präzisen Schilderung der Vorgehensweise und enden mit einem zusammenfassenden Fazit.

Vellguth beginnt mit einer etymologischen Klärung und Einordnung der

Begriffe „Fundraising", „Gabe", „Spende" und „Almosen" (31–40) und kommt zum Ergebnis, daß die Wurzeln des Fundraisings in der Antike zu suchen sind. Während in der antiken Gesellschaft die Empfänger von Wohltaten nicht die sozial Schwachen oder Minderbemittelten waren (41–48), zeichnet sich im Alten Testament unter dem Einfluß der prophetischen Sozialkritik eine deutliche Akzentverschiebung ab: „Das Almosen wird als verpflichtende Antwort des Volkes auf die Bundeszusage Jahwes verstanden und gewinnt damit eine theologisch-soteriologische Dimension" (312,49–56). Dieses Verständnis wird im Neuen Testament aufgegriffen (57–78).

Besondere Aufmerksamkeit widmet die Arbeit der Paulinischen Kollekte, „weil sie etwas über das Paulinische theologische Verständnis einer Geldsammlung aussagt. Für Paulus ist die Kollekte nicht nur eine sozial-caritative Sammlung, sondern Ausdruck eines christologischen, missionarischen und ekklesiologischen Verständnisses" (312,79–101). Außerdem lassen sich für Vellguth aus der Paulinischen Kollekte als frühe Form der Spendenwerbung „bis heute gültige Charakteristika des Fundraisings ablesen" wie: Freiwilligkeit der Maßnahme, die Funktion des persönlichen Kontakts, die Bedeutung von Transparenz und Kontrolle, die Spendenwerbung, die organisierte Hilfe und die politische Relevanz jeder Spendenaktion (101f.). Im siebten Kapitel wird die Verbindung zwischen der Bürgergesellschaft, in deren Kontext das Fundraising angesiedelt ist, und dem Bild der Kirche als Leib Christi hergestellt, wobei das verbindende Element das Empathievermögen und die daraus resultierende Bereitschaft zur Solidarität ist (103–126, 313).

Nach dieser dichten Analyse bestimmt Vellguth den pastoral-theologischen Ansatz der Arbeit, wonach „Theologen sich angesichts der derzeitigen Finanzkrise betriebswirtschaftliche Kenntnisse aneignen sollen, um eine zukunftsfähige Pastoral zu entwickeln" (127–147). In einem einheitlichen Schema stellt er dann sehr summarisch den Finanzbedarf der 27 deutschen Diözesen (149–216) dar und konstatiert sicher zu Recht, daß dieser in den vergangenen Jahren durch die Kirchensteuereinnahmen in der Regel nicht mehr gedeckt werden konnte (313). Zugleich wird gezeigt, „daß neben den notwendigen Überlegungen zu Einsparpotentialen bislang nur in wenigen Diözesen strategische Maßnahmen zur Verbesserung der Einnahmensituation geplant und umgesetzt" wurden (314).

Im folgenden Kapitel untersucht der Autor die große Spendenbereitschaft der Deutschen und kommt zu dem Schluß, „daß Katholiken mit einem hohen Bildungsabschluß in der zweiten Lebenshälfte eine überdurchschnittlich hohe Spendenbereitschaft besitzen und damit ein wertvolles Potential für Fundraising-Maßnahmen darstellen" (314). Daraufhin entwickelt er die Kernthese der Arbeit: „Die katholische Kirche in Deutschland darf Fundraising nicht länger als Basisaktivität betrachten, die sich unkoordiniert bzw. wenig strategisch entwickelt, sondern ist herausgefordert, einen Prozeß aktiv zu gestalten, um ... mit einem erfolgversprechenden Relationship Fundraising neue Wege einer zukunftsfähigen Kirchenfinanzierung zu beschreiten" (315). Es geht darum, die „Spender durch eine strategisch ausgerichtete Kommunikation enger an die Organisation zu binden mit dem Ziel, das Spendenmanagement zu erhöhen" (288).

In den abschließenden „Perspektiven" stellt der Autor dann konsequent fest, daß die Kirche „mit einem Fundraising, das in einer wirkungsvollen Kommunikationsstrategie eingebunden sein muß", letztlich ihren eigenen (missionarischen) Auftrag verwirklicht. Dies stärkt die Eigenverant-

wortung der Gemeinden – mit allen Risiken, die eine Eigenverantwortung nach sich zieht (316–318), schafft neue Abhängigkeiten von Spendern (318) und führt zu einem verschärften innerkirchlichen Wettbewerb um Spender (319). Abschließend vermutet der Autor, daß „der Ansatz der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, der konsequent auf christliche Basisgruppen setzt und diese durch eine Stärkung der Spiritualität zu einer lebendigen Kirche werden läßt" die richtige pastorale Antwort auf die Finanzkrise sein könnte (328–332).

Das Buch ist aber nicht nur für Gemeinschaften geeignet, die sich nach diesem pastoralen Konzept entwickeln wollen. Es kann Gemeinden und Kirchenverwaltungen helfen, die bestehenden finanziellen Probleme nüchtern anzugehen und pastoral verantwortlich zu lösen. Damit würde sich der Wunsch des Autors erfüllen, daß die kirchliche Finanzkrise nicht nur als „Verlust von Sicherheiten", sondern zugleich auch als „Chance, einen überkommenen Zustand zu überwinden" verstanden wird (5). *Norbert Feldhoff*

ZU DIESEM HEFT

Reflexartige Selbstrechtfertigung und der Drang zur Schuldabschiebung sind für Jan-Heiner Tück, Privatdozent am Institut für Systematische Theologie der Universität Freiburg, Anzeichen einer tieferliegenden Krise des Sündenbewußtseins. Anstatt darauf mit einer Droh- und Gerichtspastoral oder mit einer Theologie der billigen Gnade zu reagieren, schlägt er vor, darin einen Anstoß für die Soteriologie zu sehen.

Manfred Windfuhr, Professor für Neuere Germanistik an der Universität Düsseldorf, erblickt in Gegenwartskritik und Zukunftsorientierung einen Grundzug im Werk von Carl Amery (1922–2005) und analysiert dessen Utopien in ihren verschiedenen Phasen.

Religiös sein bedeutet heutzutage unausweichlich interreligiös sein. Ausgehend vom Lernziel Pluralitätsfähigkeit fragt Christoph Gellner, Lehrbeauftragter für Theologie und Literatur sowie Christentum und Weltreligionen an der Universität Luzern, was Christsein inmitten der Weltreligionen bedeutet, wenn ein Dialog der Religionen auf gleicher Augenhöhe erfolgen soll.

Michael Braun, Leiter des Referats Literatur der Konrad-Adenauer-Stiftung und Professor für Deutsche Sprache und Literatur an der Universität Köln, gibt einen umfassenden Überblick über die Gestalt der Salome, der verführerischen Femme fatale, wie sie in der Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts eine herausragende Rolle spielte.

Gustavo Gutiérrez, einer der Väter der Befreiungstheologie, erinnert zum 40. Jahrestag der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz an Medellín als eine geistliche Erfahrung. – Thomas J. Reese, Senior Fellow am Woodstock Theological Center in Washington, D. C., unterbreitet sechs Vorschläge zur Reform des Vatikans.

Bischofssynode und Kollegialität

Vom 5. bis zum 26. Oktober 2008 findet im Vatikan die zwölfte Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode zum Thema „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche" statt. In deren Vorfeld hatte der emeritierte Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo M. Martini SJ in dieser Zeitschrift (2008, 291–296) angeregt, dabei nicht kostbare Zeit mit Diskussionen über Themen zu verlieren, bei denen nichts Neues zu erwarten steht, weil sie bereits auf dem letzten Konzil behandelt worden sind. Die Wichtigkeit des Ereignisses selbst steht für den Kardinal außer Frage: „Bischofssynoden sind schon deswegen von großer Bedeutung für die Kirche, weil sich die Bischöfe gegenseitig kennenlernen und dadurch auch lernen, aufeinander zu hören und sich mit ihren heute so verschiedenen Sprachen, ihrer Sicht der Dinge und ihren Mentalitäten auseinanderzusetzen."

Gegenseitiges Kennenlernen, Austausch und in weiterer Folge Vernetzung sind zweifellos wichtig. Allerdings war Martini in einem Interview mit der römischen Tageszeitung „Il Tempo" (2004) auch für eine Aufwertung der Bischofssynode eingetreten. Das Zweite Vatikanum hätte damit so etwas wie einen „ständigen Leitungsrat der Kirche" im Zusammenwirken mit dem Papst im Auge gehabt. Dies sei aber nur zum Teil verwirklicht worden. Martini war Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen und hat an mehreren Bischofssynoden teilgenommen. Aufgrund dieser Erfahrung weiß er, wovon er spricht. Und mit seiner Kritik steht er nicht allein da, auch wenn andere Bischöfe meist nur hinter vorgehaltener Hand bemängeln, in welche Richtung sich die Bischofssynode entwickelt hat. Ist sie zum „zahnlosen Ritual", zu einem mehr oder weniger wirkungslosen „Debattierclub" geworden, wie manche meinen? Ernüchterung bzw. Frustration scheint heute zu überwiegen.

Was war ursprünglich beabsichtigt – und was ist daraus geworden? Am 15. September 1965 hatte Paul VI. mit dem Motuproprio „Apostolica sollicitudo" die Bischofssynode ins Leben gerufen und war damit den Konzilsvätern zuvorgekommen – wohl, weil er befürchtete, daß diese ein Mitspracherecht bei der Leitung der universalen Kirche fordern könnten, was wiederum seinem ausgeprägten Primatsbewußtsein zuwidergelaufen wäre. Das wenige Wochen später verabschiedete Konzilsdekret „Christus Dominus" über die Hirtenaufgabe der Bischöfe klassifizierte die neue Einrichtung als einen „Rat" – zusammengesetzt aus ausgewählten Bischöfen sämtlicher Erdteile –, „der die Bezeichnung ‚Bischofssynode' trägt" und in welchem die Bischöfe „einen wirksameren Beistand in der vom Papst bestimmten oder noch zu bestimmenden Weise" leisten. Zum Ausdruck gebracht sei damit „gleichzeitig ..., daß alle Bischöfe in der hierarchischen Gemeinschaft an der Sorge für die

ganze Kirche teilhaben" (CD 5). Die Frage ist, ob man darin nun eine Art kollektive „Verantwortung" oder eine kollektive „Teilhabe" an Entscheidungen des Papstes sehen will bzw. kann.

Otto Hermann Pesch hat darauf hingewiesen, daß die Bischofssynoden längst nicht mehr „das sind, was sich das Konzil eigentlich darunter vorgestellt hatte. Sie sind eher eine fast schon demütigende Karikatur dessen, was Paul VI. gewollt hat, als er ihre Einrichtung beschloß: eben die Demonstration der Verantwortung des Weltepiskopats für die Kirche." Er fragte weiter: „Was nützen die aufrichtigsten und ertragreichsten Meinungsbildungsprozesse auf der Bischofssynode, wenn sie nicht auch für den Papst eine bindende Wirkung haben, die dann auch den Papst veranlassen muß, erst einmal mitzudiskutieren!"

Es braucht nicht viel Phantasie, sich vorzustellen, daß solche Rückfragen in manchen Kreisen die Urangst auslösen, die absolute Autorität des Papstes könnte in irgendeiner Weise eingeschränkt werden. Der entscheidende Punkt ist, wie im 21. Jahrhundert in der Kirche, auch auf der obersten Ebene, Verantwortung wahrgenommen und nach außen kommuniziert wird. Monokratisch oder kollegial? Böten Bischofssynoden nicht die Chance, wirkliche und wirksame Kollegialität zu demonstrieren, wie Klaus Mörsdorf schon 1967 in seinem Kommentar zum Konzilsdekret schrieb?

Immerhin hat sich mittlerweile im Procedere einiges geändert: Benedikt XVI. hat mit dem Sachverstand eines langjährigen, synodenerfahrenen Kurienkardinals und ehemaligen Theologieprofessors bei der ersten – noch von Johannes Paul II. „geerbten" – Bischofssynode seines Pontifikats (Oktober 2005) die Versammlungszeit von vier auf drei Wochen verringert und die Redezeit der Bischöfe von acht auf sechs Minuten gekürzt. Jeder Bischof war gehalten, sich auf einen von vier Hauptpunkten zu konzentrieren bzw. zu beschränken. Außerdem sollten die Bischöfe in der Reihenfolge der Kapitel des Arbeitspapiers der Synode (und nicht querbeet) debattieren. Zuletzt verfügte der Papst für das Ende eines jeden Tages, an dem formelle Sitzungen abgehalten wurden, eine volle Stunde offene Debatte. Diese strukturellen Änderungen sind erste, wenn auch kleine Schritte.

Folgen substantiellere Änderungen? Intensivere, über symbolträchtige Rituale hinausreichende Kollegialität erhoffen viele Bischöfe von einem Papst, der selber Konzilstheologe war. Von der letzten Sitzungsperiode des Konzils berichtete Joseph Ratzinger seinerzeit, daß das Papstamt „auf jeden Fall eine neue Physiognomie gewinnen" könne, „wenn es die Brüder im Bischofsamt in seinen eigenen Dienst einbezieht und damit die kollegiale Dimension des Primats aufnimmt". Im November 1991 stellte Kardinal Franz König in einem Gespräch mit Kardinal Ratzinger in der Wochenzeitung „Die Zeit" dazu fest: „Die Kollegialität der Bischöfe, die ja seit dem Konzil eine wichtige Rolle gespielt hat, funktioniert nicht richtig" – nicht ohne hinzuzufügen: „Und die Bischofssynoden sind da eher eine Ersatzlösung." Ratzingers damalige Replik: „Gewiß, man muß in der jetzigen Situation der Welt Kollegialität neu erlernen." *Andreas R. Batlogg SJ*

Władysław Bartoszewski

Europäische Gedenkkultur

Angesichts der Erfahrung von Konzentrationslager und Völkermord wäre es angemessener, im Schweigen zu verweilen, als über eine Kultur des Gedenkens zu sprechen. So formulierte Gideon Hausner, der ehemalige Vertreter der Anklage im Eichmann-Prozeß:

„Die kaltblütige, willkürliche und systematische Vernichtung von Millionen hilfloser ΩZivilisten ... ist eine Geschichte, für die uns die Worte fehlen. Denn Worte dienen dazu, menschliche Erfahrungen zu vermitteln. Diese Taten jedoch übersteigen jedes Maß. Sie spotten jeder Beschreibung, ihre Einzelheiten machen uns sprachlos."[1]

Gedenken – eine Reflexion in der Stille

Die erste zu erwähnende Eigenschaft des ehrlichen und tiefen Gedenkens ist also, daß es keine lauten Worte braucht. Keine Zeremonien. Ganz bestimmt keine Militärparaden und Ehrensalven, auch wenn all das zu der alten und nach und nach überholten traditionellen Form der Andachtsfeier gehört.

Gedenken ist vor allem eine Reflexion, die in der Stille stattfindet. Es ist die verkörperte Stille. Ein nachdenkliches Schweigen im Angesicht der in der Zeit eingefrorenen Tragödie. „Ich habe über diesen Gipfelpunkt des Bösen alles gelesen", erinnert sich der KZ-Häftling und Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel in seiner „Wiederbegegnung mit Auschwitz":

„Ich glaube alles über die letzten Stunden der Opfer zu wissen. Ich werde nichts sagen. Es sich vorzustellen, wäre taktlos. Es zu erzählen, wäre schamlos. ... Das ist es, was wir tun müssen: den Atem anhalten und warten, gemeinsam, um ein ganz kleines bißchen die gebieterische Stimme dieser Zeit zu vernehmen, diejenige einer Erinnerung, welche brennt und brennt, aber sich niemals verzehrt."[2]

Gedenken ist also ein geduldiges Lauschen nach den Geisterstimmen der Vergangenheit, die bis heute an Orten der Tragödie, des Leidens und des Todes wie ein entferntes Echo wahrnehmbar sind. Die zwischen den Wänden der verlassenen Häftlingsbaracken widerhallen, auf unkrautüberwucherten Appellplätzen, im verrosteten Stacheldraht und in leeren Schußlöchern der Wachtürme. Über anonymen Massengräbern. Es sind Entsetzensschreie und Weinen. Gebete. Schläge und Hundegebell. Schüsse. „Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom

Ackerboden", heißt es in Gen 4,10. Das Gedenken ist ein Lauschen nach dem Wort Gottes.

Das Gedenken ist mit Schmerz und Trauer verbunden, doch es geht über sie hinaus. Schmerz und Trauer sind die ersten unmittelbaren menschlichen Reaktionen auf den Verlust. Sie sind begleitet von Ratlosigkeit, Unverständnis, manchmal sogar von spontanen Rachegefühlen. Im ersten Schmerz und der Trauer ist oft kein Platz für Reflexion und Überlegung. Gedenken dagegen kommt mit der Zeit. Es ermöglicht ein Nachdenken über den Ursprung und die Ursachen des Bösen. Es sucht nach Antworten und hilft Schlüsse zu ziehen. „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung", besagt ein jüdisches Sprichwort. Im Gedenken ist diese Chance auf Erlösung enthalten. Nicht durch Überwindung und Vergessen des Leidens, sondern durch seine bewußte Verinnerlichung. Das brachte Richard von Weizsäcker in seiner Rede zum Befreiungstag am 8. Mai 1985 zum Ausdruck: „Erinnern heißt, eines Geschehens so ehrlich und rein zu gedenken, daß es zu einem Teil des eigenen Innern wird."

Und gleichzeitig ist Gedenken eine Verbeugung. Aber nicht eine in ehrenvoller Hochachtung vor den Helden, sondern eine ganz menschliche und bescheidene Geste: in Demut. Um nochmals die berührenden Worte von Elie Wiesel zu zitieren:

„Es genügt sich zur Erde zu beugen, um dort die Asche zu finden, die seinerzeit vom Himmel fiel und die armen Reste von Tausenden und Tausenden jüdischer Kinder, schweigend und weise, so weise, in die vier Winde zerstreute."[3]

Gedenken ist ein Schirm, der unser Gedächtnis davor bewahren sollte, von dieser Asche begraben zu werden. Es ist ein stummer, schweigender Schrei gegen das Vergessen und gegen diejenigen, die vergessen wollen. „Wir schließen die Augen, und unser Mund ist zum Schweigen verurteilt. Wie können wir darüber sprechen?", fragt Kardinal Jean-Marie Lustiger:

„Und doch, bevor wir sterben, ist es unsere Pflicht, den nach uns kommenden Generationen von jenen gotteslästerlichen Greueln zu berichten, deren Ziel es war, zuerst das jüdische Volk und mit ihm zusammen alle auszulöschen, die von der Herrenrasse für nicht lebenswert gehalten wurden."[4]

Verpflichtung zum Zeugnis und zur Verantwortung

Gedenken beinhaltet also auch die Verpflichtung, Zeugnis abzulegen. Der hauptsächlich für seine Aphorismen bekannte polnische Dichter Stanisław Jerzy Lec behauptete zwar einst, der Mensch würde an einer fatalen Spätzündung leiden und alles erst in der nächsten Generation begreifen. Doch zuweilen scheint es, als würde diese Bereitschaft zum Erinnern und zum Begreifen von Generation zu Generation abnehmen, was teilweise zwar verständlich ist und mit dem unabänderli-

chen Ablauf der Zeit zusammenhängt, andererseits aber höchst beunruhigt. „Die Erinnerungen werden schwächer. Sie werden nie ganz verschwinden, aber sie verblassen ein wenig, und irgendwann merkt man, daß man mit ihnen leben kann", schreibt die Schriftstellerin Charlotte Link in ihrem Buch „Am Ende des Schweigens". Auf Schauplätze der Massenvernichtung angewendet ist dies ein furchteinflößendes Fazit. Denn Orte wie Dachau und Auschwitz und Treblinka dürfen niemals zur Alltagserscheinung werden, mit der einer „leben kann". Das Gedenken an sie muß stets ein Dorn im Auge bleiben, ein glühendes Eisen, das die unzähligen Tragödien dauerhaft ins Gewissen jedes einzelnen einbrennen soll.

Das Gedenken bringt eine ganz konkrete und zukunftsgerichtete Verantwortung mit sich, nämlich jene der Bildung. Oder besser gesagt: der Erziehung. Denn Bildung allein, ohne Rückbesinnung auf die fundamentalen Werte, kann in die Irrwege der perfektionierten Unmenschlichkeit führen. So appelliert der Erziehungspsychologe Haim Ginott im Vorwort zu einem polnischen Lehrbuch über den Holocaust:

„Lieber Lehrer! Ich bin Überlebender eines Konzentrationslagers. Meine Augen haben gesehen, was niemand je sehen sollte. Gaskammern, gebaut von gelernten Ingenieuren. Kinder, vergiftet von ausgebildeten Ärzten. Säuglinge, getötet von geschulten Krankenschwestern. Frauen und Babys, erschossen und verbrannt von Hochschulabsolventen. Deshalb bin ich mißtrauisch gegenüber Erziehung. Meine Forderung ist, daß Lehrer ihren Schülern helfen, menschlich zu werden. Ihre Anstrengungen dürfen niemals führen zu gelernten Ungeheuern, ausgebildeten Psychopathen, studierten Eichmanns. Lesen, Schreiben, Rechnen sind nur wichtig, wenn sie dazu dienen, unsere Kinder menschlicher werden zu lassen."

Gedenken ist auch oft ein Akt des Mutes, in die Hölle zu blicken. In den berühmten Abgrund von Friedrich Nietzsche, der dem Beobachter entgegenschaut und in seine Seele eindringt. In ein schwarzes Loch, dessen Existenz die Weisen in der Ferne des Weltalls vermuten, und das dennoch direkt vor unseren Augen ganze Völker verschluckte. Gedenken ist eine Konfrontation mit Orten, wo die Zeit außerhalb der Geschichte stehengeblieben ist. Kardinal Lustiger bezeichnete die Schauplätze des Massenmordes als ein Reich des Namenlosen, wo die Objekte des Verbrechens von den Schlächtern niemals bei Namen genannt wurden. Wo Individuen zu Nummern wurden und wo man sie ihrer Persönlichkeit beraubte:

„Gott schenkt dem Menschen die Gnade und Freude der Namen. Dort aber herrschte in jenen Jahren das Unbenennbare. Die Lüge. Der Tod. Das Namenlose. Das Schweigen des Todes. Die Nazis konnten die Gegenstände ihrer Verbrechen nicht bei ihrem Namen nennen. Sie hatten eine Scheinsprache entwickelt, ein Ersatzvokabular, um das zu bezeichnen, was sie zu tun wagten."[5]

Den Namenlosen ihre Biographie zurückgeben

Es wurde uns das Vermächtnis vererbt, dem „Unbenennbaren" dieser Zeit durch Gedenken erneut Namen zu verleihen, den namenlosen „Untermenschen" – wo immer möglich – ihre persönlichen Lebensgeschichten und geraubten Biographien zurückzugeben und damit auch ihre Menschenwürde. In der anonymen Menge Gesichter zu erkennen. Der deutsche Liedersänger Reinhard May drückt dieses Bedürfnis auf ansprechende Weise in seiner auf einem authentischem Ereignis beruhenden Ballade „Die Kinder von Izieu" aus:

> „Der Älteste war siebzehn, der jüngste grad vier Jahre,
> Von der Rampe in Birkenau in die Gaskammern geführt.
> Ich werd' sie mein Leben lang sehn und bewahre
> Ihre Namen in meiner Seele eingraviert."

Gedenken ist somit auch ein Denkmal für die Ewigkeit, aber keines aus Steinen, sondern ein Denkmal im Geist der Überlebenden und der Nachkommen.

Es liegt heute an uns, das ehemals Unbenennbare auszusprechen. Kardinal Lustiger warnt aber vor der Falle, in die einer leicht geraten kann, wenn er die damaligen Täter aus der menschlichen Gemeinschaft ausschließen will. Denn die Täter waren und sind „Teil unserer menschlichen Gesellschaft":

> „Was sie getan haben, ist nicht nur ein Verbrechen *gegen* die Menschheit, sondern auch ein Verbrechen *des* Menschengeschlechts. Wir können nicht behaupten, daß dieses Verbrechen von Wesen begangen wurde, die nicht zur Nachkommenschaft Adams gehörten. Kain weiß, daß er seinen Bruder tötet. In diesem Punkte sprachen die Nazis, die, wie wir nicht vergessen dürfen, als Menschen unsere Brüder waren, ihren Opfern das Menschsein ab."[6]

Die Darstellung der Hölle auf den Bildern von Hieronymus Bosch erschreckt und fasziniert zugleich durch die phantasievollen, mißgebildeten Monstergestalten: Wesen aus einer anderen Welt. Die erhaltenen Aufnahmen von Konzentrationslagern lösen noch schlimmere Furcht aus, weil die Monster dort menschliche Züge haben.

Gedenken ist damit auch Scham. Ein Bewußtsein des Versagens des eigenen Geschlechts, der Werte, der Kultur und Zivilisation, der Humanität. Ein Bewußtsein des Mangels an Gerechtigkeit, an Toleranz und Zivilcourage in der Politik. Konzentrationslager stehen als bedrängende Symbole dafür, wohin solches Versagen führen kann. Die biblische Stadt Sodom wurde nicht gerettet, weil zehn Gerechte fehlten. „Wer ein Leben rettet, rettet die ganze Welt", lautet eine der Weisheiten des Talmud.

Das Leben der Ermordeten können wir durch Gedenken nicht mehr retten. Was uns bleibt, ist die Hoffnung, daß das vergossene Blut nicht umsonst war. Dieses Blut bedeutet unsere christliche oder einfach menschliche Verpflichtung gegenüber dem Leiden unseresgleichen. Verpflichtung zur Treue unserem Gewissen gegenüber,

zum Versuch Andersdenkende verstehen zu wollen, aber auch die Verpflichtung, ohne Gewaltanwendung im Geist der Nächstenliebe sich dem Ungeist des Hasses und der Verachtung widersetzen zu können. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als die eigenen Schattenseiten anzuerkennen und nach Gegenmitteln zu suchen. Diese Gegenmittel liegen im Dialog, in der Begegnung, im Austausch, im gemeinsamen Gedenken. „Gemeinsame Erinnerungen sind manchmal die besten Friedensstifter", ermutigte Marcel Proust.

Europäisches Gedenken als gemeinsame historische Reflexion

Gedenken ist somit historische Diskussion. Wir machen uns heute vor allem in Europa zunehmend Gedanken über die Wurzeln unserer Gegenwart. Es scheint auch das Bewußtsein heranzureifen, daß es ohne kritisches Nachdenken über die Vergangenheit unmöglich ist, einen vernünftigen Blick in die Zukunft zu erlangen. Und es ist eine deutliche Tendenz sichtbar, Erinnerungsstätten und Museen zu errichten. So viel Erinnerung und Geschichte gab es noch nie, behaupten manche.

Es ist aber zuweilen beunruhigend, daß das Gedenken oft mißverstanden wird und scheinbar dazu dient, alte Ressentiments aufs neue aufleben zu lassen. Daß die europäischen Geschichtsperspektiven sehr unterschiedlich sind, ist verständlich. Gedenken darf aber niemals gegen jemanden gerichtet sein, obwohl es dieses destruktive Potential durchaus besitzt. In gemeinsamer historischer Reflexion schafft es vor allem eine wertvolle Gelegenheit zur Annäherung und Versöhnung. Diese Chance gilt es wahrzunehmen und wertzuschätzen. Daher ist immer eine Europäisierung der geschichtlichen Diskussion anzustreben. Europa hat die Möglichkeit und sollte „sich dadurch auszeichnen, daß seine Nationen und Regionen plurale und differenzierte Erfahrungen in einen gemeinsamen Diskurs einbringen"[7]. Das Gedenken der schmerzhaft erlebten Geschichte wird erst dann entsprechende Früchte tragen, wenn es tatsächlich und nicht nur vereinzelt in einem gemeinsamen europäischen Rahmen stattfindet.

Im allgemeinen Verständnis heißt Gedenken auch letztendlich Nachdenken über den Tod. Und auch hier versteckt sich eine – für manche vielleicht wenig erwartete – Lehre:

> „Solange wir den Tod nur als Feind betrachten, sind wir ihm schon unterlegen. Erst im Verzicht auf unser Feindbild können wir entdecken, wer er für uns sein könnte: ein Lehrer des Lebens ... Denn wir können Entscheidendes durch ihn lernen. Er kann uns lehren, wahrhaftig zu leben, endlich zu leben, heute, jetzt."[8]

Gedenken – eine zukunftsgerichtete erzieherische Aufgabe

Die Schlußfolgerung dieser Überlegungen ist nicht bahnbrechend, nicht revolutionär. Das soll sie auch nicht sein. Sie ist simpel und einfach. Fast selbstverständlich – und doch braucht sie ständige Wiederholung: Gedenken dient nicht bloß dazu, über geschichtliche Tragödien in Trauer und Schmerz zu reflektieren. Gedenken hat einen kreativen Charakter, eine dringende zukunftsgerichtete erzieherische Aufgabe. Es kann uns in vielerlei Hinsicht zu besseren Menschen machen.

Die kommenden Generationen dürfen nicht vergessen, daß sich der Zweite Weltkrieg immer und ewig von den vorherigen Kriegen unterscheiden wird: durch den geplanten Menschenmord; durch eine planmäßig durchgeführte Vernichtung von Millionen Menschen; durch das quälende psychische und physische Leid, das ihnen ohne Rücksicht auf Geschlecht und Alter angetan wurde; durch den langsamen Tod durch Hunger und Krankheiten in Konzentrationslagern und Gettos; durch den gewaltsamen Tod bei Massenexekutionen und den Märtyrertod in den Gaskammern. An den Orten, die von Spezialisten zur Ausführung des staatlichen Aktionsprogramms des Dritten Reichs errichtet wurden.

Heute, zu Beginn des neuen Jahrhunderts, an das wir große Hoffnungen für eine bessere Zukunft der Menschheit knüpfen dürfen oder wollen, sind Begriffe wie Dachau oder Auschwitz für Millionen Menschen in aller Welt, sowohl Juden als auch Christen, zum Zeichen des Grauens und der letzten Warnung geworden – auch wenn seit jenen Ereignissen schon 60 Jahre und mehr vergangen sind. Wir, die den Opfern unsere Ehre erweisen möchten, wollen dieser Herausforderung gerecht werden. Wir fühlen uns verpflichtet, zu gedenken und nachzudenken. Verpflichtet zur Erinnerung an historische Fakten und an den Tod. Zum Nachdenken über die menschliche Natur und über die Erziehungsmethoden für eine bessere gemeinsame Zukunft.

Aufbegehren gegen die Gleichgültigkeit

Die bittere Erfahrung lehrt uns, wie groß die Bedeutung des Fortschritts von Wissenschaft und Technik und der materiellen Kraft der Staaten ist. Die Erfahrung ist bitter, weil diese Kraft im 20. Jahrhundert gegen die Menschen gerichtet war. Wir müssen uns also auf eine gewisse universelle Wertordnung, auf einen ethischen Maßstab stützen, der sowohl die Juden als auch die Bekenner aller christlichen Kirchen verbindet – an die Zehn Gebote, die Gott Mose auf dem Sinai übergeben hat. Eines dieser Gebote heißt: „Du sollst nicht töten!" Das soll nicht nur heißen: Du sollst kein Verbrechen begehen. Sondern auch: Du sollst nicht zum Verbrechen aufwiegeln, du sollst das Verbrechen nicht akzeptieren, du sollst nicht gegen das Verbrechen gleichgültig bleiben. Denn Gedenken ist letztendlich auch eine Verpflichtung zum Handeln. Zum Aufbegehren gegen die Gleichgültigkeit.

Wir alle sollten unsere Schlüsse daraus ziehen, vor allem diejenigen, die für die Gestaltung des Bewußtseins der neuen Generationen verantwortlich sind. Ich meine hier weltliche und geistliche Lehrer und Erzieher sowie diejenigen, die das Vorstellungsvermögen der Menschen über die Medien beeinflussen. Wenn der Totalitarismus ein Ausdruck des Triumphs von Haß und Verachtung war, dann gebietet das Testament seiner Opfer, nachzudenken über Methoden, wie man sich dem Haß, der Verachtung und dem Gefühl einer eingebildeten Überlegenheit einer Nation oder einer Menschengruppe gegenüber anderen Nationen oder Menschengruppen wirksam widersetzen kann. Wenn Konzentrationslager und Schauplätze ähnlicher Greueltaten der Triumph extremer Formen der Unmenschlichkeit waren, dann muß das kategorische Gebot für die Nachkommen auf entschiedenen Widerstand gegen etwaige Symptome aller Erscheinungen und Gefahren von Fremdenfeindlichkeit beruhen.

Keiner von uns ist von der Pflicht befreit, Folgerungen daraus zu ziehen, was sich an vielen mehr oder weniger bekannten Orten Europas ereignet hat, an denen der Haß die Oberhand gewonnen hatte. Der Sieg des Hasses währte nur kurz, aber der Preis seines Triumphs war zu groß, als daß man die Praxis des Hasses heute aus Unwissenheit oder durch Vernachlässigung in den Beziehungen zwischen den Menschen, zwischen Nationen, ethnischen oder konfessionellen Gruppen zulassen dürfte. Das Rezept dagegen lautet Güte, Vertrauen, Menschenliebe und die Kraft unserer Erfahrungen. All diese Elemente sind in unserer europäischen Kultur des Gedenkens enthalten. Es genügt, um abschließend nochmals den Worten von Elie Wiesel zu folgen, sich nach der Asche zu beugen.

ANMERKUNGEN

[1] G. Hauser, Die Vernichtung der Juden (München 1979) 7.
[2] E. Wiesel, Wiederbegegnung mit Auschwitz, in: A. Bujak, Auschwitz Birkenau (Freiburg 1989) 7f.
[3] Ebd.
[4] J.-M. Lustiger, Es ist unsere Pflicht, zu berichten, in: Bujak (A. 2) 27.
[5] Ebd. 28.
[6] Ebd.
[7] P. März u. M. Wilke, Deutsche Geschichtsbilder, in: Die politische Meinung, Nr. 433 (2005) H. 12, 53.
[8] K. Schweiggl, Der Tod: ein Lehrer des Lebens, in: Jesuiten 58 (2008) 18.

Diesem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, mit dem der Autor am 18. Juli 2008 Barbara Distel, die langjährige Leiterin der KZ-Gedenkstätte Dachau, anläßlich eines Festakts im Rathaus Dachau würdigte.

Thomas Steinforth

Orientierung für die Caritas heute

Aufgaben der verbandlichen Caritas nach Lorenz Werthmann

Der 1897 gegründete Deutsche Caritasverband steht unter Veränderungsdruck. Der soziokulturelle Wandel der Gesellschaft, ökonomische Herausforderungen, sich verschärfende soziale Fragen und die Veränderungen des sozialstaatlichen Arrangements von der kommunalen bis zur europäischen Ebene werfen für die Caritas grundlegende Fragen nach ihrer künftigen Identität, Ausrichtung und Struktur auf[1]. Der 150. Geburtstag des am 1. Oktober 1858 geborenen Verbandsgründers Lorenz Werthmann ist vor diesem Hintergrund des Orientierungsbedarfs ein guter Anlaß für die Frage, was sich aus der Herkunft der verbandlichen Caritas für die Gestaltung ihrer Zukunft ableiten läßt, was sich von ihrer Gründerfigur Lorenz Werthmann für ihre künftige Ausrichtung lernen läßt.

Es geht im folgenden also nicht um eine biographisch-historische Würdigung der Gründungs- und Aufbauleistung Werthmanns[2], sondern um die Frage, inwiefern seine Gründungsintentionen relevant und anregend sind für die heutige Caritas. In besonders bündiger Form finden sich diese Intentionen im Gründungsaufruf des Verbands[3], aber auch in einer Rede, die Werthmann 1899, zwei Jahre nach Gründung des erst 1916 kirchlich voll anerkannten Deutschen Caritasverbands, auf der „Generalversammlung der Katholiken" in Neiße gehalten hat[4]. Vereinfacht ausgedrückt, benennt Werthmann in dieser Rede vier Aufgaben der verbandlichen Caritas – er spricht sogar ganz nüchtern von *Funktionen* – und dann auch von drei wesentlichen *Tätigkeiten* („publizieren, studieren, organisieren"), die zur Erfüllung dieser Aufgaben notwendig seien.

Inwieweit diese am Ende des 19. Jahrhunderts skizzierten Aufgaben und Tätigkeiten Orientierung geben können für die Caritas des 21. Jahrhunderts, soll dann vor allem anhand einer ausgewählten Einzelfrage verdeutlicht werden: Ist es mit dem Selbstverständnis der heutigen Caritas vereinbar, sich an der Verteilung von Lebensmitteln durch „Tafeln", „Tische" und vergleichbare Angebote zu beteiligen – und wenn ja, in welcher Form? In den inhaltlichen und strukturellen Diskussionen zur Zukunft der verbandlichen Caritas von der Bundes- über die Diözesan- bis zur Kommunalebene gibt es sicherlich weit „größere" und wichtigere Fragen. Und doch ist die einerseits konkrete, andererseits implikationsreiche Frage nach der Lebensmittelverteilung gut geeignet, die „Orientierungskraft" der Gründungsintentionen von Lorenz Werthmann zu prüfen.

Caritas als „Dampf in der sozialen Maschine"

In der genannten Rede von 1899 benennt Werthmann als erste Aufgabe der verbandlichen Caritas, „Dampf in der sozialen Maschine" (W 27) zu sein. Sozialgesetzgebung und Sozialpolitik werden als staatliche „Lokomotive" verstanden, der es ohne gesellschaftliche Kräfte gleichsam am gesellschaftlich-menschlichen „Dampf" fehle.

Wie genau Werthmann das Verhältnis von staatlichen, gesellschaftlichen und privaten Aktivitäten bestimmt, bleibt hier begrifflich etwas vage. Grundsätzlich bejaht er die Notwendigkeit eines auch sozial aktiven Staates, und die heute bis in kirchliche Kreise hinein anzutreffende Grundskepsis gegenüber dem Sozialstaat[5] hätte ihn vermutlich verwundert. Zugleich beansprucht Werthmann gegen Allzuständigkeitsansprüche des Staates eine wesentliche Rolle für gesellschaftliche und insbesondere kirchliche Kräfte (eben als „Dampf"). Bis heute gültig ist seine Einschätzung, daß es im Verhältnis von Staat und gesellschaftlichen Kräften nicht um ein Entweder-Oder geht, in dem die Aktivitäten des einen zwangsläufig auf Kosten des anderen gehen:

> „Selbst wenn die soziale Gesetzgebung ihr Menschenmögliches gethan hat, wenn es soweit gekommen ist, daß jeder Arbeiter alltäglich sein Huhn im Topfe und unter dem Topfe einen eigenen Herd und über dem Herd ein eigenes Haus und um das Haus einen eigenen Garten hat: auch dann ist das Wirken der Charitas noch notwendig" (W 26).

„Dampf in der sozialen Maschine" zu sein, sollte – so lassen sich seine Ausführungen interpretieren – zweierlei bedeuten: erstens den Staat durch politisches Engagement („Anwaltschaft") dazu zu bewegen, die Erfüllung von Rechten auf die notwendigen Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens zu gewährleisten; zweitens auch in einem funktionierenden Sozialstaat sich insbesondere derjenigen Nöte anzunehmen, die sich nicht (vollständig) in einer rechtsförmigen sozialen Sicherung und Versorgung bearbeiten lassen.

Diese doppelte Aufgabe läßt sich anhand der ausgewählten Beispielsfrage nach der Lebensmittelverteilung konkretisieren: Das in Werthmanns Rede genannte „Huhn im Topf" als Sinnbild einer ausreichenden Ernährung gehört für Werthmann offenbar zu dem, worauf Menschen ein fundamentales Recht haben. Was aber soll die Caritas tun, wenn dieses Recht nicht mehr zuverlässig für alle erfüllt wird? In Deutschland werden mittlerweile bis zu einer Million Menschen regelmäßig durch „Tafeln" und andere Lebensmittelausgaben versorgt, weil sie primär aus finanziellen Gründen keine ausreichende Ernährung für sich bzw. für ihre Familie sicherstellen können. Ist es sinnvoll, daß sich auch die Kirche und ihre Caritas seit einigen Jahren verstärkt in diesem Feld engagieren? Ermuntern sie dadurch den Staat nicht noch in seiner sozialen Selbstentpflichtung? Dem Anspruch, „Dampf in der sozialen Maschine" zu sein, kann die Caritas in diesem Punkt meines Erachtens nur gerecht werden, wenn sie eine erkennbare „Doppelstrategie" verfolgt:

Einerseits muß sie auf die Nöte reagieren und ihren Beitrag für eine ausreichende Ernährung leisten. Wenn es dem Staat nicht mehr hinreichend gelingt, durch die Gestaltung einer gerechten Wirtschaftsordnung mit ausreichenden Erwerbseinkommen und durch armutsfeste Transfereinkommen die ausreichende Ernährung für alle zu gewährleisten, dann muß auch die Caritas „einspringen" und sich in der Versorgung mit Lebensmitteln engagieren und zwar in einer besonders zuwendenden und respektvollen Art und Weise. Auch dieses „persönlich-zwischenmenschliche" Element verbindet Werthmann mit dem Bild des Dampfes, denn „der weite Blick und das warme Herz" (W 27) fehle allzuoft in einem rein staatlich-rechtsförmigen Sicherungssystem.

Zugleich muß sich die Caritas politisch dafür einsetzen, daß diese Art der Hilfe nicht mehr nötig ist. Sie muß – in dem genannten Bild formuliert – politisch „Dampf machen", damit die Ursachen des Ernährungsproblems und überhaupt der zunehmenden Armut beseitigt werden. Und selbst wenn sie dieses Ziel eines Tages erreichen würde und die letzte „Tafel" mangels Nachfrage geschlossen werden kann, bliebe für die Caritas mehr als genug zu tun.

Caritas als „linderndes Öl" und „Trägerin der sozialen Versöhnung"

Eine zweite Aufgabe der Caritas besteht für Werthmann darin, durch ihr Mitwirken in dem heute sogenannten „sozialstaatlichen Arrangement" auch als „linderndes Öl" zu wirken, das die „hochgehenden Wogen der sozialen Unzufriedenheit glätten" soll (W 27). Werthmann war also keinesfalls unpolitisch, jedoch ein „Sozialreformer mit konservativer, bewußt systemstabilisierender Ausrichtung"[6]. Gegen die von der katholischen Sozialbewegung befürchteten „sozialen Umsturzbestrebungen" setzte er auf die „soziale Regeneration" (W 25) der Gesellschaft, an der die Caritas als „Trägerin der sozialen Versöhnung" (W 27) mitwirken solle.

Werthmanns Erläuterung dieser „Versöhnung" offenbart einen Hang zu einem ständischen Gesellschaftsbild, das aus seiner Zeit heraus verständlich sein mag, aber nicht mehr in ein modernes Selbstverständnis professioneller Sozialarbeit paßt. Für Werthmann leistet die Caritas Versöhnung, „indem sie die reichen, die gebildeten, die besitzenden Stände anregen will, zu den Armen hinabzusteigen" (ebd.). Die heutige Caritas betont gegen solche Vorstellungen einer „hinabsteigenden" und „lindernden" Wohltätigkeit die gerechte und solidarische Hilfe auf der Grundlage der allen Menschen gleichermaßen zukommenden Würde, die sich zudem bemüht, auch politisch an Ursachen der Hilfsbedürftigkeit anzusetzen, statt diese durch bloßes „Lindern" noch zu verfestigen. Und die Caritas wird dieses Verständnis sozial-karitativen Handelns sogar verstärkt vertreten müssen gegen bedenkliche Tendenzen einer „Charity-Gesellschaft", in der Hilfe wieder mehr als ungeschuldete Wohltätigkeit und weniger als Erfüllung fundamentaler Gerechtigkeitsansprüche verstanden wird.

Trotz dieses problematischen Verständnisses von „Linderung" und „sozialer Versöhnung" bei Werthmann bleibt jedoch seine Anregung wichtig, auch über einen „Versöhnungsauftrag" der Caritas nachzudenken – gerade in einer Zeit, in der eine wachsende Zahl sozial benachteiligter Menschen vom Gefühl des „Überflüssig-Seins" und damit von einem schmerzhaften Mangel an Selbstachtung betroffen und in diesem Sinn mit der Gesellschaft „nicht versöhnt" ist. Der Caritas darf es freilich nicht um eine schlechte Versöhnung gehen, in der Verantwortung verschleiert und soziale Ungerechtigkeit verfestigt werden.

„Versöhnung" durch die karitative Arbeit bedeutet, erstens über die bloße Versorgung mit Grundgütern hinaus auch zur Befähigung und Inklusion der Betroffenen beizutragen; und zweitens die tatkräftige Hilfe zu verbinden mit dem politischen Eintreten für die Rechte und Anliegen der Betroffenen und der profilierten Kritik an Ungerechtigkeiten in Gesellschaft und Wirtschaft. „Versöhnung" mit der Gesellschaft bedeutet dann für die Betroffenen, sich in aller erlebten und nicht verschleierten Ungerechtigkeit und Bedürftigkeit doch auch als Personen erfahren zu können, die nicht „überflüssig", „abgehängt" und bloße Hilfsobjekte sind, sondern respektvoll unterstützt werden.

Für die ausgewählte Beispielsfrage nach der Lebensmittelverteilung bedeutet dieser Versöhnungsauftrag, sich keinesfalls auf die materielle Versorgung zu beschränken und diese auch noch gönnerhaft zu gestalten. Auch Werthmann mahnt ausdrücklich: „Es darf der Herr Pfarrer nicht meinen, daß seine charitative Thätigkeit darauf sich beschränken darf ... ein Stück Brot oder einen Teller Suppe aus seiner Küche zu geben" (W 28). Einen Beitrag zur „Versöhnung" leistet eine Lebensmittelausgabe nur dann, wenn sie erstens die materielle Hilfe respektvoll und keinesfalls gönnerhaft gestaltet; und wenn sie zweitens die materielle Hilfe systematisch und erkennbar kombiniert mit befähigenden und integrierenden Angeboten sowie einem politischen Eintreten für die Rechte der Betroffenen. Viele gute Praxisbeispiele aus dem Bereich der Kirche und ihrer Caritas zeigen, daß eine gut eingebundene und mit anderen Angeboten kombinierte Lebensmittelausgabe auch zu der von Werthmann geforderten „Versöhnung" beitragen kann, indem die Betroffenen glaubwürdig vermittelt bekommen, nicht nur Hilfsobjekte zu sein, sondern Menschen mit Selbsthilfepotential, Träger fundamentaler Rechte und vollwertige Mitglieder der Gesellschaft.

Caritas als „Vorschule für soziale Thätigkeit"

In einer dritten Rolle soll die Caritas eine „Vorschule sein für die soziale Thätigkeit", um Menschen „in die Elemente der sozialen Thätigkeit einzuführen" (W 27). Dabei geht es Werthmann nicht nur um Qualifikation, sondern auch um Motivation. Auf die Frage an Menschen in sozialen Berufen: „Wo haben Sie zuerst die Ab-

sicht gefaßt, am Wohl der Menschen zu arbeiten?" (ebd.) soll möglichst oft die Antwort lauten: In der Caritas! Auch wenn Werthmanns Erläuterung, daß nach der „Vorschule" Caritas dann der „Volksverein"[7] die anschließende „Hochschule" sei, nur historisch interessant ist, ist doch die Rolle „Vorschule für soziale Thätigkeit" auch für die heutige Caritas wichtig, und zwar in dreierlei Hinsicht:

Der Deutsche Caritasverband und viele seiner Gliederungen benennen als eine wichtige Aufgabe die sogenannte „Solidaritätsstiftung", also die Aktivierung, Koordinierung, Vermittlung und Unterstützung von bürgerschaftlich-solidarischem Engagement in all seinen Facetten vom klassischen Ehrenamt bis hin zu modernen Formen der Freiwilligen-Arbeit. In dieser „Solidaritätsstiftung" geht es auch darum, Menschen, die wenig eigene Erfahrung mit sozialen Problemen haben, durch die konkrete Arbeit für soziale Fragen zu sensibilisieren. In diesem Sinn stellt die Caritas mit ihren Möglichkeiten an solidarischer Tätigkeit eine „Vorschule für soziale Thätigkeit" dar, die für junge Menschen ebenso aufschlußreich sein kann wie für Manager eines Wirtschaftsunternehmens. Wer diese „Vorschule" besucht, wird eher geneigt und in der Lage sein, sich in seinem persönlichen, beruflichen und gesellschaftlichen Umfeld für eine sozial gerechte Gesellschaft einzusetzen.

„Vorschule für soziale Thätigkeit" zu sein, bedeutet auch, junge Menschen durch positive Erfahrungen für die Ausbildung und Tätigkeit in einem sozialen Beruf zu gewinnen. Der demographische Wandel erhöht den Bedarf an sozialer und pflegerischer Tätigkeit und reduziert gleichzeitig die Zahl potentieller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Um so wichtiger ist es, Praktika, Zivildienst, Ehrenamt und Freiwilligen-Dienste für junge Menschen so zu gestalten, daß diese „auf den Geschmack" und zu einer fundierten Entscheidung für einen sozialen Beruf kommen können. Eine besondere Rolle spielen die Ausbildungsaktivitäten der Caritas, die bereits dem Verbandsgründer und auch Schulgründer Werthmann am Herzen lagen. Insbesondere die leider nur schlecht refinanzierten beruflichen Schulen für soziale und pflegerische Berufe sind ganz buchstäblich „Vorschulen für soziale Thätigkeit".

Besonders anspruchsvoll ist die Rolle der „Vorschule für soziale Thätigkeit" dann, wenn sie auch Menschen ansprechen will, die zunächst Betroffene dieser „sozialen Tätigkeit" sind. Wenn es aber gelingt, Betroffene in einer einladenden und nicht bedrängenden Weise für das Mitgestalten der „sozialen Tätigkeit" zu gewinnen, ist diese Ermöglichung von Beteiligung eine wirkungsvolle Form, Menschen Selbstwertschätzung und neue Perspektiven zu vermitteln. Die guten Erfahrungen in der Unterstützung von Selbsthilfe oder auch in der Ermöglichung des „Mit-Anpackens" – zum Beispiel auch in den beispielhaft genannten Lebensmittelausgaben! – sollten die Caritas ermutigen, die Ansätze weiter zu verfolgen und zu verstärken.

Caritas als „Pfadfinderin"

Eine vierte Aufgabe besteht für Werthmann darin, „Pfadfinderin" (W 27), also innovativ zu sein. Zwei Richtungen der Innovation lassen sich anhand seiner Rede unterscheiden: Einerseits soll die Caritas die Weiterentwicklung der Sozialgesetzgebung und der Sozialpolitik befördern. Sie soll „Pfadfinderin ... sein für staatliche und gesetzgeberische Maßnahmen" (ebd.). Die tagtägliche Erfahrung in der sozialen Arbeit birgt ein Innovationspotential, das die Mitarbeitenden der Caritas für die Politik fruchtbar machen sollen:

> „Sie dringen hinein in die Not, wohin die staatliche Gesetzgebung noch nicht dringen kann, machen auf sittliche und materielle Notstände aufmerksam, schaffen das Material zur wirksamen Bekämpfung derselben; sie ebnen so die Pfade und Wege für neue gesetzgeberische Maßnahmen" (W 28).

Als modernes Beispiel für den Transfer des Erfahrungswissens aus eigenen Diensten und Einrichtungen in die Weiterentwicklung von Gesetzen kann die Mitwirkung des Deutschen Caritasverbands an den gesetzlichen Grundlagen eines „sozialen Arbeitsmarktes" gelten, der eine öffentlich geförderte, unter Umständen dauerhafte Beschäftigung für besonders schwer vermittelbare Arbeitslose ermöglicht. Das Beispiel zeigt freilich auch, wie schnell diese „Pfadfinder-Funktion" an Grenzen stößt, denn das neue Gesetz ist aus Sicht der Caritas zwar grundsätzlich zu begrüßen, hat aber gleichwohl eine Reihe von Konstruktionsfehlern.

Trotz des unausweichlichen Spagats zwischen öffentlich-politischer Kritik und unter Umständen affirmativ wirkenden „Mitmachens" im sozialstaatlichen Arrangement ist es eine lohnende Aufgabe, die Beratungs- und Mitwirkungsrolle der Caritas auf allen politischen Ebenen aktiv und professionell auszuüben und auszubauen. Leider wird insbesondere auf kommunaler Ebene das politische Innovationspotential der Caritas bisweilen eher als lästiger Störfaktor wahrgenommen oder als einzudämmende Einflußnahme eigennütziger Träger mißverstanden.

Die von Werthmann geforderte „Pfadfinder"-Rolle der Caritas bezieht sich freilich auch auf die eigene fachlich-inhaltliche Weiterentwicklung: An einer anderen Stelle der Rede verlangt Werthmann von der Caritas, „Träger neuer charitativer Ideen", und „Herold und Förderer solcher neuer charitativen Ideen" zu sein, denn „neue Bedürfnisse, neue Forderungen machen mit den Fortschritten der Zeit auch auf charitativem Gebiet sich gelten" (W 34). Diese Anforderung an die Caritas ist heute mindestens so wichtig wie am Ende des 19. Jahrhunderts, denn sich immer weiter differenzierende soziale Fragen und Bedarfe verlangen von der Caritas die beständige Weiterentwicklung ihrer fachlichen Konzepte, Methoden, Angebotsformen und Steuerungsmodelle. Beispielhaft genannt seien die Anforderungen an eine professionelle Altenhilfe und Pflege, die nicht nur quantitativ zunehmen, sondern auch qualitativ anspruchsvoller werden. Ein anderes Beispiel ist das weiterhin wachsende

Bedürfnis von Menschen mit Behinderung nach einem möglichst selbstbestimmten Leben, das mit neuen Steuerungsformen wie etwa dem „persönlichen Budget" einhergeht. In diesen und anderen Feldern sind in der Tat stets neue Wege und Ideen gefragt, und der Caritasverband und seine Gliederungen müssen selbstkritisch einräumen, ihre Tradition nicht immer zu einem Motor der Innovation zu machen.

Auch in der beispielhaft genannten Gestaltung von Lebensmittelausgaben sollte die „Pfadfinder-Funktion" in beiden genannten Hinsichten gelebt werden: So mancher Kommunalpolitiker wurde erst durch eine Lebensmittelausgabe zur Erkenntnis gezwungen, daß es auch in seiner Gemeinde ein Armutsproblem gibt, das nach Lösungen verlangt. Und aus der praktischen Arbeit mit den Betroffenen in der Lebensmittelausgabe heraus ist so manche innovative konkrete Idee zur Armutsprävention entstanden, die dann in der caritativen Arbeit selbst oder auch von der Kommunalpolitik aufgegriffen wurde. Ein kleines, aber anschauliches Beispiel ist die sogenannte „SocialCard", die von der Caritas und der Diakonie im oberbayerischen Landkreis Bad Tölz-Wolfratshausen vor dem Hintergrund ihrer Tafel-Arbeit konzipiert und dann in Abstimmung mit anderen Wohlfahrtsverbänden, den Kirchen und der Kommunalpolitik verwirklicht wurde: Mit der SocialCard erhalten die Anspruchsberechtigten über die bloße Lebensmittelversorgung hinaus zahlreiche Vergünstigungen für Freizeit- und Kulturangebote und damit erleichterte Zugänge zum ansonsten oft verschlossenen sozialen und kulturellen Leben.

Um die genannten vier Aufgaben erfüllen zu können, muß die Caritas nach Werthmann vor allem drei Tätigkeiten in den Mittelpunkt stellen: Es muß „unsere Charitas mehr publiziert, mehr studiert und mehr organisiert werden" (W 28). Diese drei Tätigkeiten sind auch heute von Bedeutung für eine effektive Caritas, müssen jedoch neu konkretisiert werden.

„Publizieren" – Kommunikation und politische Mitgestaltung

Das „Publizieren" dient der zitierten Rede zufolge erstens der verbandsinternen „Belehrung", also dem Wissens- und Erfahrungsaustausch unter den karitativ Tätigen; zweitens der Orientierung gebenden Übersicht zu den vielfältigen Angeboten der Caritas; und drittens „dem Interesse unserer heiligen Kirche selbst" durch eine öffentliche Darstellung ihres karitativen Wirkens (W 28f.). Während der dritte Punkt aus der historischen Situation zu verstehen ist, in der sich die katholische Kirche in einem schwierigen politischen Umfeld zu positionieren sucht, sind die beiden ersten Ziele des Publizierens von bleibender Aktualität.

Eine große und komplexe Organisation wie der Deutsche Caritasverband ist im besonderen Maß auf eine gelingende interne Kommunikation angewiesen. Schon auf der Ebene der Diözesan-Caritasverbände oder größerer Träger ist es ebenso schwierig wie notwendig, Erkenntnisse und Kompetenzen im Sinn eines „Wis-

sensmanagements" für alle Mitarbeitenden bekannt und zugänglich zu machen. Auch das zweite Ziel des Überblicks über die vielfältigen Angebote der Caritas ist heute wichtiger denn je. Insbesondere auf kommunaler und regionaler Ebene werden aus Klientensicht heraus kommunizierende „Clearing-Funktionen" immer wichtiger, um hilfesuchenden Menschen möglichst zügig und problemlos das individuell passende Angebot zukommen zu lassen.

In der Rede nicht genannt, aber wohl doch dem Grundanliegen Werthmanns entsprechend ist ein Publizieren im Sinn (sozial-)politischer Mitgestaltung. In diesem Punkt hat sich etwa durch Kampagnen auf Bundesebene zu Jahresthemen oder auch durch professionelle Medienarbeit auf Diözesan- und Kommunalebene vieles deutlich weiter entwickelt. Gleichwohl dürfte die nachhaltige Öffentlichkeitswirkung des Deutschen Caritasverbands und seiner Gliederungen bei weitem noch nicht der Größe, Kompetenz und Erfahrung der verbandlichen Caritas entsprechen und auch nicht vergleichbar sein mit der Effektivität der Öffentlichkeits- und Lobbyarbeit so mancher Wirtschaftsverbände. Auch die beispielhaft genannten Lebensmittelausgaben ließen sich in vielen Fällen noch effektiver für eine Öffentlichkeitsarbeit nutzen, welche die Armutsproblematik immer wieder ins öffentliche Bewußtsein rückt. Freilich ist für ein massenmedial erfolgreiches, überzeugendes und aktivierendes Publizieren sozialer Mißstände wichtig, nicht nur die Mißstände selbst, sondern auch Lösungsansätze und Perspektiven zu publizieren.

„Studieren" – Caritas lehren und lernen

„Studieren" ist für Werthmann im Sinn einer professionellen und wirkungsvollen Caritas unerläßlich: „Wohl ist es richtig, Charitas ist vorzüglich Sache des warmfühlenden, opferfreudigen, religiösen Herzens. Aber dabei darf auch der Verstand, darf die Erfahrung, darf die Leiterin Wissenschaft nicht fehlen" (W 32). In den 100 Jahren nach dieser Rede hat sich die soziale Arbeit enorm professionalisiert und der Bologna-Prozeß hat die Studiengänge im Sozialwesen nochmals gravierend verändert. Es muß sich noch zeigen, wie die neue Bachelor-Qualifikation und die oft spezialisierten Master-Qualifikationen zur gesteigerten Qualifizierung und Qualität der sozialen Arbeit beitragen. Verantwortung der Caritas als Dienstgeber bleibt es freilich, passende Anforderungsprofile für ihre Fach- und Führungskräfte (weiter) zu entwickeln und zu wissen, was diese denn genau „können sollen".

Entwicklungsbedarf gibt es insbesondere in der Profilierung einer selbstbewußten Sozialarbeitswissenschaft; in der Vermittlung von betriebswirtschaftlichen Kompetenzen, die den besonderen „sozialwirtschaftlichen" Anforderungen gerecht werden; in der Vermittlung von Führungs- und Managementkompetenz; in der Vermittlung von politischem Lobby- und Verhandlungsgeschick sowie nicht zuletzt in der Vermittlung einer theologisch informierten ethischen Reflexions-

fähigkeit. Für Werthmann war noch nicht absehbar, in welchem Ausmaß die heutigen Caritas-Führungskräfte die Balance zwischen karitativem Auftrag und Anforderungen der Wirtschaftlichkeit gestalten müssen – auch das muß studiert werden.

Eine bislang unzureichend genutzte Chance für die reflektierte Weiterentwicklung der Caritas besteht im Austausch zwischen Caritas-Praxis und wissenschaftlicher Theologie. Die mögliche Orientierungskraft der Theologie für Abwägungs- und Entscheidungsfragen wird innerhalb der verbandlichen Caritas noch nicht genügend fruchtbar gemacht, und umgekehrt entspricht der Stellenwert der Caritas in der wissenschaftlichen Theologie bei weitem nicht dem Rang der Caritas, wie er etwa in der Enzyklika „Deus caritas est" zum Ausdruck kommt. Wenn Werthmann ein verstärktes „Studieren" fordert, damit die Caritas ihre spezifische Rolle ausüben kann, dann müßte das heute eben auch bedeuten, durch geeignete Austausch- und Vernetzungsformen sowohl die „Theologie in die Caritas", als auch die „Caritas in die Theologie" zu bringen.

Freilich geht es in dem von Werthmann genannten „Studieren" nicht nur um das Studium an Hochschulen – so wichtig eine akademische Ausbildung für viele Führungs- und Fachaufgaben auch ist und so wichtig auch die Durchlässigkeit zwischen akademischer und nichtakademischer Bildung ist. Gerade die Caritas sollte aber weiterhin auch großen Wert auf die Berufsausbildung, berufliche Schulen und Weiterbildung legen. Ob Führungskräfte, hochspezialisierte Experten, Fachkräfte, sogenannte „Hilfskräfte" und nicht zuletzt die Ehrenamtlichen: Alle gestalten eine Tätigkeit, die Werthmann als „Kunst" (W 32) bezeichnet und zu deren Ausübung es einer qualifizierten, wenn auch unterschiedlich ausgeprägten Kunstfertigkeit bedarf. Leider fördert die im Sozialbereich zunehmende Ausschreibungspraxis durch die öffentliche Hand in vielen Fällen einen ruinösen Wettbewerb über den Preis und schwächt damit die Bedeutung von Qualität und Qualifizierung. Werthmanns Betonung des „Studierens" ist eine Mahnung, sich solchen Tendenzen der Qualitätsabsenkung und Deprofessionalisierung zu widersetzen.

„Organisieren" – Struktur und Steuerung kirchlicher Sozialarbeit

Der dritten von Werthmann genannten Tätigkeit des „Organisierens" hat er sich selbst sein Leben lang gewidmet: Caritas brauche Organisation, denn sie könne „nicht in der Luft schweben und nicht von der Luft leben" (W 33). Zentrale Organisationsfragen der Gründungsphase müssen zwar stets neu beantwortet werden, sind aber als Fragen durchaus aktuell:

Wie gelingt es, das lebendige, spontane, persönliche Caritas-Handeln so zu organisieren, daß die Lebendigkeit gestützt und nicht eingeengt und reduziert wird? Welche Struktur braucht das „Charisma" der in der Gründungsphase noch mit „Ch" geschriebenen „Charitas"? Wie kann insbesondere das für die Caritas unver-

zichtbare informell-engagierte Handeln der Ehrenamtlichen so organisiert werden, daß es nicht nur als zusätzliche „Ressource" in hauptamtliche Strukturen eingefügt wird, sondern seine eigene Kompetenz voll entfalten und auch sein kritisches Potential in die Gestaltung der Caritas einbringen kann?

Wie läßt sich die für Motivation und Innovation notwendige Autonomie „vor Ort" vereinbaren mit einer zentralen Abstimmungs- und Steuerungsstruktur, ohne die sich Kräfte verzetteln und ohne die kaum öffentlicher Einfluß genommen werden kann? Wie können also die vielen Akteure „unter Wahrung ihrer Selbständigkeit zu einem großen Ganzen verbunden werden" (W 34)?

Wie muß das „vinculum unitatis, das Band der Einheit" (ebd.) der verbandlichen Caritas gestaltet sein, wenn die durch dieses Band vereinten Akteure und Aktivitäten naturgemäß verschiedenen Funktionslogiken folgen und unterschiedlicher Steuerung bedürfen? Wie kann es gelingen, die Aufgabe der Solidaritätsstiftung, die Aufgabe des politischen Engagements, das sozialwirtschaftliche Agieren durch „Caritas-Unternehmen" auf Sozialmärkten und die kaum refinanzierte, nicht „marktfähige" Unterstützung von armen und ausgegrenzten Menschen so zu verbinden, daß jede Aufgabe professionell gestaltet werden kann und daß sich die verschiedenen Aufgaben und Rollen zugleich wechselseitig stärken? Die strukturelle Aufspaltung dieser Aufgaben oder der Rückzug auf nur eine Rolle wäre allzu bequem und würde große Chancen der Caritas verspielen.

Wie kann es gelingen, die mit der Schaffung einer relativ eigenständigen Verbandsstruktur verbundene Arbeitsteilung zwischen verbandlicher Caritas und Kirche so zu gestalten, daß sie die beiden Bereiche nicht (weiter) entfremdet? Für Werthmann war klar, daß es eine eigene Struktur braucht, um Caritasarbeit unter modernen Bedingungen professionell, effektiv und auch mit politischer Wirksamkeit gestalten zu können. Zugleich war für ihn die Kirchlichkeit des Caritasverbands selbstverständlich, denn dieser soll ja gerade öffentliche „Repräsentation der katholischen Charitas" (ebd.) sein. Gegen einen falschen Verkirchlichungsdruck, der die notwendige relative Autonomie professioneller Caritas und auch „ihre Inkulturationsleistungen des christlichen Glaubens in die moderne Gesellschaft gefährden"[8] würde, aber auch gegen ein schlechtes Nebeneinander von „Caritas" und „Kirche" gilt es, gerade auf lebensräumlicher, lokaler und regionaler Ebene die Dienste der verbandlichen Caritas systematisch zu vernetzen mit Pfarrgemeinden und kirchlichen Organisationen.

Auch die beispielhaft genannten Lebensmittelausgaben sollten in dieser Hinsicht geprüft werden: Handelt es sich um ein isoliertes Einzelangebot, das die Betroffenen noch dazu „außen vor hält", oder dient die Ausgabe auch dazu, sie in einladender Weise hineinzuholen? Es gibt zum Beispiel Lebensmittelausgaben der Caritas, in denen Einladungen inklusive Essensgutscheinen für das Sommerfest der Pfarrgemeinde ausgegeben werden. Freilich muß die Vernetzung von Caritas und Pastoral systematisch gestaltet werden, und daher muß ein zentrales Kriterium für die in vie-

len Diözesen laufenden Umstrukturierungen der Pastoral das künftig (noch) bessere Miteinander von Caritas und Pastoral sein!

Pragmatismus und Begeisterung

Auf die genannten „organisatorischen" Fragen kann man von dem vor 150 Jahren geborenen Werthmann keine konkreten Antworten erwarten, die auch heute noch funktional und nützlich sind. Hilfreich für die Verantwortlichen der Caritas wäre allerdings, sich in aller pragmatischen Detailarbeit an Strukturen und Prozessen nicht nur von Werthmanns Neigung zum Organisieren, sondern auch von seiner Begeisterung und von seiner Orientierung an einer großen Idee anstecken zu lassen. Werthmanns unermüdliches Organisieren und Strukturieren war von der zwar sehr pathetisch, aber gleichwohl anregend formulierten Hoffnung geprägt, daß „das Bewusstsein vereinter und gesegnether Thätigkeit die Herzen aller Charitasjünger mit immer neuem Muth und Gottvertrauen, mit größerer Nächstenliebe, mit steter Freude und Ausdauer in dem opfer- aber ehrenvollen Dienste der Himmelstochter Charitas erfüllen wird".[9]

ANMERKUNGEN

[1] Zu den Herausforderungen und zu möglichen Strategien der verbandlichen Caritas vgl. K. Gabriel, Caritas u. Sozialstaat unter Veränderungsdruck. Analysen u. Perspektiven (Berlin 2007).

[2] Zur historischen und biographischen Würdigung vgl. W. Liese, Lorenz Werthmann u. der Deutsche Caritasverband (Freiburg 1929); Lorenz Werthmann u. die Caritas, hg. v. M. Manderscheid u.a. (Freiburg 1989); A. Wollasch, Die Caritas war seine Lebensleistung, in: Caritas 2008 – Jahrbuch des Deutschen Caritasverbands, hg. v. Deutschen Caritasverband (Freiburg 2007).

[3] L. Werthmann, Aufruf zur Gründung eines Charitas-Verbandes für das katholische Deutschland, in: Charitas 2 (1897). Der Aufruf (als „Dok. 1") und zahlreiche andere Dokumente finden sich auch in der CD-ROM: A. Wollasch, Deutscher Caritasverband u. Sozialstaat. Ausgewählte Denkschriften u. Stellungnahmen im Wortlaut (Freiburg 2002).

[4] L. Werthmann, Die soziale Bedeutung der Charitas u. die Ziele des Charitasverbandes, in: Charitas 4 (1899), ebenfalls auch publiziert (als „Dok. 2") auf der von A. Wollasch herausgebenen CD-ROM (A. 3). Die Rede wird im Text nach der CD-ROM-Ausgabe zitiert mit W.

[5] Vgl. etwa das Impulspapier „Das Soziale neu denken" der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz von 2003, das über die stets notwendige Sozialstaatskritik hinausgeht und im Sozialstaat primär eine Ursache der Probleme als einen Beitrag zu ihrer Lösung sieht.

[6] Wollasch (A. 2) 180.

[7] Gemeint ist der 1890 u.a. von Franz Hitze gegründete „Volksverein für das Katholische Deutschland", der sich der Erwachsenenbildung und insbesondere der Vermittlung der katholischen Soziallehre widmete. [8] Gabriel (A. 1) 55. [9] Werthmann (A. 3) 24.

Victor Conzemius

Pius XII. – ein politischer Papst

Zum 50. Todestag von Eugenio Pacelli

Am 2. März 1939, sozusagen am Vorabend des Zweiten Weltkriegs, wurde der Stadtrömer Eugenio Pacelli als Nachfolger Pius' XI. zum Papst gewählt. Nicht nur die katholische Welt jubelte. Kardinalstaatssekretär Pacelli war der Wunschkandidat aller Länder der freien Welt. Sie sahen in ihm einen Verbündeten gegen die totalitären Diktaturen in Rußland, Deutschland und Italien. In der Tat wurde er allgemein als die fähigste Persönlichkeit innerhalb des Kardinalskollegiums eingeschätzt. So vermerkten es die französischen und englischen Regierungen in ihren internen Berichten. Seine Wahl sicherte die Kontinuität mit dem vorausgehenden Pontifikat, dessen politische Orientierung er weitgehend mitbestimmt hatte.

Pius XII. hat die großen Erwartungen, die in ihn gesetzt wurden, nicht enttäuscht[1]. Ohne sich von den Interessen der Machtblöcke vereinnahmen zu lassen, hat er nichts unversucht gelassen, um der Welt den Frieden zu erhalten und die kirchlichen Hilfswerke in den Dienst der geschundenen Menschheit zu stellen. Als am 1. September 1939 der Zweite Weltkrieg ausbrach, hat er immer wieder Friedensfühler ausgestreckt, ja sogar mit der deutschen Opposition gegen Hitler Kontakt aufgenommen[2].

Kriegsverbrechen auf beiden Seiten hat er verurteilt und versucht, den von den Kriegsgreueln betroffenen Menschen im Rahmen seiner Möglichkeiten und mit Bedacht auf eventuelle negative Folgen zu helfen. Diese Bemühungen wurden in ihrer Zeit durchaus anerkannt. In den Nachkriegsjahren verdoppelte sich die Zahl der diplomatischen Vertretungen beim Heiligen Stuhl. Auch nichtchristliche Länder nahmen Beziehungen zum Vatikan auf. Die Stimme des Papstes als einer moralischen Autorität wurde gerade wegen seines Verhaltens im Zweiten Weltkrieg weltweit gehört. Als Pius XII. am 9. Oktober 1958 in Castelgandolfo starb, fragten sich viele, wie es ohne ihn in der katholischen Kirche weitergehen könne. Als „Pastor angelicus" hatte er Maßstäbe gesetzt, die für unüberbietbar gehalten wurden.

Es ging weiter mit Angelo Roncalli als Johannes XXIII. Und zwar in einem Tempo, daß der als Übergangspapst gewählte Roncalli innerhalb kurzer Zeit den Sympathievorsprung Pius' XII. einholte. Noch zu Lebzeiten stellte Johannes XXIII. seinen Vorgänger in den Schatten. Nicht nur Pius XII., der Vorgänger, auch die Nachfolger Paul VI. und Johannes Paul II. wurden an seiner menschenfreundlichen Gestalt gemessen. Sachlicher Faktor für diesen Popularitätsumschwung – die Wahl

des rundlichen Patriarchen von Venedig zum Papst war sehr unfreundlich aufgenommen worden – war das von Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 verkündete und auf den 11. Oktober 1962 einberufene Zweite Vatikanische Konzil. Innerkirchliche Defizite, die auf dem Konzil vom Weltepiskopat deutlich artikuliert wurden und unprogrammgemäße Auswirkungen der Reformen nach dem Konzil wurden dem „Reformstau" unter Pius XII. angelastet.

Von außen her erfuhr diese Kritik Verstärkung durch den Vorwurf, er habe zum Massenmord am jüdischen Volk geschwiegen. Ihren Kristallisationspunkt erreichte die Kampagne, als Rolf Hochhuth, ein deutscher Theaterschriftsteller mit Historikerambitionen, dem Piuspapst vorwarf, er habe aus niedrigen Motiven, wörtlich „aus brennender Sorge um unsere Fabriken und Anlagen" gehandelt[3]. Nun war die Bahn frei für eine theologische und politisch-humanitäre Entmythologisierung des Pacelli-Papstes. Als vor allem in den 90er Jahren der Holocaust zum negativen Maßstab der europäischen Geschichte erklärt wurde, avancierte Pius XII. zum „Sündenbock" für das Versagen der europäischen Christenheit gegenüber dem vermutlich grauenhaftesten Genozid der Menschheitsgeschichte.

Akkusatorische und apologetische Literatur schaukelten sich gegenseitig auf. Wer sich im Zeitalter der Entschuldigungen[4] bemühte, die Motive des Papstes in ihren persönlichen und zeitbedingten Voraussetzungen zu verstehen, geriet zwangsläufig in den Verdacht engstirniger Apologetik. Dabei ging es nicht um Anklage oder Rechtfertigung, sondern um Anwendung elementarer historischer Hermeneutik und Quellenkritik. Ein fundamentalistischer Schreibtischmoralismus wurde zum Verbündeten eines lange zurückgestauten innerkirchlichen Enthüllungseifers, der alle Dämme der Zurückhaltung durchbrach. Das papalistische Kirchenbild, das einer aus dem Gleichgewicht geratenen Ekklesiologie entstammte und von den Medien gnadenlos ausgewalzt wurde, bot den idealen Aufhänger für eine unbedarfte Entrüstungsliteratur. Binnen kurzer Zeit wurde Johannes XXIII. zum Papst, auf den sich alle beriefen – Pius XII. zum Papst, der Kirche und Gesellschaft spaltete[5]. Wie stellen sich heute aus der Perspektive eines Historikers Persönlichkeit und Wirken Pius XII. dar?

Ausbildung und erste diplomatische Erfahrungen

Pius XII. ist als politischer Papst eingestuft worden. Dieses Etikett, so vereinfachend es auch sein mag, sagt Zutreffendes aus. Eugenio Pacelli stammte aus einer Familie von Juristen, die sich in den Dienst des Kirchenstaats und der kurialen Verwaltung gestellt hatten. Sein älterer Bruder Franco leitete später für den Heiligen Stuhl die Verhandlungen, die 1929 zum Abschluß der Lateranverträge führten.

Eugenio, geboren am 2. März 1876, studierte am liberalen Gymnasium Visconti. Aus gesundheitlichen Gründen trat er bald aus dem Priesterseminar aus, für das er sich nach seinem Abitur entschieden hatte. Er durfte bei den Eltern wohnen und be-

suchte von hier aus die Vorlesungen an der Gregoriana und am Collegium Apollinare (heute Lateranuniversität). Am 2. April 1899 wurde er zum Priester geweiht und feierte in Santa Maria Maggiore seine erste heilige Messe. Die Ausbildung, die er genossen hatte, prädestinierte ihn für die Laufbahn eines Kirchendiplomaten. Darin unterschied er sich nicht von den anderen italienischen Päpsten des Jahrhunderts, die alle, sei es als kuriale Beamte, sei es als Nuntien, im diplomatischen Dienst standen: Benedikt XV., Pius XI., Johannes XXIII. und Paul VI.

1905 begann er seine Arbeit an der Kurie als „minutante" (Lehrling) und unterstützte seinen Vorgesetzten Kardinal Pietro Gasparri bei den Arbeiten zur Revision des kirchlichen Gesetzbuchs (Codex Iuris Canonici, 1917 abgeschlossen). Früh war zu erkennen, daß er zu den fähigsten Nachwuchskräften der päpstlichen Diplomatie gehörte. Benedikt XV., der bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs das Petrusamt von Pius X. übernahm, betraute Pacelli, den er als Mitarbeiter im Staatssekretariat schätzen gelernt hatte, mit wichtigen Aufgaben: 1915, als der Kriegseintritt Italiens auf der Seite der Entente drohte, wurde der junge Prälat Pacelli nach Wien geschickt, um mit Kaiser Franz Josef und dem österreichisch-ungarischen Außenminister die Möglichkeit eines Kompromißfriedens zu diskutieren.

Die internationale Konstellation, innerhalb derer die vatikanische Diplomatie aktiv werden konnte, war denkbar ungünstig. Der britischen Regierung war die Institution des römischen Papsttums von Grund auf suspekt; die Franzosen, die 1906 die gewaltsame Trennung von Kirche und Staat durchgeführt hatten, machten aus ihrem Antiklerikalismus keinen Hehl, und die italienische Regierung stand wegen der ungelösten „Römischen Frage" mit dem Vatikan auf Kriegsfuß. Dennoch ließ Papst Benedikt XV. nichts unversucht, um dem sinnlosen Töten – „strage inutile" nannte er es zum Entsetzen aller Kriegsbegeisterten hüben und drüben – Einhalt zu gebieten.

Friedensmission in Deutschland

Am 13. Mai 1917 erteilte Benedikt XV. persönlich Pacelli die Bischofsweihe und sandte ihn als Nuntius im Rang eines Erzbischofs nach München. Zugleich beauftragte er ihn mit einer Mission im deutschen Hauptquartier in Bad Kreuznach[6]. Er sollte den deutschen Kaiser für einen auf den 1. August 1917 datierten Friedensplan gewinnen. Von den Mittelmächten Deutschland und Österreich-Ungarn wollte er gewisse Garantien hinsichtlich der Wiederherstellung von Belgien erreichen, das Deutschland im ersten Kriegsjahr besetzt hatte. Auf Grund dieser Zusicherungen hoffte er, die Mächte der Entente (Großbritannien und Frankreich) für eine grundsätzliche Verhandlungsbereitschaft gewinnen zu können. Doch die deutschen Generäle waren zu keinerlei Konzessionen bereit. Sie erzwangen den Rücktritt des Reichskanzlers Theobald von Bethmann-Hollweg, der sich die Möglichkeit eines ehrenvollen Friedens offen halten wollte. Es ist für uns heute unvorstellbar, mit

welcher Begeisterung die Menschen in beiden Lagern 1914 in den Krieg gezogen waren. So sehr waren die Menschen vom patriotischen Blutrausch gepackt, daß auch katholische Theologen den Vorschlag des Papstes verächtlich beiseite schoben. „Saint-Père nous n'avons pas besoin de votre paix" („Heiliger Vater, wir brauchen Ihren Frieden nicht"), rief der Dominikaner Antonin-Gilbert Sertillanges von der Kanzel der Kirche La Madeleine in Paris aus[7]. So fiel der päpstliche Vermittlungsversuch buchstäblich zwischen die Fronten.

Die Friedensmission im deutschen Hauptquartier war für den jungen Kirchendiplomaten Pacelli mehr als eine Episode. In der Initiative Benedikts XV. ist im Kern angelegt, was die Politik Pius' XII. im Zweiten Welkrieg bestimmte: unablässiger Einsatz für den Frieden trotz scheinbar aussichtsloser äußerer Konstellation, wobei gegen Pius XII. genauso wie gegenüber seinem Vorgänger Benedikt der Vorwurf erhoben wurde, zu den Kriegsgreueln zu schweigen[8]. Die Friedensmission ist für ihn viel prägender geworden als die Begegnung mit einer Handvoll marodierender Soldaten der Räterepublik, die im April 1919 in die Münchener Nuntiatur einbrachen und durch das energische Eintreten des Nuntius verscheucht wurden.

Man hat versucht, den Antikommunismus Pacellis auf den subjektiven Schock dieser Begegnung zurückzuführen, als ob es keine stärkeren, in der Sache gründende Motive für eine antikommunistische Einstellung gegeben hätte. Zudem geht eine solche Annahme an der Wirklichkeit vorbei. Es ist nicht so, als ob der Vatikan nichts Eiligeres zu tun gehabt hätte, als Bannflüche gegen die neuen Herren im Kreml zu schleudern. Trotz der Exzesse der russischen Revolution und der Hekatomben von Menschenopfern, die sie verschlang, versuchte die römische Kurie über Pacelli als Nuntius in Berlin – seit 1930 als Kardinalstaatssekretär an der Kurie – vergeblich und recht illusorisch, die sowjetischen Machthaber durch einen Vertrag zu binden. Die Sowjets waren an einem solchen Abkommen nicht interessiert.

Ein Mann der Kirche

Es ist hier der Ort, sich von einigen romantischen Vorstellungen zu befreien, die infolge der Affinität Pacellis zu deutscher Sprache und Kultur, nicht zuletzt wegen der Wahl seiner engsten Mitarbeiter aus dem Kreis deutscher Jesuiten, hergeleitet wurden. Nichts wäre irriger, als seinem Deutschlandbonus gewisse präexistente Sympathien für deutsche politische Kultur oder für die demokratischen Strukturen und Eigenarten des deutschen Katholizismus zu unterstellen. Neuere Aktenpublikationen zu seiner Nuntiatur in Deutschland[9] lassen die innere Prägung seiner Persönlichkeit als Kirchendiplomat hervortreten. Er war ein Mann der Kirche, der das „Römische Prinzip" verkörperte und zum gültigen Maßstab seines Wirkens erhob. In seinen Rechenschaftsberichten gibt es zwei Pole: das treugläubige, von guten Bischöfen geführte Kirchenvolk und einzelne Priester und Intellektuelle, die wider

den Stachel löcken. Seinen Urteilskriterien liegt die Ekklesiologie des 1917 veröffentlichten kirchlichen Gesetzbuchs zugrunde.

Zu den Aufbrüchen jener Nachkriegsjahre fand Pacelli keinen Zugang. Im Blick auf die spätere Herrschaft des Nationalsozialismus ist das keineswegs zu bedauern. Denn es waren gerade die zukunftsoffensten Bewegungen im Katholizismus, die mitunter am anfälligsten für das antiliberale Programm der Nazis wurden. Ideale Pflanzstätten für die Pflege der rechten Lehre und des kirchlichen Geistes waren für den Römer Pacelli bischöfliche Priesterseminare und von Jesuiten geleitete universitäre Lehranstalten. So unterstützte er behutsam die Bemühungen um Romanisierung und neuscholastische Umformung des theologischen Unterrichts. Die Leistungen des deutschen Katholizismus, denen der italienische nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hatte, erkannte Pacelli durchaus. Bei allem „Mangel an Ergebenheit bzw. Anhänglichkeit an den Heiligen Stuhl", den er gelegentlich feststellte, blieb das Zentrum die wählbarste Partei für Katholiken. In damaliger Klerikerperspektive war auch eine demokratische Partei letztlich bloß der Transmissionsriemen für die Verwirklichung kirchlicher Vorstellungen in Politik und Gesellschaft.

Konkordatspolitik und Protestdiplomatie

Pacelli gelang in Deutschland der Abschluß bzw. die Vorbereitung verschiedener Länderkonkordate und die Präliminarien zum Reichskonkordat. Aber erst nach der Machtübernahme 1933 brachten Vizekanzler Franz von Papen und Prälat Ludwig Kaas das Projekt auf den Verhandlungstisch. Die deutschen Bischöfe drängten auf Unterzeichnung des Vertrags, weil sie meinten, klare rechtliche Abmachungen könnten die sich abzeichnenden Rechtsbrüche der Nazis in Schach halten oder zumindest eindämmen[10]. Darin wurden sie bitter enttäuscht. Als nach Juli 1933 die sich häufenden Rechtsbrüche das Konkordat praktisch aushöhlten, hat Pacelli mehrfach erwogen, das Abkommen aufzukündigen. Doch nahm er davon Abstand, weil bisher eine solche Initiative noch nie von Rom ausgegangen sei. Sie würde die letzte Verbindung mit Deutschland abbrechen und damit auch die letzte Einwirkungsmöglichkeit auf die dortigen Machthaber ausschließen.

Von der Unterzeichnung des Reichskonkordats bis zum Jahr 1937 richtete Pacelli über 70 Protestnoten und Memoranden an die deutsche Regierung. Immer wieder stellte er den Unrechtscharakter des Regimes bloß und wies auf die Verletzung grundlegender Menschenrechte hin. Gern nimmt man ihm ab, daß die deutschen Angelegenheiten ihm mehr Zeit abverlangten als alle übrigen Probleme der Weltkirche zusammen. Diese Protestdiplomatie gelangte nicht in die Öffentlichkeit, sondern blieb auf den Austausch der Kanzleien beschränkt. Sie besaß wenig Wirkung nach außen.

1937 entschloß sich Papst Pius XI. zu einem außergewöhnlichen Schritt. Im

Einvernehmen mit den deutschen Bischöfen wandte er sich an die Weltöffentlichkeit mit der Enzyklika „Mit brennender Sorge". Der Münchener Kardinal Michael von Faulhaber entwarf ein erstes Konzept; Pacelli gab dem Schreiben die verschärfte, die Öffentlichkeit aufrüttelnde Fassung. Der Kernsatz lautet:

„Wer die Rasse oder das Volk oder den Staat oder die Staatsform, die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsgestaltung ... zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge."[11]

Wer gemeint war, war allen klar.

Am Palmsonntag 1937 wurde dieses Schreiben von allen katholischen Kanzeln in Deutschland verlesen. Die Reichsregierung ließ dem Vatikan ausrichten, das päpstliche Schreiben sei ein Versuch, die Welt gegen das neue Deutschland aufzurufen und die Gläubigen „gegen ihre eigene Regierung" aufzuhetzen. Man erwäge die Aufhebung des Konkordats[12]. So weit kam es dann doch nicht. Die Nazis antworteten mit „Enthüllungen", Devisen- und Sittlichkeitsprozessen. Die internationale Wirkung der Enzyklika faßte eine deutsche Emigrantenzeitschrift 1937 prägnant zusammen: Sie sei bei weitem das Schärfste, was eine souveräne Instanz in Ausübung ihres Amtes über das Dritte Reich öffentlich ausgesprochen habe[13].

Eine Möglichkeit für den Kardinalstaatssekretär, sich außerhalb von Italien über die Situation in der Welt zu informieren, stellten die Eucharistischen Kongresse dar. Sie boten über das Kirchenprogramm hinaus Möglichkeiten des Austauschs mit Bischöfen, Politikern und Staatsmännern[14]. Als päpstlicher Legat besuchte der Kardinalstaatssekretär 1934/35 Südamerika, 1935 Lourdes, 1936 die Vereinigten Staaten, 1937 Lisieux, 1938 Budapest.

Leidenschaftlich im Einsatz für den Frieden

Das Konklave zur Wahl eines Nachfolgers für Pius XI. war kurz. Nach drei Wahlgängen in einem eintägigen Konklave durchbrach Pacelli am 2. März 1939 die ungeschriebene Tradition: Wer als Papst ins Konklave eintritt, geht als Kardinal hinaus. Als Wahlspruch für seinen Pontifikat wählte er „Opus justitiae pax" – „Der Friede ist das Werk der Gerechtigkeit". Für den Friedensboten Benedikts XV. im Ersten Weltkrieg blieb die Erhaltung und die Wiederherstellung des Weltfriedens in angespannter politischer Lage das höchste Ziel der vatikanischen Diplomatie. Am 24. August 1939 appellierte Papst Pius XII. am Radio an die Staatsmänner: „Nichts ist durch den Frieden verloren, alles kann durch den Krieg verloren sein."[15]

Seine leidenschaftliche Besessenheit für den Frieden ließ ihn nicht verkennen, daß er sich in einem aussichtslosen Dilemma zwischen den kriegsführenden Blöcken befand. Leon Papeleux, ein belgischer Historiker, selber dem Konzentrationslager

Dachau entronnen und der vatikanischen Diplomatie gegenüber kritisch eingestellt, hat dieses Dilemma so formuliert:

„Man kann es nicht bestreiten, Pius XII. war hin- und hergerissen zwischen zwei gegensätzlichen Polen eines furchtbaren Dilemmas: zu sprechen, ohne die Gewißheit zu haben, daß er damit dem Verbrechen Einhalt gebieten könne, und mit dem Risiko, das Schicksal der Opfer zu verschlimmern; nicht zu sprechen und damit den gefährlichen Eindruck hervorzurufen, daß die höchste moralische Autorität diese Verbrechen durch ihr Schweigen decke."[16]

Dieses Dilemma brach für ihn zum ersten Mal nach dem deutschen Einmarsch in Polen 1939/40 auf. Gegenüber Dino Alfieri, dem italienischen Botschafter in Berlin, klagte er:

„Die Italiener wissen sicher und zur Gänze um die schrecklichen Dinge, die in Polen geschehen. Wir müßten flammende Worte dagegen sagen und nur das Wissen hält uns davon ab, daß wir das Schicksal jener Unglücklichen, wenn wir sprechen würden, noch viel härter machen würden."[17]

Von allen Seiten wurde der Papst bestürmt, für die Polen zu intervenieren: von Seiten der polnischen Exilregierung, von den aus Polen geflüchteten Bischöfen, die sich entgegen päpstlicher Weisung von ihrer Herde abgesetzt hatten, von Seiten deutscher Seelsorger im deutschbesetzten Generalgouvernement. Pius durchlitt die Ohnmacht desjenigen, der hilflos dem Wüten der Unmenschlichkeit zuschauen mußte, ohne ihr Einhalt gebieten zu können. Selber war er davon überzeugt, daß er den Unterschied zwischen Gut und Böse nicht verwischt, sondern deutlich benannt hatte. Er überließ es ausdrücklich, „den an Ort und Stelle tätigen Oberhirten ... abzuwägen, ob und bis zu welchem Grade die Gefahr von Vergeltungsmaßnahmen und Druckmitteln im Falle bischöflicher Kundgebung sowie andere vielleicht durch die Länge und Psychologie des Krieges verursachte Umstände es ratsam erscheinen lassen, ... ad maiora mala vitanda Zurückhaltung zu üben" (Pius XII. an Bischof Konrad von Preysing, 30. April 1943)[18]. Doch die besonderen Umstände schränkten nicht nur seine Handlungsfreiheit, sondern auch seine Redefreiheit ein:

„Wo der Papst laut rufen möchte, ist ihm leider manchmal abwartendes Schweigen, wo er handeln und helfen möchte, geduldiges Ausharren geboten."[19]

Der französische Vatikanbotschafter Wladimir d'Ormesson bemerkt zur Sprache Pius' XII. – nicht etwa im Kontext eines ihm zur Last gelegten angeblichen Schweigens –, daß Pius seine Worte auf eine Silberwaage legte und ihm eine Filigransprache eigen war. Als er 1942 in seiner Weihnachtsansprache den Mord an Hunderttausenden von Menschen wegen ihrer Nationalität oder Abstammung anprangerte, wurde dies in der Weltöffentlichkeit verstanden. Die Verschiedenheit der Wahrnehmung in der Zeit der Bedrängnis und im Abstand der Jahre hat Gerhart Riegner, der spätere Generalsekretär des jüdischen Weltbunds, im Zusammenhang mit dieser

Ansprache in überzeugender Weise ausgesprochen. Ohne die Juden direkt zu erwähnen, hatte Pius XII. die Hunderttausenden genannt, „die ohne eigene Schuld, nur auf Grund ihrer Nationalität oder ihrer Rasse, dem Tod preisgegeben werden":

„Ich muß gestehen, daß im damaligen Kontext die Erklärung des Papstes mir wie vielen anderen sehr bedeutsam erschien. Es war in der Tat das erste Mal, daß der Papst persönlich das Massaker an den Juden erwähnte. Doch wenn man heute im Abstand der Jahre seine Ansprachen wieder liest, erscheinen sie eigenartig furchtsam."[20]

Außenminister Joachim von Ribbentrop wies den deutschen Gesandten beim Vatikan, Diego von Bergen, an, mit Vergeltungsmaßnahmen zu drohen:

„Der Papst sagt, daß Gott alle Völker und Rassen gleichwertig ansieht. Hier spricht er deutlich zugunsten der Juden ... Er beschuldigt praktisch das deutsche Volk, Ungerechtigkeiten gegenüber den Juden zu begehen und macht sich zum Sprecher der jüdischen Kriegsverbrecher" (24. Januar 1943)[21].

Der Gesandte, der dem Auftrag seines Vorgesetzten in Berlin nachkam, berichtet, daß der Papst zunächst schweigend zugehört habe. Dann habe er in aller Ruhe gesagt, ihn bekümmere nicht, was ihm zustoßen werde. Doch käme es zu einem Konflikt zwischen der Kirche und dem deutschen Staat, so würde der Staat den kürzeren ziehen. Von Bergen kommentierte: „Der Papst ist so wenig durch Drohungen zu beeinflussen wie wir selber."[22]

Bedeutung für Theologie und Kirche

Im Vordergrund unserer Darstellung steht der kirchenpolitische Aspekt des Wirkens des Pacelli-Papstes. Doch hinter dem Diplomaten und Tiaraträger stand der Priester und geistliche Oberhirt, der in etwa 40 Enzykliken lehramtliche Impulse gab. In der geistlichen Leitung der Kirche hat Pius XII. Schwerpunkte gesetzt in den Bereichen Liturgiereform (Enzyklika „Mediator Dei", 1947), moderne Laienbewegung, Bibelstudium (Enzyklika „Divino Afflante Spiritu", 1943). Das pianisch-pacellianische Kirchenideal war dasjenige des pilgernden Gottesvolkes, das bereit war, dem Magisterium, dem Lehramt der Kirche, zu folgen und in Übereinstimmung mit dem Träger des Petrusamtes christliches Zeugnis zu geben.

Ein äußerer Höhepunkt dieser stark römisch akzentuierten Vision war das Heilige Jahr 1950, das die Rückkehr zu Gott und seiner Kirche proklamierte. 1950 erfolgte die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Maßregelung der sogenannten „Nouvelle Théologie" in den 50er Jahren sowie die Desavouierung der Arbeiterpriester taten der Verbundenheit Frankreichs mit dem Bischof von Rom keinen Abbruch. Die Kontinuität zentraler Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den Lehrausagen seines Pontifikats ist größer, als ge-

meinhin angenommen wird. Die Grundgedanken der Enzyklika „Pacem in terris" (1963) sind in den Ansprachen Pius' XII., besonders in seiner Weihnachtsansprache vom Jahr 1941, enthalten. Die Internationalisierung des Kardinalskollegiums trieb Pius weiter voran.

Auf Christen und Nichtchristen, die ihm zu Lebzeiten begegneten, machte Pius XII. einen ungemein vergeistigten Eindruck. „Ein Mensch wie ein Lichtstrahl", sagte der deutsche Schriftsteller Reinhold Schneider. Das schließt Fehler und Grenzen seiner Persönlichkeit nicht aus[23]. Versuche, über die Democrazia Cristiana unmittelbaren Einfluß auf die politische Gestaltung in Italien zu nehmen, stießen auf Ablehnung. Man weiß von seiner allzugroßen Nachgiebigkeit gegenüber der Kamera, seinem Talent zur Selbstinszenierung, seinem robusten Nepotismus zugunsten seiner in Immobilienspekulationen verwickelten Neffen, von seiner autoritären Amtsführung, vom Übermaß seines Arbeitswillens. Pius war ein Workaholic, der keine Mitarbeiter brauchte, sondern Ausführende. Seine Kontakte zu den Bischöfen blieben unpersönlich.

In keinem Fall verdient hatte er, daß Personen seiner engeren Umgebung, darunter sein unrühmlicher Leibarzt Riccardo Galeazzi-Lisi, ihn auf dem Totenbett medial vermarkten. Nicht verdient hat Pius XII. daß er zur Projektionsfigur für vieles geworden ist, das auf der Ebene seiner geschichtlich faßbaren Gestalt, nichts oder nur wenig zu tun haben: nationale oder konfessionspolemisch bedingte Vorurteile gegenüber dem Papsttum, innerkatholische Abrechnungen mit seinem Pontifikat auf dem Hintergrund des für lichtvoller eingeschätzten Johannes XXIII., schließlich der Papst als Chiffre für echte und vermeintliche Versäumnisse insbesondere der katholischen Christenheit. So hatte er Lasten zu tragen, die mit dem geschichtlichen Charakter seines Amtes verbunden sind.

Seine bleibende geschichtliche Leistung besteht darin, daß er in einer Zeit dämonisch entfesselter Unmenschlichkeit die Fackel der Humanität und der christlichen Hoffnung hochhielt. Für viele Menschen, besonders für diejenigen, die in den Großgefängnissen totalitärer Staaten gefangen waren, war er eine Symbolgestalt, die über das mörderische Treiben hinaus an die bleibenden Werte einer freiheitlichen und gerechten Weltordnung erinnerte.

ANMERKUNGEN

[1] Zu Pius XII. vgl. die Artikel in LThK, RGG u. TRE. Ausführliche Bibliographie bei G. Schwaiger, Papsttum u. Päpste im 20. Jahrhundert (München 1999) 271–309; neuere Biographien: P. Blet, Pius XII. u. der Zweite Weltkrieg (Paderborn [2]2001); M. F. Feldkamp, Pius XII. u. Deutschland (Göttingen 2000); Ph. Chenaux, Pie XII – Diplomate et pasteur (Paris 2003); Überblicke aus italienischer u. englischer Sicht bei F. Traniello, Pio XII, in: Enciclopedia dei papi, Bd. 3 (Rom 2000) 632–645; E. Duffy, Saints and Sinners. A history of the popes (London 1997) 262–268; zum Gesamtkontext des Verhältnisses von Politik und Religion in der späten Neuzeit vgl. M. Burleigh, Irdische Mächte, göttliches Heil (München 2008).

[2] Feldkamp (A. 1); O. Chadwick, Britain and the Vatican during the Second World War (Cambridge 1986). Das Buch von Chadwick, das die Berichte des englischen Gesandten beim Heiligen Stuhl Sir Francis d'Arcy Osborne auswertet, gibt einen guten Einblick in die Pressionen, welchen Pius XII. durch die Alliierten ausgesetzt war und wie er seine eingeschränkte Handlungsfreiheit zu nutzen verstand.

[3] R. Hochhuth, Der Stellvertreter (Hamburg 1963, [37]2004); Musterbeispiele einer regelrechten Verleumdungsliteratur sind J. Cornwell, Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat (München 1999); D. J. Goldhagen, Die katholische Kirche u. der Holocaust (Berlin 2002); es gab im englischen Sprachraum die Tradition einer antikatholischen Literatur (Avro Manhattan, Paul Blanshard), die auch auf sowjetisch-kommunistischer Seite gepflegt wurde und nahtlos in die antipianische Literatur überging.

[4] H. Lübbe, Ich entschuldige mich (Berlin 2001).

[5] So der Titel eines Buchs von H. Oschwald, Pius XII. Der letzte Stellvertreter: der Papst, der Kirche u. Gesellschaft spaltet (Gütersloh 2008); vgl. auch R. Lill, Notizen aus der „offenen Stadt" Rom (August 1943-Juni 1944), in: Religiöse Prägung u. politische Ordnung in der Neuzeit (FS Winfried Becker, Köln 2006) 483–518. Für eine Rückkehr zur Sachlichkeit spricht sich M. A. Charguéraud aus, der auch die Allierten in ihrer Politik gegenüber dem Holocaust kritisch beleuchtet: Les papes, Hitler et la Shoah (Paris 2002); ders., Tous coupables? (Paris 1998); ders., Silences Meurtriers (Paris 2001). Charguéraud ist kein Fachhistoriker, sondern ein wacher Zeitgenosse aus dem Lager der Résistance der gegenüber den „terribles simplificateurs" seine kritischen Vorbehalte anbringt.

[6] V. Conzemius, L'offre de médiation de Bénoit XV du 1er août 1917, in: Mélanges André Latreille (Lyon 1972) 303–326; Benedetto XV e la pace – 1918, hg. v. G. Rumi (Brescia 1990).

[7] Conzemius (A. 6); Erster u. Zweiter Weltkrieg – Demokratien u. totalitäre Systeme (1914–1958), hg. v. Jean-Marie Mayeur (Freiburg 1992) 390.

[8] P. Christophe, Les „silences" de Benoit XV durant la guerre, in: Mélanges de Sciences Religieuses 52 (1995) 25–63.

[9] Eugenio Pacelli. Die Lage der Kirche in Deutschland 1929, hg. v. H. Wolf u. K. Unterburger (Paderborn 2006).

[10] Vgl. das abwägende Für und Wider des Freiburger Erzbischofs Konrad Gröber in seiner Aussprache mit Pacelli: Feldkamp (A. 1) 90–91.

[11] Zit. nach A. Fitzeck, Pius XI. u. Mussolini, Hitler, Stalin. Seine Weltrundschreiben gegen Faschismus, Nationalsozialismus, Kommunismus (Eichstätt 1987) 116; ausführliche Erörterung des Entstehungsprozesses der Enzyklika bei H. Hürten, Deutsche Katholiken 1918–1945 (Paderborn 1992) 363ff.

[12] Hürten (A. 12) 378. [13] Ebd. 377.

[14] Chenaux (A. 1) 193ff. geht zu Recht auf die kirchenpolitischen Aspekte der Eucharistischen Kongresse der Vorkriegszeit ein.

[15] Blet (A. 1) 17f.

[16] L. Papeleux, Les silences de Pie XII (Brüssel 1980) 55–56.

[17] D. Alfieri, Dictators face to face (London 1954) 10f.; A. Duce, Pio XII e la Polonia (1939–1945) (Rom 1997).

[18] Pius XII. – E. Pacelli, Die Briefe an die deutschen Bischöfe 1939–1944, hg. v. B. Schneider (Mainz 1966) Nr. 105, 235–242.

[19] Pius XII. an Bischof Matthias Ehrenfried von Würzburg am 20.2.1941: ebd. Nr. 66, 125.

[20] G. M. Riegner, Ne jamais désespérer (Paris 1989) zit. nach meiner Übersetzung, in: V. Conzemius, Schweizer Katholizismus. 1933–1945 (Zürich [2]2003) 30.

[21] A. Rhodes, Der Papst u. die Diktatoren (Köln1980) 233–235. [22] Ebd.

[23] Für eine kritische Würdigung des Pontifikats Pius XII. vgl. R. Lill, Die Macht des Päpste (Ostfildern 2006). Lill bezieht sich ausschließlich auf das innerkirchliche Wirken des Papstes; in dessen Wirken zwischen den Blöcken im Zweiten Weltkrieg sieht er eine Höchstleistung pastoral orientierter päpstlicher Diplomatie.

Hans Maier

Gewalt im Christentum

Der sittlichen Pflicht, die Wahrheit zu suchen und der erkannten Wahrheit zu folgen, kann der Mensch nur in völliger Freiheit entsprechen. Daher verbietet sich staatlicher oder kirchlicher Zwang in Religionsdingen von selbst. Diese Einsicht war in der christlichen Theologie schon früh verbreitet und ist in vielen patristischen Texten belegt. In ihnen spiegelt sich die Befreiung des christlichen Glaubens vom Druck der antiken Staatskulte: An die Stelle kollektiver Rituale trat immer stärker das persönliche Bekenntnis von einzelnen.

In Sachen Religion allein der eigenen Überzeugung gemäß zu handeln, ist deshalb nach Tertullian ein Menschenrecht. Religion leidet keinen Zwang, am wenigsten durch Religion selbst – „nec religionis est cogere religionem"[1]. Denn daß jemand unter Zwang etwas verehrt, das er im Ernst gar nicht verehren will, sagt Lactanz, kann nur zu Heuchelei und Simulantentum führen[2]. Im Kirchenrecht entwickeln sich in den mittelalterlichen Jahrhunderten entsprechende Rechtsgrundsätze. So hält Gratian daran fest, daß „zum Glauben niemand zu zwingen ist"[3], und Thomas bekräftigt diesen Satz mit dem Hinweis, der Glaube sei Sache des (freien) Willens[4]. Entsprechende Festlegungen der Kanonistik reichen bis in die Neuzeit, ja bis in die Gegenwart hinein. Sowohl das alte wie das neue Kirchenrecht halten bis heute strikt an der Ablehnung des Glaubenszwanges fest. Der Codex Iuris Canonici von 1983 enthält den Satz: „Niemand hat das Recht, Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen."[5]

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß es in der Geschichte des Christentums immer wieder Gewalt in Sachen Religion gegeben hat, Gewalt auch „im Namen der Religion" – das springt jedem Betrachter, der die Zeugnisse ansieht, ins Auge. Über Macht und Zwang in der Kirche, über die Gewalttaten von Christen, über die sogenannte „Kriminalgeschichte des Christentums"[6] gibt es mittlerweile eine umfangreiche, oft recht polemische Literatur. Die Geschichte des Christentums wird jedoch heute nicht nur von außen, von Gegnern und Feinden, kritisch in den Blick genommen. Auch unter Christen spielt die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit eine wichtige Rolle.

Insbesondere die katholische Kirche hat in jüngster Zeit vielfältige Initiativen ergriffen, fragwürdige Vorgänge ihrer Geschichte genauer zu erforschen – nicht in apologetischer Absicht wie meist in früheren Zeiten, sondern durchaus mit dem Willen zu Aufklärung und Remedur. So hat Papst Johannes Paul II. in seiner berühmten Vergebungsbitte am 12. März 2000 das vorausgehende allgemeine und

besondere Schuldbekenntnis auf die gesamte Vergangenheit der Kirche bezogen. 2000 Jahre kirchlicher Praxis bei der Verkündung des Evangeliums stehen zur Debatte. Das Fazit in den Worten des Papstes: „Oft haben die Christen das Evangelium verleugnet und der Logik der Gewalt nachgegeben ...Vergib uns!"[7]

Worin gründet solche Gewalt im Christentum, die doch offenkundig im Widerspruch steht zu der früh bekräftigten Gewaltfreiheit in Sachen des Glaubens? Drei Beweggründe dürfen genannt werden: Da ist erstens der Schutz der Glaubensgemeinschaft gegen Unglauben und Irrglauben, der in seiner konkreten Ausgestaltung, besonders beim Vorgehen gegen Häretiker und Ketzer, nicht selten zu Intoleranz und Gewalt geführt hat. Ein solcher Schutz ist notwendig in jeder geistigen Gemeinschaft – aber wo liegen seine Grenzen? Da ist zweitens die Verteidigung des Glaubens gegen – wirkliche oder vermeintliche – Angriffe von Seiten der Ungläubigen, eine Verteidigung, die immer wieder dazu führte, daß man über die bloße Abwehr hinausging und am Ende in Gewalt verfiel, in eine nicht endende Spirale von Ausschreitungen, Pogromen, Kämpfen, Kriegen. Das historische Schulbeispiel sind die Kreuzzüge; aber auch das Verhältnis zwischen Christen und Juden im Abendland ist auf weite Strecken der Geschichte von dieser Dialektik geprägt. Und da ist drittens die Ausbreitung des Glaubens in der Welt, mit der das Christentum den biblischen Missionsbefehl („Geht hinaus in alle Welt") zu erfüllen versuchte. Im Zug der missionarischen – und später kolonialen – Erschließung der Welt durch das christlich geprägte Europa wurde die religiöse Selbstbestimmung unterworfener Völker, die Freiwilligkeit ihrer Zustimmung zum christlichen Glauben oft massiv verletzt – bis zu dem Punkt, daß die Weigerung, den christlichen Glauben anzunehmen, als Unrecht gegen Gott erschien und Kriege gegen die Eingeborenen zu Glaubenskriegen wurden[8].

An all diesen Vorgängen ist freilich nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat beteiligt. Das muß man bei der Analyse der Vorgänge stets bedenken, will man nicht in monokausale Zuschreibungen, in ungeprüfte Vor-Urteile verfallen. Zwar hat die christliche Theologie von Anfang an im Sinn des biblischen Zinsgroschengleichnisses argumentiert: Sie hat stets unterschieden zwischen dem, was des Kaisers, und dem, was Gottes ist – eine Unterscheidung, die in den „theopolitischen" Religionen der Antike naturgemäß keine Rolle spielte[9]. Doch in der Praxis hat man zwischen kirchlichen und weltlichen Zuständigkeiten oft weniger differenziert, als dies dem Stand der Theorie und Theologie entsprach[10]. Im historischen Ablauf ist es im Abendland immer wieder zu Rückbewegungen ins Gewohnte, zu unerwarteten Verdichtungen der alten Staat-Kirche-Einheit gekommen – zu Fortschreibungen des altrömischen Reichsmodells im Mittelalter oder zum „Institutionen-Paktieren" zwischen Staat und Kirche in der Neuzeit. Manchmal wurde daraus ein regelrechtes Schwarzer-Peter-Spiel: Der Staat versteckte sich hinter der Kirche oder die Kirche hinter dem Staat.

Erst spät, nach den modernen Revolutionen, nimmt die Kirche Abschied vom Modell des „christlichen Staates" und sucht und findet ihre eigene Freiheit. Und

auch der Staat hört erst relativ spät auf, die Kirche nach seinem Bild gestalten und modellieren zu wollen (der letzte Versuch waren die Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts). Erst auf dieser Basis neuer (und nunmehr endgültiger!) Unterscheidungen setzt sich dann das Ideal wechselseitiger Unabhängigkeit von Staat und Kirche durch. Und erst damit wird dann auch die volle, nicht mehr durch Vorbehalte eingeschränkte Anerkennung der Religionsfreiheit möglich[11].

Das Corpus delicti: „Compelle intrare"

Unter den theologischen Begründungen für Gewalt in Religionssachen hat die Figur des biblischen „Compelle intrare" (Nötige sie hereinzukommen) zurecht die größte Berühmtheit erlangt. Es ist eine überaus griffige Figur; die Belege reichen durch die ganze Kirchengeschichte: von Augustin bis zu den Reformatoren, von den spanischen Scholastikern bis zu Theologen der modernen Volksmission. Das Compelle intrare bot über lange Zeiten einen unauffälligen, einen – wie es schien – legitimen und unanstößigen Einstieg in die schwierige Problematik „Religion – Mission – Gewalt"[12].

Zunächst sei der einschlägige Text zitiert. Er steht im Lukasevangelium im 14. Kapitel, Vers 16–24. Dort ist die Rede von dem Hausvater, der ein großes Abendmahl bereitet und viele Gäste dazu einlädt. Doch die Geladenen fangen an, sich zu entschuldigen: Der eine hat einen Hof erworben (im Griechischen heißt es: einen Acker) und muß hingehen, um ihn anzusehen; der andere hat fünf Joch Ochsen gekauft und muß sie beschauen; der dritte hat eine Frau genommen und kann deshalb nicht kommen:

> „Und der Knecht kam zurück und berichtete das seinem Herrn. Da ward der Hausvater zornig und sprach zu seinem Knechte: Geh schnell hinaus auf die Straßen und Gassen der Stadt, und führe die Armen, Schwachen, Blinden und Lahmen hier herein. Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen, wie Du befohlen hast; aber es ist noch Platz übrig. Und der Herr sprach zu dem Knechte: Geh hinaus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, damit mein Haus voll werde. Ich sage euch aber, daß keiner von den Männern, die geladen waren, mein Abendmahl verkosten soll."[13]

„Et compelle intrare, ut impleatur domus mea" heißt die Stelle im Vulgata-Text. Griechisch lautet sie: „kai anankeson eiselthein, hina gemisthe mou ho oikos". „Nötige sie hereinzukommen" – das ist wohl die angemessene, sachlich am besten treffende deutsche Übersetzung – „zwinge sie" wäre zu stark, „bitte sie" oder „fordere sie auf" wären zu schwach. Sowohl Luther[14] wie Allioli[15] und die meisten katholischen Übersetzungen wie auch die Einheitsübersetzung von 1972[16] verwenden den Ausdruck „nötigen" – er trifft das lateinische „compellere" (treiben, zusammentreiben) gut – und noch besser das griechische „anankazo", dessen Bedeutungsspektrum von „zwingen" bis zu „überzeugen" reicht.

Bei den griechischen und lateinischen Vätern hat dieses Gleichnis lange Zeit kaum eine Rolle gespielt. Seine theologische Nutzung und Indienstnahme setzt erst mit Augustinus ein – dann freilich mit großer Wucht und intensiver Langzeitwirkung. Um auch hier das Original zu zitieren – der späte Augustin, Bischof von Hippo, schreibt 408 an den Donatistenbischof Vincentius:

„Du meinst, man dürfe niemanden zur Gerechtigkeit zwingen, obwohl du liest, daß der Hausvater zu seinen Knechten gesagt hat: ‚Alle, die ihr findet, zwinget einzutreten', und obwohl du liest, daß auch Saulus, der spätere Paulus, unter dem Zwange einer gewaltsamen Einwirkung Christi zur Erkenntnis und Annahme der Wahrheit gebracht worden ist ... Du begreifst also bereits, wie ich meine, daß es nicht darauf ankommt, ob jemand überhaupt gezwungen wird, sondern wozu er gezwungen wird, mag es gut oder böse sein."

Viele Häretiker, so argumentiert Augustinus, hätten durch Zwang den Weg zur Kirche zurückgefunden: „Diesen Beispielen, die mir von meinen Mitbischöfen vorgehalten wurden, habe ich mich gebeugt." Diskret weist Augustinus in diesem Brief darauf hin, daß er früher anders gedacht habe. Er sei der Meinung gewesen, niemand dürfe zur Einheit in Christus gezwungen werden. Aber die praktische Erfahrung mit der nordafrikanischen Donatistenbewegung habe ihn eines Besseren belehrt. Umsichtiger Zwang könne unter Umständen zur Bekehrung der vom gemeinsamen Glauben Abweichenden – und damit zum öffentlichen Frieden – beitragen[17].

Damit war ein neues Paradigma geschaffen. Fortan wurde das Gleichnis vom großen Gastmahl ausschließlich im geschilderten Sinn interpretiert. Augustins Deutung hat in der folgenden Zeit vor allem beim Umgang mit Glaubensabweichungen in der Kirche, bei der Behandlung von Häresien und Häretikern eine breite, oft verhängnisvolle Wirkung entfaltet. Dabei wurde bald auch die Grenze überschritten, die Augustin noch eingehalten hatte und eingehalten wissen wollte – lehnte er doch die Todesstrafe gegen Häretiker auch in seinen späteren Jahren entschieden ab. In den Ketzerprozessen des Mittelalters jedoch – erste Häretiker-Hinrichtung im Westen 385 am Trierer Kaiserhof – fiel der altchristliche Verzicht auf Körperstrafen gegenüber Häretikern Zug um Zug. Die Gelassenheit früherer Zeiten, die sich am biblischen Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen orientiert und biblisch zur Geduld geraten hatte („Laßt beides wachsen, bis die Ernte kommt", Mt 13,30), geriet immer mehr in Vergessenheit. An ihre Stelle trat ein richterlicher Dezisionismus, der im „Gottesfrevel" des Häretikers und der Verbreitung seiner Lehren ein unmittelbar und augenblicklich zu sühnendes Verbrechen sah.

So konnte Joseph Höffner in seinem Buch „Kolonialismus und Evangelium" schon 1947 über die neue Auslegung des Compelle intrare durch Augustinus das scharfe Urteil fällen:

„Diese Sätze wurden von Jahrhundert zu Jahrhundert weitergegeben; sie wurden ins Gratianische Dekret aufgenommen; sie dienten zur Rechtfertigung der Ketzerbestrafung, der Inquisition und der Unterjochung der Indianer noch im 16. Jahrhundert."[18]

Arnold Angenendt hat in seinem kürzlich erschienenen Buch „Toleranz und Gewalt" die im Mittelalter in der Kirche üblich werdende, in der frühen Neuzeit perfektionierte Praxis der Häretikertötung den „christlichen Sündenfall" schlechthin genannt[19].

Gewaltabwehr und neue Gewalt: die Kreuzzüge

Haben auch die Kreuzzüge mit dem Compelle intrare zu tun? Gewiß nicht unmittelbar. Denn sie gehörten einem anderen Genus an als das Vorgehen gegen Ketzer, sie waren – zumindest im Verlauf und im Ergebnis – regelrechte Kriege, in denen sich die abendländische Christenheit gegen äußere Feinde wandte[20]. Es waren Kriege gegen Heiden draußen, nicht Kämpfe gegen Häretiker drinnen. Die christlichen Ritter wollten die Muslime, die sich der Heiligen Stätten bemächtigt hatten, nicht bekehren. Dennoch zeigt sich in mehreren Punkten eine verwandte Tendenz.

Daß die Eroberung Palästinas durch den Islam christlichen Pilgern den Weg zu den Heiligen Stätten versperrte, empfanden viele Christen im Abendland als eine schwer erträgliche Demütigung. So begannen die Kreuzzüge „mit dem Doppelziel, die Christen im Osten von der Herrschaft der Moslems zu erlösen und das Heilige Grab in Jerusalem zu befreien"[21]. In seiner Kreuzzugspredigt in Clermont-Ferrand (1095) – einem höchst wirkungsvollen Aufruf, wenn man an die umwälzenden Folgen denkt! – hob Papst Urban II. auf zwei Dinge ab: den Hilferuf der byzantinischen Christen, die von den Muslimen bedrängt und angegriffen würden, und die Notwendigkeit ihrer Befreiung durch ein Heer von Kreuzfahrern, die durch päpstliche Ermächtigung und geistlichen Lohn zu „milites Christi", Soldaten Christi, werden sollten. Ihnen wurde eine Generalabsolution erteilt, wenn sie sich auf den Weg nach Osten machten. Wer in wahrer Buße fiel, der sollte Vergebung seiner Sünden und die Frucht ewigen Lebens erhalten[22].

Die Zeit der Kreuzzüge hat nicht nur das Verhältnis Christentum – Islam dauerhaft belastet (und ebenso das Verhältnis zwischen Christen und Juden wegen der heimischen Pogrome in Kreuzzugszeiten!). Sie bot dem Islam auch Gelegenheit, eigene Angriffe und Eroberungen als „Verteidigungskriege" zu deklarieren – und das bis zum heutigen Tag. Bis heute werden Christen in der muslimischen Terminologie zugespitzt als „Kreuzzügler" bezeichnet – und wenn heute George W. Bush von „Kreuzzügen gegen den Terror" spricht (wie schon Dwight D. Eisenhower vom „Kreuzzug in Europa" sprach), so hören Muslime in diesem Wort nicht etwa eine abgeblaßte, säkularisierte Formel (wie bei „Kreuzzügen" gegen Hunger, Kälte, Armut, Drogenmißbrauch), sondern sie erinnern sich an konkrete Ereignisse, die bis heute ihr Geschichtsbild prägen.

Umgekehrt wird heutigen Europäern, wenn sie den Kreuzzugsaufruf Papst Urbans lesen, der Anklang an aktuelle Djihad-Aufrufe aus islamischen Ländern der

Gegenwart nicht entgehen. Vor allem der Hinweis auf den unmittelbar bevorstehenden Paradieseslohn erinnert an Äußerungen aus dem Kreis islamischer, sich selbst opfernder Krieger von heute[23]. Im Vorübergehen sei angemerkt, daß diese Krieger, die wir im Westen als „Selbstmordattentäter" zu bezeichnen pflegen, inzwischen fast in der ganzen islamischen Welt (auch in Ländern mit laizistischer Verfassung wie der Türkei) als „Martyrer" bezeichnet werden. Das ist beunruhigend, zeigt es doch, daß hier eine ursprüngliche Gemeinsamkeit im Martyrerverständnis, die Judentum, Christentum und Islam lange Zeit verband – die Überzeugung nämlich, daß man das Martyrium nicht selbst suchen dürfe, daß Martyrium und Selbstmord einander ausschlössen[24] – offenkundig in unserer Zeit zu Ende geht.

Kolonialismus und Christentum

Die Kreuzzüge waren nicht nur ein Ausgriff der europäischen Christenheit nach draußen, der zu schärferen Abgrenzungen gegenüber der nichtchristlichen Welt führte. Sie standen zugleich in Verbindung mit Vorgängen im Inneren Europas. Die christlich geformte europäische Welt konsolidierte sich vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, entwickelte spezifische Gemeinsamkeiten und bereitete die Grundlagen für Europas spätere weltweite Machtstellung vor. Ein Dualismus entwickelte sich: Gottesfriede im Inneren als Vorstufe der späteren Landfrieden und des sich entfaltenden staatlichen Rechts- und Friedensraums mit seiner Zähmung und Kultivierung der Gewalt[25] – Krieg (oder gewaltsame Bekehrung) im Äußeren, gegenüber den Heiden, der nichtchristlichen Welt[26].

Im Zeitalter kolonialer Expansion wurde die christliche Ethik immer mehr zu einer europäischen Binnenethik. Sie galt nicht mehr schlechthin und überall; „beyond the line" hatte sie meist ihr Recht verloren. Vielfältig wurde die im Inneren Europas „gezähmte" Gewalt nach draußen gekehrt, ihre Antriebsrichtung veränderte sich. Jenseits des Äquators wurde der Europäer oft genug – nach der sprichwörtlichen Formulierung Guillaume de Raynals – zum „gezähmten Tiger, der in den Wald zurückkehrt".

Gewiß, die Kreuzzüge brechen im späteren Mittelalter ab und verschwinden schließlich ganz. Sie passen nicht mehr in die Zeit, sind ein Stück Vergangenheit, werden zu Gegenständen ritterlicher Nostalgie[27]. Dennoch hören nicht alle Kontinuitäten auf. Zu den Antrieben der kolonialen Expansion seit dem 14. Jahrhundert gehört gewiß immer noch das christliche: „Geht hinaus in alle Welt", die Sorge um die Bekehrung der Völker – nunmehr freilich vermischt mit anderen Elementen: einer generellen Neugier in der Erkundung der Welt, der Erforschung der Seewege in andere Kontinente, der Suche nach dem mystischen Dorado, dem Goldland, nach Gewürzen, Sklaven, Abenteuern[28]. Im Kolonialzeitalter folgt dem christlichen Missionar fast unvermeidlich der Soldat, der Eroberer, der Kaufmann, der Verwalter auf

dem Fuß. Immer unablösbarer verbindet sich die christliche Mission mit anderen, weltlichen Zwecken. Sie wird europazentrisch und bleibt es lange. In der neuzeitlichen vatikanischen Verwaltung wird die „Congregatio de Propaganda Fide" lange, bis ins 20. Jahrhundert hinein, fast ausschließlich von Europäern beherrscht[29].

Der Schwerpunkt der theologischen Debatte verlagert sich in dieser Zeit in das öffentliche Recht, das Ius gentium – in die Frage des Umgangs mit den Eingeborenen der Neuen Welt, ihren Rechten und Pflichten. Joseph Höffner hat gezeigt, daß die Härte der Kriege gegen die Eingeborenen in der Neuen Welt auch mit der Verschärfung der Lehre vom „gerechten Krieg" zusammenhing, die sich schon in der Zeit der Kreuzzüge vorbereitet hatte. So lehrte bereits Papst Innozenz IV. (1243–1254), der Papst könne den Ungläubigen befehlen, christliche Glaubensboten in den Ländern ihrer Herrschaft zuzulassen – sollten sie den Gehorsam verweigern, seien sie mit weltlicher Gewalt zu zwingen. Möglicher Grund für einen gerechten Krieg war also nicht mehr nur das Unrecht von Heiden gegen Christen es war vielmehr das Unrecht (des Nichtglaubens) gegen Gott schlechthin. Theoretisch war damit „das Verhältnis zu den Heidenvölkern als dauernder Kriegszustand gekennzeichnet"[30].

Gegen diese Verengung und Zuspitzung des biblischen „Nötige sie!" erhob sich immer wieder Protest auch unter christlichen Theologen und Juristen. Gerade das Spanien der Kolonialzeit ist davon erfüllt – man denke an den Kampf des Bartolomé de Las Casas gegen die Übergriffe der Konquistadoren und an die Entwicklung einer neuen Kolonialethik durch Francisco de Vitoria. Doch es brauchte noch lange, bis sich die Kirche von dem inzwischen immer mehr profan gewordenen, nicht mehr religiös unterfangenen Kolonialismus zu lösen begann.

Im Grund hat erst das späte 19. und das 20. Jahrhundert diesen Punkt erreicht. In dieser Zeit begannen die Päpste, beginnend mit Leo XIII., Kolonialismus und Mission zu entkoppeln, die Mission, so gut es ging, von weltlichen Einflüssen zu befreien und mit Energie einen einheimischen Klerus aufzubauen[31]. In der Folgezeit wuchs die Kirche konsequent in weltweite, nicht mehr auf Europa zentrierte Dimensionen hinein. Die Zusammensetzung des Kardinalskollegiums – bis 1961 noch mit italienischer Mehrheit – änderte sich grundlegend, ebenso veränderten sich die Episkopate der früher sogenannten Missionsländer. Hanno Helbling hat den Unterschied 1981 so beschrieben:

> „Vor dreißig Jahren betrat, wenn er Rom besuchte, der Missionsbischof europäischer oder amerikanischer Herkunft mit farbigem Gefolge den Palazzo der Kongregation de Propaganda Fide an der Piazza di Spagna. Heute schreitet der ‚eingeborene' ordinarius loci dort seinem weißen Sekretär und Berater voran."[32]

Helbling spricht von einem „Abschied vom alten Missionsdenken". Er ist eine Konsequenz aus der Tatsache, daß heute die Dritte Welt in der katholischen Kirche den Rang der früheren „Ersten Welt" erreicht hat. Dementsprechend heißt die Mis-

sionskongregation seit 1988 auch nicht mehr „de Propaganda Fide", sondern „pro Gentium Evangelizatione". Der paternalistische europäische Akzent im Namen der Missionszentrale gehört der Vergangenheit an.

Compelle intrare – auch in der Reformation?

Mehr in Form eines Exkurses sei an dieser Stelle nach dem Beitrag der Reformation zu unserem Thema gefragt. Wie haben die Reformatoren das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit, das Problem des Schutzes und der Ausbreitung des Glaubens gesehen? Gibt es auch ein reformatorisches „Compelle intrare"?

Man muß die Frage differenziert beantworten[33]. So hat Luther die Freiheit des Glaubensakts betont, zugleich aber am absoluten Anspruch des Evangeliums festgehalten. „Toleranz" – diese Eindeutschung des lateinischen Worts „tolerantia" geht auf ihn zurück – war für Luther Sache der Liebe, des duldenden Einverständnisses, nicht aber Sache des Glaubens, der „intolerant" blieb und bleiben mußte. Auch bei Calvin gehört „tolerantia" dem Bereich des praktischen Zusammenlebens an, sie ist „mansuetudo animi", ein Weg der Mitte zwischen übermäßiger Strenge und alles verzeihender Milde. Duldung kann es aber nicht geben gegenüber Götzendienst, Aberglauben und Magie, auch nicht gegenüber zentralen Lehren des christlichen Glaubens wie dem trinitarischen Dogma; in diesem Sinn hat Calvin die Hinrichtung des spanischen Arztes Servet im Jahr 1553 in Genf gerechtfertigt.

Steht so der Altprotestantismus, von wenigen Ausnahmen abgesehen, noch ganz auf dem Boden des einheitlich-allgemeinen Glaubens und seiner das öffentliche Leben verpflichtenden Geltung[34], so rückte die staatliche Praxis unter dem Druck der Umstände bald von dieser Haltung ab. Bei Einsichtigen wuchs die Erkenntnis, daß es sich beim Streit zwischen Katholiken und Protestanten nicht um den traditionellen Glaubensstreit zwischen einer Mehrheit und einer häretischen Minderheit handelte, mit dem die Theologie seit Augustinus (ja schon seit Paulus) immer wieder konfrontiert war. Es sind vielmehr vergleichbar starke Religions-Corpora, die einander gegenüberstehen –, und beide berufen sich auf das christliche Erbe. Protestanten und Katholiken können einander, das zeigt sich bald, weder verdrängen noch vernichten noch bekehren, so daß sie notwendigerweise Frieden miteinander halten müssen, Religionsfrieden – zumindest bis ein Allgemeines Konzil das Problem „spaltiger Religion" gelöst hat[35].

Der Augsburger Religionsfrieden war ein entscheidender Schritt zur faktischen Duldung der katholischen und der lutherischen Konfession im Reich. Er bildete noch keinen Auftakt zu einer allgemeinen Religionsfreiheit; sein Ziel war, nach der griffigen Formel von Gerhard Anschütz, „nicht Glaubensfreiheit, sondern Glaubenszweiheit". Doch trotz der im Geist der Zeit ständisch (korporativ) konzipierten Form der religiösen Freiheit enthielt der Augsburger Religionsfriede doch Be-

stimmungen, die der persönlichen Entscheidung etwas Raum ließen, wie etwa das Recht, mit Weib und Kind gegen Bezahlung einer Nachsteuer auszuwandern (§ 24)[36].

Erheblich weiter zieht dann ein Jahrhundert später, nach der Erschöpfung der konfessionellen Leidenschaften im Dreißigjährigen Krieg, das „Instrumentum Pacis Osnabrugense" (IPO) als Teil des Westfälischen Friedens (1648) den Kreis der freien Religionsübung. In Art. V § 31 und 32 IPO wird bestimmt, daß die andersgläubigen Stände, die im „Normaljahr" 1624 das Exercitium religionis nach katholischer oder Augsburger Konfession besessen haben, dies auch in Zukunft behalten sollten; die es nicht besitzen oder künftig zur anderen Religion übertreten wollen, sollen vom Landesherrn „in Geduld ertragen werden" (patienter tolerentur) und in Gewissensfreiheit – hier taucht der Begriff der „conscientia libera" im Reichsrecht auf! – ihre Hausandacht pflegen und im benachbarten Gebiet dem öffentlichen Gottesdienst beiwohnen können[37].

Daß vor diesem Hintergrund das Compelle intrare im evangelischen Bereich allmählich verblassen mußte, dafür mag hier ein spätes Zeugnis aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts stehen: Unter dem Präsidium des Theologen und Kanzlers Christoph Matthäus Pfaff verteidigte Wolfgang Ludwig Liesching, ein aus Göppingen stammender Tübinger Stiftler, am 21. März 1732 in einer Disputatio in der Tübinger Universität Thesen „De tolerandis vel non tolerandis in Religione Dissentientibus"[38]. Ausgangspunkt war wiederum das lukanische „Große Gastmahl" und die zentrale Weisung: „Anankason eiselthein" – „Compelle ad intrandum".

Der Text[39] wird ganz im Sinn der Tradition ausgelegt: Der Paterfamilias ist Gott selbst; der Knecht, der die Geladenen ruft, ist Christus mit den Aposteln, das Haus ist die Kirche, das große Gastmahl die Gnade, die Einladung die Predigt des Evangeliums. Die Erstgeladenen, die die Einladung verschmähen, sind die Juden, die Nachfolgenden sind die Christen aus allen Völkern, die dem Ruf des Knechts folgen. Das alles ist, wie der Kommentator sagt, leicht zu erkennen und mit anderen Parallelen im Neuen Testament zu vergleichen[40].

Die zentrale These der Schrift wird gleich zu Anfang entwickelt: die Worte „anankazein" und „compellere", so der Verfasser, seien strikt im Sinn einer „emphatischen und drängenden Einladung", einer „invitatio emphatice & instantissime facienda", auszulegen – keinesfalls jedoch seien Zwang und Gewalt gemeint. Auch sei die Gleichsetzung des „Knechts" mit der weltlichen Gewalt eine Mißdeutung des Gleichnisses; gemeint seien Christus und die Apostel; diese aber hätten mit ihrer Predigt niemals äußere Gewalt oder gar Waffen verbunden. Es versteht sich, daß von diesem Ausgangspunkt her die ganze Geschichte des Compelle intrare kritisch gesehen und als Verirrung gebrandmarkt wird, die längst durch bessere Erfahrungen mit Toleranzregeln widerlegt sei[41]. Daß auch in der Frühzeit der Reformation Gewalt gegen Häretiker geübt wurde, wird zum Einzelfall erklärt, den man nicht der protestantischen Gemeinschaft im ganzen vorwerfen könne[42].

Der Kampf um die Religionsfreiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil

Länger als im Protestantismus hat sich das Compelle intrare in der katholischen Welt gehalten. Freilich war Gewalt zum Schutz der Religion seit dem 19. Jahrhundert nur noch in katholischen Staaten durchsetzbar – und auch hier keineswegs überall und unbeschränkt. Als Pius IX. 1864 in seinem „Syllabus" mit anderen „Zeitirrtümern" auch die Religionsfreiheit verurteilte[43], versuchte der französische Bischof Félix Dupanloup den Inhalt dieser Schrift durch eine „weitherzige" Interpretation zu entschärfen. Er unterschied die These von der Hypothese: als allgemeiner Grundsatz (These) sei die Religionsfreiheit nicht annehmbar; als Hypothese dagegen, unter besonderen geschichtlichen Bedingungen, zum Beispiel in einem religiös gespaltenen Land, könne sie durchaus berechtigt sein. Die damit skizzierte Verteidigungslinie – sie fand übrigens den Beifall des Papstes! – war freilich problematisch und trug nicht weit. Sie öffnete dem Opportunismus und der Mehrdeutigkeit Tür und Tor. Der Pariser Witz hat sich der Lage rasch bemächtigt; man sagte, anspielend auf das ziemlich weltliche Leben des Nuntius Chigi: „Die These ist, wenn der Nuntius erklärt, man müsse die Juden verbrennen; die Hypothese, wenn er bei Herrn Rothschild zu Mittag ißt."[44]

Ein letztes und entscheidendes Mal wurde in jüngerer Zeit in der katholischen Welt über Gewalt zum Schutz oder zur Ausbreitung des Glaubens theologisch gerungen, nämlich im Zweiten Vatikanischen Konzil, bei der Erklärung über die Religionsfreiheit. Die Debatte in der 80. Generalkongregation im September 1964 wurde zu einer Zerreißprobe; über keinen Text, nicht einmal über die gleichfalls umkämpfte Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (GS), ist in der Konzilsaula erbitterter räsoniert und gestritten worden[45].

Eine Mehrheit der Konzilsväter stand zwar von Anfang an hinter der Erklärung. Aber die opponierende Minderheit war stark, weil sie sich auf unbestreitbar gegensätzliche, dem Textentwurf diametral widersprechende Aussagen des päpstlichen Lehramts stützen konnte – und dies in einer ununterbrochenen Folge von Zeugnissen von der Zeit der Französischen Revolution bis zum Pontifikat Leos XIII. Man monierte, daß in der Erklärung die Rechte des irrenden Gewissens denen des „rechten Gewissens" gleichgestellt würden. Der Irrtum habe aber gegenüber dem objektiven Anspruch der Wahrheit kein Recht: „Das Schema sündigt im Übermaß, weil es behauptet, daß derjenige der Achtung würdig ist, der seinem Gewissen folgt, auch wenn er sich täuscht" – so Kardinal Alfredo Ottaviani. Und Erzbischof Marcel Lefèbvre verurteilte den Text im ganzen, „weil er nicht auf die Rechte Christi und der Kirche gegründet" sei[46].

Doch auch die Gegenseite kam zu Wort. Sie führte ins Feld, daß die Praxis des Heiligen Stuhls hinsichtlich der Konkordate sich längst den Prinzipien der Religionsfreiheit angenähert habe. Kardinal John Carmel Heenan, der Erzbischof von Westminster, wies auf die Verhältnisse in England hin und zeichnete das Bild einer

Staatskirche – der anglikanischen –, die ungeachtet ihrer offiziellen Stellung Andersgläubigen Toleranz gewähre. Seine Worte wurden berühmt, weil sie die Situation einer pluralistischen Gesellschaft präzise umschrieben:

„Heutzutage kann Großbritannien keinesfalls als katholisch angesehen werden. Die Kirche von England ist die offizielle Staatskirche, an deren Spitze die Königin steht. Tatsächlich aber praktizieren viele unserer Mitbürger keine Religion. Dennoch bezeichnet sich die Mehrzahl der Engländer als Christen. In England sind die Kinder im allgemeinen getauft, die Leute wollen sich meist kirchlich trauen lassen, und fast alle erhalten ein christliches Begräbnis. Natürlich gibt es daneben auch Menschen, die keine Religion bekennen. Wir haben also eine pluralistische Gesellschaft, in der trotz allem die Religion privat und öffentlich geehrt wird. Obwohl die Kirche von England die Staatskirche ist, wird den Bürgern der anderen Bekenntnisse völlige Religionsfreiheit garantiert. Daher gibt der Staat zum Beispiel den katholischen Schulen eine wesentliche Beihilfe und bezahlt vollständig die Gehälter ihrer Professoren, auch wenn es Priester oder Ordensleute sind. Aber – und das ist wichtig – die katholischen Schulen erfreuen sich der gleichen Rechte und Pflichten wie die Schulen der Kirche von England."[47]

Die Waage schwankte heftig zwischen Befürwortern und Gegnern der Religionsfreiheits-Erklärung. Das Schema wurde mehrmals umgearbeitet. Viele Einzelfragen wurden neu erörtert. Begriffe wie Toleranz, Zwang, Gewissen, Grenzen der Religionsfreiheit wurden präzisiert. Im Oktober 1964 stand die dritte Textfassung fest. Im November sollte die Abstimmung erfolgen. Doch die Gegner des Dokuments erreichten eine Verschiebung. Das löste bei der Mehrheit große Verärgerung aus, die sich in zahlreichen Bittschriften an Papst Paul VI. Luft machte. Dem Text kam die Zwangspause jedoch zugute. Die endgültige Textfassung – es war die sechste – wurde nach weiteren Umarbeitungen und einer wesentlichen Kürzung, Vereinfachung und Konzentration mehr als ein Jahr später, am 7. Dezember 1965, vom Konzil endgültig verabschiedet – und nunmehr mit großer Mehrheit: 2308 placet, 70 non placet[48].

Von da an war die Religionsfreiheit, nachdem sie zum offiziellen Titel eines lehramtlichen Dokuments geworden war, in der katholischen Kirche nicht mehr umstritten, sie war endgültig anerkannt. Es war, wie ein Konzilsberater – Joseph Ratzinger – 1965 formulierte, „das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Ära"[49].

Positiv war ohne Zweifel, daß das Zweite Vatikanische Konzil das Thema aufgriff und trotz erheblicher Widerstände zu Ende führte; positiv war, daß die alte Zweideutigkeit und Doppelgleisigkeit – alle Rechte für die Wahrheit, für den Irrtum höchstens Duldung – überwunden wurde; positiv war vor allem das Bekenntnis zu Freiheit und Würde des Menschen und die nüchterne Einschätzung des Staates, der in der neuen Sicht der Konzilsväter die Last der Heilssorge verlor, zugleich aber auf seine eigentliche Bestimmung, die Rechts- und Friedewahrung und die Sorge für das öffentliche Wohl, hingelenkt wurde.

Ein Bedauern wird der Historiker freilich äußern: Über den Turbulenzen der Beratungen und Abstimmungen[50] – und wohl auch aus grundsätzlichen Bedenken – kam die anfangs als einleitender Teil geplante Quaestio historica der Erklärung nicht zustande[51]. Sie hätte die wechselvolle Geschichte des Compelle intrare, des staatlichen Patronats über die Kirche, der Unterordnung der „Freiheit" unter die „Wahrheit", der halbherzig bejahten und oft wieder zurückgenommenen Toleranz darstellen und erklären sollen; dies wäre freilich nur möglich gewesen, wenn man im Text einen Bruch, eine Abkehr von früheren Gewohnheiten, einen offenen Paradigmenwechsel eingeräumt hätte. Dazu war die Zeit jedoch offenbar noch nicht reif. Die Konzilsväter waren bemüht, Widersprüche zu älteren kirchlichen Erklärungen und Standpunkten zwar nicht zu leugnen oder zu verschleiern – aber sie stellten sie doch nicht offen zur Diskussion. Alles war auf den Eindruck der Kontinuität, der Widerspruchsfreiheit angelegt. Ein historisches Schuldbekenntnis, wie es Papst Johannes Paul II. 35 Jahre später am ersten Fastensonntag des Jahres 2000 ablegen sollte, lag 1965 noch gänzlich außerhalb der allgemeinen Vorstellungen.

Immerhin: daß die Kirche irren kann und dies auch sagt, ist inzwischen kein Tabu mehr. Und so dürfen wir hoffen, daß die ausstehende Quaestio historica eines Tages von kirchlicher Seite noch nachgeliefert wird!

ANMERKUNGEN

[1] Tertullian, Ad Scapulam (ed. Bas. 1591) 498. [2] Lactantius, Epitome, c. 54.

[3] Decretum Gratiani, pars II, c. 23, q. 5, c. 33.

[4] Thomas von Aquin, Summa theologiae II-II, 10, 8.

[5] CIC can. 748 § 2; vgl. dazu W. Aymans, Kanonisches Recht, Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici (Aymans-Mörsdorf III, Paderborn 2007) 8f.

[6] So das gleichnamige dreibändige Werk von K. Deschner (Reinbek 1986–1990); zur Kritik vgl. H. R. Seeliger, Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand (Freiburg ²1993).

[7] Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz: Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. Allgemeines Gebet, Schuldbekenntnis u. Vergebungsbitte beim Pontifikalgottesdienst am 12.3.2000 in St. Peter in Rom (das Zitat 5).

[8] J. Höffner, Kolonialismus u. Evangelium (Trier ²1969) 42ff., 62ff.

[9] A. A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin I-III (Tübingen 1959–1969); H. Rahner, Kirche u. Staat im frühen Christentum (München 1961).

[10] Grundsätzlich zum Gegenüber von „Konflikt" und „Loyalität" in der Geschichte des frühen Christentums: P. Mikat, Konflikt u. Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche u. römischem Imperium (Paderborn 2007). Zur Vorgeschichte der Toleranz: K. Schreiner u. G. Besier, Toleranz. Geschichtliche Grundbegriffe 6 (Stuttgart 1990) 445–605; R. Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt u. Gegenwart eines umstrittenen Begriffs (Frankfurt 2003).

[11] J. C. Murray, We hold these Truths. Catholic Reflections on the American Proposition (London 1960); Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, lateinischer u. deutscher Text, mit Kommentaren v. P. Pavan u. a., hg. v. J. Hamer u. Y. Congar (Paderborn 1967).

[12] K. H. Chelius, Compelle intrare, in: Augustinus-Lexikon 1 (Basel 1986–1994) 1084f.
[13] Deutscher Text nach J. Fr. von Allioli, Das Neue Testament, deutsch nach der Vulgata (Neuausgabe Colmar 1942) 219.
[14] Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers (Stuttgart 1968) Das Neue Testament, 100.
[15] Vgl. A. 13.
[16] Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament (Stuttgart [6]1975) 151.
[17] Ep 93: Ad Vincentinum (CSEL 34). Deutsche Übersetzung: A. Hoffmann, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe (BKV IX, Kempten 1917) 333–384, 338 u. 349f.
[18] Höffner (A. 8) 45.
[19] A. Angenendt, Toleranz u. Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel u. Schwert (Münster [2]2007) 245.
[20] Allgemeine Literatur: St. Runciman, Geschichte der Kreuzzüge (München [3]2001); H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge (Stuttgart [10]2005). – Zur Begrifflichkeit: E. D. Hehl, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in: Historische Zeitschrift 259 (1994) 297–336; K. Elm, Die Kreuzzüge, Kriege im Namen Gottes? (Köln 1996).
[21] V. Conzemius, Die Kreuzzüge, in: IKaZ 31 (2002) 133–142, 134.
[22] Die Rede ist von verschiedenen Chronisten überliefert, von denen einige mit Ausschmückungen und frei erfundenen Passagen arbeiten. Als authentischster Text gilt derjenige, den der Chartreser Priester und Geschichtsschreiber Fulcher, der Kapellan des späteren Königs Balduin von Jerusalem – wahrscheinlich ein Augenzeuge bei der Synode in Clermont – überliefert hat: Historia Hierosolymitana, ed. H. Hagenmeyer (Heidelberg 1913).
[23] M. Juergensmeyer, Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence (London 2000) 165ff., 218ff.; J. Croitoru, Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats (München 2003) 71ff., 121ff., 188ff.; Making Sense of Suicide Missions, hg. v. D. Gambetta (Oxford 2005) 131ff., 233ff., 259ff.
[24] Hierzu H. Maier, Politische Martyrer? Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart, in dieser Zs. 222 (2004) 291–305.
[25] W. Reinhard, Geschichte der Staatsgewalt (München [3]2002).
[26] E. Schmitt, Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion I-VI (V u. VI gemeinsam mit Thomas Beck), (München 1986–2008); Barrieren u. Zugänge. Die Geschichte der europäischen Expansion (FS Eberhard Schmitt, Wiesbaden 2004).
[27] Nach wie vor die subtilste Darstellung der politischen und militärischen Bedeutung des Rittergedankens im ausgehenden Mittelalter und der Wandlungen des Kreuzzugsideals: J. Huizinga, Herbst des Mittelalters (Stuttgart 1969) 126–146.
[28] E. Schmitt, Die Anfänge der europäischen Expansion (Idstein 1991); Die Kenntnis beider „Indien" im frühneuzeitlichen Europa, hg. v. U. Bitterli u. E. Schmitt (München 1991); Kolumbus' Erben. Europäische Expansion u. überseeische Ethnien im ersten Kolonialzeitalter 1415–1815, hg. v. Th. Beck, A. Menninger u. Th. Schleich (Darmstadt 1992); H. Gründer, Welteroberung u. Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit (Gütersloh 1992); E. Schmitt, Atlantische Expansion u. maritime Indienfahrt im 16. Jahrhundert (Bamberg 1992); ders. U. Fr. –K. von Hutten, Das Gold der Neuen Welt. Die Papiere des Welser-Konquistadors u. Generalkapitäns von Venezuela Philipp von Hutten 1534–1541 (Hildburghausen 1996); „Christen u. Gewürze". Konfrontation u. Interaktion kolonialer u. indigener Christentumsvarianten, hg. v. K. Koschorke (Göttingen 1998); J. Osterhammel, Sklaverei u. die Zivilisation des Westens (München 2000); Vom Welthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts, hg. v. M. A. Denzel (Stuttgart 2007).
[29] Die Congregatio de Propaganda Fide wurde 1622 von Gregor XV. als Zentrale für die katholische Missionstätigkeit geschaffen und umfaßte im Jahr 1962 577 Diözesen, 6 Abteien nullius, 114 Apostolische Vikariate, 93 Apostolische Präfekturen und 3 Missionen sui iuris; vgl. N. Kowalsky, Propaganda-Kongregation, in: LThK[2], Bd. 8. [30] Höffner (A. 8) 69.

[31] Diese Absichten waren schon in dem von Francesco Ingoli, dem ersten Sekretär der Propaganda-Kongregation (1622–1649), entworfenen Programm enthalten, konnten systematisch jedoch erst realisiert werden, nachdem das Ende des Kirchenstaates 1871 die Kirche von der unmittelbaren Rücksicht auf die traditionellen europäischen Schutzmächte entbunden hatte.
[32] H. Helbling, Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978 (Frankfurt 1981) 63.
[33] Zum folgenden: Schreiner u. Besier (A. 10) bes. die Abschnitte VIII–X „Toleranz u. Intoleranz im Zeitalter des Humanismus, der Reformation u. Gegenreformation", „‚Toleranz' als Handlungsbegriff im 16. Jahrhundert" und „Politische Theorie, Reichs- u. Kirchenrecht um 1600" (472–494) sowie XI „‚Toleranz' als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert" (495–510).
[34] E. W. Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen (München 1965) 11, bemerkt für die Anfänge der Konfessionsbildung zurecht: „Jede Konfession war ihrer Intention nach universal: jede verstand sich als Confessio Catholica und bezeichnete sich in ihren authentischen Verlautbarungen so."
[35] D. Willoweit, Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter u. Aufklärung, in: Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden, hg. v. C. A. Hoffmann u. a. (Regensburg 2005) 35–50; M. Heckel, Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart (München 2007).
[36] Vgl. A. Gotthard. Der Augsburger Religionsfrieden (Münster 2004) 118ff., der betont, daß das Ius emigrandi 1555 zwischen den Konfessionen nicht strittig war.
[37] Willoweit (A. 35) 47ff.; Heckel (A. 35) 25ff.
[38] Im folgenden zitiert nach UB München Sig.4° Theol. 2896. Für den Hinweis auf diese Schrift danke ich Klaus Schreiner.
[39] Commentariolus Theologicus ad Verba Christi Compelle ad intrandum sive De tolerandis vel noch tolerandis in Religione Dissentientibus …, Tubingae 1732.
[40] Commentariolus § 1; genannt wird u. a. die Parallelstelle Mt 22, 1ff.
[41] Commentariolus §§ 4,5. – Gegenüber offenkundigen Atheisten, Spinozisten, Deisten gilt es freilich auch nach Meinung des Autors die „Grenzen der Toleranz zu ziehen" (limites tolerantiae ponere), so § 6, Anm (u) – ohne daß genauer gesagt wird, was mit ihnen zu geschehen habe.
[42] Corollarium I; hier werden die durch Feuer und Schwert hingerichteten Ketzer Servet, Valentinus Gentilis und Johannes Sylvanus erwähnt mit dem entschuldigenden Zusatz: „facta haec particularia sunt, quae Protestantium toti Ecclesiae nequeunt objici".
[43] Text: ASS 3 (1867). 168–176; vgl. H. Maier, Die Freiheitsidee der Aufklärung u. die katholische Tradition, in: Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996, hg. v. K. Michalski (Stuttgart 1996) 75–106; H. Wolf, Der Syllabus, in: Kirche im 19. Jahrhundert, hg. v. M. Weitlauff (Regensburg 1998) 115–139.
[44] F.-A. –Ph. Dupanloup, La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre (Paris 1865); R. Aubert, Le Pontificat de Pie IX (Paris 1952) 252.
[45] Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (A. 11), vgl. besonders die dort enthaltenen Kommentare von P. Pavan, J. Willebrands, É. –J. De Smedt, J. Hamer, J. C. Murray, Y. Congar u. P. Benoit; R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (Dignitatis humanae), in: HthK Vat.II, Bd. 4, 125–218.
[46] Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (A. 11) 86f. [47] Ebd. 87. [48] Ebd. 115.
[49] J. Ratzinger, Ergebnisse u. Probleme der dritten Konzilsperiode (Köln 1965) 31; zit. nach K. Hilpert, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in dieser Zs. 130 (2005) 809–819, 817.
[50] Die insgesamt 32 Abstimmungen über das Schema über die Religionsfreiheit sind dokumentiert bei Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (A. 11) 118–120.
[51] Sie wurde in der vierten konziliaren Textfassung beseitigt; ebd. 102.

Lorenz Wachinger

Der andere Guardini

Autobiographisches, Tagebücher, Briefe

Die Briefmarke zum 100. Geburtstag Romano Guardinis 1985 charakterisiert ihn mit hellem Olivgrün, über dem Professorentalar der feine Kopf im Halbprofil, der Blick hinter der schweren Brille skeptisch, beinahe schelmisch, mit einer Wendung wie im Weggehen. „Wer war Romano Guardini?", fragte Eugen Biser in dieser Zeitschrift nach dem „weithin zur Kultfigur" stilisierten berühmten Autor[1].

Man meint Guardini zu kennen; aber die „Kultfigur" lebt nicht; Guardinis Tagebücher „Wahrheit des Denkens – Wahrheit des Tuns" (1980) und die „Berichte über mein Leben" (1984) sowie seine erst jetzt editierten Briefe an Josef Weiger[2] liefern die Schatten, die im Porträt nicht fehlen können: das andere, sogar Fremde. Guardinis Präsenz wird als eine sich entziehende deutlicher; die weniger bekannten Bücher wollen beachtet sein. Er hat in Vorlesungen, Predigten, Gesprächen, Briefen viele angerührt – vielleicht durch die pulsierende Spannung seiner inneren Gegensätze.

„Unter Wasser" – Freundschaft, Mystik, Kunst

In der schlimmen Zeit der letzten Kriegsjahre, vor seinem 60. Geburtstag, entschließt sich Guardini zu „Autobiographischen Aufzeichnungen"[3], die sein Bild verändern; wir sehen ihn vollständiger. 1939 aus seiner Professur in Berlin von den Nazis entlassen, war er zu seinem Freund aus Studienzeiten, Josef Weiger, Pfarrer in Mooshausen im Allgäu, gezogen. Er hatte Zeit, auf sein Leben zurückzuschauen.

1885 in Verona geboren, bringen seine Eltern den Einjährigen nach Mainz, wo noch drei Brüder kommen. Die Erziehung findet er streng, „altmodisch", italienisch-großbürgerlich: „Etwas aber hat mir das verruchte 19. Jahrhundert vorenthalten: den Leib. Das heißt aber für mich: Mich" (Briefe 91, 13. 7. 1924). Zuhause spricht man italienisch; der Vater, Lebensmittelgroßhändler, redet nicht viel, lebt in seiner Arbeit, er sei „furchtbar einsam" gewesen; die Mutter wird nicht heimisch in Mainz, sie lehnt „das deutsche Wesen" ab, lebt isoliert in Haus und Familie. Der junge Romano wächst mit der Schule ins Deutsche hinein, aber er fühlt sich dort fremd, alleingelassen, hat Angst; er ist nicht daheim als Italiener im deutschen Kaiserreich: bis in sein 18. Jahr sei sein Leben wie „unter Wasser" gewesen. Er schreibt:

„In meiner Kindheit und Jugend muß ich eine Art Traumleben geführt haben, aus dem mir nur sehr wenig in Erinnerung geblieben ist" (Berichte 60).

Nach dem Abitur studiert er ziel- und lustlos zwei Semester Chemie in Tübingen, vom Trauma dieser ersten Semester schreibt er noch 1954[4]; danach ein Semester Nationalökonomie in München, ein weiteres in Berlin, das ihn ebensowenig interessiert. Aber dort wächst in ihm der Entschluß, Theologie zu studieren und Priester zu werden; sein Leben beginnt sich zu lichten.

In seinem Münchener Semester 1905 kommt ihm sein Kinderglaube abhanden, der von der Mutter italienisch geformt, von Ängsten und Skrupeln, Autorität und Gehorsam mühsam gehalten war. In Gesprächen mit dem Schulfreund Karl Neundörfer, mit dem Ehepaar Schleußner in Mainz, schließlich in einem starken Bekehrungs- oder Erweckungserlebnis wird ihm klar, daß man sich hergeben muß, statt sich ängstlich festzuhalten, nach dem Wort aus dem Evangelium (Mt 10, 39)[5]. Damit ist das seelisch Lösende, Befreiende da, der „Achsenpunkt seines geistigen Lebens" ist gefunden. 1906 kommt in Beuron das Erleben der Komplet und der anderen Stundengebete hinzu – nicht umsonst wird die Liturgie zum Kristallisationskern seiner frühesten Schriften: Das Religiöse zeigt sich als anschaubare Gestalt.

In Freiburg, dann in Tübingen, wo er sich jetzt wohl fühlt und Freunde fürs Leben findet, studiert er Theologie, wird 1910 in Mainz zum Priester geweiht, promoviert 1915 in Freiburg, habilitiert sich 1922 in Bonn für systematische Theologie; 1923 folgt dann – er ist schon bekannt durch seine frühen Schriften – der Ruf auf den neugeschaffenen Lehrstuhl für „Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung" in Berlin.

An der psychischen Entwicklung des jungen Guardini fällt das Gespaltensein zwischen seiner italienischen und deutschen Zugehörigkeit auf. 1911 wird er, auch aus beruflichen Gründen, die deutsche Staatsbürgerschaft annehmen – gegen den Widerstand seiner Familie – und in Deutschland bleiben. Das Verhältnis zur Mutter scheint schwierig zu sein, der Vater stirbt schon 1919. Guardini findet sich „grenzenlos schüchtern"; zur Angst kommt Depressivität, vermutlich ererbt, bis hin zu Suizid-Gedanken; es scheinen religiöse Zwänge dagewesen zu sein, vor allem erhebliche Skrupulosität (Berichte 61). Mit dem Eintritt ins Priesterseminar Mainz, unter dem Druck der Vorgesetzten, verschärft sich alles zu einem Magenleiden, das ihn zu einem eingeschränkten Leben zwingt – zusammen mit der oft beklagten Selbstunsicherheit, den „Nervenbeschwerden" und der Neigung zu Kopfweh, ein Bündel an psychosomatischer Belastung. In den 20er Jahren kommt Asthma hinzu, 1955 die äußerst schmerzhafte Trigeminus-Neuralgie[6].

Man darf auf innere Spannungen und unbewußte Konflikte schließen, er steht unter Strom: das Zerrissene der vielen Umzüge in Berlin, die Rastlosigkeit und Unruhe, dabei Sehnsucht nach Geborgenheit und Heimat; Angst und Unsicherheit sind von Anlehnungsbedürfnis aufgefangen; Drang des künstlerischen Ausdrucks, der sich im Religiösen befreit.

Nach dieser eher kalten Kinder- und Jugendzeit vermittelt die Berührung durch Mystik eine „warme Strömung", zuerst durch das Ehepaar Schleußner in Mainz. Guardini nennt die beiden seine „geistigen Eltern"; er verkehrt in diesem Kreis, vertraut Josephine Schleußner vieles an. Zur Primiz schenkt sie ihm das französische „Geistliche Tagebuch" der Lucie Christine (1844–1908), das Guardini viel bedeutet und mit dessen Übersetzung er sich zehn Jahre lang müht[7]. Durch dieses Buch muß ihm Wesentliches über ein intensives geistliches Leben in der modernen Gesellschaft aufgegangen sein.

Lucie Christines „Botschaft" mutet fast fremd an: Sie erlebt die Wirklichkeit Gottes sehr nah, erschütternd und beseligend; sie deutet die Faszination durch die Schau des Dreieinigen Gottes auf vielen Seiten an, auch die mystische Vereinigung und Versenkung im „passiven Gebet"; sie betont oft die „Einfachheit Gottes" im Glauben. Das wird für Guardini wichtig[8]; auch in der Einführung zu Jean-Pierre de Caussades SJ „Ewigkeit im Augenblick" (1940) hebt er, neben der Hingabe an die göttliche Vorsehung, die Einfachheit als Grundzug des religiösen Lebens hervor; er sucht eine Mystik für heute und im Alltag. Er empfindet die Möglichkeit der „Schau", der Vision und der Schönheit, ja, er ahnt die Ekstase; das wird ihn später befähigen, Dantes „Paradiso" zu verstehen.

In dieser Atmosphäre hat Guardini seine wichtigen Anfänge gelebt. Er hat erfahren, daß eine „vormoderne" Frömmigkeit möglich ist; noch das „Gespräch vom Reichtum Christi" (1920) atmet die Mystik der Lucie Christine. In seinem späteren Leben spielt sie, verborgen und fast unkenntlich, eine bedeutende Rolle; die „Berichte über mein Leben", die Tagebücher und überhaupt seine Frömmigkeit belegen es, wie Dietlind Langner in ihrer Dissertation „Schauen im Glauben"[9] herausarbeitet. Diese frühe mystische Berührung scheint sich mit den Jahren geklärt zu haben zum Ideal einer „klassischen Mystik"; auch wird ihn die mystische Welle um 1920 mißtrauisch gemacht haben.

In den Briefen an Josef Weiger ist von Anfang an viel von Kunst die Rede: von den Kunstwart-Blättern, von passenden Rahmen für die Bilder, auch von dem Photoapparat, den Guardini seit 1913 (oder früher) besitzt. Gebhard Fugel spielt eine Rolle, gemäß dem katechetischen Interesse, aber auch Karl Caspar und sogar Emil Nolde, während er sich von der Beuroner Kunst allmählich abwendet. Das Brahms-Requiem oder Richard Wagners „Parsifal" erlebt er enthusiastisch. Er liest viel: Goethe und die Romantiker, vor allem aber, was verwundert, Wilhelm Raabe, der 1910 stirbt.

Ohne den künstlerischen Einschlag in seinem Wesen, der von der Theologie nicht leicht wahrgenommen wird, ist Guardini nicht zu verstehen. Schon von Lucie Christine her weiß er, daß Schönheit „ein Letztes" ist, und er schreibt es noch 1947 in dem Tübinger Vortrag „Über das Wesen des Kunstwerks". Wahrheit und das Gute voraussetzend, ist ihm Schönheit die unüberholbare Offenbarung Gottes – wie in Dantes „Paradiso": Die Sehnsucht nach der Schau Gottes ist das Äußerste. Guar-

dini erscheint, wo er sich über Kunst äußert, oft in kleineren Gelegenheitsschriften oder Briefen, frischer und unmittelbarer als in den gewichtigen Büchern[10].

Die Newman-Übersetzerin Maria Knoepfler (1881–1927) trifft Guardini 1913 zum ersten Mal; von 1917 an wird er ihr oft in Weigers Pfarrhaus in Mooshausen begegnen, sie wird ihm eine Freundin; er bekennt, von ihr viel über den Glauben gelernt zu haben, einen „tragischen Glauben" mit einem Zug ins Große, mit viel Sehnsucht nach dem Absoluten und der Schönheit, und mit viel Fühlung für die Schatten der Schöpfung, etwa für das Leiden der Tiere, denn der „dunkle Strom der Schwermut" sei durch ihr Leben gegangen. Guardinis Gedenk-Aufsatz für sie, 1930 in der katholischen Zweimonatszeitschrift „Die Schildgenossen", wirkt ungewöhnlich warm und persönlich[11]; die Rolle seiner persönlichen Beziehungen, auch zu Frauen, sollte nicht unterschlagen werden.

Karl Neundörfer ist mit Guardini seit seinem siebten Lebensjahr verbunden, „seit 1905 sind wir mit vollem Bewußtsein unseren Weg gemeinsam gegangen, und wir wußten nicht anders, als daß es so weiter geschehen werde", schreibt er in dem Nachruf in „Die Schildgenossen" (1926), zehn Tage, nachdem der Freund im Fextal abgestürzt war. Er hat diesen frühen Tod nie verwunden; es gehört zu dem schmerzhaft Verschwiegenen in seinem Leben. Zu dritt waren sie, mit Josef Weiger, als Oblaten dem Kloster Beuron verbunden[12].

Die Schwermut – die Kirche

Guardinis Gestalt – nicht die entrückte Ikone der 50er Jahre – verdeckt zerreißende Spannungen; er verschweigt vieles, trägt es körperlich aus. Das Lebensgefühl der Schwermut, der Melancholie, der Trauer (Tgb. 5. 7. u. 25.12.1953) liegt allem zugrunde – wie immer man nennen will, was heute kurz, oft zu kurz, Depressivität heißt. Er findet die Schwermut auch bei Blaise Pascal, Friedrich Hölderlin, Eduard Mörike; Rainer Maria Rilke nennt sie in seiner achten Duineser Elegie.

Die „Briefe vom Comer See" (1927), Josef Weiger gewidmet und an ihn gerichtet, sind ein erster Beleg dafür. Von 1923 an nach und nach in den „Schildgenossen" erschienen, sind sie „Zeugnisse eines Wegs ... zwischen den Zeiten, ... vor allem aber nicht im Sinne eines Zurück" – er weiß, daß der Weg weiter geht. Er setzt sich mit dem Neuen auseinander, mit „der Maschine", klagt um das Verlorene. Denn Italien – der Norden habe sich bereits an das Neue gewöhnt – ist nicht mehr, was es in seiner Jugend war; viel Schönes verschwindet. Er trauert über das Vergehen der Kulturen, die Änderung aller Verhältnisse, spürt das Sterben alles Lebendigen, letzten Endes das unablässige Verrinnen der Zeit, die Vergänglichkeit.

Früh begegnet ihm der schwermütige Søren Kierkegaard, der in Guardinis Jugendjahren literarisch entdeckt wird und viele – unter ihnen Theodor Haecker, Erich Przywara SJ, Martin Buber und andere – fasziniert. Eine Vorlesung und ein

Seminar 1926 an der Universität Berlin markieren schon ein Gegengewicht zu Liturgie und Kirche, „der Einzelne" taucht auf. In dem Hochland-Aufsatz „Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Søren Kierkegaards" (1927) sucht er die „innerste menschliche Spannung", den „Ursprungspunkt jenes geistigen Vorgangs, der sein Werk trägt"; das „Angestrengte" im Begriff des Geistigen und Personalen fällt ihm auf. Vor allem der kleine, sehr persönliche Essay „Vom Sinn der Schwermut", 1928 in den „Schildgenossen" zuerst publiziert, spricht in ungewöhnlich beteiligtem Ton, lebendig und farbig wie selten über diese „Wunde der Existenz", und noch die späte Arbeit „Die Annahme seiner selbst" (1953) artikuliert ein genuines Kierkegaard-Thema[13].

Von Kierkegaard sieht Guardini einen Weg zu Sokrates und einen anderen zu Friedrich Nietzsche, den er als „Antipoden" Kierkegaards versteht und in seinen Arbeiten ständig gegenwärtig hat. Er ringt mit Nietzsche sein Leben lang, erwähnt ihn oft in den Büchern über Fjodor M. Dostojewskij, Pascal, Hölderlin, Rilke, er wird nicht fertig mit ihm. Im Wintersemester 1931/32 kündigt er eine Vorlesung an: „Endlichkeit und Ewigkeit (Versuch einer Interpretation von Nietzsches Zarathustra)", ein 25seitiges Typoskript davon liegt in der Bayerischen Staatsbibliothek; es behandelt die leitenden Begriffe Leib, Geist, Seele, darin aber Gesundheit, Krankheit, Instinkt: „Nietzsche denkt mit seiner Existenz, die erschüttert ist von den Daseinsproblemen"; jeder Begriff „mit dem Herzen gedacht aus einem glühenden Innern" kommend; „ein Wissen um Letztes, das nur der Gefährdete hat". Das Kapitel wirkt unfertig, wie eine Materialsammlung. In seinem Nachwort zu „Madeleine Sémer. Eine Mystikerin unserer Tage" (1929) geht er ausdrücklich und ausführlich auf ihre Begegnung mit Nietzsche ein und diskutiert seine „Anklage gegen das Christentum" leidenschaftlich, keineswegs nur verwerfend. Zwei Briefe an Weiger vom Herbst 1931 sprechen über Nietzsche und die vom 14. Jahrhundert an „sich vorbereitende Auflehnung gegen die christliche Gottesvorstellung", die nicht einfach „Unglaube" sei (Briefe 143f.).

In diesen Kontext, zwischen Kierkegaards „Einzelnem" und Nietzsches „Antichrist", gehören Guardinis hymnisch begeisterte Vorträge über den religiösen, also nicht den kanonistischen, Sinn der Kirche[14]. Der berühmte Satz: „Ein Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen" hat einen Vorläufer in Franz Marc, bei dem der Satz 1911 noch heißt: „Die Mystik erwachte in den Seelen"; die Wendung von der Mystik zur Kirche ist beträchtlich – und doch für Guardini auch wieder nicht; denn er hat durchaus das Mystische an der Kirche im Blick.

Schon 1916 hat er den Aufsatz „Der religiöse Gehorsam" als kleinen „Versuch" geschrieben[15]. Er knüpft an sein „Bekehrungserlebnis" an: Es ging um Hingabe an Gott, darin aber um das Hinauskommen über sich selbst und Anerkennen eines Du, um den „Elementarakt der Religion", den er als „Gehorsam", und zwar als religiösen, charakterisiert. Der aber soll nicht in Selbsttäuschung verschwimmen, sondern

er wird vor der Kirche als äußerer Instanz realisiert, in der er ein Stück Wirklichkeit erlebt – die Formel „Stoß der Wirklichkeit" gebraucht er in diesen Jahren mehrmals. „Gehorsam" (wie schon der nächste „Versuch" zeigt), gegen das Kantische Ideal der Autonomie und gegen die „Freideutschen" gerichtet, ist als Kampf-Begriff zu verstehen.

Die Kirche tritt Guardini in der lebendigen, fast pneumatisch, kontemplativ verstandenen Liturgie und der Jugendbewegung entgegen[16]. Das Manifest „Vom Sinn der Kirche" (1923) ist als eine begeisterte Vision zu verstehen, als Predigt oder als mitreißende Rede, nicht als fachtheologische Untersuchung, nicht als „Ekklesiologie"; Kirche ist mehr gesucht und beschworen als vorgefunden; sie ist für ihn nicht die mächtige und prächtige Institution, sondern innere Lebensmacht, ordnend und Halt gebend, das Gegengewicht gegen Schwermut, Zweifel und Zerrissenheit; vielleicht unterwirft er sich bewußt und allzu angestrengt. Wohl spricht er gegen Subjektivismus, aber nicht gegen das Subjekt – und ebenso gegen das kalte Kirchentum; er spricht sogar von der „Tragik der Kirche", in der wohl Christus lebe, aber als Gekreuzigter. Bei aller Hinwendung zur Kirche vergißt Guardini nicht den Protest, der sich etwa in seiner Nähe zu „Hochland" oder in seinem Einsatz für „Quickborn" ebenso zeigt wie in den Briefen an Josef Weiger; er erinnert sich der „liberalen Art", die ihm im Blut stecke, besonders vom Vater her (Briefe 93 im Juli 1923 u. ö.); er bleibt unbeirrbar ein einzelner.

„Katholische Weltanschauung" – „die Wahrheit"

Was der Titel von Guardinis Antrittsvorlesung in Berlin „Vom Wesen katholischer Weltanschauung" bedeutete, ist uns heute, nach 85 Jahren, nicht mehr ohne weiteres deutlich; was hat er aus diesem Auftrag gemacht? Daß er sich früh mit dem Phänomen Rundfunk beschäftigt[17], wäre nicht viel, ebensowenig, daß er viel liest, auch moderne Literatur, Thomas Mann zum Beispiel. Eher überrascht, daß er eine beträchtliche Sammlung von Märchen aus aller Welt aufbaut oder daß er sich gut mit Kriminalromanen auskennt: Offenbar fesselt ihn die Verschlüsselung eines Problems im Krimi, die Kunst, wie Spannung aufgebaut wird oder gar die fremde Welt des Dunklen, Bösen, bei aller Distanz.

Tiefer greift, daß er, in der Münchener Zeit, ungefähr alle 14 Tage ins Kino geht, am liebsten in der Schwabinger Occamstraße, und daß er ein scharfes Urteil hat: Cecil de Milles „Zehn Gebote" (1956) findet er furchtbar, von „Rashomon" (1950) ist er „tief berührt", „Lili" (1953) erscheint ihm reizend. Zieht ihn die in Bild und Bewegung gesetzte Symbolisierung des Lebens an? Sein Vortrag über Film als Kunst an der Universität München 1953 zeigt, daß er das Phänomen wenigstens wahrnimmt. „Photographie und Glaubenszweifel" (1953) befaßt sich mit der Fernsehübertragung der heiligen Messe: ablehnend, denn er findet die religiöse Scham verletzt[18].

Er kennt sehr früh (seit 1918) die Psychoanalyse Sigmund Freuds – noch die Rede in der Münchener Universität zum 100. Geburtstag Freuds 1956 bezeugt es. C. G. Jungs Spuren sind in den Dante-Arbeiten und in den „Theologischen Briefen an einen Freund" zu finden.

Wirklich wichtig ist, daß Guardini von Max Scheler bereits um 1906 in Beuron erfährt, ihn später in Bonn persönlich kennenlernt und von ihm die entscheidende Anregung für seine Vorlesungen erhält; er bewahrt ihm trotz Schelers Abwendung vom Katholischen sein Leben lang Dankbarkeit. Die Bekanntschaft mit Martin Buber oder die Freundschaft mit Martin Heidegger bleibt eher am Rand[19].

Guardinis Berliner Programm der katholischen Weltanschauung bedeutet, neben der Einführung in christliche Grundbegriffe, vor allem das Interpretieren der großen Dichter, darin eingeschlossen das Werten von *seiner* Wahrheit aus. Die Schule des Hörens wird ernst genommen und hat ihr Ziel im Horchen auf die biblische Offenbarung: das Nicht-Verstandene ruft und läßt Raum für das Antwort-Versuchen.

Er beginnt mit Dostojewskij[20] – in den 20er Jahren ein modischer Autor; er sage alles in der Dialektik seiner Gestalten, was die Interpretation herausfordert; in den erzählten Schicksalen ereigne sich ein Aufleuchten Gottes. Guardini ist tief beteiligt, denn er findet hier die „Existenzsituation des neuzeitlichen Menschen", die „Gottlosigkeit", die Angst als Numinosum, auch die Psychoanalyse und den Bolschewismus, das Nichts in den „Dämonen", in allen Figuren Dostojewskijs das Chaos, im „Idiot" freilich Christus als Gegenpol. In all dem erprobt Guardini Kierkegaards „indirekte Mitteilung" des Religiösen – ein Modell der Weitergabe des Glaubens, das den längeren Weg durch die Welt der großen Dichtung auf sich nimmt, wozu es viel Geduld braucht.

Nach den Büchern über Pascal und über Augustinus[21] wagt sich Guardini an Hölderlin, den „zu religiösem Dienst gerufenen Seher" aus „Berührung, Vision, Auftrag zu Botschaft", der sage, „wie ihm die Welt, der Mensch und das Göttliche erscheinen". Es geht Guardini „nicht um das, was war, sondern um das, was ist", also nicht um Literatur- oder Geistesgeschichte, auch nicht um Philosophie, sondern eben um katholische Weltanschauung, freilich in großem Stil: Er entwirft an Hölderlin eine Elementar-Lehre der religiösen oder numinosen Erfahrung, die umwandelnde Kraft im ekstatischen „dionysischen Augenblick" entfaltet. Er entwickelt an ihm das „seherische Phänomen", das „Offenwerden" der Dinge, das er bei Dante am eindrücklichsten ausgearbeitet findet. Bei Hölderlin bekomme der Gottesgedanke neue, „gleichsam unkontrollierbare Kraft", der elementare Vorgang wird nachvollzogen, wie ein Mensch das Göttliche erfährt.

Ein herberer Guardini erscheint, weniger eingängig, weil weniger geläufig-christlich; er sagt, was ihm strenger dogmatisch zu formulieren nicht möglich war. Die Darstellung der Voraussetzungen des Glaubens im geduldigen Lesen und Interpretieren, nachprüfbar für andere Leser Hölderlins, soll die eigene Aktivität aufwecken, ohne die das langsame Wachsen der Überzeugung nicht sein kann.

Die Auseinandersetzung Guardinis mit Rilke hatte sich lange vorbereitet, schon im Hölderlin-Buch, ja sogar in „Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie" (1937). Die „Duineser Elegien" und „Die Sonette an Orpheus", darin aber die Veränderungen in der Wahrnehmung und Benennung des Göttlichen, interessieren ihn; das gesamte Werk und die Briefe werden vorausgesetzt[22]. Wieder steht die numinose Erfahrung, vor allem als auf die Engel bezogene, im Mittelpunkt. Nach der Anstrengung des Rilke-Buchs, die ihn ungeduldig macht und ihn über die eigene Verwandtschaft mit dem Dichter nachdenken läßt, kann er bei der Interpretation des Fragments: „Laß dir, daß Kindheit war" wieder versöhnlicher über Rilke urteilen.

Die Katholiken sind Guardini kaum gefolgt auf seinem Weg durch die Landschaften der genannten Dichter, besonders Dantes[23], aber auch Raabes, Mörikes, Gerard Manley Hopkins'. Er ist einsam geblieben, auch in diesem großen Projekt der katholischen (später: christlichen) Weltanschauung. Er geht durch die Weltanschauungen der Dichter und Philosophen – und verliert nicht *seine* Wahrheit aus dem Auge. Er hat bei dem verehrten Lehrer Wilhelm Koch in Tübingen das hohe Ethos der Wahrheit gelernt – zur Entkräftigung des Vorwurfs gegen die Katholiken, sie nähmen es mit der Wahrheit nicht allzu genau, an dem sich schon John Henry Newman abarbeitete.

Guardini nähert sich der Wahrheit aber nicht direkt und definierend wie ein Dogmatiker, sondern eben in der Brechung durch „Weltanschauung", als ob er vor Augen hätte, daß sie nicht beweisbar ist. Er umkreist *seine* Wahrheit in geduldigen Interpretationen, meditiert sie wie die Gestalt Jesu, des Christus, in dem weitverbreiteten Buch „Der Herr" (1937). Er spürt den dunklen Rändern der religiösen Erfahrung und der überrationalen Gewißheit des mystischen Impulses nach, immer auf der Suche nach der Glut des Glaubens, weit über die kalte Richtigkeit der Orthodoxien hinaus. So kann er schreiben, er habe „die Wahrheit zum Leuchten" bringen wollen, ja: „Manchmal ... war mir zumute, als ob die Wahrheit wie ein Wesen im Raum stünde" (Berichte 110).

Aber es bleibt die Spannung zwischen „Wahrheit" und relativistisch klingender „Weltanschauung". Guardini hält beide fest, riskiert das Auseinanderreißende in seiner Existenz; er verharrt in der Schau der Welt, statt in der Aktion Lösungen zu suchen, versteht Weltanschauung ethisch, als Aufgabe des Veränderns, wagt die große Bejahung der Welt, und zwar als Christ, der unerschütterlich von Offenbarung und Glauben ausgeht.

Die vielen Bücher – die Fragen, das Schweigen

Von den vielen Büchern spricht Guardini selber[24], erklärend und fast entschuldigend – und deutet an, ironisch lächelnd, daß sie nicht das Eigentliche darstellten; nur von Büchern und Schriften aus, nur literarisch hat er sich nie verstanden – die Arbeit für Quickborn und Rothenfels, die Vorlesungen und Sprechstunden in Berlin, die er sehr ernst nahm, zeigen den unmittelbaren Guardini.

Über die Bücher hinaus geht schon, daß er zunehmend auf seine Träume achtet; es mag mit der Psychoanalyse oder mit dem inneren Chaos, das zum künstlerischen Schaffen gehöre, zusammenhängen. So setzt er, geradezu programmatisch, das Traum-Fragment vom „Paß-Wort" (1.8.1964) an den Anfang der „Berichte über mein Leben". Er schreibt: „Mit der Zeit versteht man auch aus eigener Erfahrung, wie wichtig Träume sind. In ihnen redet jenes Innere, das besser weiß, wie es um den Gang des eigenen Lebens steht, als der Verstand" (26.3.1954)[25].

Guardini hat sich als innerlich „nordisch" empfunden, d.h. eingeschlossen, unter Druck, aber widerstehend; im Mörike-Buch zieht ihn „dieser dunkle Blick" an[26]. Dahinter steht die Ahnung des Abgründigen, die Angst: vor dem Vergehen der Zeit („das furchtbare Vergehen des Lebens"), vor dem Chaos (Tgb. 23. 8. u. 1.11.1953), vor den Erinnerungen; deswegen muß er die Gegenwart beschwören. Es gibt den beseelten Augenblick, danach aber die Leere, die Einsamkeit (Tgb. 2.8.1953; 21.3.1954); gegen den Sog der Leere gilt es beständig zu kämpfen. Die Wurzel des vielen Schreibens und Redens, der Rastlosigkeit, von der er selber spricht, liegt vielleicht hier; wie wenn er das Nichts erführe, die Bedrohung durch den Nihilismus, der ihm von Nietzsche her vertraut ist[27]. Das Abweisende und Unnahbare am späten Guardini ist oft empfunden worden; er schützt sich, gerade weil er übersensibel empfindet.

Der Kern von Guardinis Denken liegt in einem Gebiet hinter der Theologie, in grundsätzlicheren, einfacheren Fragen. Den üblichen Theologiebetrieb beurteilt er durchaus kritisch: „wie eine riesige Wucherung auf dem Leben der christlichen Botschaft"[28]. Er will die göttliche Gegenwart spüren (Tgb. 20.12.1953); das Höchste scheint ihm, von Gott zu erzählen (1.1.1954); er sucht die Berührung des Nicht-zu-Sagenden; immer wieder staunt er vor dem Unbegreiflichen (12.4.1954). Was die meisten Theologen stillschweigend voraussetzen, das gerade geht ihn an: die Grundvollzüge des zu glauben versuchenden Menschen; das Wahrnehmen der „Heiligen Zeichen" (1927); wie man Rosenkranz betet (1940; „Der Rosenkranz ist etwas sehr Einfaches; so müßte man von ihm auch in der Sprache der Einfachheit sprechen"); überhaupt, wie Beten geht („Vorschule des Betens", 1943) und vieles andere[29].

Mit der Wahrheit meint er die *Offenbarung*, die Erfahrung oder Erleuchtung, den Blitz der Erkenntnis bei der Bekehrung Augustins; das umwerfende Erlebnis Blaise Pascals in der Nacht des „Mémorial", nach der nur noch Schweigen kommen kann. Dazu gehört, fast befremdlich, wie Romano Guardini am 80. Geburtstag in der Münchener Universität von „Wahrheit und Ironie" spricht. Er zieht eine Bilanz seiner Lebensarbeit, deren Eigentliches in der platonischen Ironie vorgezeichnet sei. Von dem mächtigen Wahrheitserlebnis könne Platon, der Künstler und Weise, nur „ironisch" schreiben. Er erzählt von Sokrates, seinem Lehrer, der unermüdlich fragt, weil er ja selber nichts wisse, also auch kein Lehrer sein könne: weil die Erfahrung der Wahrheit zwar da ist, der Mensch sie aber nicht zulänglich fassen

könne. Deswegen sei alles Reden und Schreiben von der Wahrheit zu wenig, komisch, höchst lächerlich[30].

Auch deswegen betont er den „unsichtbaren Fahrplan", das einfach im Moment Geforderte, das Situative, die „Absichtslosigkeit", zuletzt in seiner Ansprache am 70. Geburtstag: „Warum so viele Bücher?" Er sagt: „Mir hat immer sehr eingeleuchtet, was die alte chinesische Weisheit lehrt: das Hinderlichste im Geistigen seien Absichten; je reiner die Absichtslosigkeit, desto stärker die Wirkung."[31] Damit ist noch einmal das Programm seines Schreibens, die Einfachheit betont.

Zuletzt, nach dem vielen Reden und Schreiben, stehen Fragen. Guardini hat eine Mappe hinterlassen, nach seinem Tod veröffentlicht als „Theologische Briefe an einen Freund" (1976): an Josef Weiger. Die eigentliche Überschrift, von ihm selber vorgesehen, heißt: „Inbegriff der Offenbarung". Der Freund der späten Jahre, Helmut Kuhn, berichtet von einem Telefongespräch im Mai 1963[32]: es sei ihm, Guardini, klar geworden wie noch nie, „worum es in der Theologie geht". Es geht um die Frage, wie Gott überhaupt etwas Endliches schaffen könne; oder um ein völlig neues Ernstnehmen der Welt: um Gottes Schmerz an der Welt, sein Leiden am Bösen – „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?" Es geht um das „Schwinden der religiösen Erfahrung"; um das Jüngste Gericht, das eigentlich das Offenbarwerden der Geschichte bedeute; um die Möglichkeit zu glauben in der modernen Welt: Gott fordere den Menschen geradezu auf zum Fragen. 1966, bereits schwerer Krankheit abgerungen, sein letztes Wort, seine Antwort auf die Fragen: „Was ist also zu tun? Ich habe darüber nachgedacht, ob ein Wort zu finden wäre, in welchem sich die richtige menschliche Haltung ausdrückte, und habe ein einziges gefunden: das Vertrauen. ... Auf Den, der die Welt geschaffen hat, sie erhält und sie in einem letzten Sinn regiert."

Das Äußerste ist das Eingehen ins Schweigen – Lehre jenseits der Worte für seine Hörer und Leser; Guardini hat es zu erleiden wie ein moderner Mystiker. Aus einem trotz rastloser Arbeit und vieler Berühmtheit stillen Leben, aus der manchmal beklagten Vereinsamung, aus der als Symptom verstandenen Schwerhörigkeit und dem Vergessen der laufenden Ereignisse, auch zuletzt dem Vergessenwerden, aus dem Überwältigtwerden durch die Dunkelheit – Schmerzen, Depressionen, Krankheit – erhebt sich das Hören. Dem jungen Kaplan, der ihm die Kommunion bringt, zeigt er eine Reproduktion zweier Posaune blasender Gerichtsengel (katalanisch, 12. Jh.) und sagt: „Schau dir diese Augen an! Sie rufen mich!"[33] Er hört sich gerufen und antwortet mit seinem Leben. Es ist der letzte Ernst, als ob, wie Reinhold Schneider 1952 an Guardini schreibt[34], „das geheime Erdbeben" und die „antwortlosen Fragen" zur Ruhe gekommen, das Verschweigen der Tiefen gestillt und die „Unbegreiflichkeit unseres Glaubens" angenommen wären.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. E. Biser, Wer war Romano Guardini, in dieser Zs. 303 (1985) 435ff.

[2] „Ich fühle, daß Großes im Kommen ist". Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908–1962, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz (Ostfildern 2008), im Text zitiert mit Briefe.

[3] R. Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen, hg. v. F. Henrich (Düsseldorf 1984), im Text zitiert mit Berichte.

[4] R. Guardini, Wahrheit des Denkens u. Wahrheit des Tuns: Notizen u. Texte 1942–1964, hg. v. F. Messerschmid (Paderborn 1980) 26.11.1954, zitiert im Text mit Tgb.

[5] H.-B. Gerl, Romano Guardini. 1885–1968. Leben u. Werk (Mainz 1985) 43ff. berichtet von drei verschiedenen Bearbeitungen des Erlebnisses: 1917, 1955, 1963.

[6] Vgl. Tgb.: „Trigeminus-Neuralgie: sozusagen reiner Schmerz" (11.9.1959), Asthma (30.5.1953), das Kommen einer Depression (1.6.1953), Selbstunsicherheit: „Unter all meiner scheinbaren Selbstverständlichkeit sitzt die Angst des Versagens" (28.6.1953); vgl. Berichte: Über die Angst und Erregung in den Berliner Vorlesungen, die vermutlich seine starke Wirkung hervorrief (49f.).

[7] Lucie Christine, Geistliches Tagebuch (1870–1907), hg. v. A. Poulain, übersetzt v. R. Guardini (Düsseldorf 1921), es ist dem Andenken von Josephine Schleußner gewidmet.

[8] „Ich habe es als Gnade empfunden, vor Jahren die Tagebuchaufzeichnungen von Lucie Christine übersetzen zu dürfen": R. Guardini, im Nachwort zu F. Klein, Madeleine Sémer. 1874–1921 (Mainz 1929) 253–287; über „Einfachheit" vgl. Briefe 91; über Guardinis „philosophia secundum modum simplicitatis": J. Pieper, Guardinis gewaltlose Revolution, Ansprache zur Verleihung des Romano-Guardini-Preises in München am 29.3.1981, in: zur debatte 11 (1981); J. P. de Caussade, Ewigkeit im Augenblick, eingeleitet von R. Guardini (Freiburg 1940) 1–20. Zu „Mystik im Leben Guardinis", Berichte 106: „In den Sommer 24 fällt eine religiöse Erfahrung, über die ich eigentlich ausführlich berichten müßte."; Tgb. 4. Advent 1953: „und alles war – ja es war voll. Gegenwart war da in allem".

[9] D. Langner, Schauen im Glauben (Würzburg 2008).

[10] R. Guardini, Über das Wesen des Kunstwerks (Mainz 2005) bringt eine Auswahl kleinerer Arbeiten zur Kunst; vgl. auch Tgb. 11.10.1953.

[11] Maria Knoepfler zum Gedächtnis, übernommen in: Begegnungen in Mooshausen. Romano Guardini, Maria Knoepfler, Maria Elisabeth Stapp, Josef Weiger, hg. v. H.-B. Gerl, E. Prégardier u. A. Wolf (Weissenborn 1989) 70–79.

[12] Zu den Freunden sind noch zu zählen: der Historiker Philipp Funk (1884–1937) und der Historiker und Schriftsteller Herman Hefele (1885–1936). Hierher gehören die Verletzungen des sensiblen Guardini: neben dem frühen Tod von Freunden die Ablehnung von Seiten der Diözese Mainz; die Modernismus-Krise, von der W. Frühwald berichtet, in: Christliche Weltanschauung. Wiederbegegnung mit Romano Guardini, hg. v. W. Seidel (Würzburg 1985) 51, A. 32: Guardini habe unter der Modernismus-Krise und am Antimodernisten-Eid lebenslang gelitten. Zu Modernismus und Guardini: O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte (Regensburg 1995) 535–540; ders., Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- u. Kulturgeschichte des 19. u. 20. Jahrhunderts (Paderborn 2004) 477–507.

[13] Zur Schwermut der späteren Jahre, Tgb. 25.9.1954: „daß ich in der Gestalt der jetzt werdenden Welt nicht leben kann. ... Aber es ist ein beständiger Schmerz ... zu sehen, wie ein ungeheurer Apparat alles das zerstört, was ich liebe."

[14] R. Guardini, Vom Sinn der Kirche (Mainz 1923), zuerst als Guardinis erster Hochland-Aufsatz „Das Erwachen der Kirche in der Seele", Hochland (1922) 257–267; vgl. F. Marc, Die „Wilden" Deutschlands, in: Der Blaue Reiter, hg. v. W. Kandinsky u. F. Marc, Neuausgabe von K. Lankheit (München 1965) 30; dazu A. Goergen, Zum Konzept der Landakademie Rattenbach, in ders., Glaubensästhetik. Aufsätze zu Glaube, Liturgie u. Kunst (Münster 2005) 33.

[15] R. Guardini, Der religiöse Gehorsam, in: Pharus. Katholische Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik 7 (1916) H. 2, 737–744 (übernommen in: ders., Auf dem Wege. Versuche, Mainz 1923, 9–18); „Weg" bedeute „Suche", sagt das Geleitwort; das Inhaltsverzeichnis bezeichnet alle Aufsätze des Bands, bis auf den letzten, „Ein Gespräch vom Reichtum Christi", als „Ein Versuch über …".

[16] Die „Jugendbewegung" ist damals umkämpft; in: Kirche u. Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch, hg. v. E. Michel (Jena 1923) steht nach dem Aufsatz R. Guardinis, Die Sendung der katholischen Jugend, 167–179, der von A. Mirgeler, Jugendbewegung vor dem Ende. Eine Abrechnung mit Romano Guardini u. dem Quickborn, 180–185.

[17] R. Guardini u. A. H. Berning, Rundfunk. Zwei Briefe, in: Die Schildgenossen 6 (1926) 164–171 (die für Guardinis neue Erfahrung stehen, ohne unmittelbares Ich – Du, technisch vermittelt zu reden).

[18] R. Guardini, Überlegungen zum Problem des Films, in: Hochland (1953) 389–405; ders., Photographie u. Glaubenszweifel, in: Apparatur u. Glaube. Überlegungen zur Fernsehübertragung der heiligen Messe, hg. v. R. Guardini u. a. (Würzburg 1955) 7–27.

[19] Gerl (A. 5) 133, 359f.; M. Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, hg. v. B. Schaeder (Heidelberg 1973) Bd. 3, v. 3.5.1951: „Guardini dürfte beeindruckt, aber nicht direkt beeinflußt gewesen sein, ich möchte sagen, er fand seine eigenen Gedanken bei mir bestätigt und weiter entwickelt"; zu M. Heidegger: Tgb. 2./4.3.1958.

[20] Im Sommer 1930 in einer Vorlesung, erschienen als: Der Mensch u. der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen (Leipzig 1932); R. Guardini, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben (München ^{5}1964.

[21] R. Guardini, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal (Leipzig 1935); ders., Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus (Leipzig 1935); ders., Hölderlin. Weltbild u. Frömmigkeit (Leipzig 1939).

[22] Vgl. R. Guardini, Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der zweiten, achten u. neunten Duineser Elegie (Berlin 1941), wo Rilke noch durchaus positiv gesehen ist, verglichen mit dem Tgb. 5.9.1953 u. 25.9.1953: „der Rilke in mir selbst"; R. Guardini, Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien (München 1953); „Laß dir, daß Kindheit war…". Interpretation eines Elegienfragments Rainer Maria Rilkes, in: R. Guardini, Sprache – Dichtung – Deutung (Würzburg 1962) 35–72.

[23] Zu Dantes Werk: L. Wachinger, Romano Guardinis Dante-Interpretation, in: Deutsches Dante-Jahrbuch 79./80. Bd. (2005) 243–268.

[24] R. Guardini, Warum so viele Bücher? Rechenschaft über die eigene Schriftstellerei, am siebzigsten Geburtstag vor Freunden, in: ders., Stationen u. Rückblicke (Würzburg 1965).

[25] Über Träume häufig im Tgb.: 24.6.1953 (vom Vater); 1.8.1953 („das innere Chaos"); 13.11.1953 („Le cygne parle"); 9.1.1954 (von Verlusten); 3.5.1964.

[26] R. Guardini, Gegenwart u. Geheimnis. Eine Auslegung von fünf Gedichten Eduard Mörikes (Würzburg 1957) Vorbemerkung.

[27] Tgb. 11.3.1954: Über Liturgie, religiöse Erfahrung und Nietzsches Nihilismus; vgl. dazu B. Welte, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung (Düsseldorf 1980).

[28] Tgb. 5.4.1964; ähnlich 3.5.1964; Briefe 73: das Dichterische sei ihm wichtig; er sieht sich nicht als Gelehrten. Ähnlich Briefe 81: „Was soll ich unter den Wissenschaftsfabrikanten?"; vgl. Tgb. 11.10.1953.

[29] Vgl. den Bericht B. Neunheusers, in: Gerl (A. 5) 124 über den betenden Guardini.

[30] R. Guardini, Wahrheit u. Ironie, in ders., Stationen u. Rückblicke (A. 24) 41–50.

[31] Ebd., 23–34.

[32] Nach B. Gerner, Romano Guardini in München. Beiträge zu einer Sozialbiographie, Typoskriptdruck 1998, Kap. 15.

[33] Persönliche Mitteilung von Pfarrer W. Hutterer.

[34] Vgl. F. Messerschmid, Romano Guardini, in: Person u. Bildung. Gibt es ein Erbe Romano Guardinis, Rothenfelser Schriften 4 (1978) 31–40.

UMSCHAU

Theologische Weltdeutung in der Postmoderne

Wie hält es die Postmoderne mit der Religion? Was bedeutet sie in einer Zeit, die von Privatisierung und Individualisierung geprägt ist? Wenn Konventionen hinterfragt und festgeschriebene Rollenmuster abgestreift werden, bleibt der religiöse Bereich nicht verschont. Tradierte Formen kirchlicher Zugehörigkeit zerbrechen, die Autorität der Institutionen schwindet. Ins Zentrum tritt stattdessen das Individuum. Heutzutage muß Religion sich beweisen von ihrer Wirkung auf den einzelnen her. Man glaubt nicht mehr, was der Pfarrer sagt, sondern nur noch, was sich als eigenes Erlebnis kundtut. Mystische Selbsterfahrung hat wieder Konjunktur. Es gibt keine objektive Wahrheit mehr. Das Individuum wird zum Maß aller Dinge. Es prüft, wählt und entscheidet, übernimmt das eine und verwirft das andere und bezieht sich in alledem ausschließlich auf sich selbst.

Mit dem Wegfall klar definierter Rollen in der Gesellschaft und festgelegter Handlungsmuster religiöser Praxis und Glaubensinhalte wird der individuelle Lebensentwurf zu einem Projekt, das jeder selbst zu verantworten hat. Religion wird zum Medium der privaten Selbstfindung. Sie muß sich in Dienst nehmen lassen für eine biographisch-psychologische Persönlichkeitsformung und läuft Gefahr, dafür verzweckt oder gar mißbraucht zu werden. Doch Rituale sind nicht nur schöner Schmuck für Lebensübergänge, Meditation ist nicht nur zur Steigerung der Konzentrations- und Arbeitsfähigkeit da. Wenn Religion ihre Zweckfreiheit verliert, wird sie zum Manipulationsinstrument in den Händen derer, die ihre Ziele festlegen.

Die Postmoderne hat dem Menschen noch mehr Freiheit versprochen, als die Moderne ihm geben konnte. Schluß nicht nur mit kirchlichem Dogmatismus, sondern auch mit gesellschaftlichen Erwartungen und sozialen Vorgaben. Der „homo optionis", der Mensch der nahezu unbegrenzten Möglichkeiten, hat in allen Belangen die freie Wahl. Dabei leitet ihn nicht mehr die Vernunft, sondern das persönliche Bedürfnis. Vom Berufsweg über die Lebensart bis zum Telefonanbieter präsentiert sich jeder Bereich mit einer Fülle von Alternativen. Mit dem globalen Zusammenrücken der Kulturen, sei es durch Fernreisen oder durch Migration, wächst auch der weltanschauliche Pluralismus und offeriert uns verschiedenste Heilswege. Wenn wir im Handygeschäft und an der Käsetheke die volle Auswahl haben: Warum sollte man nicht auch in religiösen Fragen nach eigenem Gusto entscheiden und zusammenstellen, was einem gefällt? Ein bißchen Gregorianik wegen der Ästhetik, ein wenig Heilkunst der Hildegard von Bingen und natürlich Reinkarnation, weil „noch einmal leben" doch so schön wäre.

Wie immer man solchen Synkretismus beurteilen will, wesentlich bleibt die Erkenntnis, daß der moderne Mensch Hilfe braucht, um die neue Freiheit der Wahl gestalten und in der Multioptionsgesellschaft überleben zu können. Michael Krüggeler, der verschiedene empirische religionssoziologische Studien in der Schweiz ausgewertet hat, faßt das Ergebnis so zusammen: „Heute besteht kein Zweifel an der Einsicht, daß die modernen Lebensbedingungen ein immen-

ses Ausmaß an neuen Risiken mit sich bringen und grundsätzliche Fragen der Lebensführung aufwerfen, für deren Bewältigung der Rekurs auf im Transzendenten begründete Sinnvorgaben sich als hilfreich und notwendig erweisen kann. Auch in modernen Gesellschaften ist die Aussicht auf die Zukunft der Religion aber eine Frage der Lebenspraxis, für die allerdings keinerlei verbindliches Modell normativer Richtigkeit mehr zur Verfügung steht."[1]

Was also ist die Aufgabe von Religion in der postmodernen Gesellschaft? Sollen die Kirchen sich auf das Wahlprinzip einlassen und in gutes Marketing für ihr Produktportfolio investieren, oder haben sie noch die Kraft, mit ihrer Theologie wirklich Weltdeutung zu leisten? Ist spirituelle Praxis ein Rückzugsgebiet für Individualisten, die eine neue Sinndeutung im Schutzkreis der Meditierenden suchen, oder kann sie wirklich Ausgangspunkt für verantwortetes Handeln in der Welt sein? Dient Religion zur Abgrenzung, legitimiert durch das Kleinkollektiv, oder bietet sie die notwendige Basis für einen sinnvollen, geerdeten Dialog mit anderen Sinndeutungen und Religionen?

Es braucht das spirituelle Erleben des einzelnen. Jedoch nicht als Selbstzweck, sondern als Grundlage für die Lebensgestaltung und den Austausch mit der Welt. Der Individualisierung ist mit einer qualitativ anspruchsvollen Spiritualität zu begegnen, die aus der inneren Erfahrung schöpft, diese reflektieren kann und dialogfähig ist, sowohl innerhalb ihres eigenen Milieus, als auch in der Begegnung mit anderen Disziplinen.

Das Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, ein Bildungshaus der Schweizer Jesuiten, hat sich seit langem der spirituellen Praxis der verschiedenen geistlichen Traditionen verschrieben. Hier machen Menschen Exerzitien, vertiefen sich in die Kontemplation oder üben Zen-Meditation, die der Jesuitenpater Hugo Enomiya Lassalle – nach ihm ist das Haus benannt – Mitte des letzten Jahrhunderts von Japan nach Europa gebracht hat. Während diese Angebote sehr gefragt sind, ist gleichzeitig ein schwindendes Wissen um die eigenen Traditionen festzustellen. Kirchliche Sozialisation ist nicht mehr selbstverständlich. Doch wer sich selbst verstehen und in Dialog treten will, muß seine Wurzeln kennen. Als Zentrum für Spiritualität, Dialog und Verantwortung will das Lassalle-Haus diese Wurzelarbeit aus bester ignatianischer Tradition heraus unterstützen.

Ab Frühjahr 2009 werden dort zwei mehrjährige theologische Lehrgänge angeboten, die sich die Vermittlung des christlichen Weltbilds zur Aufgabe machen – im Rückblick auf die Geschichte der Spiritualität einerseits und im interreligiösen Prozeß andererseits[2]. Es mag fast anachronistisch anmuten, in einer Zeit, da alles nach Selbsterfahrung schreit, eine bessere theologische Bildung im Sinn einer „ignatianischen Pädagogik" zu fordern. Aber man darf die Wissenschaft nicht allein den Theologen überlassen. Auch im Religiösen muß die Lücke zwischen Erlebnis- und Wissensgesellschaft geschlossen werden. Braucht der Mensch bei der Qual der Wahl nicht in erster Linie Wissenschaft, sondern Entscheidungshilfen, keine dogmatische Wegbeschreibung, sondern vielmehr eine Schule, in der man einen Fuß vor den anderen setzen lernt? Die ignatianische Pädagogik verknüpft beides miteinander. Emotional geleitet und rational begründbar, vermittelt sie nicht Regeln und Vorschriften, sondern eine Weise des Vorgehens, die immer wieder neu angewendet zu stimmigen Ergebnissen führt.

Die Freiheit der Entscheidung basiert auf der Entschiedenheit. Es geht nicht darum, die Zahl der Möglichkeiten ins Unermeßliche zu steigern und dies dann als große Freiheit zu proklamieren. Die Exerzitien des heiligen Ignatius führen in die Grundentscheidung für die Nachfolge Christi. Von

ihm her ordnet sich das Leben, um – wie es am Anfang des Exerzitienbuchs heißt – „den göttlichen Willen zu suchen und zu finden in der Einrichtung des eigenen Lebens zum Heile der Seele“[3]. Doch ignatianische Pädagogik umfaßt mehr. Blickt man auf die Schwerpunkte der Ausbildung im Jesuitenorden, ist natürlich die Grundentscheidungszeit im Noviziat prägend für den inneren Weg; doch wenn diese abgeschlossen ist, gilt es zu lernen und sich zu bilden. Ignatius selbst hatte sich schon bei seiner eigenen Ausbildung für Gründlichkeit entschieden.

In ihrem Buch „Der Jesuitenorden heute“ schreiben Klaus Mertes SJ und Georg Schmidt SJ: „Die Ausbildung wird von den Jesuiten in der Überzeugung gestaltet, daß menschliche und intellektuelle Reife einander zugeordnet werden müssen, daß Gewissen und Wissen komplementäre Größen sind, daß Theologie in einer Perspektive betrieben werden muß, die geistliche Erfahrung, Praxis auf den verschiedensten Ebenen der kirchlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, Vernunft und Wissen miteinander verbindet.“[4]

Lernen ist für Jesuiten nicht nur funktional auf die Ausübung einer sich anschließenden Tätigkeit gerichtet, sondern gehört zum eigentlichen Apostolat der Gemeinschaft. Diese innere Verknüpfung und gegenseitige Notwendigkeit soll in den Lehrgängen im Lassalle-Haus weitergegeben werden. Der Glaube braucht der Vernunft nicht in defensiver Haltung zu begegnen. Vielmehr braucht die innere Gottesbeziehung und -erfahrung die Vernunft, um sich artikulieren und in Austausch treten zu können. Das ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch nicht in der Innerlichkeit erstickt, sondern gestaltend hinausgehen kann in die Welt. Das Lassalle-Haus gibt in seinem Kursprogramm der Praxis geistlicher Wege wie Zen, Kontemplation oder Exerzitien viel Raum. Doch je mehr die kirchliche Bindung und das Wissen um die Traditionen schwinden und die Sehnsucht nach Spiritualität wächst, desto wichtiger ist es, Multiplikatoren zu schulen, die auf das sehnsuchende Fragen vieler eine Antwort wagen können.

Die Individualisierungstheorie sagt, der Mensch von heute müsse Sinnfindung eigenständig und selbstdefiniert leisten, ohne überkommene Konventionen. Ich behaupte, daß sich gerade aus der Geschichte und ihren Festlegungen Sinn ergibt. Wer sich grundlegend für ein Leben mit Jesus Christus entscheidet, ist nicht allein damit. Durch 2000 Jahre christlicher Geschichte hindurch gab es immer wieder Menschen, die sich auf dieses Wagnis eingelassen haben. Das enthebt uns nicht der Verantwortung für die eigene Entscheidung, aber es erlöst von der Selbstdefinition. Tradierte Übungswege können neu begangen und die eigenen Erfahrungen an denen geistlicher Menschen aller Jahrhunderte gemessen werden. Die Folgen der Glaubensentscheidung lassen sich ablesen an verschiedensten Biographien und wollen selbst erlebt und erlitten werden.

So wird die Beschäftigung mit den alten Zeiten und ihren Regeln zur Ermutigung für den eigenen Weg im Spannungsfeld der eigenen Bedingtheit. Denn wir sind immer eingebunden in die Geschichte und sind so letztlich nie frei von Konvention. Aber aus der Betrachtung der verschiedenen Systeme, sei es im entwicklungsgeschichtlichen oder religionswissenschaftlichen Kontext, erwachsen zugleich Vielfalt und Einheit, die uns helfen das Eigene zu relativieren und in Bezug zu setzen. Darum braucht es die Geschichten der Bibel, die Geschichten der Heiligen und Erleuchteten der Religionen und unsere Geschichte der heutigen Zeit.

Ulrich Beck fordert die Überwindung des „methodologischen Nationalismus“ durch einen „kosmopolitischen Blickwechsel“. Er begrüßt die globale Durchdringung

einst ferner Religionskulturen und fürchtet gleichzeitig deren Konfliktpotential. Als Soziologe plädiert er für den neutralen Standpunkt und muß doch bekennen, daß bei aller Entnationalisierung des Denkens und Schauens niemand seine von jeher durch Sprache und Kultur geprägte individuelle Perspektive überwinden kann. So muß er auch sich selbst eine gewisse „präreflexive" Bindung an europäisch-christliche Sichtweisen eingestehen[5]. Damit benennt er eine wesentliche Voraussetzung des interreligiösen Dialogs.

Der religiöse kosmopolitische Mensch ist nicht nur präreflexiv bedingt, er muß sich auch bewußt entscheiden für eine Tradition, für einen Standpunkt, von dem aus er eine Begegnung mit dem anderen sucht. So ist es im Lehrgang „Interreligiöse Theologie" des Lassalle-Hauses nicht etwa ein Anliegen, die vielfältigen Möglichkeiten der Begegnung und Vereinigung verschiedener Traditionen anzustoßen. Der Ausgangspunkt ist ein explizit christlicher: Es ist die Brille, durch die wir in die Welt schauen. Es geht um eine Theologie der Religionen, nicht um eine paritätische Religionswissenschaft. So stehen auch in acht von 17 Modulen christliche Grundhaltungen im Fokus. Von dort aus öffnet sich der Blick für das andere.

Es geht also in den neuen Lehrgängen im Lassalle-Haus um zweierlei. Einerseits um eine Tiefenbohrung in die eigene Geschichte hinein. Denn wer keine Geschichte hat, hat keine Identität. Und wer seine Identität aus der Vielgestaltigkeit der Geschichte ableiten kann, ist gefeit gegen die Gefahr fundamentalistischer Einseitigkeit. Andererseits soll diese Verankerung eine Grundlage der Offenheit sein, welche die Begegnung mit anderen Religionen ermöglicht. Wie ein Baum mit tiefem Wurzelwerk und dickem Stamm sich ausbreiten kann in einer weit ausladenden Krone, so kann der Mensch, der in seiner eigenen Tradition verwurzelt ist, sich weit öffnen für Neues. Solche Bäume beleben mit saftigem Grün die Landschaft ringsum und geben der globalen Gesellschaft die Perspektive eines versöhnten Miteinanders. *Christian M. Rutishauser SJ*

[1] M. Krüggeler, Religion, Individualisierung u. Moderne. Empirische religionssoziologische Studien aus der Schweiz, in: IKaZ 31 (2003) 398–410.
[2] Vgl. www.lassalle-haus.org
[3] I. von Loyola, Die Exerzitien (Freiburg 2005) 7.
[4] K. Mertes u. G. Schmidt, Der Jesuitenorden heute (Mainz 1990) 29.
[5] U. Beck, Der eigene Gott: Von der Friedensfähigkeit u. dem Gewaltpotential der Religionen (Frankfurt 2008).

BESPRECHUNGEN

Bibel

Zürcher Bibel. 2007. Zürich: TVZ ²2008. 1340, 434, 165 S. Gb. 13,80.

Die Zürcher Bibel von 1931 gehörte zu den besten deutschsprachigen Bibelübersetzungen überhaupt. In den Jahren 1987 bis 2007 haben die Herausgeber eine Neubearbeitung anfertigen lassen, die zur Aufgabe hatte, den Text den heutigen Anforderungen anzupassen. Dazu gehörte die Einbeziehung der heute besser bekannten Textgestalt des Alten und Neuen Testaments, aber auch die Rücksicht auf Entwicklungen in Sprache, Wissenschaft und Gesellschaft in der Zwischenzeit. Unmittelbar an das Jahr 1931 schloß sich die dunkle Ära von 1933 bis 1945 an. So bekundet die Neuausgabe eine höhere Sensibilität gegenüber dem jüdischen Volk und seiner religiösen Tradition. Hinzu kommt ein geschärftes ökumenisches Bewußtsein und eine erhöhte Aufmerksamkeit für die Gleichstellung der Frau.

Die größere Sensibilität gegenüber dem Judentum zeigt sich etwa in der behutsamen Weise, wie mit dem Kult Israels und seinen Opfern umgegangen wird. In der Einleitung zu Leviticus wird hervorgehoben, daß die in diesem Buch beschriebene Sühne nicht menschliche Selbsterlösung beschreibt, sondern das Eingehen auf Gottes Versöhnungsangebot im Opferkult. Dieser Gedanke kehrt auch im Glossar, etwa zum Stichwort „Opfer", wieder. Der Gottesname wird in Entsprechung zum hebräischen Tetragramm mit HERR wiedergegeben, wofür im Glossar auch JHWH stehen kann, und es wird im Glossar erklärt, warum das Judentum sich seit biblischer Zeit scheute, den Gottesnamen auszusprechen. Auf diese Scheu wird Rücksicht genommen.

Ökumenische Offenheit kommt an verschiedenen Stellen zum Ausdruck. So heißt es jetzt in Hebr 11,1: „Der Glaube aber ist die Grundlage dessen, was man erhofft, der Beweis für Dinge, die man nicht sieht", statt der Fassung von 1931: „Es ist aber der Glaube eine Zuversicht auf das, was man hofft, eine Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht." Gestützt auf genauere philologische Untersuchungen der Zwischenzeit kommt es also zu einer neuen Sicht von „hypostasis" als „Grundlage" und „elenchos" als „Beweis". Der Akzent verschiebt sich von der subjektiven Seite des Glaubens als menschlichem Akt des Vertrauens zu dessen von Gott her gegebenen Grundlage. Das Glossar bemüht sich zu Stichworten wie „Abendmahl", „Amt" oder „Jungfrau" unterschiedliche Sichten der Konfessionen darzustellen, wobei natürlich die Sicht der Schweizerisch Reformierten Kirche den Bezugsrahmen bildet. Der Umfang des Glossars ist dabei von 33 Seiten (1931) auf nunmehr 154 Seiten angewachsen, was man begrüßen wird.

Höhere Sensibilität gegenüber der Gleichstellung der Frau zeigt sich etwa darin, daß in der Anrede an die Gemeinde in den neutestamentlichen Briefen das griechische „adelphoi" konsequent mit „Brüder und Schwestern" wiedergegeben wird. Demensprechend ist die „hyiothesia", die „Annahme an Sohnes statt", dann mit Annahme zu „Söhnen und Töchtern" wiedergegeben (Eph 1,5).

Sprachlich bleibt die neue Zürcher Bibel, wie schon die alte, nah am Urtext. So wird

in den Evangelien historisches Präsens auch im Deutschen mit Präsens wiedergegeben (wie es auch Luther tut). Ein eher semitisches „und" zwischen Sätzen, das auch einen Gegensatz bezeichnen kann, bleibt als „und" stehen („Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf", Joh 1,11). Manchmal hätte man sich etwas mehr Sensibilität für sprachliche Nuancen gewünscht. So heißt es in Joh 19,30: „Und er neigte das Haupt und verschied". Wörtlich steht im Griechischen: „und (über)gab den Geist". Angesichts des Zusammenhangs zwischen der „Stunde" Jesu und der Gabe des Geistes (vgl. Joh 7,39; 20,23) hätte hier eine wörtlichere Wiedergabe dem Leser weitere Horizonte eröffnet.

In Joh 1,3f. folgt die Übersetzung nicht dem neuesten Text von Nestle-Aland (obwohl dieses Prinzip zugrunde lag, vgl. Anhang 163). Danach würde „was geworden ist" nicht zum vorhergehenden Satz gehören, sondern einen neuen einleiten: „Was in ihm geworden ist, war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen." Damit läge hier bereits der Übergang von der Schöpfung zur Offenbarung vor, was Konsequenzen für das Gesamtverständnis des Prologs hat. An solchen Beispielen sieht man, daß über die rechte Bibelübersetzung nie das letzte Wort gesprochen ist. So sehen es die Herausgeber selbst in ihrem schönen Vorwort. *Johannes Beutler SJ*

LAWRENCE, Paul: *Der große Atlas zur Welt der Bibel.* Länder – Völker – Kulturen. Hg. v. Alan MILLARD, Heinrich VON SIEBENTHAL u. John WALTON. Gießen: Brunnen Verlag 2007. 188 S. Gb. 28,95.

„Der große Atlas zur Welt der Bibel. Länder, Völker, Kulturen" ist die deutsche Übersetzung des englischen Werks „The Lion Atlas of Bible History", das im Jahr 2006 in Oxford erschienen ist. Der Autor, der aus der evangelischen Tradition kommt, versucht, neben- und nacheinander Themen aus der Bibel wie auch aus archäologischen Erkenntnissen und außerbiblischen Quellen jeweils auf einer Doppelseite darzustellen. So beginnt die Arbeit mit einer „Chronologie der Ereignisse der Bibel und des Alten Vorderen Orients" (8f.); dem folgt eine Karte „Israel zu Zeiten des Alten und Neuen Testaments" (10f.); und die nächste Doppelseite beschäftigt sich mit der grundsätzlichen Frage: „Was ist die Bibel?" (12f.).

Nach dieser Übersicht wird die Aufmerksamkeit der Leser auf das Thema „Schöpfung" (14f.) und das erste Buch der Bibel gelenkt. Beobachtungen zum Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,3) wie eine entsprechende chronologische Betrachtung werden vermittelt. Das Interesse wird dabei geographisch der Beschreibung des Gartens Eden gewidmet und literarisch den mesopotamischen Schöpfungsgeschichten. Dazu kommt noch das Bildmaterial: ein Photo des planetarischen Nebels von der NASA und eine hypothetische Karte „Verlauf der in Genesis 2 erwähnten Flüsse". Entsprechende Belegstellen aus der Bibel sind wie auf anderen Seiten dieses Atlasses in einer Tabelle angegeben.

Dieser Kombination von Photos, Landkarten, biblischen und außerbiblischen Angaben, Texten und Funden begegnet man fast durchgehend auf jeder Doppelseite des Werks. Der Verfasser versucht, inhaltlich den Bogen vom Buch Genesis bis zum Buch der Offenbarung des Johannes und zur Verbreitung des Christentums auszuspannen. Dieser Bogen wird immer wieder durch Themen aus der Umwelt der Bibel verstärkt: „Völker und Sprachen" (18f.), „die Sprachen der Bibel" (20f.), „die archäologischen Hinweise zur Erzväterzeit" (26f.), „die archäologischen Hinweise zur

Eroberung Kanaans" (48f.), „die Geographie Palästinas" (50f.), „das Klima Palästinas" (52f.), „die Landwirtschaft Palästinas" (54f.), „die Schreibkunst" (68f.), „Archive und Bibliotheken der antiken Welt" (70f.) usw. Diese Ergänzungen vermitteln auch den mit der biblischen Welt und Umwelt wenig vertrauten Lesern Grundkenntnisse.

So ist dieser Atlas weit mehr als nur eine Sammlung von Landkarten. Er führt in die Bibel – ihre Welt und Umwelt – ein. Die Texte sind in einer leicht verständlichen Sprache geschrieben und in übersichtliche Absätze gegliedert. Ebenso sind alle Bilder – Photos und Landkarten – beschriftet und kurz kommentiert. Dies hilft den Lesern, Orientierung in der Materie zu finden und die Bilder den jeweiligen Texten zuzuordnen. Übersichtliche und hoch qualitative Landkarten, Photos und Tabellen sind ein gutes Hilfsmittel auch für die mit der Bibel vertrauten Leser. Die Darstellung der einzelnen Themen auf je einer übersichtlichen Doppelseite kann hilfreich sein für die Arbeit in der Schule und in der Bibelpastoral wie auch für das Selbststudium. Beim Blättern durch das Buch gewinnt man den Eindruck, daß „Der große Atlas zur Welt der Bibel" übersichtlich bleiben möchte. Er ist im Vergleich zu anderen großen Bibelatlanten zwar an Bild- und Kartenmaterial, an Angaben und Registern bescheidener, dafür jedoch für eine breitere Leserschaft verständlich und ausgewogen konzipiert.

Schließlich wäre noch auf zwei Probleme hinzuweisen: Der Verfasser selbst bemerkt in seiner Einführung, daß viele historische Fragen unbeantwortet bleiben müßten: „Geschichtsschreibung ist ... immer der Versuch einer Rekonstruktion, der zu einem gewissen Grad hypothetisch bleiben muß" (7). Zweitens wäre aus Sicht der Leser eine Nummerierung der Themen wie auch eine Unterscheidung zwischen chronologischen biblischen Themen wie zum Beispiel dem Auszug aus Ägypten (36f.) und Grundsatzthemen wie etwa dem Klima Palästinas (52f.) empfehlenswert.

In jedem Fall gelingt es „dem großen Bibelatlas", im Vergleich mit anderen Werken einige neue Akzente zu setzen und Aktualisierungen zu bringen. Es lohnt sich, seiner Einladung zu folgen: „Der Leser, welchen religiösen Hintergrund er auch mitbringen mag, ist eingeladen, sich ... auf eine spannende Reise in die Welt der Bibel zu begeben" (7). *Mira Stare*

BAUMANN, Gerlinde: *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 224 S. Gb. 49,90.

Die Marburger Dozentin Gerlinde Baumann widmet ihre vierte Monographie einem höchst brisanten, oft verdrängten und dennoch immer aktuellen Thema: den gewalttätigen Aspekten im Gottesbild des Alten Testaments. Auch wenn in der Öffentlichkeit in den letzten Jahren vorrangig die dritte große Buchreligion, der Islam, mit einem gewalttätigen Gott verbunden wurde, ist die Problematik sowohl in der jüdischen als auch der christlichen Bibel massiv präsent. Im Einleitungsteil führt Baumann in die Problemstellung ein und widmet sich dann allgemein dem Phänomen von Gottesbildern – ein Abschnitt, der nicht nur für die Gewaltproblematik sehr erhellend ist.

In einem zweiten Durchgang beleuchtet die Autorin das Phänomen der Gewalt, geht auf Definitionsversuche ein, diskutiert Fragestellungen der Kulturanthropologie und geht der Repräsentation von Gewalt in literarischen Texten nach. Mit der Perspektivenfrage, die sie zum Abschluß stellt, bereitet sie ihr hermeneutisches Konzept vor, das sich durch das ganze Buch zieht: Ge-

walt wird anders erfahren, je nachdem, ob man Opfer ist oder ob man selber Gewalt anwendet. Es ist letztlich die Machtfrage in einer Gesellschaft, die Gewalt erklären hilft: Wer kann sich wehren und Strategien der Gegengewalt entwickeln, und wer wird aufgrund sozialer Gegebenheiten bevorzugt zum Opfer von Gewalt?

Im folgenden Kapitel bietet Baumann eine informative, gut lesbare, aber keineswegs vereinfachende Forschungsgeschichte zum Thema. Während in der klassischen historisch-kritischen Forschung die Problematik unter den Aspekten des „Heiligen Krieges" und der religionsgeschichtlich geprägten Fragestellung des Dämonischen abgehandelt wurde, ist die Forschungslandschaft der Nach-68er-Zeit von der Frage legitimer Gewalt im Individual- wie Kollektivbereich geprägt. In der theologischen Diskussion war der Ansatz der Theologie der Befreiung paradigmenwechselnd, da Gewalttexte erstmals als „gefährliche Erinnerungen" gelesen wurden. Die Gewaltdarstellung wird dabei nicht als problematisch, weil womöglich anregend zur Nachahmung, empfunden, sondern sie kann den Opfern insofern dienen und helfen, als ihr Schrei mit den immer wieder reproduzierbaren Texten nicht zum Verstummen gebracht wird, und die Täter dauerhaft als solche gebrandmarkt werden.

Baumann überblickt hier die gesamte, für die alttestamentliche Exegese relevante Bandbreite: Wie steht Gott zum Bösen? Auf welche Problematik antwortet die Theodizeedebatte und welchen Lösungsvorschlag bietet sie? Wie steht es mit dem göttlichen Zorn, der Eifersucht Gottes und seiner Abwendung von den Menschen? Thematisch geht Baumann auf die Gewaltfrage in bezug auf Krieg, Gewalt gegen Frauen und Kinder, sexuelle und sexualisierte Gewalt und die Blutrache ein, um dann ihren eigenen Ansatz vorzustellen, der Gewalt im Gottesbild als Resultat von Gewalterfahrung und Aufarbeitung erlittener Gewalt versteht.

Der eigentliche Hauptteil des Buchs widmet sich Fallbeispielen, indem einzelne Themenbereiche anhand konkreter Texte oder Textzusammenhänge bearbeitet werden. Den Bereich „Krieg" bereitet Baumann mit Passagen des sogenannten „deuteronomistischen Geschichtswerks" auf, indem sie sowohl die historische als auch religionsgeschichtliche Einbettung von gemeinorientalischen Vorstellungen wie dem Bann aufzeigt und ihre Thesen auch durch ikonographische Belege aus dem Alten Orient stützt. In einem weiteren Abschnitt widmet sich Baumann den in den letzten Publikationen zur Thematik seltener in diesem Kontext aufgezeigten Motiven des Chaoskampfes und der Gewalt Gottes gegen mythische Wesen zum Erweis seiner Überlegenheit. Letztere ist ebenso im Topos des Weltenrichters aktuell; in beiden spiegelt sich Israels intensives Theologisieren um die Stellung seiner Gottheit in Relation zu den Gottheiten der umliegenden Völker.

Baumann zeigt vor allem die Wende zum Eingottglauben als neue Problemstellung auf, da Israel ein Abwälzen der negativen Seiten auf andere Mächte nicht mehr ermöglicht wird. Seine Gottheit ist die einzige, die daher auch für das Böse in der Welt verantwortlich sein muß. Neben der Ijob-Thematik, die sie unter dem Aspekt der gewalttätigen Gottheit gegen einen einzelnen abhandelt, widmet sie sich auch jenen problematischen Texten, die Gott sexuelle Gewalt gegen die im Bild einer Frau personifizierten Städte und Länder ausüben lassen.

Zum Abschluß versucht die Autorin in Anbetracht der immer deutlicher werdenden Schwierigkeiten, Texte exakt zu datieren, mit aller Vorsicht einen Überblick über die historische Entwicklung der Gewalt-

frage im Gottesbild zu geben. Dabei vermag sie ihren hermeneutischen Ansatz der Gewalt*erfahrung* auch in die historische Fragestellung einzubringen. Sie sieht dabei den Beginn in den deuteronomistischen Texten, die von JHWHs schützender Gewalt reden, die das eigene Volk gegen Feinde verteidigt. Ob darin, wie Baumann vermutet, noch ein „Widerschein der Exodus-Erfahrung" zu sehen ist (vgl. 155), sei dahingestellt. Jedenfalls richtet sich die göttliche Gewalt gegen jene Völker, die dem schutz- und landlosen Israel Schaden zufügen wollen. Die Erfahrungen der Exilszeit bedingen die Darstellung der göttlichen Gewalt als gegen Israel selber gerichtet. In nachexilischer Zeit wird aufgrund der monotheistischen Ausweitung der Gottesvorstellung einerseits auch die Gewaltfrage universalisiert, andererseits auch die Gewalterfahrung des Individuums thematisiert.

Baumann tappt mit ihrer Geschichte der Gottesgewalt als Geschichte der Gewalt*bearbeitung* nicht in die Falle der Verabsolutierung des Themas. Scharfsichtig erkennt und erklärt sie den untrennbaren Zusammenhang zwischen der Gewaltfrage und der aus dem monotheistischen Konzept sich ergebenden Problematik der universalen Gerechtigkeit Gottes. Jenseits aller Zimperlichkeit und Scheu vor Konflikten dient die gewalttätige Rede von Gott und die gewalttätige Gottesrede letztlich den ohnmächtigen Opfern der Gewalt, die die Rache, das Wieder-Recht-Machen des Unrechts an ihre Gottheit delegieren. Das Alte Testament stellt dabei jedoch nicht so sehr einzelne ins Zentrum, sondern vielmehr die Erfahrung des Volkes.

Die Texte, so aktuell sie auch in ihrer Botschaft sind, können in ihren Einzelzügen daher nur aus ihren historischen, soziokulturellen und religionsgeschichtlichen Kontexten heraus richtig verstanden und ausgelegt werden. Das Skandalon, das die alttestamentlichen Gewalttexte für heutige westliche, christliche Wohlstandsbürger und -bürgerinnen oft darstellen, kann jedoch nicht durch einen Verweis auf einen liebenden Gott im Neuen Testament konterkariert werden. Im Gegenteil, denn die Forschung in bezug auf die neutestamentliche Zeit und die neutestamentlichen Texte hat sich der Frage des gewalttätigen Gottesbildes in Anbetracht der um die Zeitenwende erst erweiterten Jenseitsvorstellung noch nicht mit entsprechender Intensität gewidmet. Hier steht noch Forschungsarbeit aus, die von der gewalttätigen Wirkungsgeschichte der Texte gerade im Christentum nicht wird absehen können.

Für Fachleute ist die Wahl, Anmerkungen im Anhang zu drucken, etwas mühselig, aber an der Thematik Interessierte werden gerade dies schätzen, da sie damit einen gut lesbaren Fließtext vor sich haben. Ein gegliederter Registerteil mit Glossar, gut beschränktes Sach- und Personenregister sowie Bibelstellen und ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis komplettieren dieses Buch zu einem Standardwerk. Es ist ein Plädoyer gegen vereinfachende Lösungsansätze der Gewaltfrage im Gottesbild. Mit seiner differenzierenden Wahrnehmung der Einzeltexte ist es zugleich ein heilsamer Störfaktor für ein gerade in der systematischen Theologie immer wieder angepeiltes Gesamtkonzept, das allzuoft in ein eindimensionales Gottesbild mündet. Die Monographie zeugt von tiefem theologischem Interesse sowie Denk- und Deutungsvermögen seiner Autorin und wird daher nicht nur in der alttestamentlichen Forschung Erfolg haben, sondern ist aufgrund seiner gediegenen Präsentation und seiner engagierten, jedoch nie einseitigen Hermeneutik anschlußfähig für alle theolo-

gischen Disziplinen, die sich mit der Gewaltfrage in religiösen Kontexten auseinandersetzen müssen. *Irmtraud Fischer*

Finkelstein, Israel – Silberman, Neil A.: *David und Salomo.* Archäologen entschlüsseln einen Mythos. München: Beck 2006. 298 S. Gb. 24,90.

Drei Jahre nach ihrem durchschlagenden Erfolg mit dem archäologischen Entschlüsselungsbuch „Keine Posaunen vor Jericho" legen die beiden Autoren mit „David und Salomo" ein weiteres, ähnlich geartetes Werk zur kritischen Relecture der im Alten Testament bzw. der Hebräischen Bibel dargestellten Geschichte Israels auf Basis entsprechender archäologischer Evidenzen vor. Diesmal geht es um Fiktion und Wirklichkeit der beiden biblischen Schlüsselfiguren der idealen vereinten Monarchie Israel und Juda, nämlich um die Könige David und Salomo.

Auf faszinierende und fesselnde Art und Weise entführen Israel Finkelstein und Neil A. Silberman die Leserinnen und Leser fast im literarischen Stil eines Krimis in die Eisenzeit der Levante und enthüllen die politischen und gesellschaftlichen Vorgänge der sogenannten „Königszeit" in leicht und spannend lesbarer Sprache. Dabei darf man aber von der leicht verständlichen Sprache der Publikation keineswegs auf populärwissenschaftliches Niveau der dahinterstehenden Recherchen und Analysen der beiden Archäologen schließen – im Gegenteil! Wie schon bei ihrer Vorgängerpublikation stellen die Autoren erneut unter Beweis, daß sie fähig sind, hochkomplexe historisch-archäologische Ergebnisse entsprechend einzuordnen und sie mit den Erkenntnissen wissenschaftlicher Bibelexegese auf höchstem Reflexionsniveau entsprechend ins Gespräch zu bringen.

Diesem Ziel dienen in erster Linie die acht Hauptkapitel des Buchs (31–226), die nach einer in drei Teile gegliederten, fundierten Einleitung den Hauptteil des Werks ausmachen. Die Existenz von David und Salomo wird keineswegs geleugnet oder gar auf polemische Art in Frage gestellt, vielmehr können die beiden Autoren zeigen, daß diese beiden judäischen Könige eigentlich bessere Bürgermeister Jerusalems zu einer Zeit waren, in der diese Stadt keine nennenswerte Rolle über ihren direkten Binnenkontext hinaus gespielt hat. Es gab gut 100 Jahre nach ihnen ein vereintes Königreich Israel und Juda, allerdings unter dem Herrscherhaus der Omriden mit der Hauptstadt Samaria (94). Die biblische – deuteronomistische wie chronistische – Darstellung der davidisch-salomonischen Zeit ist dementsprechend als Rückprojektion unter einer Jerusalemer Perspektive aus späterer Zeit zu sehen, die die Funktion hatte, eine ideale Vergangenheit mit Jerusalem als Zentrum zu konstruieren (vgl. auch 102).

Faktisch – so die Darlegungen von Finkelstein und Silberman – stieg der Süden mit Jerusalem als Hauptstadt erst gegen Ende des 8. Jahrhunderts – also bereits nach dem Untergang des Nordreichs – zu einer bedeutenden politischen Macht auf; und in dieser Zeit begann man auch mit der Rekonstruktion einer bedeutenden und erfolgreichen Vergangenheit, um der durch verschiedene politische Umstände neu entstandenen Gesellschaft des beginnenden 7. Jahrhunderts in Palästina eine gemeinsame Identität zu geben (125f.). In diesen Zusammenhang eines gesellschaftlichen Wandels ist auch die Kultreform des Hiskia einzuordnen (vgl. 128).

Insgesamt können die beiden Autoren schlüssig zeigen, daß die wohlgeordnete Verwaltung Salomos, wie sie in 1 Kön dargestellt wird, am ehesten die Verhältnisse

des beginnenden 7. Jahrhunderts (v. a. unter Manasse) widerzuspiegeln scheint (139), sein in 1 Kön 6f. geschilderter Tempelbau eher die Gestalt des Tempels nach der Restauration eines ursprünglich einfachen und kleinen Höhenheiligtums in einen bedeutenderen Stadttempel unter Joas am Übergang vom 9. ins 8. Jahrhundert beschreibt. Daß schließlich diese ruhmreiche Vergangenheit der davidischen Dynastie weiter tradiert wurde und mit aktuellen Hoffnungen verknüpft blieb, ging nicht zuletzt auf die im Exil erfolgte Aufarbeitung dieses Stoffs zurück (vgl. v. a. 189), die letztlich zur Eschatologisierung dieser davidischen Linie nicht nur im Judentum, sondern auch im Christentum geführt hat (206ff.).

Insgesamt sind die in diesem Buch dargestellten archäologischen Befunde und Einzelerkenntnisse innerhalb des Felds der biblischen Archäologie nicht neu; einzigartig und von unschätzbarer Bedeutung ist aber sehr wohl die konkrete Aufbereitung der Stoffe, die schlüssige Art der Gesamtdarstellung der David- und Salomothematik sowie die faszinierende Verknüpfung von Archäologie, Mythologie, Geschichte und Theologie. Die grundsätzlich interessierte Leserschaft wird sich wohl mit Spannung auf die acht Hauptkapitel stürzen, während die bibel- wie archäologiewissenschaftlich interessierten Leserinnen und Leser vor allem in den umfangreichen und exzellent recherchierten Exkursen (229–257) auf ihre Rechnung kommen werden. Für alle Lesergruppen in gleicher Weise hilfreich ist schließlich die angefügte ausführliche chronologische Übersicht (262–265). Insgesamt kann die Lektüre dieses Buchs allen Menschen, die an einem fundierteren Verständnis der Frühgeschichte Israels und damit der für die weitere Entwicklung von Judentum und Christentum grundlegenden alttestamentlichen Epoche interessiert sind, nur wärmstens empfohlen werden. *Andreas Vonach*

Dschulnigg, Peter: *Das Markusevangelium.* Stuttgart: Kohlhammer 2007. 429 S. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 2.) Br. 35,-.

Seit seiner Dissertation hat sich Peter Dschulnigg, Professor für Neues Testament an der Ruhruniversität Bochum, mit dem Markusevangelium beschäftigt. Gleichsam als Zusammenfassung seiner Arbeit legt er diesen Kommentar vor, der eine nachdrückliche Empfehlung verdient. Er ist wohl informiert über die Forschung und bietet eine ausgewogene, klare, knappe und gut fundierte Auslegung dieses Evangeliums.

Dschulnigg übernimmt die spezielle Ausrichtung der Reihe, in der sein Kommentar erscheint, die „im Bereich des christlich-jüdischen Dialogs, der feministischen Exegese und der neutestamentlichen Sozialgeschichte besondere Akzente setzen" (7) möchte. Die Form-, Gattungs- und Redaktionskritik, weniger die Literar- und Traditionskritik, sind ihm ein Anliegen. Zu letzterer stellt er fest: „Die Vorgeschichte der Texte des Markusevangeliums liegt weitgehend im Dunkeln, eine Erhellung möge jenen überlassen bleiben, die meinen, Katzenaugen zu besitzen" (ebd.).

In der Einleitung behandelt Dschulnigg theologische Themen und die üblichen Einleitungsfragen (33–56). Er hält den in der Apostelgeschichte erwähnten Johannes Markus (Apg 12,12 usw.) als Verfasser und Rom als Abfassungsort für möglich und datiert die Entstehungszeit des Textes zwischen 64 und 66 n. Chr. Der Vers-für-Vers-Auslegung ist die Form- und Redaktionskritik, meistens auch die Gattungskritik immer vorausgestellt. Bei der Formkritik

wird sorgfältig der Aufbau eines jeden Abschnitts untersucht. Wertvoll sind durchgehend die Bemerkungen zur Redaktionskritik, die den Sinn des jeweiligen Abschnitts zeigen. Bei der Gattungskritik, die zum Beispiel für 3,13–19 und 3,20–35 fehlt, referiert Dschulnigg die Einordnung durch verschiedene Autoren; dabei zeigt sich oft der diffuse und subjektive Charakter dieser Überlegungen (vgl. 314,354,370,399,410), während ihre Bedeutung für die Auslegung kaum greifbar wird. Aussagen zur Vorgeschichte des Textes sind selten (vgl. 172,185), außer zu einer vormarkinischen Passionsgeschichte (280 usw.).

Die oben genannten Akzente kommen in der Auslegung unterschiedlich stark zur Geltung. Zur „Verfluchung eines Feigenbaums" (11,12–14) wird zu Recht festgestellt, daß mit ihr nicht die Verwerfung Israels gemeint ist (300); zur Frage des Pilatus: „Was soll ich dann mit dem tun, den ihr den König der Juden nennt?" (15,12–13) wird festgestellt, daß Mk nicht als Zeuge für eine Kollektivschuld der Juden heranzuziehen ist (390 mit A. 176). Es ist beeindruckend, wie positiv die Frauen, von denen das Evangelium berichtet, gewertet sind (außer Herodias 6,17–29) und wie gegen Ende Maria von Magdala und die anderen Frauen in den Vordergrund treten (15,40–41,47; 16,1). Dschulnigg vermeidet es, das positive Bild der Frauen gegen die ambivalente Beschreibung der Jünger auszuspielen; nach ihm „können die versagenden Jünger strauchelnde ChristInnen aufrichten und erneut zur Nachfolge ermutigen: Jesus ist nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder (2,17)" (36).

Die Behauptung, daß mit dem Dienen der Frauen in 15,41 „ihr„ekklesialer Dienst gemeint" ist (37), ist vom Evangelientext her nicht gedeckt; dieser spricht davon, daß die Frauen (in Galiläa) Jesus gedient hatten. Die Aussage, daß die positive Sicht der Frauen „wohl im Einflußbereich des Mk auch die Akzeptanz von Frauen in gemeindlichen Leistungsdiensten befördern" (37) soll, erscheint als Spekulation. Die Schreibweise „JüngerInnen" usw. ist dem Deutschen fremd; ihren Sinn kann man bezweifeln. Manchmal heißt es die „Jünger und AdressatInnen" (264) oder „die Jünger und LeserInnen" (271); hier wird zwischen den im Text Angesprochenen und denen, für die das Gesagte ebenso gilt, zutreffend unterschieden. Es wäre wünschenswert, daß diese Unterscheidung durchgehend zum Tragen kommt und nicht häufig mit Ausdrücken wie „AnhängerInnen und GegnerInnen" (70), „MärtyrerInnen" (340) usw. verwischt wird.

Die folgenden Beobachtungen wollen nicht Kritik sein an einer gelungenen Arbeit, sondern Hinweise geben auf den einen oder anderen ergänzungsfähigen Punkt: Bei der Deutung der Gottessohnschaft Jesu (1,11) könnte besser herausgestellt werden, daß sie nicht nur „im Licht des Gottesknechts" (68) zu verstehen ist, sondern auch im Licht dessen, daß Jesus der Kyrios ist; bei Johannes geht es ja „um die Bereitung des Weges des Kyrios Jesus" (61). Für 8,34–38 gilt sicher: „Diese Botschaft ist hart und ernst"; weniger sicher ist es, daß sie einen „drohenden Charakter" hat und „somit zu relativieren" ist (283). Von Jer 7,11 her könnte klarer gezeigt werden, daß es beim Hinaustreiben aus dem Tempel (11,15–17) nicht um eine Verwerfung des Tempels, sondern um eine eindringliche Mahnung zu umfassender Umkehr geht (300–302). Bei der Auslegung von 12,35–37 (326–328) könnte ergänzt werden, daß es sich bei der Frage nach der Davidssohnschaft um *die* Frage Jesu handelt nach den vielen Fragen der anderen (11,27 bis 12,34), daß sie die Frage der Beziehung Jesu zu Gott einschließt, daß sie als Frage aufgegeben bleibt (vgl. 4,41), daß sie die Erwartung von 11,10

korrigiert und auch erklären kann, warum der Schriftgelehrte (12,34) dem Reich Gottes zwar nahe, aber eben auch nur nahe ist.

All diese Bemerkungen sollen nicht verdecken, daß Dschulnigg einen zuverlässigen Kommentar zu Mk geschrieben hat, der aufgrund seiner Akzente und Schwerpunkte und nicht zuletzt aufgrund seiner Qualität mit einem durchaus eigenen Profil unter den Markuskommentaren aufscheint.

Klemens Stock SJ

Theissen, Gerd: *Erleben und Verhalten der ersten Christen.* Eine Psychologie des Urchristentums. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007. 619 S. Gb. 39,95.

Mit diesem Werk legt der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen eine Summe seiner früheren Studien und den bisher umfangreichsten Versuch einer historischen Psychologie des Urchristentums vor. Im ersten Kapitel beschreibt er, wie die „Entdeckung des inneren Menschen" (Jan Assmann) als einheitliches Zentrum in der Achsenzeit durch den Monotheismus des Alten Testaments gefördert und im ethischen Menschenbild des Matthäusevangeliums „autodynamisch", in der johanneischen Erwartung der Erlösung allein von Gott jedoch „heterodynamisch" und in der Synthese des Paulus „transformationsdynamisch" weitergeführt wurde. Die vier Leitgedanken für seine weiteren Ausführungen gewinnt Theißen, indem er vier Faktoren von Religion vier Funktionen/Motiven zuordnet: 1. Erfahrung – zu Selbstwertwahrung, 2. Mythos/Lehre – zur Sehnsucht nach Sinn, 3. Ritus – zu Verlangen nach Gemeinschaft, 4. Ethos – zu Streben nach Kontrolle über das eigene Leben.

Zur Erfahrungsdimension erörtert er eine Fülle von Beobachtungen, die er vier Formen religiöser Wahrnehmung, den Emotionen Furcht (tremendum) und Freude (fascinosum), vier Gebetstypen, einer moderat-religiösen (bei Judenchristen) bzw. extrem-religiösen (bei Heidenchristen) Umkehr/Konversion und einem krisenbeständigen Vertrauen bzw. Omnipotenzphantasien (in Wunderglauben, Exorzismen) zuteilt. In Jesu Wort vom „Sturz Satans" (Lk 10,18) vermutet er „eine Art Berufungserfahrung" und diskutiert mögliche Analogien zwischen den Ostervisionen und heutigen Trauer-, Nahtod- und Christusvisionen.

Im Neuen Testament erfahre die eschatologische Gerichtsangst eine außergewöhnliche Steigerung, und Jesu Passion und Auferstehung seien zum „Modell im Kampf mit der Todesangst" und so zur frohen Botschaft geworden. Die zentrale Gestalt Christi löse numinose Furcht und Freude aus – eine Beziehungsfreude im Unterschied zur alttestamentlichen Freude an einzelnen Heilsgütern. Im Damaskuserlebnis des Paulus könnte Christus wie ein Psychotherapeut und Lernmodell gewirkt haben, das ihm half, mit der Ambivalenz von Gesetz und forderndem Gott zu leben. Exorzismen und Krankenheilungen Jesu werden als extrem-religiöser, wunderwirkender Glaube mit dem moderat-religiösen Glauben an die Botschaft Jesu verglichen.

Als kognitive Dimension (Mythos/ Lehre) sichtet Theißen unter anderem die Theodizeeversuche der Bibel als Umgang mit kognitiver Dissonanz, erläutert die spirituelle, soziale und personale Funktion von Weisheit und Satanssymbolik, erwägt drei psychologische Deutungen des Sühnetods Jesu und sieht im Bekenntnis zum Gottmenschen Christus einerseits eine Kontraintuition, die Aufmerksamkeit erregt (nach Pascal Boyers Kontraintuitivitätstheorie) und den Menschen aufwertet, und andererseits ein extrem-religiöses Rollenangebot über die anderen moderat-religiösen Rollen/Gestalten der

Bibel hinaus (nach Hjalmar Sundéns Rollentheorie).

Bezüglich der sozialen Dimension (Ritus/Gemeinschaft) postuliert er eine Entwicklung von der Taufe als einem durch Geistverleihung, Glossolalie unter anderem zu ergänzenden Waschungsritual hin zur Taufe als radikalem Bruch und Wiedergeburt. Hingegen habe beim Abendmahl neben einer extrem-religiösen Auffassung mit Tabubrüchen (Abweichung von den Opferriten des Tempels und symbolischer Kannibalismus) ein moderatreligiöses Verständnis als sakrales Mahl (Brotbrechen) bestanden. Das Charisma des Täufers Johannes und Jesu sei durch diese Rituale und die Lehre zum Amtscharisma versachlicht worden; das Urchristentum habe mit seiner inneren Pluralität die Struktur einer Kirche, nicht einer Sekte gehabt.

Den Leitbegriff des Ethos der ersten Christen bilde die Liebe, doch finde sich in ihren Phantasien viel Aggressivität. Bei Paulus habe die asexuelle asketische Agape zum Idealbild der Ehe als Partnerschaft ohne Herrschaft beigetragen. Abschließend schildert er, wie in der Gnosis die prophetische Religiosität in eine mystische (im Sinn von Nathan Söderblom) bzw. die extravertierte in eine introvertierte Mystik mit neuen Extremformen religiösen Erlebens verwandelt wurde.

In diesem brillant geschriebenen Werk (leider ohne Sachregister) ist ein immenses exegetisches Wissen verarbeitet. Von Eugen Drewermanns tiefenpsychologischer Engführung und Klaus Bergers antimoderner „Historischer Psychologie des Neuen Testaments" (1991) unterscheidet es sich positiv durch den pluralistischen Rückgriff auf lerntheoretische, psychodynamische und kognitive Ansätze, die allerdings manchmal überschätzt werden (Rudolf Ottos Numinositätskonzept, Sundéns Rollentheorie, Boyers Kontraintuitivitätstheorie). Theißen verbindet sie auch mit evolutionspsychologischen, mythen- und ritualtheoretischen Annahmen zu allumfassenden Typologien. So stehen plausible, aufschlußreiche Überlegungen – etwa zu Exorzismen, Ostervisionen, Agape – neben konstruierten und hochspekulativen, zum Beispiel über den Sühnetod Jesu als Expositionstherapie, Sündenbockmechanismus und Welleneffekt oder zum Abendmahl als einer Art Imaginationstherapie, in der die „symbolisch inszenierte Anthropophagie in Philanthropie verwandelt" wird (375). Am besten verwendet man das Buch als Schatzkammer von Gesichertem und Hypothetischem, der man Material entnimmt, um es von Fall zu Fall zu prüfen. *Bernhard Grom SJ*

Söding, Thomas: *Jesus und die Kirche.* Was sagt das Neue Testament? Freiburg: Herder 2007. 318 S. Gb. 24,90.

Die katholische Kirche sieht sich zunehmend mit der Frage nach ihrer Kontinuität konfrontiert. Auf der einen Seite suchen etwa die lehramtlichen Stellungnahmen zum kirchlichen Charakter anderer christlicher Gemeinschaften, die Entscheidung zum früheren Meßritus oder der Verzicht auf vielfach geforderte Neustrukturierungen des Amtes gezielt den Anschluß an die große Tradition. Auf der anderen Seite sehen Kritiker gerade darin die Kontinuität zur nachkonziliaren Ekklesiologie in Frage gestellt. Die Argumente scheinen mittlerweile hier wie dort verbraucht, die Perspektiven fixiert, die häufige Berufung auf Jesu Stiftungswillen ist kaum mehr als affektierter Gestus.

Es wirkt befreiend, mit welchem Schwung Thomas Söding diese Frontstellungen hinter sich läßt, den verbindlichen Ursprung aufsucht, diesen inmitten der großen Gegenwartsaufgaben – Globalisie-

rung, Ökumene, Gespräch mit dem Judentum, christliche Identität, Glaubensplausibilität, Zweck und Zukunft des Christseins – verortet und daraus inmitten so vieler „Hoffnungen, Enttäuschungen und Erfahrungen" (5) keine kirchenpolitischen Rezepte ableitet, wohl aber theologische – und damit eminent praktische – Konsequenzen zieht, und dies im biblisch fundierten Wissen um die „Aufgabe zumal der Kirchenleiter und der Theologen, selbst die schärfsten Kritiker der eigenen Amtsführung und Gedankenarbeit zu sein" (48).

Das Buch hat sechs, sachlogisch aufeinander aufbauende Teile: Der erste mustert das Verhältnis zwischen Jesus und der Kirche in Ansehung von moderner Christentumskritik, historizistischer Skepsis und biblizistischem Pathos und plädiert zugleich für das theologische Recht historischer Vernunft (13–53). So gerüstet, beleuchtet der Verfasser das Verhältnis zwischen der von Jesus proklamierten Gottesherrschaft und der Kirche (54–88), die Dynamik zwischen Israel und den Heidenvölkern mit einem sympathischen Ausblick auf die neutestamentliche Bedeutung der Familie (89–141), die Praxis der Nachfolge und Gemeinschaft der Jünger, unter denen den ekklesiologisch bedeutsamen Gestalten des Geliebten Jüngers und des Petrus besonderes Interesse gilt (142–213), grundlegend Passion, Auferstehung und Pfingstgeschehen als den sensiblen Übergang zwischen Jesu Lebens- und der Kirchengeschichte (214–242). Der Schlußteil erarbeitet auf dieser Basis die Option für eine kirchliche Gestalt, die dem jesuanischen Ursprung und dem „Primat Christi" entspricht (243–289). Stets ausgewogen im Urteil, wird der Verfasser dort energisch, wo er den Vorrang der Christologie vor der Ekklesiologie betont. Seine unpolemischen, aber gerade deshalb um so nachhaltiger wirksamen Darlegungen zu einem neutestamentlich normierten Verständnis von christlicher Autorität gehören zu den besonders lesenswerten Passagen in diesem Buch.

Die exegetische Kompetenz und ökumenische Aufgeschlossenheit des Verfassers bedürfen keiner Empfehlung. In der Grundrichtung der Darstellung repräsentiert sein Buch zumeist (naturgemäß nicht in jedem Einzelurteil konsensfähig) den gegenwärtigen Forschungsstand. In der historischen Urteilsbildung neigt es zu größerer Zuversicht als üblich, ohne jedoch die unauflösbaren Spannungen zu verschweigen. Sein Markenzeichen liegt darin, daß es zur theologischen und kirchenpraktischen Vermittlungsarbeit ansetzt – ein angesichts der oben skizzierten Fronten mühseliges Geschäft. Und doch ist es unverzichtbar, soll das Neue Testament denn Mitte und Anstoß allen Kircheseins und der biblisch bezeugte Christus dessen Seele bleiben (bzw. werden). Söding liest das Neue Testament als das, was man „mitgehenden Anfang" genannt hat: im Blick auf die bleibende Lebendigkeit des biblischen Ursprungs, aber gerade so auch aufmerksam sowohl gegenüber dessen Wachstum und Vertiefung in der zweitausendjährigen Glaubensgeschichte als auch gegenüber dessen markanter Bedeutung für die Gegenwart.

Das Buch ist in direktem und lebhaftem (aber nicht anspruchslosem) Stil für ein breiteres Publikum geschrieben und läßt von Hans Urs von Balthasar bis Friedrich Dürrenmatt Gesprächspartner zu Wort kommen, die im exegetischen Milieu gemeinhin seltener eine Rolle spielen. Södings zupackender Fragestil (Gehört auf den Berg der Seligpreisungen eine Kirche? Aus welchem Grund gibt es die Kirche? Hat Jesus die Sakramente eingesetzt?) erinnert mitunter an Klaus Bergers Publikationen; die Antworten sind differenzierter, nüchterner, tragfähiger. Exegetische Studien sind

oft zu sehr in den Fachdiskurs eingebunden, um vermittelnd wirken zu können. Vermittelnde Bücher kennen oft den Fachdiskurs nicht (oder haben sich von ihm losgesagt) und vermitteln stattdessen eigene Betroffenheiten. Södings Buch ist anders: ein verantwortungsbewußter Beitrag zum kirchlichen Selbstverständnis. Es baut Brücken für eine Kirche, die solche Brücken braucht. *Knut Backhaus*

ZU DIESEM HEFT

Angesichts der Erfahrung von Konzentrationslagern und Völkermord bleibt oft nur Sprachlosigkeit. Władysław Bartoszewski, Beauftragter des polnischen Premierministers für internationale Fragen, umreißt behutsam verschiedene Facetten einer möglichen und nötigen europäischen Gedenkkultur.

Thomas Steinforth, Mitarbeiter des Caritasverbands der Erzdiözese München und Freising e.V., skizziert die Aufgaben der verbandlichen Caritas. Dabei bezieht er sich auf eine Rede ihres Gründers Lorenz Werthmann (1858–1921) aus dem Jahr 1899 und entfaltet sie in ihrer Bedeutung für die Caritas des 21. Jahrhunderts.

Am 9. Oktober jährt sich zum 50. Mal der Todestag von Papst Pius XII. Victor Conzemius, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Luzern, würdigt insbesondere das Friedensengagement Eugenio Pacellis schon im diplomatischen Dienst während des Pontifikats von Papst Benedikt XV.

Die Anwendung von Gewalt zur Verbreitung des Christentums wurde biblisch mit dem „Compelle intrare" („Nötige sie hereinzukommen", Lk 14,16–24) aus dem Gleichnis vom Festmahl begründet. Hans Maier, zuletzt Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung an der Universität München, setzt sich mit der Deutung des Gleichnisses in der Geschichte der Kirche von Augustinus bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil auseinander.

Zum 40. Todestag Romano Guardinis (1885–1968) erinnert Lorenz Wachinger, Theologe, Psychotherapeut und Eheberater in München, an den Religionsphilosophen und Theologen. Dabei ergänzt er das Bild Guardinis in der Auswertung wichtiger autobiographischer Zeugnisse aus bisher unveröffentlichten Briefen und weniger bekannten Büchern.

Christlich-muslimischer Dialog

Am 6. November 2008 wird Papst Benedikt XVI. mit den Teilnehmern am ersten Arbeitstreffen des am 5. März dieses Jahres in Rom gegründeten Katholisch-Islamischen Forums zusammenkommen. Seine mit Spannung erwarteten Worte werden eine außergewöhnlich lebendige Etappe des Prozesses christlich-muslimischer Begegnung auf der Ebene der religiösen Führer und Gelehrten markieren.

Eingeleitet wurde sie durch die Regensburger Vorlesung vom 12. September 2006. Trotz – oder vielleicht sogar wegen – ihres provokativen Inhalts scheint sie wesentlich zu der Überzeugung beigetragen zu haben: Zwei Religionsgemeinschaften mit universalem Wahrheitsanspruch, die sich zum Glauben an den einen Gott bekennen und die zusammen mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung ausmachen, sind in einer eng verbundenen und aufeinander verwiesenen Welt wie nie zuvor herausgefordert, Glaube und Vernunft auf ihre rechte Beziehung zueinander neu zu bedenken. In einem Offenen Brief islamischer Gelehrter an den Papst vom 13. Oktober 2006 begrüßten dann seine 38 Unterzeichner, trotz ihrer Kritik an einzelnen „Irrtümern" und „Fehlern" in der Regensburger Vorlesung, ausdrücklich die Bemühungen des Papstes „gegen die Vorherrschaft von Positivismus und Materialismus im menschlichen Leben" sowie seinen Wunsch nach „aufrichtigem und offenem Dialog".

Am 22. Dezember desselben Jahres formulierte Benedikt XVI. gegenüber Kardinälen der Kurie, worum es bei der von ihm angestoßenen Debatte aus seiner Sicht gehe: Wie es in der christlichen Gemeinschaft ein langes Ringen um den rechten Standort des Glaubens angesichts der Einsichten und Forderungen, die in der Aufklärung gewachsen sind, gegeben habe – ein Ringen, das nie ganz zu Ende sei –, so stehe auch die islamische Welt mit ihrer eigenen Überlieferung vor der großen Aufgabe, hier angemessene Lösungen zu finden. Es werde in diesem Augenblick vor allem Inhalt des Dialogs von Christen und Muslimen sein müssen, sich in diesem Mühen zu begegnen und die rechten Lösungen zu finden. Er fügte hinzu: „Wir Christen wissen uns solidarisch mit all denen, die gerade von ihrer religiösen Überzeugung als Muslime her gegen die Gewalt und für das Miteinander von Glaube und Vernunft, von Religion und Freiheit eintreten."

Genau ein Jahr nach dem Erscheinen des Offenen Briefes veröffentlichte das „Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought" in Amman den „Offenen Brief und Aufruf von muslimischen Religiösen Führern", der mittlerweile aufgrund der Anzahl der ursprünglichen Unterzeichner als „Brief der 138" allseits bekannt geworden ist. Dieser Brief von 2007 wendet sich nicht mehr nur an den Papst, sondern zugleich an die Führer der orthodoxen, der orientalischen und protestantischen Kirchen. Simultan wurde die Internetseite www.accommonword.com eingerichtet,

die unter anderem auch die mittlerweile 68 (zum Teil ausführlichen) christlichen sowie jüdischen „Antworten" auf den Brief wiedergibt.

Der „Brief der 138" geht bezeichnenderweise nicht auf die Debatte über Glaube und Vernunft, Religionen und Aufklärung ein. Er argumentiert rein vom Text des Koran und der Bibel her für die These, daß die „Zwei Gebote" der Liebe dem Kern des Glaubens von Christen und Muslimen gemeinsam sind und deshalb die Grundlage dafür bieten „zusammenzukommen" – im Sinn des Verses 64 der Sure 3 (Aal 'Imran): „Sprich: ‚O Volk der Schrift, kommt herbei zu einem gleichen Wort zwischen uns und euch, daß wir nämlich Gott allein dienen und nichts neben Ihn stellen und daß nicht die einen von uns die anderen zu Herren nehmen außer Gott.' Und wenn sie sich abwenden, so sprecht: ‚Bezeugt, daß wir (Ihm) ergeben sind'."

Welche Gesichtspunkte und Fragen sollten nun von katholischer Seite bei dem genannten Arbeitstreffen in Rom vor allem eingebracht werden, dessen Thema „Gottesliebe, Menschenliebe: (a) Theologische und geistliche Grundlagen; (b) Menschenwürde und gegenseitiger Respekt" sein wird? Der Brief vermerkt, daß sich Anhänger von Christentum und Islam vor allem durch die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe nahekommen. Gleichzeitig fordert er mit dem zitierten Vers aus der Sure 3 Christen spezifisch zur Annahme des koranischen Monotheismus auf. Aber kann dieser Vers als Rahmen für einen weiterführenden und vertiefenden Dialog dienen? Wie stellen sich die Autoren vor, daß Christen, die Gott als Dreieinen bekennen, mit der vollen Integrität ihres Glaubens zu diesem „gemeinsamen Wort" kommen könnten, zu dem der Brief einlädt? Grundlegende Differenzen im Glauben sollten nicht diplomatisch umgangen, sondern anerkannt und zum Ausgangpunkt geduldiger, freimütiger und aufrichtiger Gespräche und eines intensiven Zuhörens werden. Das gilt nicht zuletzt auch für das Gespräch über die Differenz zwischen der Lehre des Koran über Jesus und dem Glauben der Kirche an Jesus den Christus.

Im Hinblick auf die Nächstenliebe ist zu fragen, wie sich der koranische Imperativ der Sorge um den Nachbarn und Fremden zur Aufforderung Jesu im Evangelium verhält, sich durch Einsatz gegenüber Mitmenschen in Not diesen gegenüber als Nächsten zu erweisen, auch wenn dies das Überschreiten ethnischer und religiöser Schranken bedeuten mag; zum andern wird Jesu Gebot der Feindesliebe, das für Christen in Gottes Weise zu lieben gründet, zur Debatte stehen.

Bei all dem kann die religiös-politische Frage nicht ausgeblendet werden: Ist ein gerechtes, friedliches und gegenseitig respektvolles Leben von Christen und Muslimen in kulturell und religiös gemischten Gesellschaften auf Dauer möglich, ohne die recht verstandene Trennung des staatlich-politischen vom religiösen Bereich und ohne die effektive Anerkennung der aktiven und passiven Religionsfreiheit? Wie wertvoll auch immer eine theologische Übereinstimmung in Fragen des Doppelgebots der Liebe sein mag – ohne eine säkular-demokratisch verfaßte Gesellschaftsordnung wird gerechtes und friedliches Zusammenleben in Verschiedenheit in unseren Tagen kaum zu gestalten sein. *Christian W. Troll SJ*

Klaus Stüwe

Politik und Religion in den USA

Der europäische Tourist, der die Vereinigten Staaten bereist, wird vor allem zwei Eindrücke mit nach Hause nehmen: die ungeheure Weite des Landes und die Vielfalt der Menschen, die dort leben. Im Vergleich zu den meisten europäischen Ländern oder auch zu Deutschland erscheint die amerikanische Nation stark segmentiert und zersplittert. Diese Segmentierung ist ethnischer, aber auch kultureller, religiöser, ökonomischer und politischer Art.

Ethnisch gesehen sind die USA ein höchst heterogenes Land: Die europäischstämmigen weißen Amerikaner bilden heute 74 Prozent der Bevölkerung. Afroamerikaner, mehrheitlich Nachfahren der afrikanischen Sklaven, stellen etwas mehr als 13 Prozent Bevölkerungsanteil. Vor allem im Südwesten der USA und in Florida gibt es eine große Bevölkerungsgruppe lateinamerikanischer Herkunft (Latinos). Sie wuchs in den letzten Jahrzehnten stetig auf heute 13 Prozent[1], weil viele Lateinamerikaner vor der wirtschaftlichen Not ihrer Heimatländer in den Norden fliehen. Sie leben oft als illegale Einwanderer und halten stark an ihrer Kultur und Sprache fest. Asiatische Einwanderer (z.B. aus China, Japan und Korea) bilden mit vier Prozent der Bevölkerung eine relativ kleine Gruppe.

Die religiöse Landschaft wird zwar mit 78 Prozent eindeutig von den Christen dominiert. Juden, Muslime und Buddhisten folgen mit weitem Abstand. Innerhalb der christlichen Glaubensgruppe gibt es jedoch eine große Bandbreite an Kirchen unterschiedlicher religiöser Richtungen. Die römisch-katholische Kirche ist mit rund 67 Millionen Gläubigen die größte geschlossene christliche Glaubensgemeinschaft; die Protestanten umfassen zusammengenommen jedoch fast zwei Drittel aller Christen in den USA. Diese spalten sich in viele einzelne religiöse Gruppen auf. Baptisten, Pfingstkirchen und Lutheraner haben die meisten Mitglieder, dann folgen unzählige Klein- und Kleinstdenominationen.

Im sozialen und wirtschaftlichen Bereich gibt es höchst problematische Ungleichheiten: Während sich der wohlhabende Mittelstand in die Vorstädte zurückzieht, wird in den Innenstädten die sichtbare Armut immer größer. Große Unterschiede zeigen sich vor allem in der Sozialstruktur zwischen weißer und schwarzer Bevölkerung: Afroamerikaner haben im Durchschnitt ein geringeres Einkommen, eine kürzere Lebenserwartung, eine schlechtere Ausbildung, eine höhere Kriminalitäts- und Hinrichtungsrate. Nicht nur in den Südstaaten sind Wohngegenden und nichtöffentliche Einrichtungen – wie Kirchen oder private Organisationen – oft faktisch noch nach Rassen getrennt, wenn auch die formale Trennung inzwischen

ungesetzlich ist. Vielfach liegt dies ebenfalls an den ökonomischen Unterschieden, aber auch an traditionellen und festgefügten Vorurteilsmustern in den jeweiligen Ethnien bzw. Bevölkerungsgruppen.

Diese Segmentierung der Gesellschaft findet ihre Entsprechung im politischen System der Vereinigten Staaten. Der Staat selbst ist kein zentralistischer Einheitsstaat, sondern gegliedert in relativ selbständige Bundesstaaten; es gibt ein System von wechselseitigen Kontrollinstanzen („checks and balances"), das die politische Macht auf verschiedene Träger verteilt. Im Amt des Präsidenten ist viel politische Macht konzentriert. Aber – was viele Europäer übersehen – der Präsident steht einem mächtigen Parlament gegenüber, das durchaus in der Lage ist, die Politik im Weißen Haus zu konterkarieren.

Angesichts dieser differenzierten Wahrnehmung der US-amerikanischen Bevölkerung, drängt sich die Frage nach dem einigenden Element auf: Was hält diese vielfarbige und vielgestaltige Gesellschaft, zergliedert in zahlreiche politische Einheiten, was hält den Staat, was hält die Nation der USA überhaupt zusammen? Was verbindet die Amerikaner trotz ihrer Verschiedenheit untereinander, so daß sie sich als *Amerikaner* erkennen und erfahren und eben nicht nur als Angehörige verschiedener gesellschaftlicher Gruppen?

Die Antwort ist ebenso einfach wie überraschend: Es ist eine Art „politische Religion", welche die Einwohner der USA zu Amerikanern macht. Ihr kommt im Alltag und in der Politik eine Bedeutung zu, die anderen Nationen fremd ist und diese manche Phänomene amerikanischer Politik – auch der Außenpolitik – nicht verstehen läßt. Sie beruht auf bestimmten Glaubenssätzen, ist mit Ritualen und Symbolen umgeben und erfährt eine so enthusiastische Verehrung, daß man sie auch schon als „Zivilreligion" bezeichnet hat.

Das besondere Verhältnis von Politik und Religion in den USA soll im folgenden vorgestellt werden. Zunächst wird skizziert, wie sich in den USA Politik und Religion in Form einer Zivilreligion begegnen. Zweitens geht es dann um religiöse Aspekte in der Außenpolitik der USA. Drittens wird analysiert, welche historischen Erfahrungen zu diesen Phänomenen geführt haben. Der letzte Teil beschäftigt sich schließlich mit den Religiösen in der Politik, der sogenannten „Christlichen Rechten".

Die amerikanische Zivilreligion

Verfassungsrechtlich gesehen, sind die USA ein säkularer Staat. Die Verfassung der USA von 1787 legt in Art. VI fest, daß „niemals der Nachweis einer Religionszugehörigkeit als eine Voraussetzung für ein Amt oder eine öffentliche Vertrauensstellung unter der Hoheit der Vereinigten Staaten verlangt werden" darf. Der erste Verfassungszusatz (1791, Bill of Rights) fügte die besondere Garantie religiöser

Freiheit hinzu: „Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen, das die Einführung einer Staatsreligion zum Gegenstand hat oder die freie Religionsausübung verbietet."

Der dritte Präsident Thomas Jefferson interpretierte diese Klausel im Jahr 1802 so, daß dadurch eine „Trennungswand" zwischen Kirche und Staat errichtet worden sei. Dieser Auffassung hat sich der Oberste Gerichtshof (Supreme Court) der USA in mehreren Urteilen angeschlossen[2]. Das grundlegende Prinzip seiner Rechtsprechung ist, der Regierung nicht zu erlauben, sich in religiöse Fragen einzumischen oder eine Staatskirche zu etablieren. So hat der Supreme Court zum Beispiel in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts das von Lehrern und Schülern gemeinsam gesprochene Schulgebet in öffentlichen Schulen verboten.

Politik und Religion sind jedoch in den USA keineswegs voneinander isolierte Sphären. Zwar sind Staat und Kirchen verfassungsrechtlich streng voneinander getrennt, aber von jeher hat die Religion einen großen Stellenwert auch in politischen Fragen besessen. Nach Umfragen halten fast zwei Drittel der US-Bürger Religion für „sehr wichtig" in ihrem Leben. Nach einer Umfrage des „Pew Forum on Religion & Public Life" im August 2007 sind 69 Prozent der US-Bürger der Ansicht, der US-Präsident müsse starke religiöse Überzeugungen haben[3]. Diese Haltung ist nicht neu: Der Franzose Alexis de Tocqueville stellte bereits 1835 in seinem noch heute vielfach zitierten Bericht „Über die Demokratie in Amerika" fest, daß hier „die Religion ... mit allen nationalen Gewohnheiten und mit fast allen vaterländischen Gefühlen"[4] verbunden sei.

Der Soziologe Robert N. Bellah prägte vor diesem Hintergrund den Begriff einer amerikanischen „Zivilreligion"[5], in der die Vorstellung einer „Nation unter Gott" („one nation under God") für die Bürger identitätsstiftend wirke. Im öffentlichen Raum wird der religiöse Charakter dieser besonderen Form des Patriotismus deutlich: So erfährt die Fahne überall eine fast sakrale Verehrung; die Unabhängigkeitserklärung und die Verfassung werden in der Hauptstadt Washington wie in einem Schrein aufbewahrt, und überlebensgroße Monumente erinnern an „Heilige" und „Märtyrer" der amerikanischen Geschichte.

In Sinn der amerikanischen Zivilreligion werden die USA als ein System gemeinsamer ideeller Prinzipien und Tugenden porträtiert, als eine Nation, die einen besonderen weltgeschichtlichen Auftrag zu erfüllen habe bei der Durchsetzung von Freiheit, Gleichheit und Demokratie. Schon James Madison, einer der Gründerväter der USA, bezeichnete 1788 die Verfassungsdiskussion als einen politischen Prozeß, der die „göttliche Verheißung" erfüllte. Im 19. Jahrhundert verglich der Schriftsteller Herman Melville, Autor des berühmten „Moby Dick", die Amerikaner mit den biblischen Stämmen Israels: „das besonders erwählte Volk ... das Israel unserer Zeit"[6].

Die amerikanischen Präsidenten wirken gleichsam als Hohepriester dieser quasireligiösen Selbstinterpretation. Dazu gehört zum Beispiel das gewissermaßen „monarchische" Auftreten des Präsidenten, das von einem erstaunlichen, symbol-

haften Zeremoniell umgeben ist. Vor allem aber die Reden amerikanischer Präsidenten haben zivilreligiöse Inhalte. Bei ihren Antrittsreden sind zivilreligiöse Inhalte sogar zu einem zentralen Gegenstand geworden; die Präsidenten legen damit gleichsam im Namen des ganzen Landes ein rituelles Glaubensbekenntnis ab. Der Präsident präsentiert sich dabei als Sprecher der Nation, der den kollektiven Willen verbalisiert. Gezielt wird mit religiösen Symbolen und Metaphern an das Wahlvolk appelliert. Darüber hinaus enthalten viele Reden aber auch ausdrücklich religiöse Elemente und Passagen, die über das rein Metaphorische deutlich hinausgehen. Kaum eine Ansprache endet ohne das obligatorische „God bless America!" Nicht nur Prediger wie Martin Luther King oder Jesse Jackson zitierten gern und häufig aus der Bibel. Der Katholik John F. Kennedy trug in seiner Antrittsrede einen Vers aus dem Buch des Propheten Jesaja vor. Ronald Reagan porträtierte die USA 1974 in einer Rede vor der „Conservative Political Action Conference" als „City upon a Hill", eine Metapher für das biblische Jerusalem[7].

Solche religiösen Bezüge sind nicht nur für die Wählerklientel der christlich-fundamentalistischen Bewegungen, sondern auch für den Durchschnittsamerikaner von Bedeutung. Religiöse Redepassagen sind deshalb nicht etwa Ausdruck der individuellen religiösen Haltung des Redners, sondern sollen integrierend wirken, indem sie an die religiöse Grundhaltung vieler Amerikaner appellieren.

Religion und Außenpolitik

Die Tatsache, daß die Idee „Amerika" eine derart religiöse Verehrung erfährt und durch Rituale und Symbole den Alltag jedes US-Bürgers berührt, hat natürlich auch Rückwirkungen auf die Amerikaner selbst. Die meisten europäischen Beobachter der USA waren sich wie Alexis de Tocqueville schon im 19. Jahrhundert darin einig, daß die politischen Wertvorstellungen der Amerikaner einen besonderen politischen Denk- und Verhaltensstil erzeugt haben, der sich von dem der Europäer deutlich unterscheidet. Dennis Brogan, ein englischer Journalist, der in den 30er Jahren als Korrespondent in den USA lebte, beschrieb diese besondere politische Verhaltensweise der Amerikaner als „American Character"[8], der sie innenpolitisch und außenpolitisch nach anderen Grundsätzen handeln lasse als die Europäer.

Was er damit gemeint hat, wird in einer Kongreßrede deutlich, die der frühere Präsident George H. W. Bush 1989 hielt. Er erinnerte die Abgeordneten und Senatoren an die gemeinsame Aufgabe der Amerikaner, den Fortschritt zu fördern und zitierte Abraham Lincolns Auffassung, daß der Mensch verpflichtet sei, nicht nur seine eigenen Umstände zu verbessern, sondern auch dazu beizutragen, daß sich die Lage der ganzen Menschheit verbessere. Dies sei eine allgemeine Mission, zu der er alle Amerikaner aufrufe, denn sie mache den amerikanischen Charakter aus.

Die Wirkung religiöser Vorstellungen gegenüber dem Staat ist demnach auch und vor allem in der Außenpolitik der USA zu suchen. Weil die Amerikaner zutiefst von der Richtigkeit und Gültigkeit ihrer Werte überzeugt sind und weil sie ihr Wertekonzept als normative Idee mit universalem Anspruch verstehen, sind sie zugleich davon überzeugt, daß dieses Konzept weltweit verwirklicht werden müsse. Auf einer Wandinschrift in den Gängen des Washingtoner Kapitols wird an die Worte Franklin D. Roosevelts erinnert: „Wir verteidigen und errichten eine Lebensart nicht nur für Amerika allein, sondern für die ganze Menschheit." George W. Bush bemerkte während seiner Wahlkampagne im Jahr 2000 in einer Rede vor der jüdischen Organisation B'nai B'rith: „Unsere Nation ist von Gott auserwählt und von der Geschichte beauftragt, ein Modell für die ganze Welt zu sein." Bei feierlichen Anlässen, zum Beispiel bei der Amtseinführung der Präsidenten, wird Gott ausdrücklich um Hilfe angerufen, um die Mission der Vereinigten Staaten erfüllen zu können. Und immer wieder ist in der amerikanischen Geschichtsschreibung der Kreuzzugsgedanke aufgetaucht, etwa im Ersten Weltkrieg, der von den Amerikanern auch als ein Krieg gegen die „Tyrannei" der europäischen Monarchien geführt wurde.

Der Traum von einer weltweiten Demokratie, der Drang, allen Menschen der Welt die Ideale Amerikas bringen zu wollen, hat zweifellos eine aggressive Seite. Zuerst bekamen dies die indigenen Völker zu spüren, für die die „Missionierung" zu Unterdrückung und Untergang führte. Als einzig verbliebene Supermacht besitzen die USA heute das militärische Potential, um ihren Missionsauftrag auch global erfüllen zu können. Dies führt nicht selten zu Kritik. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß die weltweite Verbreitung der Demokratie im 20. Jahrhundert nicht zuletzt auf dem demokratischen Missionseifer der USA beruhte. Die Tatsache, daß sich Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer stabilen Demokratie entwickeln konnte und daß Westeuropa und andere Weltregionen im Kalten Krieg gegen die ideologische und militärische Bedrohung verteidigt werden konnten, ist letztlich dem Engagement der Amerikaner zu verdanken.

Religiöse Wurzeln der amerikanischen Verfassung

Die politischen und ideengeschichtlichen Wurzeln der Verfassung der USA sind vielgestaltig. Seit den Tagen Alexis de Tocquevilles wurde der Liberalismus als die wichtigste ideengeschichtliche Quelle der US-amerikanischen Verfassung angesehen. Louis Hartz stellte 1955 die bekannte These auf, in den USA triumphiere ein gleichsam „natürlicher Liberalismus"[9] ohne den sozialen Antagonismus Europas. Der Liberalismus sei nicht nur die Grundlage der demokratischen Entwicklung der US-amerikanischen Verfassungsgeschichte, sondern zugleich eine Quelle nationaler Identität.

Neben Zustimmung fanden Hartz' Thesen auch Widerspruch. So hat John G. A. Pocock auf die Bedeutung der republikanischen Tradition für das amerikanische politische Denken hingewiesen[10]. Auch Bernard Bailyn und Gordon Wood argumentierten, daß die „founding fathers", die Gründerväter, stärker von republikanischen als von liberalen Ideen beeinflußt gewesen seien[11]. Rogers Smith schließlich machte in seinen Arbeiten auf den „ascriptive Americanism" und den mit ihm verbundenen Rassismus aufmerksam. Damit ist gemeint, daß viele Amerikaner – trotz ihres Bekenntnisses zum universalen Anspruch von Freiheit und Demokratie – gewissermaßen schon mit der Einstellung „geboren" seien, als Amerikaner eben *bessere* Demokraten zu sein als andere Völker. Dies müsse, so zitiert Manfred Brocker, als eine „oft unterschlagene, gleichwohl ebenfalls wirkmächtige antiliberale Strömung innerhalb der amerikanischen politischen Kultur, ... als eigenständige persistente ideologische Tradition angesehen werden"[12]. Die Tocqueville-These, so Smith, versäume es, die inegalitären Ideologien und Bedingungen der Gründungsgeschichte der USA zu berücksichtigen, die die Revolution mindestens ebensotief beeinflußt hätten wie der Liberalismus.

Die Vorgeschichte der USA ist neben diesen liberalen und republikanischen Strömungen zugleich eine Geschichte religiös motivierter Siedlung und Staatsgründung. Weitere wichtige Traditionslinien der amerikanischen Identität sind daher der Calvinismus und der Puritanismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Die „Pilgrim Fathers" segelten 1620 auf der Mayflower über den Atlantik und gründeten die Kolonie Plymouth im heutigen Massachusetts. Die „Pilgerväter", gehörten einer besonders radikalen Strömung im englischen Puritanismus an, die sich von der Church of England losgesagt hatte und eine absolute Gemeindeautonomie einforderte. Es kam zur Verfolgung durch die englische Staatskirche, der sich etwa 100 Pilger zunächst durch eine Flucht nach Holland, und dann durch eine Seereise nach Amerika entzogen. Im November 1620 gingen sie im heutigen Massachusetts vor Anker. Da sie keine offizielle Ermächtigung hatten, das Gebiet zu kolonisieren, gaben sie sich ihre eigene Satzung, die als Mayflower-Vertrag („Mayflower Compact") bekannt wurde. Darin legten sie unter anderem fest, daß sie eine sich selbst regierende Gemeinschaft bilden wollten.

Die puritanischen Pilgerväter waren nach Amerika gekommen, weil sie ihre religiösen Vorstellungen ungehindert verwirklichen wollten. Während sie aber im alten England noch darum gekämpft hatten, als Minderheit geduldet und anerkannt zu werden, also für sich die Gedanken der Gleichheit und Toleranz in Anspruch nahmen, kam es ihnen in der Neuen Welt auf das genaue Gegenteil an: Die Puritaner von Massachusetts versuchten dort, ihre Lehren von Erbsünde, Prädestination und kontrollierter Lebensführung in eine politische Ordnung umzusetzen. Der Zweck der ersten Kolonie in Neu-England bestand zunächst hauptsächlich darin, die Reinheit der puritanischen Lehre zu erhalten. Das Bürgerrecht erhielt in diesem theokratischen System schon seit 1630 nur derjenige, dessen Rechtgläubigkeit erwiesen war. Die bürgerlichen Rechte wurden also von der religiösen Qualifikation abhängig gemacht.

Das religiöse und politische Programm der Puritaner hatte jedenfalls wenig Ähnlichkeit mit dem, was heute die amerikanische Mentalität ausmacht. Erstaunlicherweise war es aber gerade der religiöse Fundamentalismus dieser englischen Siedler, der schließlich zur Demokratisierung der ersten politischen Ordnungen auf amerikanischem Boden führte. Wer nämlich in den Puritanergemeinden die Bürgerrechte und die damit verbundenen wirtschaftlichen Vorteile wahrnehmen wollte, war gezwungen, sich ihrer Glaubensrichtung anzuschließen. Und umgekehrt brauchte man in den Kolonien zur Besiedlung und wirtschaftlichen Entwicklung auch dringend Einwanderer, so daß man es sich nicht leisten konnte, auf Dauer die Hürde für die Gewährung von Bürgerrechten zu hoch zu setzen.

Tatsächlich wurden im Lauf der Zeit immer mehr Personengruppen mit eher zweifelhafter religiöser Qualifikation von den Puritanergemeinden aufgenommen, was einerseits immer mehr Siedler in den Genuß der Bürgerrechte brachte, andererseits zu einer Liberalisierung der Religion führte. Dagegen rebellierten wiederum die Fundamentalisten, die an den strengeren Maßstäben festhielten und sich in anderen, exklusiveren Zirkeln zusammenschlossen. Es kam also zu einer unbeabsichtigten Pluralisierung, die sich mit den Erweckungsbewegungen der Baptisten und Methodisten, welche sich *gegen* die religiöse Kontrolle durch die Gemeinde wandten, im 18. Jahrhundert noch weiter verstärkte[13].

Dieser gescheiterte Versuch zur Etablierung eines puritanischen Regiments in Neu-England, die anschließende Revision der Zugangsbedingungen und die dadurch wiederum ausgelösten Gegenbewegungen haben demnach dazu geführt, daß sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts alle protestantischen Amerikaner als gleichberechtigt qualifizierte Bürger fühlen konnten – schließlich waren die ersten Siedler fast ausschließlich englische Protestanten –, und gleichzeitig wurde die historische Erkenntnis befördert, daß Toleranz gegenüber Andersdenkenden notwendig sei. Der Puritanismus hat insofern ungewollt zur demokratischen Entwicklung der USA beigetragen[14].

Die „Christliche Rechte"

In den 70er Jahren entstand in den USA die Protestbewegung der sogenannten „Christlichen Rechten", die sich für eine „Rechristianisierung" Amerikas einsetzte[15]. Ihre Anhänger rekrutieren sich aus dem Kreis der „Evangelikalen". Gemeint sind damit jene Gläubigen, die die Verkündigung des Evangeliums als zentrale Aufgabe betrachten, an die Unfehlbarkeit der Bibel und an die Notwendigkeit einer persönlichen Hinwendung zu Jesus Christus als einzigem Weg der Erlösung glauben und diese meist als spirituelle „Wiedergeburt" („born again") bezeichnen. Die Evangelikalen sind also nicht etwa eine eigenständige Kirche oder eine Konfession, sondern eine besonders konservative Richtung innerhalb der protestantischen

Kirchen. So gibt es beispielsweise unter den Baptisten die konservativen – die sich als evangelikal bezeichnen – und die eher liberalen, die sich als „Mainline Church" bezeichnen. Aber auch die Evangelikalen selbst sind keinesfalls monolithisch. In wichtigen theologischen Fragen bestehen durchaus Auffassungsunterschiede zwischen den verschiedenen („neo-evangelikalen", „fundamentalistischen" und „pfingstlerisch-charismatischen") Strömungen des Evangelikalismus[16].

Der politische Arm der Evangelikalen, die „Christliche Rechte", ist in öffentlichkeitswirksamen Organisationen wie „Focus on the Family" oder dem „Family Research Council" organisiert und erreicht damit mühelos einen Großteil der Bevölkerung, insbesondere in den Staaten des „Bible belt" vom Südosten bis zum Mittleren Westen der USA. Abgesehen von den Hardlinern, die die Evolutionstheorie ablehnen oder den sogenannten Rekonstruktionisten, die die bürgerliche Gesetzgebung durch eine Art christliche Scharia ersetzen wollen, gehen ihre Forderungen auf dem Hintergrund der Religiosität vieler Amerikaner weitgehend von konsensfähigen Voraussetzungen aus.

Die politischen Institutionen, dabei insbesondere die Republikanische Partei, werden gezielt infiltriert. So werden evangelikale Kandidaten finanziell unterstützt und alle Kongreßabgeordnete von der sogenannten „Christian Coalition" beobachtet und regelmäßig einem Rating (Bewertung) unterzogen, das ihre Haltung gegenüber Schlüsselfragen wie etwa dem Klonverbot oder der bedingungslosen Unterstützung Israels bewertet. Dies zeugt von dem hohen Organisationsgrad, den die religiöse Rechte inzwischen erreicht hat. Hing sie früher sehr stark von charismatischen Führungspersönlichkeiten wie Billy Graham, Pat Robertson oder Ralph Reed ab, so kann sie jetzt auf gewachsene Strukturen bauen. Geschult in Kaderschmieden und Trainingsseminaren, nutzt die Christliche Rechte sämtliche mediale Möglichkeiten – E-Mail, Fernseh- und Radioshows –, um auf den politischen Willensbildungsprozeß Einfluß zu nehmen.

Religionssoziologen schätzen den Anteil der weißen Evangelikalen, auf die sich die Christliche Rechte stützt, auf zwischen 23 bis 26 Prozent[17]; sie sind also eine interessante Wählerschicht. Bei den Präsidentenwahlen 2000 und 2004 machten die Evangelikalen rund 23 Prozent der gesamten Wählerschaft aus. Von daher ist es nicht überraschend, daß auch der „wiedergeborene Christ" George W. Bush vor seiner Wahl im Jahr 2000 und zum Beginn seiner Präsidentschaft stark auf die religiöse Rechte setzte. Aber anders als es in Europa vor allem zu Beginn des Irakkriegs wiederholt geschah, darf George W. Bush nicht als Exponent oder gar „Marionette" der Christlichen Rechten in den USA betrachtet werden[18].

Der gegenwärtige US-Präsident hat ein primär wahlstrategisch bestimmtes Verhältnis zur Christlichen Rechten. Von Anfang an war er sich der Tatsache bewußt, daß er ohne das evangelikale Wählersegment keine Wahl- bzw. Wiederwahlchance hatte. Zugleich war ihm jedoch klar, daß er ebenso dringend die Unterstützung der anderen republikanischen Stammwählergruppen brauchte – etwa der Wirtschaftsli-

beralen, die in moralischen und religionspolitischen Fragen eher moderat eingestellt sind. Entsprechend beließ es Bush gegenüber der Christlichen Rechten bei symbolischen Gesten und personellen Zugeständnissen, die diese Klientel zufriedenstellen sollte, ohne andere Wählergruppen zu verprellen. Er unternahm hingegen keine Schritte, um etwa die Abtreibung zu verbieten, die gleichgeschlechtliche Ehe einzuschränken oder das Schulgebet wieder einzuführen.

Daß Bushs Verhältnis zur Christlichen Rechten wahlstrategisch motiviert war, zeigt sich – entgegen den Erwartungen vieler Europäer – auch in der Außenpolitik. Während die Christliche Rechte früh „den Islam" als Inbegriff des Bösen angeprangert hatte, das die USA bekämpfen müssen, bemühte sich Bush immer wieder – insbesondere während des Afghanistan- und Irak-Feldzugs –, den Eindruck eines „Kampfs der Kulturen", eines religiös motivierten „Kreuzzuges" gegen den Islam zu vermeiden. Verantwortlich für die Anschläge des 11. September 2001 sei nicht „der Islam", betonte Bush wiederholt, sondern „Terroristen", die den Namen dieser Religion mißbrauchten.

Manche mögen dies für politische Rhetorik halten – Tatsache ist freilich, daß sich viele Anhänger der Christlichen Rechten bzw. der Evangelikalen von George W. Bush enttäuscht fühlen. Die Republikanische Partei, die Heimat der meisten Evangelikalen, verlor ihre Mehrheiten im Kongreß. Der Einfluß der Christlichen Rechten auf die Kandidaten und die Ausrichtung der Partei sank in den letzten Monaten vor der Präsidentschaftswahl im November 2008 dramatisch ab. John McCain, der Präsidentschaftskandidat der Republikaner, ist nicht dem christlich-konservativen Lager zuzurechnen. Im Gegenteil: McCain stößt bei den Evangelikalen auf Ablehnung. Er ist ihnen bei wichtigen sozialpolitischen Fragen zu liberal.

Die Demokratische Partei tut derzeit alles, um diese Situation auszunutzen. Die ehemaligen demokratischen Präsidenten Jimmy Carter und Bill Clinton luden im Februar 2008 die baptistischen Anführer des Landes zu einer Konferenz nach Atlanta ein. Die demokratischen Schwergewichte wollten mit den Kirchenoberen neu verhandeln, was die Baptisten ideologisch verbindet. Der gemeinsame Glaube an Jesus Christus sollte von traditionellen konservativen Themen wie Abtreibung entkoppelt und etwa mit Ökologie und sozialer Gerechtigkeit verknüpft werden. So hofft man nicht nur die Stimmen evangelikaler Wähler, sondern auch diejenigen der Katholiken wieder zu gewinnen. Die Katholiken, eigentlich mehrheitlich Anhänger der Demokraten, hatten bei den Präsidentschaftswahlen von 2004 ebenfalls in großer Zahl für den Protestanten George W. Bush gestimmt.

Auch der demokratische Präsidentschaftskandidat Barack Obama wittert seine Chance bei den religiösen Wählern. Als Abtreibungsbefürworter und aufgrund seiner Haltung zur gleichgeschlechtlichen Ehe galt Obama für die Christliche Rechte bislang als nicht wählbar. Aber Obama legt inzwischen großen Wert darauf, sich als vorbildlicher Christ darzustellen. In seinen Reden kommen verstärkt Werte und Themen zur Sprache, mit denen sich auch Evangelikale identifizieren können – zum

Beispiel die Bekämpfung des Klimawandels oder soziale Gerechtigkeit. Obamas Wahlkampfstrategen planen bis zu den Wahlen im November 2008 Tausende Hauspartys, Dutzende christliche Rockkonzerte, Versammlungen von Kirchenführern, Universitätsbesuche und Telefonkonferenzen, um religiös motivierte Wähler zu gewinnen. Diese Kampagne gilt inzwischen als das intensivste Werben eines demokratischen Kandidaten um evangelikale Christen. Das ehrgeizige Ziel ist, erhebliche Teile der evangelikalen Wählerschaft von ihrer historischen Verbindung zur Republikanischen Partei zu lösen. Doch dieses ehrgeizige Ziel hat auch seine Risiken: Die progressive, liberale Stammwählerschaft der Demokraten könnte damit verprellt werden.

Die Verfassung ist kein Glaubensbekenntnis

Politik und Religion sind in den USA eine historisch gewachsene, einzigartige Verbindung eingegangen. Das Verständnis von Nation der meisten Amerikaner manifestiert sich als eine Art politische Religion, die in der Lage ist, über die gesellschaftliche und politische Zersplitterung der USA hinweg eine gemeinsame Identität zu schaffen. Religiöse Symbole und Metaphern spielen in der Politik eine große Rolle, weil Religion auch im persönlichen Leben der meisten Amerikaner sehr wichtig ist. Beides ist letztlich auch die Ursache dafür, daß die evangelikalen Protestanten in den letzten Jahren so erfolgreich werden konnten.

Aber diese religiöse Dimension des Staates integriert nicht nur – sie hat auch etwas Spaltendes. Zunächst für die Europäer und andere Staaten, die den außenpolitischen Messianismus der USA nicht immer nachvollziehen können. Die religiöse Metaphorik in den Reden vieler amerikanischer Politiker wirkt außerhalb der USA befremdlich. Vor allem aber spaltet die Symbiose von Politik und Religion zunehmend auch die Amerikaner selbst. Denn nicht alle werden von ihr erfaßt.

Von katholischer Seite wird interessanterweise das Konzept der freiheitlichen Demokratie als Gegenmodell zur amerikanischen Zivilreligion verteidigt. Der Jesuit John C. Murray plädierte schon in den 50er Jahren dafür, daß die Sphären von Religion und Politik sauber voneinander getrennt bleiben müßten[19]. Die amerikanische Republik verdiene zwar die volle Loyalität der Katholiken, aber die Verfassung sei kein Glaubensbekenntnis, sondern ein Instrument zur Sicherung des Friedens. Auch andere fühlen sich ausgeschlossen. Zivilreligiöse oder evangelikale Haltungen finden sich vorwiegend bei den sogenannten „WASPs", den „White Anglo-Saxon Protestants", einer Bevölkerungsgruppe mit den Merkmalen weiß, protestantisch und angelsächsischer Abstammung. Andere soziale Gruppen kommen damit nicht unbedingt zurecht: die Unterschichten in den Elendsvierteln der Großstädte und auf der Straße, ethnische Minderheiten wie Schwarze, Latinos und Asiaten. Der „American Dream" ist für diese Bevölkerungsgruppen Illusion geblieben.

ANMERKUNGEN

[1] Die Zugehörigen zur hispanischen Bevölkerungsgruppe gelten in statistischen Erhebungen der USA nicht als ethnische Gruppe („race"), sondern werden über ihre Herkunft aus Lateinamerika und der Karibik bzw. über ihre spanische Muttersprache definiert.
[2] Zur Rechtsprechung des Supreme Court vgl. J. Hitchcock, The Supreme Court and Religion in American Life. 2 Bde. (Princeton 2004).
[3] Vgl. http://pewforum.org/religion-politics/
[4] A. de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika. Zweiter Teil. Werke u. Briefe, 2 Bde. (Stuttgart 1959/62) 18.
[5] R. N. Bellah, Civil Religion in America, in: Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences, 96 (1967) 1–21.
[6] H. Melville, White-Jacket (New York 1892) Kap. 36.
[7] Dazu ausführlich K. Stüwe, Die Inszenierung des Neubeginns (Wiesbaden 2004) 81ff.
[8] D. W. Brogan, Der amerikanische Charakter (Stuttgart 1947).
[9] L. Hartz, The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Liberal Thought since the Revolution (New York 1955) 16.
[10] J. G. A. Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition (Princeton 2003).
[11] Vgl. B. Bailyn, The Ideological Origins of the American Revolution (Cambridge 1967).
[12] R. M. Smith, Beyond Tocqueville, Myrdal, and Hartz: The Multiple Traditions in America, in: The American Political Science Review 87 (1993) No. 3, 549–566; vgl. M. Brocker, Protest – Anpassung – Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA (Frankfurt 2004) 36.
[13] Vgl. D. Boorstin, The Americans, Bd. 1 (New York 1958) 5.
[14] Vgl. H. Vorländer, Hegemonialer Liberalismus. Politisches Denken u. politische Kultur in den USA 1776–1920 (Frankfurt 1997) 113ff.
[15] Zum Folgenden vgl. M. Brocker, Die Christliche Rechte in den USA, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 6 (2007) 24ff.
[16] Vgl. Brocker (A. 12).
[17] Vgl. Cl. Wilcox, Onward Christian Soldiers? The Religious Right in American Politics (Boulder, Col. ²2000) 45ff.; J. Cochran, New Heaven, New Earth, in: Congressional Quarterly vom 17.10.2005, 2773.
[18] Vgl. auch M. Brocker, Europäische Mißverständnisse über die öffentliche Präsenz von Religion in den USA, in: Politische Religion u. Religionspolitik, hg. v. G. Besier u. H. Lübbe (Göttingen 2005) 145–166.
[19] J. C. Murray, We Hold These Truths (New York 1960).

Bernhard Bleyer

Die Armen als Sakrament Christi

Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (1968)

Es muß für die Zuhörer im Petersdom eine eindrückliche Rede gewesen sein, auf die sie am 6. Dezember 1962 mit lautstarkem Beifall antworteten. Der 71jährige Erzbischof von Bologna, Giacomo Kardinal Lercaro, hatte gerade eine Stellungnahme zur begonnenen Debatte um den Entwurf der Kirchenkonstitution abgegeben – seine erste Wortmeldung in der Konzilsaula. Es heißt, Papst Johannes XXIII. selbst habe ihn dazu mit den Worten aufgefordert: „Man hat Sie in St. Peter noch nicht gehört. Sprechen Sie daher."[1]

Keine drei Monate waren vergangen, seitdem der Papst am 11. September in der „Radiofunkbotschaft an die Katholiken der Welt" einen vernehmbaren Akzent vor das kommende Konzil gesetzt hatte. Einen Monat vor Konzilseröffnung hatte er die „sozialen Verpflichtungen", die „der Kirche immer am Herzen liegen", thematisiert. Sie seien als Wesenselemente des kirchlichen Lebens in die doppelte Ausrichtung der Kirche „ad intra" und „ad extra" integriert, denn die Botschaft zur Erneuerung der inneren Struktur der Kirche (ad intra) sei von ihren Lebensäußerungen nach außen (ad extra) nicht zu trennen. Aber das Zueinander des „Innen-Außen-Bezugs" könne nicht symmetrisch gedacht werden, und auch die Dynamik der Radioansprache weist in ihrer Gesamtheit ein Ungleichgewicht auf:

> „Denn der Papst entfaltete breit die Beschreibung der Beziehung der Kirche ‚nach außen' in ihrer Sorge für die Würde des Menschen und für die grundlegende Gleichheit aller Völker, vor allem aber gab er ihr eine neue Kennzeichnung, daß er sie als ‚die Kirche von allen und besonders die Kirche der Armen' nannte."[2]

Diese Bezogenheit der Kirche auf die Welt ist für Johannes XXIII. konstitutiv. Die Ansprache spitzt diese Verwiesenheit der Kirche sogar noch zu: „Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen."[3]

Die Rede Kardinal Lercaros auf dem Konzil

An diese Argumentation knüpft nun Kardinal Lercaro im Rahmen der Debatte um den ersten Entwurf der Kirchenkonstitution (1. bis 7. Dezember 1962) an. Mit expli-

ziter Kritik am vorgelegten Schema hielt er sich zunächst zurück „und begnügte sich damit, das Grundanliegen zu benennen, das seiner Ansicht nach die konziliare Erfahrung prägen und zum Hauptziel des Zweiten Vatikanums werden müsse“[4]. Ausdrücklich würdigt er die Wortmeldungen der Kardinäle Léon-Joseph Suenens und Giovanni Battista Montini. Schließlich habe das zweimonatige gemeinsame Arbeiten während der ersten Sessio ein besseres Verständnis entstehen lassen, was die Kirche den Menschen „dieser Zeit vorschlagen muß, wenn sie das innerste Geheimnis der Kirche kennenlernen wollen, die gleichsam das große Sakrament Christi ist (intimum Ecclesiae mysterium, quasi ‚magnum Sacramentum‘ Christi).“[5]

In seiner Analyse der heutigen Zeit, die von dramatischer Armut gekennzeichnet sei, unterstreicht Kardinal Lercaro unter anderem, daß die zunehmende Konfrontation mit den Armen und den armen Völkern gerade die Überwindung der Armut anzielen müsse, indem die Armen die Befähigung erlangten, sich ihrer Lage und ihrer Rechte bewußt zu werden. Dies sei deswegen unumgänglich, da die herausragende Aufgabe der Kirche in der Evangelisierung bestehe. Die Verkündigung des Evangeliums in der Welt werde der biblischen Perspektive dort gerecht, wo die Armen als die Adressaten der Frohbotschaft angenommen seien. Damit weist er auf eine ernste Lücke der Ausarbeitungen des vorliegenden Schemas „De Ecclesia“ hin und konstatiert sogleich: „Das Mysterium Christi in der Kirche ist immer, in besonderer Weise aber heute, das Mysterium Christi, der in den Armen lebt.“[6]

Lercaros Intervention gilt trotz des diplomatischen Tons einer Neuformulierung des vorgelegten Schemas „Über die Kirche“. Zielstrebig plädiert er für die Aufnahme des essentiellen und elementaren Aspekts des Mysteriums Christi in den Armen: jenes Aspekts, der von den Propheten als authentisches Zeichen der messianischen Bestätigung angekündigt und von der Mutter des Erlösers in der Menschwerdung des Wortes erhöht, der in Geburt, Kindheit, verborgenem Leben und Dienst Jesu deutlich und wirksam geworden sei; jenes Aspekts, der das grundlegende Gesetz der Königsherrschaft Gottes offenbare und der von der apostolischen Gemeinde an bis in die Zeiten der intensivsten inneren Erneuerung und äußeren Expansion der Kirche ein besonderes Merkmal verleihe. Es sei schließlich der Maßstab, der bei der zweiten Ankunft des Messias das Kriterium des Ewigkeitscharakters von Sanktion oder Lohn sein wird (vgl. Mt 25,31–46). Lercaro appelliert an die Konzilsväter:

> „Wir werden unserer Aufgabe nicht wirklich gerecht, wenn wir das Geheimnis Christi in den Armen und die Evangelisierung der Armen nicht zum Zentrum, zur Seele der doktrinalen und gesetzgebenden Arbeit dieses Konzils machen. Es darf nicht ein Thema unter anderen sein, sondern muß die zentrale Frage werden. Thema dieses Konzils ist die Kirche, insbesondere insofern sie eine Kirche der Armen ist.“[7]

Nach dieser Forderung legt der Erzbischof den damit verbundenen theologischen Perspektivenwechsel konkret aus und begründet sogleich: Das Konzil müsse die Armen deshalb ins Zentrum stellen, weil sie „als Zeichen und Form der Gegenwart

und der erlösenden Macht" Christi real anwesend seien. Die Formulierung, mit der Lercaro diese Gegenwart benennt, ist beachtlich: „sacramentum magnum, dico, in Christo et in ecclesia" („das große Sakrament, sage ich, in Christus und der Kirche")[8]. Wie dies zu verstehen sei, erläutert er umgehend: Die Kirche kenne drei tiefe „Wahrheiten des Mysteriums Christi in der Kirche" – nämlich seine Gegenwart in der Leitung der Kirche und seine Gegenwart in der Eucharistie. Beide Arten der Präsenz seien in der Geschichte der Kirche gründlich durchdacht worden. Die dritte Gegenwart Christi in der Kirche müsse hingegen noch genauer behandelt werden: die Gegenwart Christi in den Armen[9].

Im Rückblick auf die Argumente kommentiert Giuseppe Alberigo:

„Erzbischof Lercaro von Bologna sprach sich in der Aula dafür aus, die Kirche der Armen zum Leitgedanken der gesamten Konzilsarbeit zu machen: sie sei ‚der Faktor der Synthese, der Punkt, an dem alle bisher behandelten Themen zur Klärung kommen und in ihrem Zusammenhang erkennbar werden', und das gelte auch für die künftige Arbeit. Die Anwesenheit Christi in den Armen ... wurde verbunden mit den beiden anderen tiefen Mysterien Christi in der Kirche: der Eucharistie und dem Bischofsamt."[10]

Félix Ortiz de Urtaran vermutet, daß Lercaro den Ausdruck „Kirche der Armen" vom einstigen Pariser Erzbischof, Maurice Kardinal Feltin, übernommen habe. Dieser habe ihn bereits 1959 in einem Pastoralbrief gebraucht[11]. Über die Vermittlung des französischen Arbeiterpriesters Paul Gauthier sei auch Lercaro in Kontakt mit Begriff und Inhalt einer theologischen Reflexion über die „Kirche der Armen" gekommen. Schon im Oktober 1962, so berichtet Alberigo, hatte sich eine informelle Gruppe aus Konzilsvätern und Periti unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Lyon, Pierre-Marie Kardinal Gerlier, formiert. Ihre Treffen fanden vor allem im Belgischen Kolleg statt. Die Gruppe nannte sich „Jesus, die Kirche und die Armen"; eine der treibenden Kräfte war Paul Gauthier. Ungeachtet des Einflusses, den die Gruppe auf einige Konzilsväter hatte und dem sie auch Geltung verschaffen wollte, „blieb sie doch immer am Rand des Konzils"[12]. Unter anderem war es der engen Anbindung Giuseppe Dossettis, dem „Haustheologen" Kardinal Lercaros, zu verdanken, daß dieser über den Stand der Diskussionen stets gut informiert gewesen sein dürfte.

Nur zwei Wochen nach der Rede vom 6. Dezember, am 22. Dezember 1962, wiederholte Lercaro seine Thesen in einer Radio- und Fernsehansprache[13]. Knapp ein Jahr später, am 10. Oktober 1963, richtete Papst Paul VI. an Kardinal Lercaro die Bitte, daß die Arbeiten der Gruppe „Kirche der Armen" auf „eine Verwendung in den Konzilsbeschlüssen zu prüfen"[14] seien. Ein Jahr später, am 19. November 1964, übersandte ihm Lercaro die erbetene Stellungnahme mit dem Hinweis, „daß es unter den katholischen Christen noch an Vorarbeiten zur Frage der Armut mangle und daß die gemachten Vorschläge daher nur vorläufiger Art seien".

Trotz des eindringlichen Argumentierens der Konzilsrede Lercaros und trotz des Beifalls, den sie fand, entsprach sie „in keiner Weise der allgemeinen Auffassung"[15]

der Konzilsväter. Der Fortgang des Konzils hat gezeigt, daß die Reden Kardinal Montinis, dem späteren Paul VI., und von Kardinal Suenens weit mehr Einfluß auf die folgenden Diskussionen um die Ausrichtung des Konzils nahmen als die des Kardinals aus Bologna: Montini und Suenens „argumentierten für die Notwendigkeit, die Frage der Präsenz der Kirche in der Welt aufzunehmen. So erhielt im Verlauf des Vaticanum II der Aspekt der Armut lediglich einen geringen Anteil." [16]

Obwohl also die Konzilsdokumente an nur wenigen bedeutenden Ausnahmen [17] die ekklesiale Stellung einer „Kirche der Armen" thematisieren, geht das theologische Ringen darum nicht verloren. Es taucht wenige Jahre später an einem anderen Ort wieder auf. Margit Eckholt gibt dazu einen Hinweis. Das, was Johannes XXIII. mit einer „Kirche der Armen" angedacht hatte, werde erst in den nachkonziliaren Dokumenten des CELAM (Konferenz der Bischöfe Lateinamerikas) ausformuliert: „Seine Vision einer ‚Kirche der Armen', die auf dem Konzil selbst nur wenig Gehör fand, nimmt Fleisch und Blut an in der lateinamerikanischen Kirche der Nachkonzilszeit." [18]

Die theologische Begründung der Kirche der Armen – das Beispiel Gustavo Gutiérrez

Exemplarisch kann diese Behauptung an der Theologie von Gustavo Gutiérrez OP geprüft werden: In der Tat führt die theologische Reflexion Lateinamerikas das Thema einer Neuorientierung der Kirche in der Welt als „Kirche der Armen" fort. Bei aller Diversität der vorfindbaren Entwürfe bleibt bemerkenswert, daß viele Autoren und auch offizielle Texte des CELAM (spätestens seit 1968), wie Kardinal Lercaro auf dem Konzil, denselben biblischen Bezugstext anführen. Schon in seinem ersten, enorm einflußreichen Hauptwerk zur Theologie der Befreiung spricht Gutiérrez von der Überzeugung, daß die Gerichtsrede bei Matthäus (Mt 25,31–46) „für manche Autoren die wesentlichen Aussagen der Heiligen Schrift" [19] zusammenfasse. Die exegetischen Argumente abwägend, zieht er das Fazit: „Nach Matthäus beruht das Gericht ... in prophetischer Perspektive auf der neuen Ethik, die aus dem Prinzip der universalen Liebe erwächst." [20] Die Gottesliebe verwirkliche sich in konkreter menschlicher Praxis:

> „Es bedarf einer Vermittlung durch den Menschen, um zu Gott zu gelangen. In der Tat genügt es nicht festzustellen, die Liebe zu Gott sei untrennbar mit der Liebe zum Nächsten verbunden. Denn die Liebe zu Gott kann nicht anders, als sich *in* der Liebe zum Nächsten ausdrücken." [21]

Es sei Papst Paul VI. gewesen, der ausgehend von Mt 25,31–46 in seiner Homilie zum Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils am 7. Dezember 1965 treffend formulierte: „Um Gott zu erkennen, müssen wir den Menschen kennenlernen." [22] Gutiérrez gibt daher der nachkonziliaren Theologie eine Aufgabe mit auf den Weg:

„In unseren Kontakten mit den Menschen begegnen wir dem Herrn, zumal in den Kontakten mit denen, denen Unterdrückung, Ausbeutung und Entfremdung ihr menschliches Gesicht entstellt haben ... Durch sie kommt das Heil der Menschheit; ... Unsere Haltung ihnen gegenüber oder – besser – unser Engagement für sie entscheidet darüber, ob sich unsere Existenz in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters befindet. Das ist der Inhalt der Offenbarung, die Christus uns gibt, indem er sich mit den Armen des Matthäus-Textes identifiziert. Auf dieser Grundlage müßte eine Theologie des Nächsten entwickelt werden, die uns z. Zt. noch fehlt."[23]

Die Gewichtung, die Jesus von Nazaret der Zuwendung zum Nächsten einräume, schreibe der christlichen Theologie eine unauflösliche Präferenz ins Gedächtnis, die sich durch die Bedürftigkeit des auf Hilfe angewiesenen Menschen konstituiere[24]. Der verwundete, ausgeraubte, mißhandelte und der hungernde, durstige, nackte, obdachlose, gefangene Mensch ist der bevorzugte Ort, an dem sich der Mensch zum Nächsten macht oder nicht:

„Nur vermittels konkreter Gesten der Liebe und Solidarität kommt es zu einer effektiven Begegnung mit Christus (‚Das habt ihr mir getan'). Wenn wir Liebe und Solidarität verweigern, weisen wir Christus zurück (‚Das habt ihr mir nicht getan'). Der Arme, der Andere wird zu einer Offenbarung des ganz Anderen."[25]

Gutiérrez wiederholt die Argumentation in den Vorlesungen zur Spiritualität der Befreiung, gehalten an der Pontificia Universidad Católica von Lima im Jahr 1982. Im letzten Kapitel liest man unter der Überschrift „Eine doppelte Bewegung":

„Gestützt auf unsere lateinamerikanische Erfahrung, können wir bestätigen, welches Gewicht der Matthäusstelle 25,31–46 beizumessen ist. Sie hat uns geholfen zu erkennen, daß es gerade auch darauf ankommt, welche Wirkung der Dienst am Nächsten zeitigt. Allerdings liegt uns nicht allein an der Wirkung der Nächstenliebe, sondern auch an so etwas, das man ... die christliche Erdung der Caritas nennen könnte. Der Text hat uns den Blick dafür geöffnet, daß die Begegnung mit den Armen vermittels konkreter Werke unumgängliche Brücke auch zur Begegnung mit Christus ist."[26]

Zusammenfassend kann verdeutlicht werden, daß die Vielzahl der Bezüge zu Mt 25 bei Gutiérrez exemplarisch erkennen läßt, daß eine so gegründete Theologie „ihre Wurzel im göttlichen Mysterium hat, welches sich durch Jesus Christus im Leben der Armen offenbart, die für ihre Befreiung in der Welt von heute kämpfen"[27]. Damit ist über die Theologie von Gustavo Gutiérrez und über die lateinamerikanische Theologie der Befreiung insgesamt Wesentliches gesagt. Dennoch bleibt die Bestimmung dieser Gegenwart Jesu Christi in den Armen ungeklärt. Es drängt sich die Frage auf, wie sich denn diese Offenbarung Christi im Armen denken läßt bzw. wie der an Jesus Christus glaubende Mensch die Gegenwart Jesu in den Armen bezeichnen soll? Auf diese Fragen weist der befreiungstheologische Diskurs hin. Eine verbindliche, definitive Antwort findet sich nicht.

Man könnte noch weitere Textbelege zur Bedeutung der Gerichtsrede in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung anführen. Sie alle blieben Fragmente, losgelöst aus unterschiedlichsten Aussagekontexten. Die wohl aussagekräftigste Auslegung der Gerichtsrede und eine Fortführung der theologischen Intention der Rede Lercaros auf dem Konzil ist jedoch in Vergessenheit geraten. Sie hatte einen Bedeutungshorizont in der Auslegung von Mt 25,31–46 aufgezeigt, der jede Theologie, die die Praxis der Caritas in den Mittelpunkt ihrer Reflexion stellt, auf wohlbegründeter, lehramtlicher Basis argumentieren läßt. In keiner der bedeutenden befreiungstheologischen Schriften wird auf sie verwiesen. Es geht um die Wiederentdeckung der Predigt Papst Pauls VI. in San José de Mosquera in Kolumbien.

Die Predigt in San José de Mosquera

Am 24. August 1968 eröffnete Papst Paul VI. in der Kathedrale von Bogotá die Zweite Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats, welche zwei Tage später im diözesanen Seminar von Medellín zu tagen begann[28]. Schon bei der Planung der ersten päpstlichen Reise nach Lateinamerika hatte man die Eröffnung der Konferenz mit der Teilnahme des Papstes am 39. Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá verbunden. Zwischen der Ankunft des Papstes, am Donnerstag vormittag, 22. August 1968, um 10.20 Uhr Ortszeit am Flughafen El Dorado in Bogotá und der Eröffnung der Zweiten Generalversammlung in der Catedral Primada de Colombia am besagten 24. August, lagen einige bedeutsame Termine, darunter ein Treffen mit dem Präsidenten der Republik Carlos Lleras Restrepo, die Weihe von 200 Priestern und Diakonen im Kongreßzentrum, die Messe für die „Campesinos" in San José de Mosquera und ein Treffen mit Vertretern der jüdischen Gemeinde von Bogotá.

Carmelo Juan Giaquinta konnte detailliert herausarbeiten, daß im Rahmen der Reise vier Ansprachen des Papstes in besonders enger thematischer Verbindung stehen und als Ganzes gelesen werden müssen: Die Predigt an die Campesinos in San José de Mosquera (am 23. August um 11 Uhr), die Rede zum Tag der Entwicklung (am 23. August um 17 Uhr), die Predigt in Santa Cecilia (am 24. August um 8 Uhr) und die Ansprache an die versammelten Bischöfe (am 24. August um 10.30 Uhr)[29]. Man kann die Verbindung in etwa so zusammenfassen: Ausgehend von den namenlosen Situationen der Ungerechtigkeit, an denen die Menschen Lateinamerikas leiden, bezeichnet der Papst die christliche Forderung nach Gerechtigkeit als erste und minimale Forderung der christlichen Caritas. Gegen die zeitgenössischen Ideologien richte das Christentum die Überzeugung, daß diese Liebe zum anderen Menschen, zum Nächsten, an der Liebe Gottes zu den Menschen seinen Maßstab habe; und ferner, daß die Liebe der Menschen zu Gott der umgewandte Vollzug der zwischenmenschlichen Liebe sei.

In allen genannten Reden verbindet Paul VI. punktuell die Motive der beiden kirchlichen Großereignisse miteinander: die bevorstehende Umsetzung der Konzilsbeschlüsse auf einem Kontinent voller Ungerechtigkeit müsse das Zentrum ihres Ausgehens stets im Auge behalten, d.h. alle Orientierungsbestrebungen der Kirche müssen von der Überzeugung der realen, liebenden Anwesenheit Gottes unter den Menschen getragen sein. Sie gibt den kirchlich-caritativen Bemühungen einen wirklich christlichen Grund.

Unter allen vier Texten hat der erstgenannte in Sprache und Intention das erkennbarste Profil. Er setzt einen theologischen Akzent, der es wert ist, ausführlicher besprochen zu werden. Mit ihm folgt Paul VI. den wesentlichen Argumentationsschritten, die Kardinal Lercaro in seiner Rede auf dem Konzil vorgetragen hatte. Und noch eine geschichtliche Besonderheit muß erwähnt werden: Auch Kardinal Lercaro war in diesen Tagen in Bogotá. Er war der Päpstliche Legat des 39. Eucharistischen Weltkongresses[30] und stand während des Papstbesuchs in Kolumbien in engem Kontakt zu Paul VI. Die Lektüre der folgenden Predigt läßt den Eindruck entstehen, daß der Papst selbst der theologischen Überzeugung Lercaros, die er auf dem Konzil beispielhaft präsentierte, mit der Autorität seiner eigenen Worte Geltung verschaffen möchte.

Am Tag zwischen seinem Besuch des Eucharistischen Weltkongresses (22. August 1968) und der Eröffnung der Generalversammlung des Episkopats (24. August) reiste der Papst am 23. August in die Diözese Facatativá, um dort mit 200000 Campesinos, Landarbeitern und Tagelöhnern aus unterschiedlichen Regionen Lateinamerikas, eine Messe an einem selbst Kolumbianern kaum bekannten Ort mit Namen San José de Mosquera, etwa 25 km außerhalb von Bogotá, zu feiern. Noch nie hatte ein Papst eine Messe in tropischer Landschaft, auf lateinamerikanischem Boden und noch dazu in Gegenwart zigtausender Menschen, die zu den Ärmsten der Armen des besuchten Landes zählen, gefeiert.

Diesem außergewöhnlichen Ereignis begegnet er mit außergewöhnlichen Worten. In herzlichem Ton formuliert er bereits seine Begrüßung: „¡Salve, Campesinos colombianos! ¡Salve, trabajadores de la tierra en América Latina!“ („Seid gegrüßt, kolumbianische Bauern! Seid gegrüßt, Landarbeiter in Lateinamerika!“)[31]. Schon allein der Beginn hält Überraschendes fest: Die Begegnung mit ihnen sei, so der Papst, einer der ersehntesten und schönsten Momente der ganzen Reise; einer der innerlichsten und bedeutendsten Momente seines apostolischen und päpstlichen Dienstes.

Unmittelbar nach einem kurzen Hinweis zu seiner Teilnahme am Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá entfaltet der Papst eine erstaunliche Theologie in der Auslegung der Rede vom Weltgericht (Mt 25,31–46). Darin spricht er die Landarbeiter und Tagelöhner mit den Worten an:

„Ihr seid ein Zeichen, ein Abbild, ein Mysterium der Präsenz Christi. Das Sakrament der Eucharistie bietet uns seine verborgene Gegenwart an, lebendig und real; Ihr seid auch ein Sakrament, d.h. ein heiliges Abbild des Herrn in der Welt, eine Widerspiegelung, die eine

Vertretung ist und die nicht sein humanes und göttliches Gesicht verbirgt ... Die gesamte Tradition der Kirche erkennt in den Armen das Sakrament Christi, das gewiß nicht einfach gleichzusetzen sei mit der Wirklichkeit der Eucharistie, aber in vollkommen analoger und mystischer Entsprechung damit stehe."

Danach wird auf den biblischen Referenztext aus Mt 25 hingewiesen und hinzugefügt: Der Herr selbst spreche darin seine Gegenwart im Leidenden, Hungernden, Kranken, Mitleid Bedürftigen zu, als ob er selbst dieser Unglückliche sei, entsprechend des geheimnisvollen und mächtigen, evangeliumsgemäßen Humanismus Christi. In direkter Anrede fährt der Papst fort:

„Geliebte Söhne, Ihr seid Christus für uns. Wir, die wir das außerordentliche Glück haben, sein Stellvertreter im Lehramt der durch ihn geoffenbarten Wahrheit und im pastoralen Dienst der ganzen katholischen Kirche zu sein, wollen den auferstandenen und leidenden Christus in Euch entdecken. Wir sind nicht gekommen, um Eure untergebenen Beifallsrufe, die immer angenehm und bewegend sind, zu empfangen, sondern um den Herrn in Euren Personen zu ehren, um uns also vor ihnen dementsprechend zu verneigen und ihnen zu sagen, daß wir jene Liebe ... an ihn in Euch, in Euch selbst erweisen."[32]

Das Oberhaupt der Kirche versichert zudem, er kenne die elenden Umstände, in der die versammelten Armen lebten. Mit diesem Bekenntnis verbindet er einen Satz, den die Bischöfe der Generalversammlung in Medellín übernehmen werden: „Ihr hört uns jetzt schweigend zu, aber Wir hören den Schrei, der aus euren Leiden emporsteigt."[33] Obwohl Paul VI. zugibt, keine „competencia directa" in den „zeitlichen Fragen" und auch keine Mittel oder Autoritäten zu haben, um in ihre Situation praxisorientiert einzugreifen, spricht er doch gewichtige Punkte an: Er sehe sich weiterhin als Verteidiger der Sache der Armen und als Ankläger der ökonomischen Ungerechtigkeiten. Die Kirche fördere daher die entsprechenden sozialen Reformen der Länder, besonders derer, die zugunsten der Armen seien. Der Papst unterstütze diese Bestrebungen auf internationaler Ebene: der Dienst am Menschen sei der vorrangige Zweck des Reichtums. Der Papst selbst wolle Beispiel sein, indem er die besten Traditionen der Selbstlosigkeit und des Dienstes in der Kirche wiederbelebe, die uns jedes Mal den Geist der Armut in Erinnerung riefen, wie ihn der göttliche Meister gepredigt und das ökumenische Konzil bekräftigt hätten. Gegen Ende der Predigt ruft er den Landarbeitern zu:

„Seid nachsichtig, geliebte Söhne, daß wir auch an Euch die Seligpreisung der evangelischen Armut, die Euch zu eigen ist, verkünden. Eure Bedingungen als demütige Menschen sind besser geeignet das Reich der Himmel zu erreichen."[34]

Deswegen ermahnte der Papst die Versammelten, ihr Vertrauen nicht auf die Gewalt oder Revolution zu setzen, sondern die bestehenden christlichen Initiativen (wie die Katholische Aktion) zu fördern. Die Predigt schließt mit dem Worten: „Empfangt unseren apostolischen Segen! Er ist für Euch, Campesinos aus Kolumbien, aus Lateinamerika; für Euch alle, ihr Arbeiter auf dem Feld der irdischen Welt."[35]

Die wirkliche Gegenwart Christi im Armen – analog zur Eucharistie

Woher nimmt Paul VI. die Überzeugung, die Armen als das Sakrament Christi zu bezeichnen? Indem er eine theologische Qualifizierung des Begriffs vornimmt, bestätigt er nicht nur dessen inhaltliche Festlegung, sondern gibt ihm eine lehramtlich untermauerte theologische Dignität. Der Papst vollzieht dies in einer Weise, indem er das „Sakrament Christi in den Armen" in Entsprechung zum „Sakrament der Eucharistie", der „Mitte" und dem „Höhepunkt des Lebens der Kirche" – Formulierungen, die Johannes Paul II. in der Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia" (EE 31) 35 Jahre später verwenden wird – deutet und sagt, daß die *ganze Tradition der Kirche* („toda la tradición de la Iglesia") das Sakrament Christi in den Armen in der Weise erkennen und theologisch aussagen könne, wie sie es in ihrer Tradition eben nur für die Eucharistie aussagen könne.

Mit dieser Verbindung verleiht der Papst die höchste Wertschätzung, die die Kirche dem Geschaffenem zusprechen kann, nämlich die Überzeugung der realen Präsenz von Gott selbst in Jesus Christus in der Materie von Brot und Wein (vgl. KKK 1333), in perfekt analoger und mystischer Korrespondenz („perfecta correspondencia analógica y mística") ein weiteres Mal: in der antreffbaren Präsenz Christi in den Armen.

Paul VI. benennt den Ort für die erhabenste Bezeugung Gottes in der Welt, wie es die Kirche seit jeher schon in ihrer Theologie der Eucharistie getan habe, wenn sie über dieses Sakrament sage, daß die Kirche von der Eucharistie lebe und es den „Kern des Mysteriums der Kirche" (EE 1) zusammenfasse, daß die Eucharistie „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" (LG 11) sei, daß es „das allerwertvollste Gut" sei, „das die Kirche auf ihrem Pilgerweg durch die Geschichte haben" (EE 9) könne und daß es „als Höhepunkt aller Sakramente" (EE 34) gelte.

Dann verdeutlicht Paul VI., daß die Kirche all ihre Überzeugungen bezüglich der Eucharistie auch in perfekt analoger und mystischer Korrespondenz auf das „Sakrament Christi in den Armen" hin aussagen könne: Der Arme fasse demnach auch den „Kern des Mysteriums der Kirche" (EE 1) zusammen; der Arme sei auch „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" (LG 11); der Arme sei ferner „das allerwertvollste Gut, das die Kirche auf ihrem Pilgerweg durch die Geschichte haben kann" (EE 9); und der Arme sei auch der „Höhepunkt aller Sakramente" (EE 34).

Paul VI. weist mit diesen Worten dem humanen und sozialen Dienst der christlichen Caritas, die sich den Kranken, Hungernden, Bedürftigen, „Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1) zuwendet, jenen Platz und Stellenwert in der Kirche zu, den die Kirche immer schon für die Feier des Sakraments der Eucharistie bereitgestellt hat. Eucharistie und die Praxis zugunsten der Armen gehören aufgrund ihrer höchsten theologischen und heilsgeschichtlichen Dignität zusammen. Das Bekenntnis der realen Präsenz Christi in der Welt und seiner Begegnungsmöglichkeit für die Menschen der Welt sind zentrale Gabe und Aufgabe, Zeichen und Werkzeug

der Christen in der Welt. Der Papst bekräftigt sogar den Entsprechungscharakter von Eucharistie und Praxis zugunsten der Armen mit der Aussage:

> Die Armen sind „ein heiliges Abbild des Herrn in der Welt (una imagen sagrada del Señor en el mundo) ... Ihr seid Christus für uns (vosotros sois Cristo para Nos)" [36].

Weil Paul VI. in den Landarbeitern und Tagelöhnern Christus erkennt, würdigt er die Präsenz des Sohnes Gottes in ihnen und durch sie. Bewußt gebraucht er dafür theologisch geprägte Begriffe, wie sie aus der eucharistischen Verehrung bekannt sind: „honrar al Señor en vuestras personas". Lehramtliche Belege zur Verbindung der Motivik findet man in den spanischsprachigen Versionen der späteren lehramtlichen Dokumente von Johannes Paul II.: in den Enzykliken „Ecclesia de Eucharistia" und „Evangelium vitae". Beide Texte sprechen von der eucharistischen Verehrung und formulieren: „honrar el cuerpo de Cristo" [37]. Beide Texte zitieren dabei wörtlich aus den Predigten über das Matthäusevangelium von Johannes Chrysostomos [38]. Beide Texte führen die Auslegung der Gerichtsrede in Mt 25,31–46 an:

> „Willst du den Leib des Herrn ehren? Vernachlässige ihn nicht, wenn er unbekleidet ist. Ehre ihn nicht hier im Heiligtum mit Seidenstoffen, um ihn dann draußen zu vernachlässigen, wo er Kälte und Nacktheit erleidet. Jener, der gesagt hat: ‚Dies ist mein Leib', ist der gleiche, der gesagt hat: ‚Ihr habt mich hungrig gesehen und mir nichts zu essen gegeben', und ‚Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.' ... Was nützt es, wenn der eucharistische Tisch überreich mit goldenen Kelchen bedeckt ist, während er Hunger leidet? Beginne damit, den Hungrigen zu sättigen, dann verziere den Altar mit dem, was übrigbleibt." [39]

Die Präsenz Christi in der Eucharistie und in den Armen

Wenn die Behauptung stimmt, daß die theologische Begründung der „Kirche der Armen" in den Konzepten befreiungstheologischen Denkens ausformuliert wurde, so führt man damit jene thematische Linie weiter, die an Markierungspunkten wie der Radioansprache Johannes XXIII., der Konzilsrede Kardinal Lercaros und der Predigt Pauls VI. verläuft. Obwohl dieser Text in Vergessenheit geriet, haben viele namhafte Theologen vergleichbare Argumentationsstrukturen erarbeitet und veröffentlicht. Dabei fällt auf, daß sie sich immer wieder auf Mt 25 beriefen.

Neben Gustavo Gutiérrez stützen sich auch die Jesuiten der Universidad Centroamericana (UCA) in San Salvador auf dessen Bedeutung. Martin Maier SJ stieß in seinen Untersuchungen zum Leben und Werk des Erzbischofs von San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, auf eine bemerkenswerte Predigt zum Fronleichnamsfest 1978, in der Romero, ähnlich wie Paul VI. zehn Jahre vorher, einen Zusammenhang zwischen der Gegenwart Christi in der Eucharistie und in der Existenz der Armen und Elenden herstellte:

„Eine Verehrung für den Leib und das Blut des Menschensohnes erscheint durchaus am Platze, solange es so viele Übergriffe auf den Leib und das Blut in unserer Bevölkerung gibt. Ich möchte gerne in diese Feier unseres Glaubens zu Ehren der Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi, ... all das Blut und die Berge von Leichen mit hineinnehmen, die hier in unserer Heimat und in der ganzen Welt dahingemordet werden." [40]

Nach der Ermordung Romeros († 1980) nimmt Ignacio Ellacuría SJ († 1989) das Kernargument auf und verdeutlicht: In den Armen „ist vor allem die Gegenwart Jesu in besonderer Weise gegeben, eine verborgene, aber nicht minder reale Gegenwart" [41]. Jon Sobrino SJ unterstreicht – auf gleichem Fundament stehend – beständig: „Im Zentrum der Theologie der Befreiung steht die Gegenwart Gottes in den Armen." [42] Jesus Christus mache sich selbst in der Geschichte bleibend zugänglich. Er gebe dafür einen Ort bekannt, an dem ihm in dichter und ausdrücklicher Form begegnet werden kann: im existentiell bedrohten, bedürftigen Menschen. Gerade dort, wo die Zuwendung zu ihm im Erniedrigten zur Praxis wird, ist der Ort der Anwesenheit Christi. Es ist ein bevorzugter christlicher Ort, *der* Ort des präsenten Evangeliums, in der Art, daß er sich bei denen anwesend zusagt, denen er selbst die Frohe Botschaft vom kommenden Reich Gottes zugesagt hat: den Randexistenzen der Gesellschaft.

Die Auslegung von Mt 25 hat in der Theologie der Befreiung an vielen Stellen und bei namhaften Autoren über vier Jahrzehnte hinweg eine gewichtige Rolle gespielt. Um so mehr überrascht, daß die aussagekräftigste, lehramtliche Deutung, noch dazu im Umfeld des Gründungsereignisses einer bischöflich getragenen Theologie der Befreiung von Medellín, in Vergessenheit geriet. Die Predigt von Papst Paul VI. in San José de Mosquera am 23. August 1968 läßt sich als Ausdruck der traditionellen Überzeugung der Kirche lesen: Die reale Präsenz des sich durch Jesus Christus endgültig offenbarenden Gottes in der Welt kann von der Kirche zweimal in perfekt analoger und mystischer Korrespondenz ausgesagt werden: für die Präsenz Christi in der Eucharistie und für die Präsenz Christi in den Armen und von Not Bedrängten aller Art.

In bezug auf das Selbstverständnis und die Praxis der Kirche läßt sich sagen: Wenn die Kernaufgabe, der eigentliche Auftrag der Kirche in der Welt und der Grund ihrer Existenz, darin besteht, das Evangelium zu bezeugen und zu verkünden, und wenn sie weiß, wo die Orte der realen Präsenz Gottes in der Welt sind, nämlich in der eucharistischen Gott-Mensch-Begegnung und in der diakonischen Begegnung mit dem Armen und von Not Bedrängten aller Art, dann gibt sie zwei Fundamente an, auf denen sie ihre Legitimität baut: Die Kirche ist da, um Leben, Kreuz und Auferstehung Christi in der Welt vergegenwärtigend zu bezeugen – in höchster Form tut sie dies in der Feier der Eucharistie *und* im Dienst zugunsten des von Not Bedrängten und Armen.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach P. Gauthier, Tröstet mein Volk. Das Konzil u. „die Kirche der Armen" (Graz 1966) 247.
[2] N. Klein, Aggiornamento u. „Zeichen der Zeit". Zu den Konzilsprojekten von Johannes XXIII. u. Paul VI., in: Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", hg. v. G. Fuchs u. A. Lienkamp (Münster 1997) 27–50,34f.
[3] K. Wenzel, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (Freiburg 2005) 16.
[4] G. Alberigo, „Die Kirche der Armen". Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Blutende Hoffnung (FS Gustavo Gutiérrez, Luzern 2000) 67–88,76.
[5] Der Originaltext ist abgedruckt in: Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Periodus prima. 4 Congregationes generales XXXI–XXXVI (Rom 1971) 327–330, 327.
[6] Ebd. 327f.
[7] Zit. nach M.-D. Chenu, „Kirche der Armen" auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Conc(D) 13 (1977) 232–235,233.
[8] Ebd.
[9] Vgl. G. Ruggieri, Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. 2, hg. v. G. Alberigo u. K. Wittstadt (Mainz 2000) 331–419,404–407.
[10] G. Alberigo, Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils (Zürich 2006) 78.
[11] Vgl. F. O. de Urtaran, La opción por los pobres. Un poco de historia, in: Lumen 36 (1987) 216–246, bes. 220, A. 10.
[12] Alberigo (A. 4) 71.
[13] Vgl. CivCatt 114 (1963) 285–286.
[14] Vgl. J. O. Beozzo, Die brasilianische Kirche nach dem Konzil – Zeichen der Zeit u. aktuelle Herausforderung, Das Zweite Vatikanische Konzil u. die Zeichen der Zeit heute, hg. v. P. Hünermann (Freiburg 2006) 451–476,456.
[15] Alberigo (A. 4) 83.
[16] G. Gutiérrez, Die Kirche der Armen, in: MThZ 42 (1991) 141–150,143.
[17] Z. B. GS 1; LG 8,42,88; CD 13; PO 20, oder das Kapitel über das Wirtschaftsleben von GS.
[18] M. Eckholt, Kirche der Armen. Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika, in: HerKorr Spezial: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (2005) 50–54,50,52.
[19] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Mainz ^{4}1979) 181.
[20] Ebd. 184.
[21] Ebd. 186.
[22] Schlußansprache Pauls VI. am 7. Dezember 1965, in: Das Konzil u. seine Folgen, hg. v. M. v. Galli u. B. Moosburger (Luzern 1966) 287–295,295.
[23] Gutiérrez (A. 19) 190.
[24] Vgl. G. Gutiérrez, Evangelio y derechos humanos, in: ders., Densidad del presente. Selección de artículos (Lima 1996) 289–293,293.
[25] G. Gutiérrez, Befreiungspraxis, Theologie u. Verkündigung, in: Conc(D) 10 (1974) 408–419,412.
[26] Vgl. G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (München 1986) 124.
[27] C. Luy Montejo, Armut u. Spiritualität. Der Beitrag Gustavo Gutiérrez' zur Theologie der Evangelisierung (Frankfurt 2006) 26.
[28] Vgl. ausführlicher in: B. Bleyer, Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie (Regensburg 2008) Kap. 7.
[29] Vgl. C. J. Giaquinta, La pobreza y los pobres de América Latina en la enseñanza de Pablo VI., in: Pablo VI y América Latina. Jornadas de Estudio. Buenos Aires, 10–11 de octubre de 2000, hg. v. R. Papetti

(Brescia 2002) 127–139,134; S. Scatena, In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín (1962–1968) (Bologna 2007) 429–445.

[30] Vgl. F. Oberkofler, An den Wurzeln des Glaubens. Gott, sich u. die Welt finden. Kardinal Giacomo Lercaro (1891–1976). Leben, Werk, Bedeutung (Würzburg 2003) 117.

[31] Vgl. Paul VI., Ad quamplurimos Columbianos agri cultores v. D. „campesinos", undique in Campo v. „S. José de Mosquera" coadunatos, in: AAS 60 (1968) 619–623, 619.

[32] „Para honrar al Señor en vuestras personas, para inclinarnos por tanto ante ellas y para deciros que aquel amor … de quien somos el humilde y último sucesor, lo rendimos a El en vosotros, en vosotros mismos."

[33] Zit. nach Medellín, „Armut der Kirche", Nr. 2, in: Dokumente von Medellín, hg. v. Bischöfliche Aktion Adveniat (Essen 1972) 133–139,133.

[34] Paul VI. (A. 31) 623.

[35] Ebd.

[36] Ebd. 619.

[37] Vgl. Ecclesia de Eucharistia 20 und die zugehörige Note 34; Evangelium vitae 87 und die zugehörige Note 113.

[38] Vgl. M. Blum, „Aber Dir ist ein anderes Ziel gesetzt: Christus in den Armen zu bekleiden …" (Hieronymus ep. 130,14) – Rezeptionsgeschichtliche Anmerkungen zu den Werken der Barmherzigkeit, in: „Dies ist das Buch …" Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS Hubert Frankemölle, Paderborn 2004) 254–274,270.

[39] Zit. nach Ecclesia de Eucharistia 20 und die zugehörige Note 34; vgl. J. Chrysostomus, In Evangelium S. Matthaei homiliae, 50,34, in: PG 58,508–509.

[40] M. Maier, Oscar Romero. Meister der Spiritualität (Freiburg 2001) 136.

[41] I. Ellacuría, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, hg. v. dems. u. J. Sobrino (Luzern 1996) 761–787,781.

[42] J. Sobrino, Gedanken über Karl Rahner aus Lateinamerika, in dieser Zs., Spezial 1 (2004) 43–56,51.

Paul M. Zulehner

Entlastung in der Pastoral

Vorschläge angesichts der neuen pastoralen Großräume

Es geht zur Zeit in den vom Geldmangel geplagten Kirchen ziemlich gottfrei zu. Das Personal wird ausgedünnt, die Räume werden vergrößert. Im katholischen Bereich wird der Geldmangel noch durch den Mangel an ehelosen Priestern verschärft. Im Vergleich zu angestellten Laien ist deren Bedeutung so unverzichtbar, daß die Regel heißt, daß jeder pastorale Raum einen (letztverantwortlichen) Priester haben muß. Also erfolgt jetzt die Vergrößerung der pastoralen Räume nicht mehr allein geldgeleitet, sondern orientiert sich an der schrumpfenden Zahl verfügbarer Priester.

Die Folgen sind klar. Zwar ist für Seelsorge theologisch besehen jedes Kirchenmitglied mitverantwortlich. Dazu kommen die gut ausgebildeten Laientheologinnen und Laientheologen in unterschiedlichen kirchlichen Berufen. Die Priester aber waren in den letzten Jahrhunderten primär für die Seelsorge ausgebildet. Das Konzil von Trient (1545–1563) verlangte daher, daß eine Pfarrei nicht mehr als 5 000 Menschen umfassen dürfe. Denn sonst könne der Hirte seine Herde nicht mehr kennen. Ein weises Prinzip, sieht man davon ab, daß die Kirchenmitglieder keine Schafe sind, die nur Wolle (Kirchensteuer) geben, aber ansonsten eher dumm sind und der Führung durch den Hirten bedürfen.

Ausdünnung priesterlicher Seelsorge

Nun kann die Faustregel lauten: je größer der Raum, um so weiter entfernt sich ein Priester von den Menschen[1]. Natürlich kann das durch Seelsorgerinnen und Seelsorger, die nicht ordiniert sind, abgefedert werden. Aber es steht fest, daß zumindest die Priester von den Menschen, für die sie da sein sollen, entfernt werden. In einer zentraleuropäischen Priesterstudie, die ich im Jahr 2000 durchführt habe[2], sagen über 80 Prozent aller befragten Priester in Deutschland, Österreich und der Schweiz: „Wegen des Pfarrermangels haben die Priester immer weniger Zeit für die Einzelseelsorge."

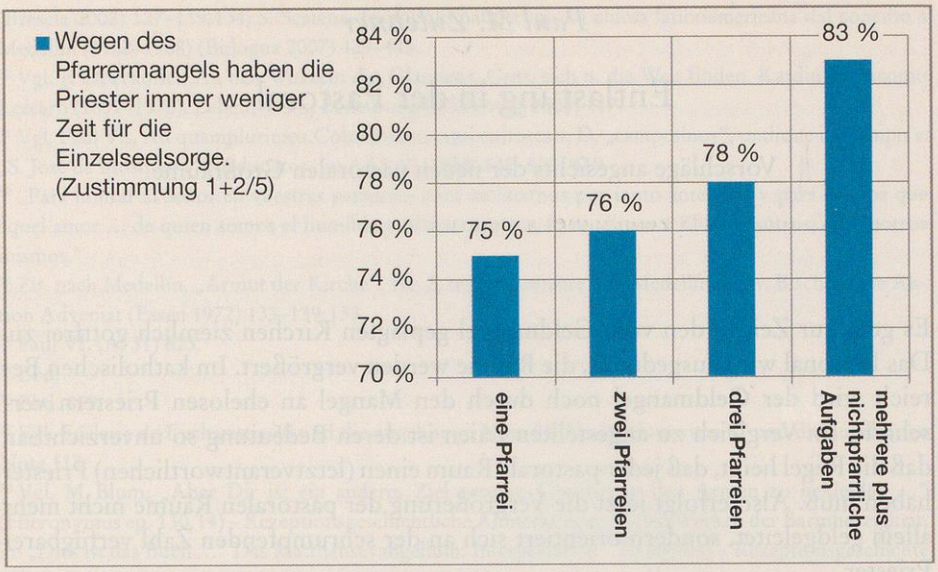


Abb. 1: Je mehr Pfarreien ein Priester verantwortet, um so häufiger vermißt er Einzelseelsorge (Quelle: PRIESTER 2000).

Der Priestermangel verlagert Priestertätigkeit von personbezogener Seelsorge zu organisationsbezogenem Pastoralmanagement: Der Priester ist dann für die Mitarbeitenden spirituell und supervidierend zuständig, für den über die Liturgie erhofften Zusammenhalt der vielen Teilgemeinden, für die religiösen Dienstleistungen an den „treuen Kirchenfernen“[3]. Das verursacht, gemessen an der bisherigen Priesterausbildung, vorhersehbar massive Identitätskrisen bei einer Reihe von Priestern[4]. Dazu kommt, daß sie zunehmend an Überlastung leiden, wenn sie in den neuen Räumen mit den alten Bildern arbeiten, nämlich entlang der Biographie der Menschen in dem ihnen zugeteilten Raum zu arbeiten und zudem an immer mehr Orten einem eucharistischen Gottesdienst vorzustehen. Für viele ist es daher eine große spirituelle Herausforderung, dem Ausbrennen und dem Zynismus zu entrinnen – wobei organisationsberaterisch klar ist, daß gegen strukturelle Belastungen Spiritualität auf die Dauer nicht hilft.

Können Laien als Seelsorgerinnen und Seelsorger die ausfallenden Priester ersetzen? Ja und nein. Viele pastorale Aufgaben brauchen keine Ordination: in der Diakonie, in der Liturgie, in der Katechese und in der Verkündigung, im Gemeindeaufbau. Ordination ist nur in wenigen Fällen im Kirchenalltag vorgesehen: bei der Taufe (sie war frühkirchlich Sache des Bischofs!), der Krankensalbung, bei der Feier der Versöhnung und nicht zuletzt der Feier der Eucharistie. Theologisch einsichtigerweise – aber die Praxis entfernt sich notgedrungen davon – werden auch Eucharistievorsitz und Gemeindeleitung in der Hand eines Ordinierten gebündelt. Man

rät daher Priestern, sich auf diese „sakramentalen Bereiche" zurückzuziehen. Dies ist freilich nicht problemfrei, weil Sakramente – zumal heute – in einen breiten seelsorglichen Vorgang eingewoben sein müssen, sollen sie im Leben der Menschen Fuß fassen und gläubige Feiern des österlichen Glaubens sein. Die aus Gründen der Entlastung empfohlene und weithin praktizierte Eingrenzung der Ordinierten im katholischen Bereich auf die sakramentalen Feiern reduziert möglicherweise zugleich auch die Verwurzelung dieser Feiern im Leben der Menschen.

Dazu kommt, daß umgekehrt die Menschen selbst in der Kirche den Priester suchen. Das ist nicht nur in der Gewohnheit begründet. Die Ursache sitzt tiefer. Die Menschen suchen nicht das Profane in der Kirche, sondern das Heilige. Sinnlich wird das symbolisiert durch Personen, denen der „Geruch" des Heiligen anhaftet (durch Ordination, durch Lebensformung): Die Menschen suchen also eher den Ordinierten als den „Weltlichen", den säkularen Laien. Die liturgische (Ver-)Kleidung reicht dafür nicht aus. Dagegen kann man zwar theologisch Einspruch erheben. Das ändert aber nichts an der Erwartungslage des Großteils der Menschen. Und diese Erwartungslage ist nicht veraltet, sondern hochmodern.

Vor diesem Hintergrund wird noch deutlicher, daß die derzeitige Art, pastorale Großräume zu bilden und dabei die Ordinierten von den Menschen zu entfernen, fatal ist. Der Dialog zwischen der Kirche und den Menschen wird erschwert. Die Menschen werden sich auch nach und nach angesichts der Unerreichbarkeit dessen, was sie letztlich suchen, den Priestern und ihrer Kirche entwöhnen. Es ist tragisch, muß aber einmal auch mit moralischer Klarheit gesagt werden: Derzeit betreibt vor allem die katholische Kirchenleitung eine verheerende Eigenentkirchlichung. Die Rede von einer neuen missionarischen Zeit hört sich auf diesem Hintergrund skurril an. Erst entfernt man sich von den Menschen, und gleichzeitig will man sie gewinnen. Und das alles aus struktureller Mut- und Phantasielosigkeit. Auch Kirchenleitungen können an der Kirche schwer schuldig werden, wenn sie unterlassen, was dringlichst an der Zeit wäre[5].

Es braucht Großräume

Wer aus solchen Überlegungen den Schluß zieht, es brauche keine pastoralen Großräume, irrt gründlich. Die kleinen Räume, auch viele Pfarreien, sind heute pastoral an der Grenze ihrer Überforderung. In einer solchen Situation isoliert zu arbeiten, ist folgenschwer und kann nur aus sekundären Gründen verstanden werden; zum Beispiel wollen sich Gemeindeleitende nicht in die Karten schauen lassen, scheuen jede pastorale Evaluierung. Das betrifft nicht nur traditionell denkende Pfarrer und Pastoren, sondern auch Laien, die (notgedrungen) mit Gemeindeleitung beauftragt worden sind – einer presbyteralen Aufgabe, ohne dazu ordiniert zu sein, was massiv gegen das Lima-Dokument über das Amt (1982) verstößt[6]. Es gibt

also einen finsteren Parochialismus, oder, wie die italienische Praktische Theologie formuliert, einen „Campanilismo": ein Kirchturmdenken.

Daß heute eine Pfarrei ohne Einbindung in einen größeren Pastoralraum heillos überfordert ist, hat damit zu tun, daß es zu einer enormen Verbuntung der Bevölkerung gekommen ist – und dies sowohl hinsichtlich der Lebensstilisierung wie auch der weltanschaulichen Orientierung. Die Sinus-Milieu-Studie in Deutschland hat zehn Milieus herausgeschält und dabei darauf hingewiesen, daß die Kirche bevorzugt (wenn keinesfalls ausschließlich) maximal drei traditionelle davon erreicht. Wer sich nur auf die Pfarrei konzentriert, entscheidet sich daher faktisch für Menschen in der bürgerlichen Mitte mit konservativer Ausrichtung. Die übrigen bunten Vögel der Gesellschaft, die Experimentalisten, die Performer und andere werden kaum Zugang finden.

Dies ist insofern doppelt bedauerlich, weil nachweislich in diesen für die Kirche kaum zugänglichen Milieus heute eine starke spirituelle Dynamik zu finden ist, die mit einem gleichfalls boomenden alltagspragmatischen Atheismus konkurriert. Neben einem überschaubaren kirchlichen Feld finden wir ein atheisierendes Feld mit unbekümmerten Alltagspragmatikern und dazwischen spirituelle Pilgerinnen und Pilger, die sowohl aus der erschöpften Moderne wie aus spirituell erschöpften Kirchen kommen.

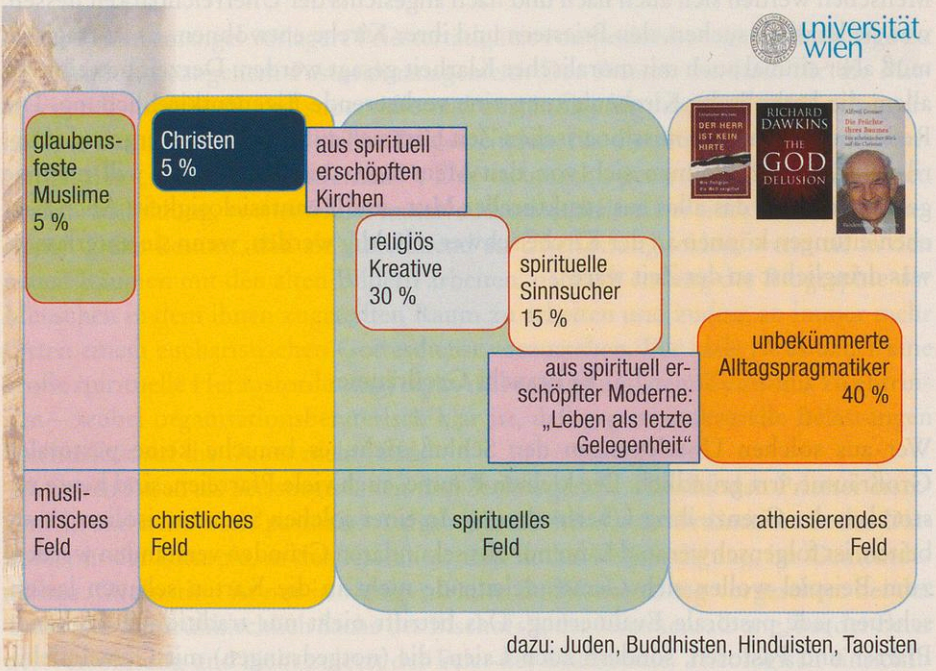


Abb. 2: Weltanschauliche Verbuntung moderner Bevölkerungen (Datengrundlage: Identity Foundation Deutschland 2006)

Solche Buntheit kreativ pastoral „zu bewirtschaften", geht nur in größeren Seelsorgsräumen. Dazu braucht es pastorale Spezialisten, die sich mit den Christinnen und Christen in diesen pfarreifremden Milieus verbünden und im pastoralen Neuland Projekte entwickeln. So ist es in vielen Städten (die sich als Großraum einer Stadtkirche geradezu anbieten) zur Einrichtung von Jugendkirchen gekommen, anderswo gibt es Künstlerpastoral, wieder andere sammeln die passionierten Motorradfahrer pastoral.

Damit stehen wir vor einer zukunftsweisenden Frage: Welcher pastorale Vorgang verlangt zu seiner Optimierung nach welchem pastoralen Raum? Es lohnt sich, wenn die Menschen in einem – gleich aus welchem Sekundärgrund (Geldmangel, Priestermangel) aufgenötigten – Seelsorgsraum sich dieser Frage gemeinsam stellen. Ich habe einen solchen Vorgang bei einer Fortbildung mit den Hauptamtlichen einer Region einer deutschen Diözese durchgespielt. Dabei haben sich bemerkenswerte Ergebnisse gezeigt, die weit über diesen Raum hinaus Gültigkeit zu haben scheinen.

Es gibt pastorale Vorgänge, die nach einem „Localizing" verlangen. Es sind jene Aktivitäten der Kirche, die entlang der Biographie der Menschen verlaufen, wobei es vor allem um den Anfang und das Ende des Lebens geht und die Menschen, die es betrifft: Väter und Mütter mit kleinen Kindern, Alte, Kranke, Pflegebedürftige. Es sind Menschen, deren Lebensradius phasenbedingt überschaubar ist. In gläubigen Gemeinden, die sich lokal bilden, werden dann die Lebensfeste begangen: Heirat, Geburt, Tod; werden Alte und Kranke sowie Sterbende begleitet. Hier ist, so die pastoral Erfahrenen, auch die Eucharistie angesiedelt.

Andere Vorgänge wiederum sind von Haus aus nicht lokal, sondern größerräumig, regional. Das gilt beispielsweise für junge Menschen, die eben nicht mehr familial gebunden sein wollen, sondern endlich Vater und Mutter verlassen müssen. Ihnen ist ein hohes Maß an Mobilität zu eigen: in der Freizeit, oft auch im geistigen Bereich über das Internet. Größerräumig ist aus anderen Gründen kirchliche Bildungsarbeit (und dies in religiöser wie in sozialpolitischer Hinsicht): Denn qualifizierte Bildung verlangt nach qualifizierten Referentinnen und Referenten; diese kosten Geld, das wieder leichter aufgebracht werden kann, wenn mehr Menschen zu Veranstaltungen zusammenkommen. Ähnlich gilt dies für diakonale Projekte.

„Localizing" und „regionalizing" sind in pastoralen Großräumen eher gleichzeitig möglich. Es gibt eine Art struktureller Begünstigung. In Zeiten, da diese größeren Räume nicht eingerichtet waren, haben lediglich die Weitsichtigen über die Pfarreien hinaus kooperiert. Guter Wille reicht eben für die Kirchenentwicklung nicht aus. Es braucht anregende (und manchmal auch aufregende) Strukturen.

An diese Grunderkenntnis lassen sich weitere Detaileinsichten anschließen. So geht es im lokalen Bereich eher um das Leben in Gemeinschaft, die Feiern des Glaubens, die unmittelbare Hilfe für die Notleidenden in der Gemeinschaft und

am Ort – was nicht immer Pfarrei bedeutet, sondern auch gläubige Einheiten neuer Art meint. Solch gemeindliches Leben wird künftig von Ehrenamtlichen (Freiwilligen) getragen sein. Anders im regionalen Bereich: Hier geht es weniger um Gemeinschaft, sondern um Aktivität in der Form zeitlich begrenzter und gut gestalteter Projekte. Dazu braucht es professionelle Personen, die zumeist hauptamtlich arbeiten werden.

Zwei Arten von Priestern

Nicht zuletzt betreffen die bisherigen Einsichten auch die Entwicklung des ordinierten Amtes in den Kirchen. Entwickelte Kirchen werden zwei Arten von Ordinierten kennen: lokal tätige Presbyter/Pastoren und regional wirkende. Das kreative Miteinander dieser zwei Arten wird zur Entlastung der Ordinierten erheblich beitragen.

Die regional wirkenden Presbyter haben vor allem die Aufgabe, in missionarischen Projekten zu arbeiten und die von Gott zur Kirche Berufenen in gläubigen Gemeinden zu sammeln. Im katholischen Bereich ist es durchaus sinnvoll, wenn diese gemeindegründerischen Priester vollakademisch ausgebildet sind. Zu ihrer missionarischen Mobilität paßt zudem die ehelose Lebensform nicht schlecht: Womit gesagt ist, daß es sich kirchlich durchaus lohnt, die ehelose Lebensform strukturell zu stützen. Ohne eine solche Stützung gäbe es eine Art Heiratszwang – und wer nicht verheiratet ist, gerät schnell in den Ruf, homophil zu sein.

Sind dann einmal gläubige Einheiten durch die gemeindegründerisch tätigen Presbyter entstanden, dann braucht es in diesen die Sicherung der sakramentalen Feiern, für die es nach Ansicht der meisten christlichen Kirchen Ordinierte braucht. Es ist sinnvoll, wenn dann in diesen Einheiten gemeindeerfahrene Personen gesucht werden. Diese werden dem Bischof präsentiert, damit er sie nach einer angemessenen (nicht unbedingt vollen akademischen) Ausbildung in ein lokales Presbyterium ordiniert[7]. Die Übung der sogenannten „relativen Weihe" könnte wieder aufleben: Die Ordination erfolgt dann eben nicht absolut, losgelöst von einer gläubigen Gemeinde, sondern bleibt auf diese bezogen. Dabei muß die Bezugseinheit nicht eine einzelne lokale Einheit sein: Es kann auch ein Verbund in einem größeren Raum sein. Die verkürzte Ausbildung wird durch intensive pastorale Supervision wettgemacht. Diese lokalen Presbyter arbeiten ehrenamtlich, was weltkirchlich durchaus Sinn macht, weil nur wenige Kirchengebiete sich viele Hauptamtliche leisten können – das knappe Geld könnte dann für die professionellen Hauptamtlichen in den regionalen Projekten reserviert werden. Für die katholische Personalpolitik: Mitglieder für solche lokalen Presbyterien werden neben Singles (Alleinlebende, Verwitwete, Getrennte) auch Verheiratete sein.

In den orthodoxen Kirchen[8] gibt es immer schon diese Zweiteilung von Priestern:

die Pfarreipriester und die bischofstauglichen Mönchspriester. Die Pfarreipriester müssen sich vor der Weihe entscheiden, ob sie heiraten wollen oder nicht. In dem oben vorgelegten Modell werden die Weichen etwas anders gestellt. Jetzt entscheidet sich jemand für eine Aufgabe: das Gemeindegründen oder das Gemeindeleiten. Auf den Weg der Gemeindegründung, den missionarischen Weg also, gelangt jemand durch persönliche Berufung und Annahme durch die kirchliche Gemeinschaft. In der katholischen Kirche bleibt es sinnvoll, dafür Personen aus dem Pool der Akademiker und Ehelosen zu wählen.

Anders die gemeindeleitende Karriere: In diese steigt man nicht aus persönlicher Neigung, sondern durch gemeindliche Berufung ein. Man muß sich gemeindlich bewährt haben, um drankommen zu können. In Frage kommen Menschen, die bisher schon längere Zeit gemeindliche Aufgaben wahrgenommen haben und sich für die presbyterale Aufgabe der Gemeindeleitung (damit verbunden sind die ars celebrandi und praedicandi, also einer Eucharistiefeier vorzustehen und zeitoffen zu predigen) auch eignen. Hauptamtliche Akademiker, die in regionalen Projekten wirken, können durchaus auch „nebenberuflich" zu lokalen Presbytern berufen werden.

1970 hat ein weitblickender Theologe für das Jahr 2000 vorhergesehen:

> „Sie (die Kirche 2000) wird gewiß auch neue Formen des Amtes kennen und bewährte Christen, die im Beruf stehen, zu Priestern weihen: In vielen kleineren Gemeinden bzw. zusammengehörigen sozialen Gruppen wird die normale Seelsorge auf diese Weise erfüllt werden ... Daneben wird der hauptamtliche Priester wie bisher unentbehrlich sein."[9]

Dieser Theologe wurde inzwischen Benedikt XVI.

Offen gehalten wird die Frage für die katholische Kirche, ob für diese lokalen Presbyterien auch Frauen in Frage kommen. Sozialpsychologisch hätten die aus mindestens drei Personen bestehenden Presbyterien den Vorteil, daß in diesen dann Männer wie Frauen vertreten wären, während heute im protestantischen Segment es oft entweder eine Frau oder ein Mann ist. Ob diese Möglichkeit eines Tages in der katholischen Kirche verwirklicht wird, hängt davon ab, ob es dem Heiligen Geist gelingt, daß es in der kirchlichen Entwicklung nicht immer mehr vom Gleichen gibt, das sich in einem „nie und nimmer" verdichtet, sondern manchmal geistgewirkte Überraschungen. Daß mit solchen Geistinterventionen kirchlich zu rechnen ist, davon berichtet die Apostelgeschichte. Denn als Petrus meinte, er werde „niemals" von den unreinen Speisen in einer heidnischen Familie essen, belehrte ihn Gott in drei Träumen eines Besseren (Apg 10,9–23a).

Großräume: Entwicklung statt Belastung

Sobald sich aber über eine raumgerechte Seelsorge die Pastoral in den Großräumen intelligent differenziert, sobald sich die Zahl der freiwillig/ehrenamtlich wie hauptamtlich Tätigen vermehrt haben wird und sobald es die zwei Arten von Ordinierten gibt, könnte es sein, daß die Entwicklung von pastoralen Großräumen das Personal nicht nur nicht überlastet, sondern das Startsignal für eine flexible und zeitgerechte Kirchenentwicklung darstellt.

ANMERKUNGEN

[1] Diese Entwicklung kann man auch einfach überrealistisch hinnehmen und gar theologisch legitimieren und als Chance für die Transformation der Priesterrolle erkennen. Ich versuche hier eine Alternative aufzuzeigen, die weniger den herkömmlichen Strukturen verhaftet ist; vgl. dazu: M. Kehl, Reizwort Gemeindezusammenlegung. Theologische Überlegungen, in dieser Zs. 225 (2007) 316–329.

[2] P. M. Zulehner u. A. Hennersperger, „Sie gehen und werden nicht matt" (Jes 40,31). Priester in heutiger Kultur. Ergebnisse der Studie PRIESTER 2000 (Ostfildern 2001); P. M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstreß. Forschungsbericht zur Studie PRIESTER 2000 (Ostfildern 2001); ders. u. F. Lobinger, Um der Menschen u. der Gemeinden willen. Plädoyer zur Entlastung von Priestern (Ostfildern 2002).

[3] Mehr dazu bei Kehl (A. 1) 323–329. Ich stimme Kehl zu, daß der Priester/Presbyter nicht auf den Gemeindeleiter reduziert werden kann. Nicht zustimmen kann und will ich dem starken Akzent auf die Dienstleistungskirche. Die Kirche ist kein Dienstleistungsbetrieb, leistet allerdings gute Dienste.

[4] A. Hennersperger, Ein ein(z)iges Presbyterium. Zur Personalentwicklung von Priestern. Amtstheologische Reflexionen zu Daten der Studie Priester 2000 (Ostfildern 2002).

[5] Vgl. P. M. Zulehner, Ein neues Pfingsten. Ermutigung zu einem Weg der Hoffnung (Ostfildern 2008).

[6] Vgl. Taufe, Eucharistie u. Amt: in: DwÜ, Bd. 1,545–585.

[7] So v. a. der Altbischof Fritz Lobinger aus Südafrika; vgl. F. Lobinger, Teams of Elders (Manila 2008).

[8] Aber auch in der anglikanischen Kirche gibt es seit 40 Jahren OLM („ordained local ministries").

[9] J. Ratzinger, Glaube u. Zukunft (München 1970) 122 f.

Josef Quack

Sigismund von Radecki – ein Meister der kleinen Form

Sigismund von Radecki (1891–1970) erlebte seine Glanzzeit als Feuilletonist in den 50er und 60er Jahren, wo er neben Friedrich Sieburg (1893–1964) das Feld des Genres beherrschte. Sieburg war ein feuilletonistischer Literaturkritiker, seine Rezensionen waren Stimmungsberichte, die die Wirkung beschrieben, die ein Buch auf seine feinsinnige Sensibilität ausübte. Gewiß zeichnete auch Radecki Stimmungsbilder, doch war die Schilderung der Atmosphäre für ihn nicht das Ziel, sondern ein Köder, um den Lesern seine kulturkritischen Belehrungen und Unterweisungen schmackhaft zu machen. Er legte größten Wert darauf, den Leser zu unterhalten, um ihm Wissen mitteilen zu können. Nicht ohne Grund machte er in seiner „Elegie an Schulmann" den pädagogischen Vorschlag: „Aufsatzthema sei nicht ‚Der erste Frühlingstag', sondern ‚Die hydraulische Presse' – aber so präzis geschildert, daß man danach eine bauen kann." Natürlich hat auch er ein Feuilleton über „Frühjahr und Frühling" verfaßt, es besteht aber aus Naturbeobachtungen, die erklären, wie die frühlingshafte Atmosphäre zustandekommt.

Der Vorschlag verrät, daß Radecki ursprünglich gelernter Ingenieur war. Diese Erfahrung hat ihn als Autor nachhaltig geprägt. Sie unterscheidet ihn von den Feuilletonisten der Wiener und selbst noch der Berliner Schule, die ein Dasein zwischen Theater und Kaffeehaus führten und die Natur als Sommerfrische erlebten. Wie wenige Schriftsteller seiner Generation war er sich bewußt, daß wir in einem technischen Zeitalter leben und daß die Literatur darüber Rechenschaft abzulegen habe. „Ingenieurarbeit" war in seinen Augen immer ein Ehrentitel.

Er war aber nicht nur Räsoneur der technischen Umwelt, sondern ein hochbegabter Geschichtenerzähler. Fast alle seine Betrachtungen enthalten Exempelgeschichten, die seine Ideen veranschaulichen, und sein Anekdotenbuch, „Das ABC des Lachens", war in den beiden Nachkriegsjahrzehnten ein Longseller. Die Sammlung hat dank der kultivierten Prosa bis heute ihren Reiz bewahrt. Sie wird denn auch von nachgeborenen Anekdotensammlern, die jedoch selten die Höhe seiner Sprachkunst erreichen, eifrig ausgeschlachtet.

Ein begabter Erzähler

Als Radecki 1970 starb, kam mit ihm eine literarische Tradition an ihr Ende. Das hatte zwei Gründe: einen institutionellen und einen personellen. Das Feuilleton ist

eine Gebrauchsform der Literatur, die mit der Zeitung entstanden ist und nur an diesem Publikationsort bestehen kann. Als in den späten 60er Jahren die Politisierung der Literatur einsetzte und die besonnene Kulturkritik durch die radikale, eifrig theoretisierende Gesellschaftskritik ersetzt wurde, verschwanden die an keinen praktischen Zweck und keinen aktuellen Anlaß gebundenen Betrachtungen aus den Tages- und Wochenblättern. Das Feuilleton hatte sein Biotop verloren. Und es gab keine Autoren mehr, die die Form der kleinen Prosa kultivierten. Allein das Reisefeuilleton überlebte einige Jahre mit Horst Krüger und anderen Schriftstellern, die es der Pflege für wert hielten. Zwar tauchte ein Jahrzehnt später eine Schar von Kolumnisten auf, die das Genre fortzuführen schienen. Das aber war ein Irrtum, sie verstanden sich nicht als Kritiker, sondern als Sprachrohr des modischen Zeitgeistes. In der Literatur haben sie keine sichtbaren Spuren hinterlassen.

Mit Radecki gelangte aber noch eine andere Tradition an ihr Ende. Mit ihm starb einer der letzten baltendeutschen Schriftsteller, die in der neueren Literatur eine unüberhörbare Stimme hatten. Auch in unseren Tagen noch wird Eduard von Keyserling (1855–1915) von Kennern wegen seiner fein abgestimmten Erzählungen geschätzt, und von seinem Namensvetter, dem Philosophen Hermann Graf Keyserling (1880–1946), weiß man, daß er mit seiner übernationalen „Schule der Weisheit" in der Zwischenkriegszeit besonders in Frankreich ein günstiges Echo fand. Manche erinnern sich auch noch an Werner Bergengruen (1892–1964), der aus Riga stammte. Während der Hitlerjahre machte er mit dem regimekritischen Roman „Der Großtyrann und das Gericht" (1935) auf sich aufmerksam. Seine Übersetzung von Tolstojs „Krieg und Frieden" gilt sprachlich als die vorzüglichste ihrer Art. Auch Radecki hat sich in diesem Fach hervorgetan. Seine Übertragungen von Nikolai Gogol und Anton Tschechow werden von Lesern, die beide Sprachen beurteilen können, für kongenial gehalten. Man bewunderte ihre russische Färbung. Radecki erklärt sich diesen Vorzug damit, daß er vielfach baltendeutsche idiomatische Wendungen übernommen habe. Heute gehört das Baltendeutsch zu den ausgestorbenen Umgangssprachen.

Radecki wurde am 19. November 1891 in Riga, Livland, das damals zum Russischen Reich gehörte, geboren. 1900 übersiedelte die Familie nach Petersburg, damit er die deutsche Katherinenschule besuchen konnte. Zugleich lernte er Russisch, das seine zweite Umgangssprache wurde. Anschließend studierte er an der Bergakademie in Freiberg (Sachsen), wo er 1913 das Examen als Bergbauingenieur machte. Ein Jahr später kam er als Bewässerungsingenieur nach Turkestan. 1918 meldete er sich als Freiwilliger bei der Baltischen Landwehr. Nach Kriegsende zog er nach Berlin, zunächst arbeitete er als Elektroingenieur bei Siemens-Schuckert. 1923 wurde er Schauspieler und Portraitzeichner. In diesen Jahren begegnete er Karl Kraus, mit dem er Freundschaft schloß, und verbrachte zwei Jahre in Wien, wo er Augenzeuge wurde, wie Kraus allein durch seine Polemik einen erpresserischen Zeitungsverleger aus der Stadt vertrieb.

1926 kehrte Radecki nach Berlin zurück und begann mit der Übersetzung Gogols und der Publikation eigener Geschichten und Essays. 1929 erschien in dem Verlag der Druckerei, die „Die Fackel" von Kraus herausbrachte, der erste Sammelband seiner Erzählungen und Feuilletons, dem bis zu seinem Tod noch über 20 Bände folgen sollten. Unter dem Einfluß von Kardinal John Henry Newman und Theodor Haecker konvertierte er 1931 zum Katholizismus. Während des Zweiten Weltkriegs lebte er in München, seit 1946 in Zürich. Gestorben ist er am 13. März 1970 in Gladbeck/Westfalen.

Radecki hatte ein abenteuerliches Leben, reich an dramatischen Erlebnissen und überraschenden Wendungen, Stoff im Übermaß für eine spannende Autobiographie. Er hat sie nie geschrieben. Auch hier bevorzugte er die ihm gemäße kleine Form und verfaßte lediglich Skizzen seiner Denkwürdigkeiten: einen zweiseitigen Abriß seines Lebenslaufs, ein halbes Dutzend Kurzberichte über Ereignisse seiner Jugend und der Ingenieurszeit, einige Fragmente über Krieg und Revolution, später dann anekdotische Portraits der Schriftsteller, denen er begegnete: Else Lasker-Schüler, Bert Brecht und Karl Kraus. Bezeichnend ist, daß die Erinnerungsstücke alle zur Form der Anekdote tendieren, der schlanken Kurzerzählung, die sich jeder psychologischen, politischen oder ideologischen Interpretation enthält. In der Anekdote kommt er dem Ideal des reinen Erzählens so nahe wie nur möglich, einem Ideal, das in der deutschen Tradition zuerst Georg Christoph Lichtenberg beschrieben hat; doch hat sich auch Friedrich Nietzsche dafür ausgesprochen, und es taucht als Grundprinzip schließlich in der berühmten Erzähltheorie Walter Benjamins wieder auf. Die Anekdote hat die Funktion, eine Person oder einen menschlichen Grundtypus zu charakterisieren. Sie erklärt, indem sie erzählt, und deshalb muß sie selbst ohne weitere Erklärung verständlich sein.

Symptomatisch für den Erzählgestus Radeckis ist der Bericht „Wie die russische Revolution ausbrach" (1939 veröffentlicht), die Beschreibung seines Erlebens in Petersburg. Er schildert den unspektakulären Anfang, einige Ordnungswidrigkeiten, den Mangel an Pathos, der dem Ereignis anhaftet. Ganz ähnlich beschreibt Alfred Döblin ungefähr zur gleichen Zeit in „November 1918" die ersten Wirkungen, die der Ausbruch des Ersten Weltkriegs im Elsaß verursachte. Daß Radecki bei Baron Carl Gustav Emil Mannerheim, dem späteren Marschall, der Finnland zweimal gegen Rußland verteidigte, in die Reitschule ging, erwähnt er wiederum eher beiläufig. Er liebt die „À parts", die Sätze, die zur Seite gesprochen werden. Nicht umsonst wählt er für seine Sammlungen Titel des Understatements, die das Unpathetische bevorzugen: „Nebenbei bemerkt", „Im Vorübergehen". Und seine gedankenschweren Essays veröffentlicht er nicht in gesonderten Bänden, sondern mischt sie unter die launigen Betrachtungen seiner feuilletonistischen Sammlungen. Sein Vorbild ist nicht ohne Grund der Räsoneur der Komödie, Johann Nestroys vor allem. Und er ist ein Verehrer Jean Pauls, der ebenfalls die zur Seite gesprochenen Abschweifungen liebt.

So kann es nicht überraschen, daß das kostbarste Stück seiner autobiographischen Zeugnisse eine beiläufig erzählte Geschichte ist, die von Jean Paul handelt. Man findet sie in einem Aufsatz, der das Verhalten des Hundes beschreibt:

„Kein Hund wird einen ruhigstehenden Menschen jemals anfallen; er muß dazu erst mühevoll dressiert werden. Ich wurde einmal auf der Steppe von sechs riesigen Schäferhunden erspäht. Ich sah sie schon von weitem über das Gras kommen, wie rasend rollende Wattebäuschchen. Hätte ich auch nur einen Schritt gemacht, so wäre ich in die Kategorie ‚Fluchtwild' eingereiht und zerrissen worden. Aber da ich ruhig stehenblieb (und einen Band Jean Paul zum Lesen hervorzog), zogen sie knurrend um mich im Kreise herum und trollten sich nach einer Viertelstunde."

Es ist die großartigste Huldigung, die Jean Paul, auch er wie seine Lieblingsgestalt Schoppe (aus dem Roman „Titan") ein Freund der Hunde, je empfangen hat; und nach meiner Einschätzung die beste Anekdote Radeckis, des begabten Erzählers kleiner Geschichten.

Beobachter und Räsoneur der technischen Umwelt

Zu Beginn seiner Schriftstellerlaufbahn schrieb Radecki auch fiktive Geschichten, so die Titelerzählung seines ersten Buchs „Der eiserne Schraubendampfer Hurricane" (1929), wohl die Geschichte dieser Art, die am besten gelungen ist. Sie erzählt, wie ein geistesgegenwärtiger Passagier sich aus dem Schiffsraum eines gekenterten Dampfers, der kieloben treibt, retten kann. Von den wenigen erfundenen Erzählungen der späteren Jahre wurde „Die Sündenbock-AG" (1956) am bekanntesten, eine ironische Parabel aus der Wirtschaftswunderzeit: Eine Agentur verleiht Darsteller, die die Rolle von Angestellten spielen, zu dem einzigen Zweck, daß ein Chef sie vor den Augen eines unzufriedenen Kunden demonstrativ entlassen kann. Man sieht, daß Radecki nicht umsonst die Bekanntschaft mit Brecht gemacht hatte.

Radecki muß aber früh gemerkt haben, daß ihm die Schilderung tatsächlicher Ereignisse näher liegt. Schließlich hatte er in Petersburg, im Bergwerk, in der asiatischen Steppe, im Krieg einiges mitgemacht, das ungewöhnlicher und erschütternder war als manches Phantasiegebilde der Literatur. Einen seiner erhellendsten Essays schrieb er über „Einzelheiten", nämlich jene besonderen lebenswahren Details, die man nicht erfinden kann – sie sind es, die einer Geschichte oder einer Erinnerung das Siegel der Echtheit aufdrücken. Und von dieser Erkenntnis ist ein Wechsel der Perspektive nicht mehr fern, den Radecki darauf vollzog: Er begann, die Unscheinbarkeit der alltäglichen Dinge aufs Korn zu nehmen. So wurde er zum scharfen Beobachter der gewöhnlichen Lebensumstände der Zeit, die eine Zeit der Technik ist.

Davon zeugt jene Gruppe seiner Betrachtungen, die durch ihre nüchtern-sachlichen Überschriften auffallen: „Die Drehtür", „Die Straßenbahn", „Das Ziffern-

blatt", „Lebenslauf einer Maschine", „Uhr und Zeit", „Die Null". Das sind nun keine gemütvollen Impressionen älteren Stils, keine forciert geistreichen Etüden, sondern Essays, die die genaueste Beschreibung mit der philosophischen Reflexion über Sinn und Zweck der technischen Gegenstände verbinden. Sein Aufsatz „Der Gedanke der Schreibmaschine" ist bis heute die treffendste phänomenologische Beschreibung der Schwierigkeiten, die das technische Mittel der Niederschrift dem literarischen Gedankenausdruck entgegenstellt. An diese minutiösen Beobachtungen konnten einige Texttheoretiker anknüpfen, die den Übergang von der Schreibmaschine zur Textverarbeitung des Computers reflektierten.

Das Problem, das Radecki in dieser Gruppe seiner Skizzen vielfach umkreist, hat er schließlich in dem kulturgeschichtlichen Essay „Christentum und Technik" (1956) zu einem gewissen Abschluß gebracht. Seine These ist, daß der methodische Zweifel der Wissenschaft, der die technische Entwicklung der Neuzeit ermöglichte, kaum denkbar ist ohne den vorgängigen Glaubenszweifel, mit dem sich die subtilsten theologischen Köpfe jahrhundertelang herumschlugen. Die Theologie umfaßte eine Schulung der schärfsten Begriffsbestimmung und die systematische Erörterung des Pro und Contra einer Sache. Bevor die Wahrheit einer Behauptung festgestellt wurde, mußten die Zweifel, die dagegen sprachen, ausgeräumt werden. – Das ironische Gegenstück zu dieser problemgeschichtlichen Ableitung kann man Jahrzehnte später in der Kritik des wissenschaftlichen „Methodenzwangs" (1975) bei Paul Feyerabend finden. Er studierte die frühe Geschichte der Glaubenslehren, um an ihrem Modell die wissenschaftliche Theoriebildung verständlich zu machen: „Warum Kirchendogma? Weil die Entwicklung des kirchlichen Dogmas viele Züge mit der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens gemeinsam hat."

Der christliche Standpunkt

Mit dem Christentum kommt aber ein zweiter Begriff ins Spiel, der für Radeckis Denken grundlegend ist: die Religion. Sie bildet den Mittelpunkt und das Ziel aller seiner Überlegungen, und er betrachtet sie als den mächtigsten Faktor der geschichtlichen Entwicklung: „Die religiöse Überzeugung ist das stärkste gesellschaftsformende Prinzip." Dieser Gedanke ist natürlich keine originale Eingebung Radeckis, sondern eine alte Wahrheit, die man lang vergessen hatte. Erst in den letzten Jahren wurde sie durch die Konfrontation des Westens mit dem Islam wiederentdeckt. Diese Idee bildet das Rückgrat seines ambitioniertesten Essays in der Reihe seiner Schriften, die sich mit kulturgeschichtlichen Phänomenen befassen: „Über die Freiheit" (1950).

In dieser Rede entwickelt er vier Grundgedanken, um in einer Tour d'horizon durch die europäische Geschichte die Wandlungen der politischen Freiheitsidee zu skizzieren. Seine Kernthese lautet, daß die menschliche Freiheit nur unter der Be-

dingung der Zeit denkbar ist. Für diese Erfahrung findet er das erhellende Gleichnis:

„Unsere allgemeinste Daseinsform, die Zeit, ist ein Flämmchen, das einer Luntenschnur – teils verbrannte Vergangenheit, teils unangezündete Zukunft – entlangläuft und mit der Explosion Tod endet."

Der zweite Grundgedanke besagt, daß die menschliche Freiheit, die er von der göttlichen abgrenzt, ein zweistufiges Phänomen ist. Die erste Stufe ist die Wahlfreiheit, die sich in der Gewissensentscheidung äußert; sie ist die notwendige Bedingung für die zweite Stufe, die Liebes- oder Glaubenswahl, wo sich Freiheit und Gebundenheit durchaus zwanglos und wesensmäßig vereinbaren lassen. Die dritte These expliziert diese Beziehungen und unterscheidet zwischen der Freiheit von etwas und der Freiheit zu etwas. Schließlich stellt er für die politische Geschichte die Behauptung auf, daß die parlamentarische Demokratie sich von der individualistischen Grundidee der Reformation herleite und eine Perpetuierung der Wahlfreiheit sei.

Radecki übt aus dezidiert christlichem Geist die schonungsloseste Kritik an allen modernen Tendenzen der Freiheitseinschränkung, an der Herrschaft unkontrollierbarer politischer Cliquen, am Lohnsklaventum, das er sowohl im kapitalistischen wie im kommunistischen System beobachtet:

„Der vielberufene ‚christliche Standpunkt' vermag eine ganze Welt zu veröden, wenn er einseitig, puritanisch, sozusagen totalitär vertreten wird; aber wie reich wird erst die Welt, wenn der Gedanke an eine bessere sie nicht subtrahiert, sondern zur höheren Potenz erhebt! Wir sehen nur, weil es ein Unsichtbares gibt."

Von den vielen Aspekten seines Gedankengangs sei nur noch erwähnt, daß er auf die größte Gefahr des modernen Nationalismus hinweist, die „Volksvergötzung", die sich aus einem einseitigen Freiheitsbegriff fast zwangsläufig ergibt. Der Punkt ist deshalb von Belang, weil er ein Problem berührt, das ihm selbst zu schaffen macht. In seiner Geschichtsbetrachtung neigt er nämlich selbst dazu, das Volk als eine „Wesenheit" aufzufassen, ihm also eine Seinsweise zuzuschreiben, die ihm nicht zukommt. Immerhin ist er sich der üblen Folgen eines solchen Begriffsrealismus wohl bewußt.

Die Aufzählung der weiteren Aufsätze kann den weitgespannten Horizont seiner geistigen Interessen anzeigen: „Über die Romantik", „Urmensch und Erbsünde", „Das Menschenbild unserer Zeit", „Der Mensch und die Arbeit", „Der Mensch und die Mode", „Rede über die Presse". Die „Gesichtspunkte zum Verständnis Rußlands" sind ein historischer Überblick, der auch wesentliches Hintergrundwissen zu seinen Portraits russischer Dichter beisteuert. Und schließlich wäre „Als ob das immer so weiterginge (Eine Studie über Wirtschaftskrisen)" zu nennen, ein Aufsatz, der belegt, daß Radecki sich gründlich vorbereitete, bevor er seine Einsich-

ten publizierte. Hier macht er einen Vorschlag zur Behebung einer ökonomischen Schwierigkeit, der wenig später in Amerika genauso realisiert wurde, wie Radecki es sich gedacht hatte – die Berater Dwight D. Eisenhowers waren zu derselben Schlußfolgerung gekommen wie der Essayist.

Man könnte meinen, daß Radeckis problembeladene Studien weniger Anklang gefunden hätten als seine heiteren Berichte und Erinnerungen. Doch war dem nicht so. Als er einmal in Zürich aus seinen Werken vorlas und dafür feuilletonistische Stücke ausgewählt hatte, wurde die Darbietung vom Publikum zwar mit großem Beifall aufgenommen, vom Referenten einer lokalen Zeitung aber getadelt. Dieser beklagte sich darüber, daß Radecki den Schweizer Hörern nichts „Ernsthaftes und Anspruchsvolles" vorgetragen habe: „Seine hochbedeutsamen theologischen, philosophischen und philologischen Leistungen verschwieg Sigismund von Radecki."

Was aber machte seine Essays so anziehend und zu Musterexemplaren der Gattung? Die klare, luzide Sprache, die saubere, nachvollziehbare Argumentation, die umfassende geistige Bildung und fundierte Sachkunde, das scharf umrissene weltanschauliche Profil des Autors. Es ist der Standpunkt eines katholischen Intellektuellen, für den kein Gegensatz zwischen moderner Wissenschaft und religiösem Glauben besteht, weil es sich hier um zwei verschiedene geistige Sphären handelt.

Selbstverständlich braucht man mit Radecki nicht in allem einer Meinung zu sein. Die sprachliche Form und die Methode seiner Überlegungen haben aber ein unschätzbares Merkmal, das nichts anderes als ihre Rationalität bezeugt. Dadurch, daß er seine Gedanken klar und präzis darlegt, schafft er die Voraussetzung, daß sie diskutiert und überprüft und, wenn nötig, widerlegt werden können. Kritisierbarkeit und Widerlegbarkeit sind aber die charakteristischen Eigenschaften einer rationalen Argumentation.

Ein gelungenes Beispiel dieser Essay-Reihe ist Radeckis Portrait von Søren Kierkegaard. In wenigen Sätzen umreißt er unmißverständlich das Lebensproblem des Existenzphilosophen, seine Schwermut und sein Schuldbewußtsein. Um diese Frage zu beschreiben, benötigen Fachphilosophen Hunderte von Seiten, ohne am Ende zu einer schlüssigen Erklärung zu kommen. – Man könnte Radecki allenfalls vorwerfen, daß er hier und andernorts von einem „religiösen Genie" spricht und damit Kierkegaards einsichtige Distinktion mißachtet. Für Kierkegaard ist „Genie" eine ästhetische Kategorie, die außerhalb der religiösen Sphäre liegt, wo das höchste menschliche Ideal der Glaubenszeuge oder der Märtyrer ist.

Stärker aber als durch Kierkegaard wurde Radecki in seinem Denken durch den Kierkegaard-Übersetzer und Philosophen Theodor Haecker angeregt und gebildet. Auf das Geistesleben der Nachkriegszeit übte Haecker eine nicht zu unterschätzende Wirkung aus. Thomas Mann hat seine unbeirrbare Humanität mit einer anerkennenden Bemerkung gewürdigt, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno

sahen in ihm einen Vertreter der christlichen Tradition, den man intellektuell ernstnehmen konnte; ebenso Ludwig Marcuse, der ihn als die seltene Stimme eines authentischen Christentums in der Gegenwart schätzte. T. S. Eliot fühlte sich ihm geistesverwandt. Heinrich Böll hat Titel und Motto seines Kriegsromans „Wo warst du, Adam?" (1951) den „Tag- und Nachtbüchern" (1947) Haeckers entnommen. In der Tat kommt dieses Journal, was den literarischen Rang betrifft, den „Strahlungen" (1949) Ernst Jüngers durchaus gleich, in philosophischer Hinsicht ist es den Denkbemühungen Jüngers weit überlegen. Alfred Andersch hat mit einigem Recht Haeckers Sprachstil mit der Prosa André Gides verglichen; er zielte damit auf die lateinische Prosa, der beide Autoren verpflichtet sind.

Wenn Radecki die „Tag- und Nachtbücher" mit den „Pensées" von Blaise Pascal vergleicht, hat er den geistigen Gehalt im Auge. Er schätzt an Haecker, daß er den „christlichen Standpunkt" zur Geltung bringt, ohne dadurch die natürliche Welt abzuwerten, und er ist mit ihm der Ansicht, daß die Philosophie des Seins Vorrang hat vor allen philosophischen Systemen, die sich dem Prinzip der Bewegung oder der Entwicklung verschrieben haben. Außerdem übernahm er von Haecker eine fundamentale Begriffsbestimmung seines Technikverständnisses: die Distinktion zwischen Gerät und Maschine. Gerät oder Handwerkszeug sind für ihn gleichsam exosomatische Organe des Menschen, während die Maschine dazu tendiert, ein vom Menschen unabhängiger Automat zu werden.

Praktische Ästhetik

Der dritte Problemkreis, mit dem Radecki sich beschäftigt, ist nicht weniger vielgestaltig als der Gegenstandsbereich seiner kulturgeschichtlichen Betrachtungen über Technik und Christentum. Die Stichworte sind Sprache, Kunst und Literatur oder das, was er „praktische Ästhetik" nennt. Er ordnet diesem Begriff auch theoretische Reflexionen unter, weil er systematische Überlegungen nur anstellt, um die konkret vorhandenen Gestalten der Kunst verstehen zu können. So hat er einen magistralen Aufsatz über die Anekdote verfaßt, eine Gattungsbestimmung, die jeder literaturwissenschaftlichen Poetik Ehre machen würde. Eine Zusammenfassung des Essays bildet das Vorwort seines Anekdotenbuchs „Das ABC des Lachens".

Der heikelste Aufsatz dieser Art ist sein Diskussionsbeitrag von 1931 über die Frage, ob der Film eine eigenständige Kunstform ist. In seiner entschiedenen Klarheit, mit der die Eigenschaften des Films, seine Herstellung und seine Wirkung herausgearbeitet werden, ist der Artikel aber auch heute noch anregend und belehrend – besonders dann, wenn man ihn mit Walter Benjamins einflußreicher Studie über das „Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" (1936) oder mit der klassischen „Theorie des Films" (1960) von Siegfried Kracauer vergleicht. Die Diskussion ist deshalb von Interessse, weil sie auf die ironische Pointe hinaus-

läuft, daß Film und Feuilleton eine Einstellung gemeinsam haben: den unverstellten Blick auf die gewöhnliche Lebenswelt.

Bekanntlich hat Benjamin das Problem des Verhältnisses von Kunst und Film mit einem Trick gelöst. Er behauptet, daß der Film als ein Produkt der technischen Reproduktion eine völlig neue Art der Kunst darstelle. Die Folge sei, daß dadurch auch der überkommene Begriff des auratischen Kunstwerks, für den materiale Originalität, Echtheit und Singularität konstitutiv sind, sich ändere. Zugleich wandle sich das Zuschauerverhalten und die Wahrnehmung der Kunst: an die Stelle der kontemplativen Versenkung in das Werk trete die sachlich-kritisch anteilnehmende Zerstreuung.

Kracauer arbeitet schließlich, unbelastet von der marxistischen politischen Ästhetik, der Benjamin sich unterwirft, die spezifischen Qualitäten des Films heraus, die sich daraus ergeben, daß er das einzige Medium ist, das Bewegungsabläufe von Gegenständen optisch als Bewegungen wiedergeben kann. Derart kann es Aspekte der physischen Realität sichtbar und bewußt machen, die zuvor verborgen waren. Die wesentliche Aufgabe des Films ist für Kracauer die „Errettung der äußeren Wirklichkeit". Das aber bedeutet, daß der Film alles andere als photographiertes Theater ist.

Eben diesen Gedanken konnte Radecki aber nicht aufgeben, weil er sich von dem überwältigenden Publikumserfolg gerade solcher Filme blenden ließ. Man sollte dabei aber nicht vergessen, daß damals das Theater eine Blüte erlebte, von der wir heute keine Vorstellung mehr haben – wiewohl Radecki der Meinung war, daß die 20er Jahre eine bewegte Theaterzeit gewesen sei, nicht aber eine große. Die Ironie seiner Filmkritik aber ist, daß er selbst als Beobachter der unspektakulären Alltäglichkeit sich eine Aufgabe gestellt hatte, die der filmischen recht nahe kommt. „Straßenbilder" oder „Das Gehen auf der Straße" hat er einige seiner Notizen genauesten Sehens genannt.

Radecki war zeit seines Lebens ein begeisterter Kinogänger. Oft hat er sich zusammen mit Else Lasker-Schüler Filme angesehen, die dafür den biblischen Ausspruch prägte: „Wir bekennen uns zum Stamme der Kinoniter für und für." Radecki hat die besonderen Aspekte des Films durchaus wahrgenommen; wie Benjamin unterscheidet er die künstlerische Technik von der Reproduktionstechnik des Films. Daraus zog er aber den Schluß, daß der Film keine eigene Kunstgattung, sondern ein Mischprodukt aus allen Künsten sei. Er konnte dem Film letztlich deshalb nicht gerecht werden, weil sein Kunstverständnis sich an der Dichtung, der geistigsten Kunstform, orientierte und er die Theaterdichtung für die höchste Gattung der Dichtung hielt. – In späteren Jahren hat er den Film ausdrücklich als „neue, kraftvolle Kunstform" anerkannt. Er blieb ein hellwacher Beobachter des Angebots, an einer Theorie des Films war er aber nicht mehr interessiert. Er verurteilte vielmehr die vermehrte Darstellung von Grausamkeit und ihre fatalen gesellschaftlichen Folgen.

Sprachkunst und Sprachverständnis

Radeckis Sprachverständnis wiederum wurde wesentlich von Karl Kraus geprägt. Daß er Kraus begegnete, entschied über seine Laufbahn als Schriftsteller. Er machte sich mit der Krausschen Form der Satire vertraut und gewann derart die sprachlichen Voraussetzungen, einen der gewaltigsten Satiriker der Weltliteratur, Gogol, ins Deutsche übersetzen zu können. Kraus hat dann den „Revisor" in Radeckis Übersetzung vorgetragen. Die Freundschaft mit ihm war deshalb mehr als eine anekdotenbildende Privatsache der beiden Autoren, weil Radecki nicht nur der empfangende Teil, sondern für Kraus ein ebenbürtiger Gesprächspartner war. Er hat Kraus mit Brecht bekanntgemacht, und er hat ihn überreden können, Jacques Offenbach in das Repertoire seiner Vorstellungen aufzunehmen. Die daran anschließende Offenbach-Renaissance geht auch auf sein Konto. Auch spricht einiges dafür, daß er den Sprachkritiker davon überzeugen konnte, daß Nietzsche nicht die unbedingte Ablehnung verdient habe, die Kraus ihm entgegenbrachte. Bezeugt ist, daß er Kraus auf die Parallele hinwies, die zwischen seiner Pressekampagne und Kierkegaards Polemik in einem ähnlichen Fall bestand.

Es verwundert nun nicht, daß Radecki nach dem Zweiten Weltkrieg, als Kraus fast völlig vergessen war, als erster wieder auf den Satiriker aufmerksam machte, einen scharfsinnigen Essay über sein Sprachverständnis schrieb und eine vorzügliche Rede über die Presse hielt, in der er Kraus' Kritik auf die gegenwärtige Situation bezog. Übrigens hat Radecki auch während der Hitlerzeit, als dergleichen verboten war, öfter Kraus zitiert, natürlich ohne den Namen zu nennen, aber auch ohne zu vertuschen, wer der Vater seiner Gedanken ist. Der Aufsatz über die Sprache ist bis heute die sachkundigste Einführung in das Werk von Kraus geblieben, weil sie seine geistige Physiognomie in vorbildlicher Diktion angemessen erfaßt. Radecki stützt sich nämlich auf zwei grundlegende sprachtheoretische Distinktionen, die es ihm erlauben, das dichterische Schaffen von Kraus zutreffend zu beschreiben: die Unterscheidung zwischen der kommunikativen und der darstellenden oder deskriptiven Funktion der Sprache und die Unterscheidung zwischen einem Denken über die Sprache und einem Denken aus der Sprache. Seine Bemerkungen über die Versdichtung von Kraus sind allein deshalb nicht überholt, weil der Lyriker Kraus auch heute noch ein Geheimtip für die literarische Öffentlichkeit ist, obwohl etwa schon Brecht ihn neben Stefan George gestellt hatte.

Es ist keineswegs müßig, ausdrücklich zu betonen, daß Radecki sich zwar an dem Sprach*verständnis* von Kraus orientierte, seinen Sprach*stil* aber nicht übernommen hat. Er hat von Kraus den Sinn für die Nuancen des Lautwerts und der Bedeutung eines Wortes, das wachste Sprachbewußtsein gelernt, die Reflexionen aber in einem eigenen Stil umgesetzt. Kraus' Vorbild war die lateinische Periode. Der Bau seiner Sätze ist hypotaktisch angelegt – mit vielerlei Begründungen, Einschränkungen, Absichtserklärungen, Bedingungen und Folgerungen. Die Sätze sind nicht dunkel

oder esoterisch, sondern syntaktisch kompliziert, undurchdringlich und abweisend. Elias Canetti beschrieb sie treffend als „Panzersätze", und wenn Walter Benjamin sich Kraus nur in einer „Rüstung" vorstellen konnte, spielte er auch auf die Physiognomie seiner Sätze an. Dagegen bevorzugt Radecki den Duktus des kultivierten Gesprächs, der gebildeten Konversation; ihm kam es darauf an, daß der Leser auch verstand, was er ihm sagen wollte. Seine philosophischen Überlegungen streben nach Klarheit und Durchsichtigkeit, und selbst seine Polemiken haben noch einen werbenden Ton.

„Weisheit für Anfänger"

Kraus' oberstes Ideal war die Gerechtigkeit: Er trat mit dem Gestus des Anklägers und Richters auf. Das gab seinem Stil das juridische Gepräge. Radeckis innerster Impuls war religiöser Art; ihm lag daran, Einsicht in die Bedingungen eines wahren Lebens zu gewinnen und mit allem gebotenen Takt mitzuteilen. Der Titel eines seiner Bücher, „Weisheit für Anfänger", war durchaus nicht nur ironisch gemeint.

Die Schriften von Kraus leben vom satirischen Zitat. Es genügt ihm, die Phrasen der Zeitungen und die Floskeln der Umgangssprache wörtlich anzuführen, um sie als Ausdruck von Gedankenlosigkeit und Vorstellungsarmut zu entlarven. Radecki hat nur gelegentlich auf die übelsten Klischees und Schlagwörter des Gegenwartsidioms hingewiesen. Seine Begabung als Schriftsteller zielte nicht auf die satirische Glosse, sondern auf die anekdotische Erzählung.

Kraus war ein Verächter der Schulphilosophie und ihres Jargons. Was er über Welt und Mensch, Kunst und Sprache zu sagen hatte, sagte er in epigrammatischer Zuspitzung. Er pflegte den Aphorismus als selbständige Form. Radecki, philosophisch und theologisch hoch gebildet, ging es um die Klärung weltanschaulicher Fragen. Ihm kommt es auf die logische Unterscheidung, die begriffliche Definition an – sie dient ihm als Ausgangspunkt und Grundlage der lebenspraktischen Erörterung. Bisweilen aber nehmen seine metaphorischen Distinktionen eine aphoristische Form an, zum Beispiel: „Bücher sind Karaffen, Wasserleitungen oder Quellen. Lieblingsbücher schlagen und strömen und können nicht anders als unerschöpflich sein."

Überflüssig zu sagen, daß Radeckis Erinnerungen an Karl Kraus, ebenso wie die Erlebnisberichte über Else Lasker-Schüler und Bert Brecht, von unschätzbarem dokumentarischem Wert sind – abgesehen davon, daß sie zu den lesbarsten Stücken des Anekdotenerzählers zählen.

Zu den bleibenden Leistungen gehören nicht zuletzt auch die literarischen Portraits, die er über Alexander Puschkin, Nikolai Gogol und Anton Tschechow geschrieben hat. Was seine Charakteristiken von den üblichen literaturhistorischen Bemühungen dieser Art unterscheidet, ist die kulturgeschichtliche Perspektive, die

den Dichtern erst ihren Ort im Universum der Weltliteratur zuweist. Und er vermittelt uns ein Bild der russischen Geschichte und Kultur, das nicht durch die Perspektive der kommunistischen Ideologie verfälscht ist. Man kann Radeckis Verdienst in dieser Hinsicht erst richtig einschätzen, wenn man sich daran erinnert, daß Vladimir Nabokov sich zeitlebens darüber beklagte, daß selbst die liberalen Intellektuellen des Westens die kommunistische Lesart der russischen Geschichte übernommen hatten.

Keineswegs darf man Radeckis Essay über das Übersetzen vergessen, in dem er die Summe seiner Erfahrungen als Übermittler fremder Dichtung zieht. Darin kann man eine Bemerkung lesen, die von der sonst gewahrten Bescheidenheit des Autors abweicht. Er erklärt nämlich, er habe den „Toten Seelen" und dem „Revisor" die endgültige deutsche Form gegeben: ein stolzes Wort, das aber doch nicht überraschen kann, wenn man seine intime Kenntnis der beiden Sprachen, seine Prosakunst, seine stilistische Eleganz berücksichtigt und seine Übersetzungen gegen die Erzeugnisse der philologischen Slawisten abwägt.

Das Amt des Literaturkritikers ist es, Texte zu beurteilen, nicht den Menschen, der die Texte hervorgebracht hat. Dennoch sei eine Bemerkung zur Persönlichkeit Radeckis erlaubt: Nach seinen Schriften und seinem Verhalten in der Öffentlichkeit zu urteilen, besaß er die Gabe, bewundern zu können, und eine erstaunliche Großherzigkeit. Gerade seine Polemiken sind frei von jenem kleingeistigen Ressentiment, das dieses Genre in Verruf gebracht hat. Beispielhaft ist das Urteil, das er über Brecht fällt, als dieser nach dem 17. Juni 1953 nicht öffentlich protestierte. Radecki holt nicht zu einem allgemeinen Verdammungsurteil aus, er hält Brecht vielmehr zugute, daß er „am Unglück der Menschen mehr gelitten" habe als seine westlichen Kritiker.

Zweifellos war Radecki ein selbständiger Kopf, und seine Souveränität speiste sich aus anderen Quellen als dem Beifall der Öffentlichkeit, der er ein reiches Werk hinterlassen hat.

Friedhelm Mennekes SJ

Traces du Sacré – Spuren des Geistigen

Zu einer Ausstellung in Paris und München

Über 30 internationale Ausstellungen haben seit den 80er Jahren Zusammenhänge zwischen der modernen Kunst und einer offen verstandenen Religion aufgezeigt. Sie nahmen ihren Anfang in Wieland Schmieds eindrucksvoller und bahnbrechender Präsentation *Geist des Glaubens – Geist der Avantgarde* (Berlin 1980) und in der großen amerikanischen Schau abstrakter Kunst *The Spiritual in Art. Abstract Painting 1890–1985* (Los Angeles und Den Haag 1986) von Maurice Tuchman und Judi Freeman. Beide brachten jeweils rund 250 Bilder von etwa 100 Künstlern zusammen. Viele Namen tauchten in beiden Ausstellungen auf, wenn auch in unterschiedlichen Einordnungen. Schmied verfolgte eine breitere Palette in der Konzeption des Geistigen, die Amerikaner vor allem die Abstraktion als geistig inspirierende Kraft für eine neue Kunst.

Diese beiden Ausstellungen setzten mit unterschiedlichen Schwerpunkten eine geradezu kulturpolitische Bewegung in Gang. Namhafte Museen und Kunstinstitutionen waren ihre Träger. Entsprechende Präsentationen fanden außer in Deutschland und den USA auch in England und Italien, in Belgien und Österreich, in der Schweiz und in Australien statt. Allein in Deutschland beschäftigten sich große Kunst-Institutionen in Baden-Baden, Bremen, Hamburg, Hannover, Köln, München und Freising mit diesem Thema. Die Dynamik solcher Ausstellungen reicht ungebrochen bis in unsere Gegenwart.

Ein für viele Künstler wichtiger Vermittler der Gegensätze zwischen Kunst und Glaube, der amerikanische Trappist Thomas Merton (1915–1968), brachte einmal die fruchtbare Gemeinsamkeit zwischen Kunst und Religion zum Ausdruck: Sie läge nicht in einer vernunftgemäßen Klarheit, sondern in der Kraft, das Unbekannte und das Bekannte zusammen zu einem lebendigen Ganzen zu vereinen, in dem der Mensch immer besser imstande sei, die Schranken seines äußeren Ichs zu übersteigen.

Religion in Frankreich: in die Kirchen verbannt

Ein seltsames Phänomen besteht darin, daß diese vielen internationalen Ausstellungen in Frankreich kein Echo gefunden haben – weder in Kunstzeitschriften noch in den Tageszeitungen, allerdings mit einer Ausnahme: Als die Ausstellung *The Spiri-*

tual in Art. Abstract Painting 1890–1985 von Los Angeles nach Den Haag übernommen wurde, fand sie hier und da im französischen Feuilleton Erwähnung. Offensichtlich gab und gibt es weder in Fachkreisen noch in der französischen Öffentlichkeit ein Interesse an einer solchen Thematik.

Um so überraschender war darum die Großausstellung *Traces du Sacré – Spuren des Geistigen* vom 7. Mai bis zum 11. August 2008 im bekannten staatlichen Museum für moderne Kunst, im Pariser Centre Pompidou. Jean de Loisy und Angela Lampe bearbeiteten als erfahrene und ausgewiesene Kuratoren auf spezifische Weise das Brachland zwischen Kunst und Glaube in Frankreich. Freilich, ganz so unbeackert war der Landstrich nie. Immer wieder einmal gab es vereinzelte Versuche, dieses ehemals fruchtbare Gebiet neu zu nutzen. An Vermittlungen über die Trennlinien hinweg fehlte es nicht, weder in Frankreich noch andernorts: mal nach rückwärts gewandt, mal inkompetent, mal gut gemeint, mal praktisch erarbeitet, mal hartnäckig nach verschiedenen Möglichkeiten abgesteckt.

Zwei grundsätzliche Einstellungen und Wege haben sich dabei herausgebildet. Es war zum einen die Praxis einer phänomenologisch orientierten Koexistenz der beiden Kulturkräfte. Zum andern war es das Konzept einer durch die Aufklärung bestimmten, klaren und fest gesicherten Grenzziehung, wie sie vor allem in Frankreich vorherrschte. Dagegen stellte sich nun diese Ausstellung – ein ungewöhnlicher Tatbestand für dieses laizistische Land, das Religion und Kultur strikt auseinanderhält. Nicht daß das Religiöse in seiner Bedeutung geleugnet würde; aber es wird aus den Augen der Öffentlichkeit verbannt, zumal aus den staatlichen Institutionen: Was mit Glauben zu tun hat, gehört in die Kirche. Die offizielle Kultur und die Öffentlichkeit sind an solchen Fragestellungen nicht interessiert.

Dieser Umstand läßt sich für die Kunst schon Anfang des 19. Jahrhunderts in ihrem internationalen Aufbruch zu einer romantisch-pantheistisch orientierten Erneuerung festmachen. Hier bahnte sich demonstrativ ein Weg zu einem Neuansatz für religiös bedeutsame Bilder an. Da entfaltete sich aus der Ablehnung aller dogmatischen Lehren der alten Kirche ein eigenes Suchen und Fragen entlang parallel gelagerter Weltentwürfe. Im Lauf der nächsten Jahrzehnte entwickelten sich dann Inspirationen für neue Inhalte und Formen. Ein reges Interesse an Alchemie, Anthroposophie, Kabbala, Spiritismus, Theosophie, Schamanentum und östlichem Denken brach bei vielen Künstlern auf, so generell wie schnell als „Symbolismus" apostrophiert. Erinnert sei hier auch an die Geburtshilfe, die die Musik leistete, als die bildnerische Abstraktion das Licht der Welt erblickte. Zu all dem machte sich bei den Künstlern das Bewußtsein breit, daß es gerade die Kunst in einer Zeit der Entdeckungen und der Wissenschaften, der neuen Technologien und der Entwicklung der modernen Gesellschaft ist, deren innerste Logik von Erfindungs- und Entdeckungsgeist getragen und bestimmt wird. Die umfangreichen Initiativen wurden gleichzeitig in vielen künstlerischen Manifesten festgehalten.

Dieses Denken wird auf breiter Grundlage auch in Nordamerika aufgegriffen und in einflußreichen, die wissenschaftlichen Disziplinen übergreifenden Forschungen veröffentlicht, etwa in denen von Sixten Ringbom, Robert P. Welsch und Robert Rosenblum. Sie zeigen unter anderem deutlich, wie sich in der modernen Welt, nach dem Auseinanderfall von Kunst und Religion, nach der Befreiung des Künstlers von der Diktatur der Kirche und dem herrschenden Geschmack in der Gesellschaft ein Sinn für ein radikaleres und emanzipatorisches Denken in neuen bildlichen Formen breit macht. Aufgrund eigener authentischer Erfahrungen erschließen sich neue Reflexionen in Bedeutung und Wirkung. Zugleich bleibt die Kunst dabei auf eigene Weise der Linie des ewigen Fragens des Menschen treu: den Fragen nach seiner Welt, seiner Freiheit und Verantwortung, seinem Wohin und Woher und den Fragen nach dem Sinn des Lebens in einer neuen und stets zu erneuernden Welt.

An dieser Stelle aber markiert sich unter den besonderen Voraussetzungen der Geschichte Frankreichs eine spezifische Distanz zur Kirche, zu ihrer Lehre und zu der von ihr propagierten Kunst. Der Katholizismus gilt seit der großen Revolution als Feind der Freiheit und als Gefängnis für die persönliche Entwicklung. In radikaler Antihaltung befreit sich die Gesellschaft von den als reaktionär verstandenen Monopolen des Ancien Régime. Damit ist zugleich das Ende der christlichen Ikonographie ausgerufen. Aus der Emphase des Befreiungskampfs geht nicht nur eine neue Kunst hervor, sondern auch eine antagonistische Logik des Denkens, der die Trennung zwischen „laikal" und „sakral" entspricht. Ihr folgt eine strenge Unterscheidung zwischen Staat und Kirche. Sie wird zu einem zentralen Ordnungsschema des öffentlichen Bewußtseins.

Auch viele Anhänger der Kirche sind von der Euphorie einer sozialen Erneuerung erfaßt und setzen neue Ideen frei. Doch finden sie weder öffentliche noch innerkirchliche Beachtung. Selbstkritische Tagungen und Initiativen in der Zwischenkriegszeit des letzten Jahrhunderts – wie etwa *Les Ateliers de l'Art Sacré*, die Ausstellungen *De désir de spiritualité dans l'art contemporain* oder auch die Konferenz *Du spirituel dans l'art contemporain?* verliefen sich schnell ins Vergessen. Eine lebendige Auseinandersetzung zwischen einem alten Denken und neuen Entwicklungen blieb aus. Die Kirche, so zeigt sich, hat an einer Öffnung zur Moderne kein Interesse.

Wenn es in Frankreich um das Sakrale oder das Spirituelle geht, dann wird es in den Raum der Kirche abgeschoben. Darum werden auch die internationalen Bemühungen, geistliche Aspekte in der modernen Kunst phänomenologisch aufzuspüren und festzumachen, nicht wahrgenommen. Die säkulare Kunstwelt oder die staatlichen Institutionen mißtrauen dem geistlichen Zugang oder der religiösen Inspiration in der Kunst. Wenn das Spirituelle seinen Niederschlag in kirchlichem oder konfessionellem Kontext findet, ist das in Ordnung. Wenn Künstler wie Georges Braque, Henri Matisse, Pierre Soulages und andere für kirchliche Räume arbeiten und sich um deren Erneuerung mühen, wird nichts dagegen eingewandt.

Doch wenn in der Öffentlichkeit und in den staatlichen Institutionen von Lehre und Bildung „das Heilige" und „das Profane" nicht klar auseinandergehalten werden, wird es fragwürdig. So gelangte diese Einstellung – unhinterfragt, wie sie war – in den Rang eines Denkdogmas. Doch genau daran hatten die Organisatoren der Ausstellung *Traces du sacré* ihren Zweifel. Schlußendlich ging das Centre Pompidou nicht ohne intellektuelles und wirtschaftliches Risiko ein für dieses Land ungewöhnliches Wagnis ein.

Konzept: Geistige Suche als Kontinuum in der Kunst

In ihrem Ansatz hinterfragt die Ausstellung den gängigen Begriff des Religiösen, wie er in Frankreich einseitig unter ideologischem Verdacht steht. Danach liegen seine Quellen im Irrationalen, im Okkulten, im Mystischen und im Rituellen. Solche stets wiederholten, ja geradezu verbissen festgehaltene Positionen verkennen aber für die Organisatoren, daß sich die Kunst selbst längst von einem solchen Denken befreit und eigene Formen künstlerischer Spiritualität sondiert und etabliert hat. Sie entstammen künstlerischem Suchen und inspirierten weithin das künstlerische Schaffen. Die säkulare Odyssee, das permanente Fragen nach den Geheimnissen in dieser Welt als eine, wenn auch nicht immer dominante, aber doch beiläufig konstante Ausrichtung in der Kunstgeschichte, ist ihr Ansatzpunkt.

Darum laden Jean de Loisy und Angela Lampe dazu ein, auch den verborgenen Spuren des Sakralen in der Kunst nachzuspüren, die vom permanenten Selbstüberstieg der Kunst ausgeht. Die neuen künstlerischen Formen für das Heilige stehen im Fokus. Sie haben sich längst auch außerhalb der etablierten Religionen breit gemacht und entstammen einem vagen Gefühl aus Unsicherheit und Scheu. Den Weg zu neuen Formen des Heiligen bahnt nicht nur aus Not geborene Neugier, sondern auch ein nervöses, manchmal verzweifeltes Gespür für die Brüche, Gefährdungen und Inkonsequenzen des Geistigen. In dieser offenen Struktur hat es seinen ursprünglichen Sitz in den Ängsten und Abgründen des Menschen; sein Ein- und Ausgang liege mitten in jedem einzelnen, wie es in einem zentralen Werk dieser Ausstellung, der Wandarbeit *La sortie est à l'intérieur* (2008) von Jean-Michel Alberola, formuliert wird. Darum wirkt das Heilige in der Kunst – bei aller Transparenz zum Religiösen hin – so überraschend unverbraucht und anregend.

Früher als jedes vergleichbare Projekt setzt die Ausstellung bereits Anfang des 19. Jahrhunderts an, in der Zeit der Romantik. Dieser künstlerischen Erneuerungsbewegung setzen die Kuratoren das nihilistische Entsetzen Francisco de Goyas in *Los Desastres de la Guerra* (1810–1823) voraus und konfrontieren den Betrachter gleich zu Beginn mit einer fundamentalen Erschütterung, mit der Sinnlosigkeit des Kriegs und dem Zusammenbruch aller Hoffnungen. Voll düsterer Ahnung bleibt hier im Angesicht neuzeitlicher Gewalt nur noch das Eine: das Nichts, das „nada".

Mit Nietzsches Wort vom „Tod Gottes" wird eines von zwei kritischen Phänomenen abgesteckt: das aufgeklärte Infragestellen als Grundzug der modernen Kunst. Dieses findet zeitgleich sein positives Gegenstück im freien Fragen nach Sinn in einer als neu erfahrenen Zeit. Beide Phänomene laufen als Inspirationsquellen seit der Romantik parallel. Sie finden ihren gemeinsamen Höhepunkt in der Abstraktion, wie sie im Denken von Wassily Kandinsky, Kasimir Malewitsch und Piet Mondrian am deutlichsten zum Ausdruck kommt.

In systematisierender Absicht entwerfen die Kuratoren die differenzierte Struktur ihres Rasters aus Haupt- und Seitenwegen. Lebendig und abwechslungsreich sollen sich hier die Prozesse verfolgen lassen, in denen sich das geistige Suchen als Kontinuum in der Kunst beeindruckend niedergeschlagen hat. Dazu tritt die Frage der Kunst nach sich selbst, das scharfsinnige Kritisieren, das Pathos der Erneuerung, die Kraft zu melancholischen Klagen und die Lust an utopischen Visionen, oftmals weit über das Ziel hinausgreifend. Alles das führt zu neuen Formen und inspirierten Aufbrüchen. Abwechslungsreich will die Ausstellung daher diesen Gang mit Werken von bekannten und neuen Namen dokumentieren.

Themen – Hintergründe – Reflexionen

Die Präsentation mit etwa 300 Werken von etwa 200 Künstlern entfaltet sich in einem teils historischen, teils an wichtigen Künstlerbewegungen orientierten konfrontativen Parcours. In 24 Themenkreise gegliedert, reicht er von der Romantik bis heute. Dabei wird eine umfangreiche Palette künstlerischen Schaffens zugrunde gelegt. Ein breites Netz multidisziplinärer Begleitveranstaltungen stützt diesen Diskurs.

Den Ruinen der romantischen Erfahrung, welche die Spuren der entschwundenen Götter konstatieren und deutlich machen, daß der Mensch nun selber seinen Sinn und seinen Gott zu suchen habe (Caspar David Friedrich, August Strindberg) setzt Giorgio de Chirico seine Nostalgie des Unendlichen entgegen, die ewig menschliche Versuchung, selbst so unendlich sein zu wollen wie Gott. Daraus resultieren die großen Initiationen, die Synkretismen aus Theosophie, Astrologie, Anthroposophie, Alchemie und Magie (Kasimir Malewitsch, Piet Mondrian, Rudolf Steiner). Jenseits des Sichtbaren zeigen sich die astralen Körper und die neuen Lichtformen (Theo van Doesburg, František Kupka, Alberto Giacometti), das Absolute (Constantin Brâncuşi, Kasimir Malewitsch), die kosmischen Offenbarungen (Hilma Af Klint, Matt Mullican, Künstler des Bauhaus), die Entwürfe und Architekturen der Zukunft, der neue Mensch (Umberto Boccioni, Marc Chagall, Guillaume Apollinaire) der Garten Eden (Franz Marc) und die Eschatologie als Entwurf einer neuen geistlicheren Gesellschaft.

Die Entwicklung kulminiert in der selbstvernichtenden Wahnvorstellung des Kriegs als der „einzigen Hygiene der Welt" (Filippo Tommaso Marinetti) und läßt

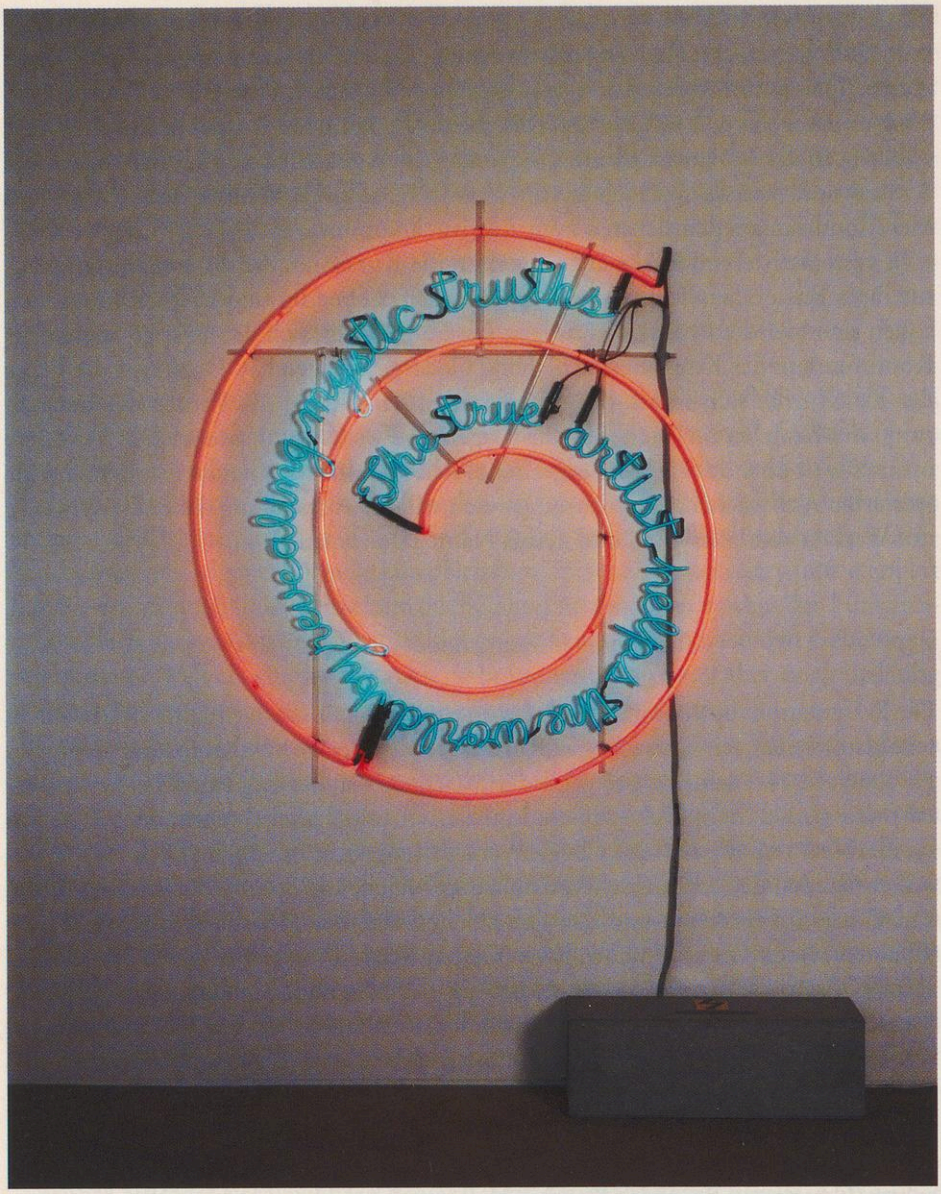


Abb. 1: Bruce Nauman: *The True Artist Helps the World by Revealing Mystic Truths* (Window or Wall Sign) (1967), Glas, Neonröhren, Transformatoren, 150 × 140 × 5 cm, Privatsammlung (© Centre Pompidou Paris)

die euphorischen Visionen, welche die Unterscheidung zwischen Gut und Böse vergessen haben, in sich zusammenfallen. Von drei großen Katastrophen wird die weitere Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte bestimmt: von den Weltkriegen, vom Holocaust und von der Atombombe. Apokalypsen sind ihre Folgen (Otto Dix, Max Beckmann, Wilhelm Lehmbruck). Zwischen diesem Auf und Ab durchwandert die Kunst in verzweifelter Suche viele Wege: sakraler Tanz, heidnische Spiritualitäten, Surrealismus, Blasphemien, Ikonoklasmen, das Nichts (Arnulf Rainer, Bill Viola), die Gewalt, die Opferungen, die Faszination Orient (Ad Reinhard, John Cage, Robert Filliou), die Kunst des Heiligen (Le Corbusier, Marc Couturier), die Suche nach neuen Toren der Wahrnehmung und das Erspüren der Schatten Gottes.

Auf dem Weg zur Ausstellung markieren zwei Arbeiten ihren besonderen Charakter: Da sind zum einen schon im Treppenhaus ausgesuchte Gottesdefinitionen aus der Geistesgeschichte zu hören, wie sie im magisch-liturgischen Tonfall einer weiblichen Stimme aus Valère Novarinas „La Chair de l'homme" (Paris 1995) rezitiert werden. Zum andern *tickt* direkt vor dem Eingang in einer Tonhaube auf eine telefonische Zeitanfrage hin die *Horloge parlante* (2003) von Christian Boltanski. Sie erinnert mit der computerisierten, synthetischen Stimme auf ihre Weise nicht nur an den Lauf der Zeit, sondern auch an ihr je individuelles Ende: an den Augenblick, da sie abgelaufen ist. Zeit und Tod stellen sich hier mit geradezu mechanistischer Gewißheit in die Mitte und erwecken den Schrecken vor dem Gedanken an den letzten Augenblick und die Angst vor dem Gang in eine verdrängte Welt – für den Künstler übrigens nicht ohne Erinnerung an ein anderes Ticken, an den Ausklang jedes Ave Maria, der um den Beistand des Heiligen bittet, „jetzt und in der Stunde unseres Todes. Amen."

Zwei weitere Werke rahmen die Ausstellung in formaler Entsprechung ein: Ist es gleich anfangs Bruce Naumans hellrote Neonspirale mit der hellblauen Inschrift „The True Artist Helps the World by Revealing Mystic Truth" (1967) (Abb. 1), so am Ende Jonathan Monks *Sentenced Removed (Emphasis Remains)* (2000), der dieselbe Spirale umdreht und dabei den Schriftzug durch einen vagen Farbnebel ersetzt. Nauman löst gemischte Gefühle aus; sein Satz klingt nicht gerade glaubwürdig. Monk verzichtet auf jegliches Wort. Spricht Nauman – ironisch gebrochen – vom fragwürdigen Dienst der Kunst, mystische Offenbarungen für den Menschen aufzuspüren, so artikuliert der um viele Jahre jüngere Monk lediglich eine diffuse Sehnsucht – vielleicht die des Betrachters, der sich dem nachdenklichen Gang durch die Ausstellung ausgesetzt hat. Es wäre ein anregender Nachklang, dem er sich stellen könnte.

Der sehr informative, umfangreiche französischsprachige Katalog hat ohne Zweifel die Qualität eines unverzichtbaren Handbuchs. Die Texte gewähren der Theologie keine Zeile, sondern sind konsequent laizistisch – philosophisch, zeitgeschichtlich und kunsthistorisch geprägt. Sie berücksichtigen die säkularisierenden

Herausforderungen an alles Religiöse und sind darin der modernen Kunst ebenso verpflichtet wie dem Land, in dem sie verhandelt werden. Die Gedankenwelten reichen von Hegel und Nietzsche bis zu Giorgio Agamben und Alain Badiou. Der junge Kultur- und Kunsthistoriker Mark Alizart hat den Katalog herausgegeben und bis auf wenige Ausnahmen vor allem Vertreter der jungen Generation seiner Zunft zu Reflexionen eingeladen.

Entdeckungen und Einsichten

Entsprechend den räumlichen Vorgegebenheiten des Centre Pompidou sind die Bilder didaktisch und in argumentativer Absicht in eine lineare Abfolge gehängt. Diese besteht in schmalen Fluren, die sich immer wieder in Raumansätze zu weiten wissen. Damit wechseln sich historische Entwicklungsgänge mit atmosphärischen Lichtungen ab, die in eindrucksvollen Präsentationen lebendige und offene Augen zum Verweilen, zum Sehen und zur Nachdenklichkeit auffordern. Der erste interessante Haltepunkt nach dem Eingang ist zweifellos der dritte Raum mit seinen *Grands Initiés – die großen Eingeweihten*. Piet Mondrians großformatige *Evolutie* (1911) dominiert hier ebenso souverän wie zentral eine bunte Bilderlandschaft voll von vielfältigen Inspirationen und Anleihen aus Theo- und Anthroposophien, aus mystagogischen und synkretistischen Bewegungen. Stellvertretend sei hier auf die phantastischen *Meditationszeichnungen* (1913) von André Bély und auf den traumhaften *Le Cylindre d'or* (um 1910) von Paul Sérusier hingewiesen.

Auf spannende Weise legt sich gegenläufig zu dieser Entwicklung in allen Segmenten eine Linie aus dem gegenwärtigen Kunstgeschehen zurück auf die Spur aus der Geschichte. Einfalls- und kontrastreich bricht sie den historischen Ernst und hinterfragt das Vergangene aus dem Heute. Das fängt schon mit dem lautstarken Lachen der Klanginstallation *D'io* (1971) von Gino De Dominicis an. Über mehrere Räume hinweg verstört sie das ästhetische Einfühlen in die *schönen* Landschaften aus der Romantik ebenso lauthals wie die Erinnerung an die Dogmen von Friedrich Nietzsche, dessen Porträt von Edvard Munch (1906) den Raum dominiert. Dieses Lachen löst aber in dialektischer Gegenwirkung auch Widerstand aus, etwa ein Raisonnieren über das seltsam reflektierende plastische Schwarz des Triptychons von Damien Hirst *Forgive Me Father for I Have Sinned* (2006). Es besteht auf den drei Tafeln aus einer riesigen Zahl getrockneter und mit Kunstharz verklebter Fliegen. Da vergeht manch sensiblem Besucher das Lachen – im zustimmenden Protest oder im bohrenden Fragen vor neuen Ausdrucksformen.

In der nächsten größeren Lichtung warten *Révélations cosmiques – Kosmische Offenbarungen* auf; beeindruckend hier die selten zu sehenden Bilder der Schwedin Hilma af Klint aus den ersten Jahren des letzten Jahrhunderts. Eine wirkliche Entdeckung sind die vieleckigen Farbtafeln *Untitled (Big chart)* (1984) von Matt Mul-

lican und die weihevolle Inszenierung Constantin Brâncuşis mit seinem *L'Oiseau dans l'espace* (1936). Diese und andere Arbeiten werden aber sogleich wieder ironisch gebrochen, wenn mitten unter ihnen Sigmar Polkes bekanntes Bild zu entdecken ist: *Höhere Wesen befahlen: rechte obere Ecke schwarz malen!* (1969).

Der kurzweilige Parcours dieser Schau legt manche Spur der Sehnsucht aus. Auf dem Weg in eine neue Welt sucht die Kunst nach dem neuen Menschen, nach einem neuen Paradies, doch schnell wird dieses Schwärmen konterkariert durch böses Erwachen: Weltkrieg – Faschismus – Weltkrieg. Nach verzweifeltem Fragen tauchen neue Visionen auf: *L'Art Sacré – Die Kunst des Heiligen* und die Mystik der Nacht; der Glaube an die Natur und die Entdeckung neuer Bewußtseinserweiterungen von Beat- und Op Art bis hin zu beschwörenden Opferaktionen. Die Bilderfolge erlebt der Besucher insgesamt als ausgewogen und spannend: für die Augen anregend, für die Reflexion nachhaltig – für Frankreich mit seinem großen Besucherstrom und dem medialen Echo vielleicht ein Erwachen. Fesselnd bleiben im Rückblick die Raumfolgen *Danses sacrées – Sakraler Tanz*, *Spiritualités païennes – Heidnische Spiritualitäten*, *Eros et Thanatos – Eros und Tod* sowie *Offenses – Blasphemien*, akustisch wie optisch dominiert durch die magische Anziehung des Kurzfilms „Hexentanz" (1929) von Mary Wigman zur Musik von Hanns Hasting und Meta Mentz.

In der Mitte der Ausstellungsräume ist der Höhepunkt aufgebaut, *Malgré la Nuit – Obwohl es Nacht ist* wird dieser Teil betitelt. Ältere Künstler wie Mark Rothko oder Arnulf Rainer sind hier zusammen mit einer Gruppe jüngerer vertreten: Emmanuel Saulnier, Jean-Michel Alberola, Kris Martin und Eli Petel. Demgegenüber wiederholt aus der mittleren Generation Thierry De Cordier mit seiner Nada-Studie *Grand, rien de la Croix (Nada)* (1999), in gesteigerter Dramatik den bildlichen Aufschrei Goyas. Das *Nichts* zeigt sich in doppelter Funktion: als Verzweiflung vor dem Ende und als beschwörende Frage, welche die Kunst zur gesteigerten Form herausruft.

Bill Viola: St. John of the Cross

In dieser Doppeldeutigkeit schafft Bill Viola seine Video-Klang-Installation *Room for St. John of the Cross* (1983) (Abb. 2 u. 3). Am Wendepunkt der Ausstellungswege dramatisch plaziert, gestaltet Viola sein Werk aus den Quellen von Kunst wie Religion. Diese raumgreifende Arbeit steht für die Umschreibung einer Einheit von Innen- und Außenwelt des Menschen. Nur wenn beide Pole zusammenwirken, der physische Schrei des Leidenden und die Tat inspirierender Hoffnung, kann der Mensch seine Not überwinden.

Viola bezieht sich in der Arbeit auf den spanischen Mystiker Johannes vom Kreuz (1542–1591). Der spanische Mönch versuchte in der Zeit drängender Krisen Reformen durchzuführen. Dabei war er von der Erfahrung des fernen Gottes, von dessen

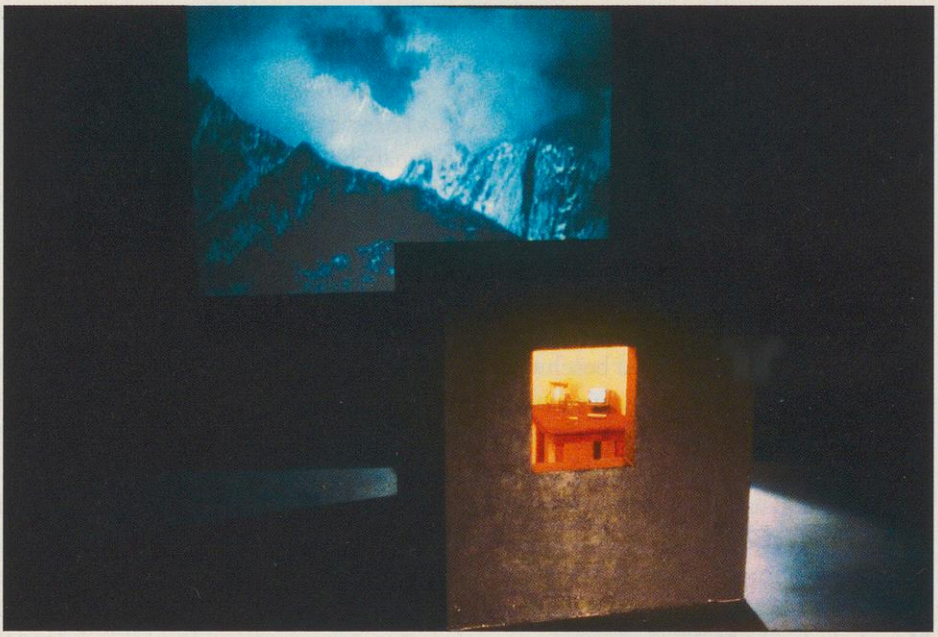


Abb. 2 u. 3: Bill Viola: *Room for St. John of the Cross* (1989), Video- und Toninstallation, Foto Kira Perov (© Centre Pompidou Paris)



Schweigen und der Dunkelheit im Geheimnis bestimmt. Eine kreative Skepsis trieb ihn zum Aufbau neuer geistlicher Einsichten. Zweifelnd ging er seinen Weg durch leidvolle Destruktionen überkommener Kategorien und angeblich bewährter Pfade. Das Kreuz als Beigabe zu seinem Namen wurde ihm zur metaphorischen Umschreibung eines geradezu erkenntniskritischen Prozesses der inneren Reinigung. Es führte ihn im Bild von der „Nacht" zum Inbegriff selbstkritischer Infragestellungen, zum Prinzip einer neuen mystischen Theologie. Die kirchliche Obrigkeit lehnte diese Versuche starr und unnachgiebig ab. Über ein halbes Jahr wurde Johannes in einem Kloster gefangengehalten, unter psychischen Terror gesetzt und körperlich gefoltert. Doch er gab nicht auf. Während dieser Zeit verfaßte er einige seiner wichtigsten Gedichte, die von Askese und einem spirituellen Aufstieg zu Gott sprechen. Sein entsagungsreicher Weg der Entwerdung hat ihn nicht nur zu einem bedeutenden Reformator werden lassen, sondern auch zu einem Maßstäbe setzenden Schriftsteller in der spanischen Literatur und zu einer künstlerischen Persönlichkeit. In seltener Einheit begegnen sich in seiner Person existentielles Suchen, religiöse Devotion, kreative Sprache und eine gerühmte Musikalität.

Mit seinem Video sucht Viola die beiden Pole dieses verzweifelten Widerstands voller Innovationen auf einer großen Leinwand und einem kleinen Monitor zu vergegenwärtigen. In heftigen Bildbewegungen eines geradezu in den Wolken hängenden Gebirges teilt sich das Drama historisch-gesellschaftlicher Gewalten mit. Doch diese Außenwelt findet in dem idyllischen farbigen Standbild auf dem kleinen Monitor in einem winzigen Raum ihr Gegenbild: Es ist der von vielen Mystikern als heilig gepriesene Berg Karmel. In der Folterzelle spielt er auf die innere Gegenkraft des Johannes an. Den im Gewaltrausch geradezu tanzend bewegten Bergen steht im Kontrast der Berg der Vollkommenheit gegenüber. Das kleine Videostandbild wird so zum Symbol für die Imaginationskraft und die Visionen des Johannes vom Kreuz. Inmitten tobender Mächte zeigt sich in dieser Ikone mystisch-meditativer Versenkung das Zentrum des Heiligen: Es ist Liebe, menschliche Wärme und schöpferischer Neuanfang. Wer in solchem Innenraum beheimatet ist, hat die Kraft des menschlichen Geistes, der alle Grenzen des Körpers und der Materie überwinden kann. Das Innerste wird damit zum Ort des Selbst, von wo aus der Mensch eine Brücke zur Außenwelt und zur Erkenntnis des Heiligen schlagen kann, um die Welt zu verändern.

Violas Installation folgt der persönlichen wie der objektiven Zeit leidvoller Erfahrung. Der Besucher wird dramatisch ins „video" („ich sehe") hineingezogen und zugleich in einen selbstreferentiellen Erlebnisraum gesetzt, dessen innere Spannungen und künstlerische Analysen sich ihm übertragen. Er erlebt inmitten einer aufwendigen Technik die künstlerische Unruhe, die angesichts eines konkreten Schicksals von der bloßen Ohnmacht zur eigenen Kreativität führen kann. Der Betrachter gewinnt so Anteil an der Erfahrung, daß gerade die Kunst es ist, die aus einem eigenen Movens agiert. Sie begreift sich dabei als eine treibende Kraft, die zu

schöpferischer Bewegung fähig ist, als unruhige, nie zufriedengestellte Kreativität. Hier hat er unmittelbaren Anteil an der Kunst als Erforschung der primären inneren Wirklichkeiten, als Entwicklung unserer Mittel zur Wirklichkeitsgestaltung. Das ist es – formal gesehen –, was die Kunst zu sich selbst bringt und wo sie immer über sich hinausgreift. Da mögen den Künstlern positiv manche biographisch vermittelten Stützen des Denkens, der Erfahrung und der moralischen Ermutigungen zur Seite stehen, ebenso nahe aber stehen ihnen auf der anderen Seite auch die negativ begriffenen Brüche des Denkens und die Not der Verzweiflung.

Die französische Kunstzeitschrift „Art Press", die in ihrer rationalen Kunstrezeption für weite Kreise des Landes repräsentativ ist, befürchtete in der Thematik der Ausstellung *Traces du Sacré* eine Reduktion der Kunst. Sie warnte davor, die ästhetische Erfahrung auf den Ausdruck einer Mythologie oder unreflektierter Religion zu reduzieren. Das käme einer Selbstaufhebung gleich, denn die Kunst sei allein und untrennbar an die Form gebunden und brauche daher das Heilige nicht, um sich über die Grenzen des Erkennens hinaus zu erheben. Letztlich ist es jedoch die Kraft der Kunst selbst, die immer wieder zur Gestaltung des Gestaltlosen dieser Welt ansetzt. Davon spricht diese Ausstellung und stellt zugleich eindrucksvoll die positive Rolle der Religion für die Kunst unter Beweis. Es ist eine Religion, die nicht als Bekenntnis einer konkreten Konfession daherkommt, sondern als ein offenes System von Fragen und Suchen, offen vor allen Glaubensformen und offen für jede künstlerische Inspiration. Ein Künstler dieser Ausstellung, der Anglo-Inder Anish Kapoor bringt es einmal in einem Wort auf den Punkt, wenn er sagt, Kunst und Religion kämen bleibend darin überein, daß sie die Welt, wie der Mensch sie sieht, auf den Kopf stellten. So sei er gezwungen, sie von innen her zu begreifen und dabei ebenso sich wie seinen Gott zu berühren.

Paul Chan: Licht und Schatten

Eine düstere Bestandsaufnahme, die sich zur Prophezeiung transformiert, steht am Anfang der Ausstellung: Auf Francisco de Goyas Graphik *Nada. Ello dirà* finden stellvertretend Millionen von Opfern keinen Tröster mehr. Im letzten Raum steht der Besucher vor der beschwörenden Warnung Paul Chans, in der das Weltenende in einem Schattenspiel ausgebreitet wird. Der junge New Yorker Chan ist durch seine Herkunft aus einer christlichen Familie in Hong Kong mit der Bibel gut vertraut. Er beendet mit seiner beeindruckenden Videoinstallation *1st ~~Light~~* (2005) die Ausstellung (Abb. 4). Die Installation formuliert für unsere Zeit eine düstere Vision über den Auseinanderfall von alltäglicher Lebenswelt und transzendent bezogenem Sinnverstehen. Auch wenn die Arbeit zunächst diesen Tiefenblick zu verneinen scheint, zeigt sie bei näherem Hinsehen eine hohe, religiös zu verstehende Sensibilität.

Die Projektion lebt aus Schattenbildern. Es ist zum einen ein feststehendes Mo-

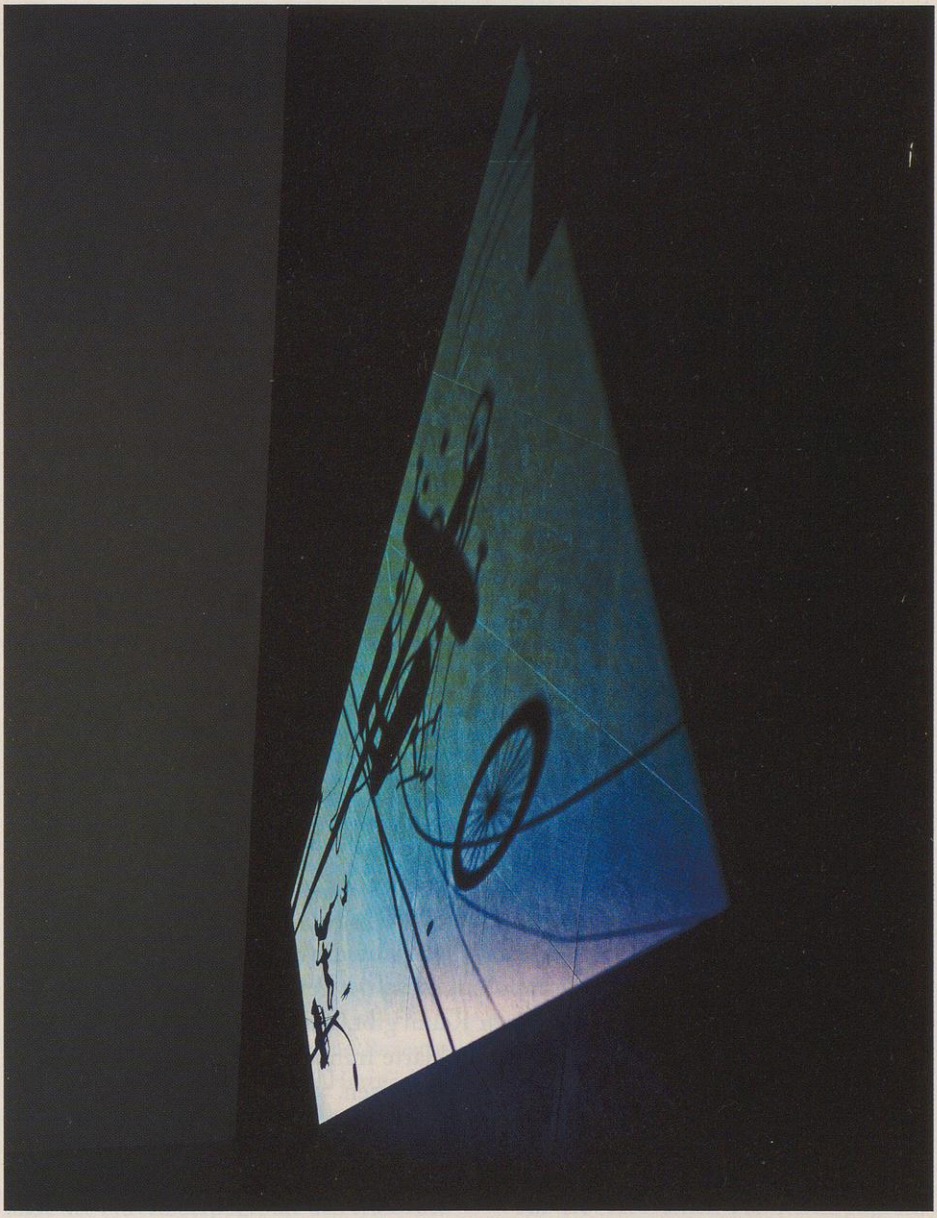


Abb. 4: Paul Chan: *1st ~~Light~~* (2005), Installation mit Videoprojektion, Sammlung Astrup Ferarnley, Oslo (© Centre Pompidou Paris)

tiv, es sind zum andern auf und ab bewegte Gegenstände. Dominant steht da ein Telegraphenmast, mit seinen abgerissenen Drähten offensichtlich außer Funktion; im Schattenwurf aber erinnert er an ein Kreuz. Neben ihm bewegen sich begehrte Konsumgüter nach oben: Event- und Kommunikationsgeräte wie Handys, iPods, Roller, ganze Eisenbahnzüge – alles, was des modernen Menschen Herz begehrt. Mit diesen Konsumgütern sind die Perspektiven und Sehnsüchte von heute verbunden. Sie konterkarieren auf eigene Weise unseren heutigen Himmel und die neue Erde. In einer düsteren Gegenbewegung aber stürzen in apokalyptischem Schreckensszenario die Menschengestalten aus diesen falschen Welten herunter in den Abgrund, von Todesvögeln und Geiern begleitet (Offb 19,21). Das Bild bezieht sich intensiv wie beschwörend auf eine Zeit, der das Heilige entfallen ist.

Die Ausstellung schließt mit diesem Bild – ob als lähmende Schreckensvision oder als bedrängender Aufruf zur Umkehr, bleibt offen. Hier zeigt ein junger Künstler in einer seit Jahrhunderten zahllosen Reihe bildlichen Fragens in der Perspektive des ganz Anderen, wo der Mensch heute steht: zwischen dem Heiligen und dem Abgrund.

Nicht nur in der konkreten Reihe der Auswahl der Künstler, die souverän die übliche Liste bereichert, sondern auch in der Dramaturgie der Bildpräsentation überragt diese Ausstellung *Traces du sacré* aufgrund ihrer intellektuellen Stringenz die früheren Ausstellungen. Sie zeigt in vielen Werken brillant und in der Methode streng argumentativ, daß moderne Kunst ohne den Stachel des Geistigen nicht nur nicht zu denken ist, sondern daß die religiöse Fragestellung ein strukturelles Element der modernen Kunst ist. Mit diesem Ergebnis fügt sie sich in die Linie ihrer Vorgängerinnen nicht nur ein, sondern setzt sich zugleich an ihre Spitze. Sie wird weitere Ausstellungen dieser Art nach sich ziehen.

Doch ist sie zunächst in München, im „Haus der Kunst" zu sehen: *Spuren des Geistigen* (19. September 2008 bis 11. Januar 2009). Dort zeigt sie sich in einem völlig anderen Umfeld. Hier sind es nicht mehr nur die „coolen", experimentellen Raumandeutungen des Centre Pompidou, es ist die gefährlich auratisierende wie ideologisierende Naziarchitektur, die ihr Raum gibt. Hoffentlich kann sie sich dem Pathos dieses Hauses entziehen! Der aufgeklärte französische Stachel, aus dem sie geboren wurde, könnte sich dann als Segen erweisen.

Katalog zur Ausstellung: Traces du Sacré, Paris: Éditions du Centre Pompidou 2008,456 S. 54,80; Spuren des Geistigen, München: Prestel 2008,128 S. 25,–.

UMSCHAU

70 Jahre Reichspogromnacht

Vor 70 Jahren, in der Nacht vom 9. auf den 10. November 1938, brannten im „Großdeutschen Reich" zahlreiche Synagogen – in Österreich, das seit dem „Anschluß" am 10. März dazugehörte, einen Tag später, dafür aber um so heftiger: Auftakt einer in der Geschichte beispiellosen Massenvernichtung jüdischer Bürgerinnen und Bürger, die 1942 auf der berühmt-berüchtigten Wannsee-Konferenz das Etikett „Endlösung" erhalten sollte, mit welcher der Holocaust bis ins kleinste Detail organisiert wurde.

Die nationalsozialistischen Machthaber sprachen ebenso zynisch wie verschleiernd von „Reichskristallnacht" – ein Euphemismus, von dem sich anläßlich des 50. Jahrestages (1988) die deutschen und österreichischen Bischöfe distanziert haben: „Bald machte das verharmlosende Wort ‚Reichskristallnacht' die Runde. Doch jedermann wußte, daß die Novemberpogrome in Wirklichkeit von oben befohlener, aber vor Ort organisierter Straßenterror übelsten Ausmaßes waren."[1] Sebastian Haffner urteilte nüchtern: „Dies war keine Kristallnacht, sondern ein massives Pogrom."[2]

Einmal etabliert, hält sich eine Bezeichnung jedoch offenbar mit einer Hartnäckigkeit, die umgekehrt proportional zu der Intensität zu steigen scheint, mit der sie bekämpft wird. Wer für die Schreckensereignisse der Novemberpogrome den Ausdruck „Reichskristallnacht" oder „Kristallnacht" verwendet, setzt ihn besser unter Anführungszeichen – und das nicht allein aus semantischen Gründen.

Wie problematisch das Wort ist, hat Heinz Hürten auf den Punkt gebracht: „Wir sprechen von ‚Reichskristallnacht'. Diese Vokabel entstammt nicht dem Wörterbuch der Nationalsozialisten, sondern dem Volkswitz, dem das hohle Pathos des nationalsozialistischen Regimes manchen Anlaß zu Persiflagen bot. Der Humor, der in solchen Persiflagen steckt, ist ein Mittel des Unterdrückten, seine Lage erträglicher zu machen. Der Witz, der die Schwäche des Herrschenden bloßlegt, erzeugt das (falsche) Bewußtsein der Überlegenheit. Er ist eine Hilfe, das Schreckliche zu überstehen, indem er es verharmlost. Das größte Judenpogrom, das die deutsche Geschichte seit Menschengedenken kannte, wurde durch das Wort ‚Reichskristallnacht' auf eine Ebene gerückt mit den vielen theatralischen, aber inhaltslosen Zeremonien, in denen sich die Nationalsozialisten immer wieder feierten. So verlor das Schreckliche seinen Schrecken – die Gemüter wurden stumpf."[3]

Nicht nur jüdische Friedhöfe wurden damals geschändet, es brannten nicht nur Synagogen und Bücher, es wurden nicht nur Geschäfte geplündert und Wohnungen demoliert: Mehr als 400 Menschen wurden in dieser Nacht ermordet oder in den Tod getrieben. Ab dem 10. November 1938 wurden innerhalb kurzer Zeit 30000 Juden in Konzentrationslagern inhaftiert, viele von ihnen starben.

An die Verbrechen der Reichspogromnacht zu erinnern, bedeutet deswegen in erster Linie, das Schreckliche des Schreckens zu bewahren. Scham ist die angemessene Haltung für die damit verbundene Schande. Der Historiker Hans Mommsen merkte bei der Debatte um die tendenziöse Studie „Hit-

lers willige Vollstrecker" (1996) des Harvard-Soziologen Daniel Jonah Goldhagen an, daß „Betroffenheit zwar keinerlei Erkenntniswert hat". Die mit der seinerzeitigen Kontroverse entstandene Emotionalisierung zeige indes, daß unabhängig von wissenschaftlichen Erkenntnissen bzw. parallel dazu eine ganz eigene, neue Sensibilisierung festzustellen sei, vor allem auf Seiten der jungen Generation. Ihr gestand Mommsen zu, sie könne durchaus den Eindruck gewonnen haben, „die ganze affektive Seite der Verbrechen" sei bisher von der Forschung „unterschlagen" worden[4].

Verordnetes Gedenken genügt jedoch nicht, so eindrucksvoll es oft angelegt und so staatstragend es inszeniert ist. Ebensowenig wie rhetorische Beteuerungen ausreichen, zumal immer auch die Gefahr einer „Behaglichkeit des Gedenkens" (Walter Grasskamp) besteht. Vor einer „Gedächtnis-Industrie" wurde auch in den „Stimmen der Zeit" wiederholt gewarnt[5]. Christen müssen immer wieder kritisch fragen (und sich fragen lassen), welche konkreten Folgen aus der Reichspogromnacht für Kirchen, Theologie und Verkündigung zu ziehen sind.

Wie kein anderer deutscher Theologe ist der im vergangenen August 80 Jahre alt gewordene Johann Baptist Metz – selbst traumatisiert von seinen Erlebnissen als 16jähriger Flakhelfer in den letzten Kriegsmonaten – zeitlebens nicht müde geworden, darauf hinzuweisen, daß es christliche Theologie nur noch als Theologie „nach Auschwitz" geben könne: Nach 1933, 1938 und 1945 sei nichts mehr so wie vorher. Metz fragt, inwieweit die „Katastrophengeschichte, die in Auschwitz für uns ihren singulären Höhepunkt gefunden hat, die Theologie wirklich geprägt hat? Hat sie bei ihrer Gottesrede jenen ‚Kontingenzschock' erlitten, der ihr jeden theologischen Idealismus und jedes Verständnis von Theologie als situationsfreie und gedächtnislose Heilsmetaphysik verbietet?"[6]

Der Begründer der Neuen Politischen Theologie mißtraut einer bloß als Soteriologie verstandenen bzw. darauf reduzierten Christologie, die damit „die Theodizeefrage stillstellt"[7] bzw. „besänftigt"[8]. Metz' Anfragen sind nicht angenehm, ihre Eindringlichkeit provoziert jedoch heilsam: „Kann man sich auf unser Erschrecken verlassen, auf unser Schuldbekenntnis – auf unsere Scham darüber, daß wir mit dem Rücken zu Auschwitz gelebt und gebetet haben, auf unser Entsetzen über unsere geheime oder gar offene Komplizenschaft mit der mörderischen Judenfeindschaft der Nazis, auf unser Erschrecken über die Teilnahmslosigkeit, mit der wir Deutschen das jüdische Volk und die wenigen von uns, die sich auf seine Seite gestellt hatten, in tödliche Einsamkeit stießen ...? Kann man sich auf unsere christliche Theologie verlassen, darauf, daß sie ihre Lektionen endlich gelernt hat, daß sie auf der Hut ist vor jenem geheimen Antisemitismus, der in der Theologie ja kaum als kruder Rassismus auftritt, sondern in metaphysischem oder psychologischem Gewand, vor einem Antisemitismus, der die christliche Theologie von Anbeginn – seit den Tagen des Markion, seit dem Einbruch der Gnosis – als konstitutionelle Versuchung begleitet? Hat uns die Erinnerung an Auschwitz in unserem Christsein verändert? Sind wir tatsächlich eine ‚Kirche nach Auschwitz'?"[9]

„Die Last der Geschichte annehmen" faßten die deutschen und österreichischen Bischöfe in ihrer Erklärung zu den Novemberpogromen 1938 als ein „Mahnzeichen" auf: „Aber Gedenktage dürfen kein punktuelles Ereignis bleiben. Sie müssen eingebettet sein in ein ständiges Bemühen, unter Besinnung auf die Vergangenheit zu einer positiven Änderung von Einstellungen und Verhalten beizutragen. In dieser sich unaufhörlich stellenden Aufgabe liegt die eigentliche Herausforderung. Ihr müssen wir uns stellen."[10] Eine solche Herausforderung verjährt nicht. *Andreas R. Batlogg SJ*

[1] Berliner Bischofskonferenz, Deutsche Bischofskonferenz, Österreichische Bischofskonferenz, „Die Last der Geschichte annehmen". Wort der Bischöfe zum Verhältnis von Christen und Juden aus Anlaß des 50. Jahrestags der Novemberpogrome 1938, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1988) 4.

[2] S. Haffner, Von Bismarck zu Hitler. Ein Rückblick (München 1987) 256.

[3] H. Hürten, Der Nationalsozialismus u. wir, in: ders., Katholiken, Kirche u. Staat als Problem der Historie. Ausgewählte Aufsätze 1963–1992, hg. v. H. Gruber (Paderborn 1994) 135–140, 137.

[4] Im Räderwerk. Betroffenheit u. Anschauung führen nicht auf den Grund des Holocaust. Ein Gespräch mit Hans Mommsen, in: FAZ, 7.9.1996, 37.

[5] Vgl. zuletzt J. Baar, „Holocaust-Industrie"?, in dieser Zs. 219 (2001) 289–290.

[6] J. B. Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (Freiburg 2006) 44.

[7] Ebd. 57.

[8] Wer steht für die unschuldigen Opfer ein? Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz, in: Orien 72 (2008) 148–150, 149.

[9] Metz (A. 6) 40.

[10] „Die Last der Geschichte annehmen" (A. 1) 8.

BESPRECHUNGEN

Soziologie

SELLMANN, Matthias: *Religion und soziale Ordnung.* Gesellschaftstheoretische Analysen. Frankfurt: Campus Verlag 2007. 495 S. (Campus Forschung. 917.) Br. 51,–.

Die Religion scheint ein unerschöpfliches Thema geworden zu sein, vor allem wenn es sich um ihre Rolle und Wirkung in der modernen Gesellschaft handelt. Wissenschaftliche Klärungsversuche diesbezüglich sind erforderlich. Studien über Religion und Gesellschaft wecken großes Interesse, weil die Beleuchtung unterschiedlicher Aspekte dieses komplexen und oft von Konflikten geprägten Verhältnisses neue Lösungsvorschläge geben kann. Diese Anforderungen erfüllt Matthias Sellmann mit seinem umfassenden Werk.

Die Fragestellung des Verfassers ist inspirierend, und das Ziel wird präzis definiert: Sellmanns Absicht ist es, „die zentralen theoretischen Strukturierungen sowie erste praktische Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik zu formulieren. Die leitenden Fragen lauten: Inwiefern ist öffentliche Religion als Risiko und inwiefern als Ressource sozialer Integration in modernen Gesellschaften anzusprechen? ... Gemäß welchen Problems gesellschaftlicher Ordnung muß Religion in ihre Schranken verwiesen oder gerade entschränkt werden? Kurz: ‚Wie viel Religion braucht, wie viel verträgt die Demokratie?'" (17).

Die Struktur des Buchs läßt sich bereits an seinem Titel ablesen. Es ist in zwei große Teile gegliedert, die jeweils in einzelne Kapitel untergegliedert werden. Im ersten Teil „Öffentliche Religion als Ressource sozialer Ordnung" präsentiert Sellmann im ersten Kapitel die verschiedenen Dimensionen des Religionsbegriffs, dessen Mittelpunkt das Konzept der „öffentlichen Religion" darstellt. Dieser Ausdruck geht auf den Soziologen José Casanova zurück. Sellmann hat vor, dieses Phänomen als Versuch zu bestimmen, „die Öffentlichkeit der Religion gerade in ihrem Bezug zur tendenziell sakralen Privatheit zu interpretieren und damit als Substrat alles Politischen zu bewerten" (39). Daran schließt sich das zweite Kapitel an: Hier liegt der Schwerpunkt auf dem Begriff der sozialen Ordnung, wo das Konzept „Ganzes und seine Teile" maßgebend ist. Damit ist nicht primär die Vorstellung gemeint, das Soziale sei ein „zusammengesetztes Ganzes", sondern es sind nach Sellmann fünf sogenannte Strukturmerkmale, die dieses Paradigma beschreiben (76). Damit ist die Spannung formuliert, in der sich das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Religion widerspiegelt. Ganz im Sinn der ursprünglichen Begriffsdefinitionen und daraus gewonnenen Erkenntnissen setzt er im zweiten Teil „Soziale Ordnung und öffentliche Religion" die Analyse fort, wo in drei weiteren Kapiteln dieses Verhältnis bestimmt wird.

Obwohl das vorliegende Buch besonders die postsäkulare Gesellschaft unter die Lupe nehmen will, ist Sellmanns Ansatz im zweiten Teil zunächst philosophiehistorisch fundiert. Das dritte Kapitel ist dem „Kirchenvater" des modernen Religion-Staat-Verhältnisses gewidmet, nämlich Thomas Hobbes. Auffallend in der Darstellung von Hobbes ist die Tatsache, daß die Grundbezugstexte sowohl aus „Elementa philosophiae" als auch aus „Leviathan" ent-

nommen werden. Die Absicht einer solcher Vorgehensweise könnte darin liegen, den Zusammenhang von Naturphilosophie, Anthropologie und Staatsphilosophie hervorzuheben, weil erst auf diesem Hintergrund Hobbes' theoretische Prämissen von Religion und sozialer Ordnung verstanden werden können. So stellt Sellmann fest: „Religion ist bei Hobbes vor allem eine zu domestizierende Gefahr, ein unberechenbares Gegenüber, dem die Grenzen anzuzeigen sind" (158). Es ist kein Zufall, daß gerade diese Position durch den modernen freiheitlich-demokratischen Staat vertreten wird.

Dann werden die religionssoziologischen Klassiker reinterpretiert. In seiner Analyse geht Sellmann im vierten Kapitel auf Émile Durkheim und im fünften auf Georg Simmel zurück. Dabei wird oft komplexe fachlich-soziologische Terminologie dem Leser durch einen klaren methodologischen Aufbau vertraut gemacht. Der Autor geht jeweils so vor, daß er Methodologie und Forschungsprogramm vorstellt, sich auf die Grundthese und Begrifflichkeit der jeweiligen Theorie fokussiert, sich mit ihren theoretischen Prämissen auseinandersetzt und anschließend die Ergebnisse zusammenfassend präsentiert.

Es gehört zu den Qualitäten dieses Buchs, daß die Forschungsergebnisse in die zeitgenössische Diskussion appliziert werden, um dadurch Parallelen zur Gegenwartsproblematik zu ziehen. So kann man von Hobbes beispielsweise lernen, wie sich die religiöse Sprache als Konfliktinstrument ständig anwenden läßt (164); für Durkheim ist es charakteristisch, wie sich seine Bestimmung von Recht und Moral mit dem Bewußtsein der liberalen Gesellschaft in Einklang bringen läßt (228).

Eine Antwort auf die am Anfang gestellte Frage, ob Religion als Ressource der Gesellschaft angesehen werden kann, wird in Form einer Thesensammlung präsentiert, deren Kernthese lautet, „daß sich Christentum als Dialogpartnerin für eine postsäkulare Religionspolitik empfiehlt" (470). Ohne Zweifel ist diese Studie für eine Verhältnisbestimmung von Religion und Gesellschaft äußerst nützlich und Orientierung gebend. *Janez Perčič SJ*

Schmied, Gerhard: *Das Rätsel Mensch – Antworten der Soziologie.* Opladen: Barbara Budrich 2007. 253 S. Br. 19,90.

Wenn ein Soziologe der Frage nachgeht, was der Mensch sei, vermutet man einen fachwissenschaftlichen Diskurs über das Gesellschaftliche im Menschen, den Menschen in der Gesellschaft und ähnliches. Nichts dergleichen bei Gerhard Schmied, emeritierter Professor für Soziologie an der Universität Mainz. Er geht weiter und umfassender vor, indem er Anthropologie vor dem Horizont des abendländischen Denkens insgesamt betreibt. Er trägt Befunde und Überlegungen des geistes- und des naturwissenschaftlichen Strangs seiner eigenen Disziplin wie auch benachbarter Disziplinen (Philosophie, Ethnologie, Ethologie, Soziobiologie, Genforschung) zusammen und reflektiert über sie. Die Kategorien und damit die klassische Weite und Vieldimensionalität seines Fragens gewinnt er aus den ersten Kapiteln des biblischen Buchs Genesis, die er als „Problementwurf der noch heute im Westen wirkenden Anthropologie" versteht: „Sie enthält in nuce das Antwortrepertoire unseres Kulturkreises" (21).

Jeweils die Positionen einschlägiger Autoren referierend und diskutierend, behandelt er den Menschen als Geist- und als Gefühlswesen, als „homo sociologicus" und als Körper-, Leib- und Geschlechtswesen, als Kultur- und als Naturwesen, als moralisches und als freies Wesen, als „betendes

Tier', das um seinen Tod weiß", als zu überwindenden „Neuen Menschen" und als vom Verschwinden bedrohtes Wesen. Schmied schreibt verständlich und gibt die Quellen seiner vielen Originaltzitate an; indem er die einzelnen Kapitel abschließend zusammenfaßt und dabei auch die relevanten Standardwerke nennt und die wichtigsten Autoren vorstellt, legt er ein didaktisch gut aufbereitetes Einführungsbuch in die Anthropologie vor. Inhaltlich kehrt in mehreren Zusammenhängen als eine „basale" Bestimmung des Menschen wieder, daß er „ein absolut unsicheres Wesen" sei (102, vgl. 174, 182, 215).

Schmied sieht das heutige Verständnis des Menschen „immer mehr aus der Perspektive der Naturwissenschaften" (240) bestimmt, die gemeinhin als „spezifisch menschlich" geltende Charakteristika in Frage stellten. Redlich läßt sich Schmied auf diese Herausforderungen ein, indem er die neueren, wohl nicht immer neuesten Befunde der Soziobiologie, Vergleichenden Verhaltenswissenschaft oder Genforschung ernstnimmt und sich mit Hilfe jeweils facheigener oder geisteswissenschaftlicher Argumente mit ihnen auseinandersetzt. Er konzediert, daß mittels verfeinerter Untersuchungsmethoden „immer stärker auf vielen Gebieten die Nähe von Tier und Mensch" erkennbar sei (153). Er widersetzt sich jedoch dem Naturalismus auf entscheidenden Feldern: Das gelingt ihm zum Beispiel recht gut gegenüber soziobiologischen und austauschtheoretischen Versuchen, Altruismus im Sinn von Uneigennützigkeit „wegzudiskutieren" und damit dem Menschen das Vermögen abzusprechen, ein moralisches Wesen zu sein (187–199).

Schwerer tut sich Schmied mit dem neurobiologischen Argument, das neuronale Bereitschaftspotential gehe dem Willensentschluß zeitlich voraus, und deshalb sei Willensfreiheit eine Fiktion (204). Hier greift der Soziologe nicht auf neueste philosophische Entgegnungen, zum Beispiel von John Searle, Philip Clayton oder Godehard Brüntrup SJ, zurück. Im Ergebnis gelangt Schmied nicht zur einer „verbindlich" zu machenden Anthropologie, sondern zu einer „Vielstimmigkeit" von Antworten (241). Dies sei zwar nicht optimal im Hinblick auf die Integration der Gesellschaft, sperre sich aber gegen potentielle Versuche machtpolitischer Vereinnahmung.

Völlig hinreichend sind Schmieds Ausführungen freilich in zweierlei Hinsicht: Sie legen – im Sinn eines Desiderats von Helmut Schoeck – die anthropologischen Prämissen seiner Soziologie frei, und sie bieten einen facettenreichen Einblick in alternative Bestimmungen des Menschseins, die jeden Leser und jede Leserin vor die Frage stellen: Welcher Mensch will ich in meinem Handeln selbst sein? *Michael Hainz SJ*

Beher, Karin u. a.: *Die vergessene Elite.* Führungskräfte in gemeinnützigen Organisationen. Weinheim: Juventa 2008. 245 S. Br. 21,–.

Die Führungskräfte in gemeinnützigen Organisationen gehören zur „vergessenen Elite". Diese Elite bildet allerdings einen wesentlichen Bereich des „Sozialkapitals" in jeder Gesellschaft und kann als „der soziale Kitt" (Erich Fromm) bezeichnet werden. Entscheidend für diesen sozialen Kitt sind Verläßlichkeit, Vertrauen und soziale Sicherheit. Die Autorinnen und Autoren setzen sich in Verbindung mit dem „Wertwandlungsprozeß" auch mit dem Elitebegriff auseinander und weisen mehrfach auf die Bedeutung des Sozialkapitals hin. Die „Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung" (OECD) hat in dem Bericht „Vom Wohlergehen der Na-

tionen" (The Well-being of Nations, Paris 2001) den Begriff Sozialkapital definiert als „Netzwerke mit gemeinsamen Normen, Wertvorstellungen und Verständnis, die die Zusammenarbeit innerhalb und zwischen den Gruppen erleichtern": Die Führungskräfte in gemeinnützigen Organisationen sind also wichtig für die Netzwerke in einer Gesellschaft, für die Normen, Werte, das Verstehen und die Kooperation. Die Autoren wollen unter anderem deutlich machen, daß es äußerst bedenklich ist, wenn diese wichtige Gruppe der Gesellschaft zur „vergessenen Elite" gehört.

Die vorliegende Studie ist sehr übersichtlich und klar gegliedert und hat insbesondere für die Bildungs- und Sozialpolitik erhebliche Relevanz. In fünf Teilen beschäftigt sich das Expertenteam mit dem Forschungsinteresse, stellt den Forschungsstand vor, gibt einen Einblick in das Forschungsdesign und kommentiert ausführlich die Forschungsergebnisse. Für Leserinnen und Leser, die sich rasch einen Überblick über die Untersuchung verschaffen wollen, ist der fünfte Teil besonders informativ. Hier erfolgt die Bilanz und der Ausblick. Allerdings ist hervorzuheben, daß nach jedem Abschnitt und nach jedem Kapitel eine Zusammenfassung der Teilergebnisse gegeben wird. Diese Zusammenschau der Teilresultate ist sehr hilfreich und anregend.

„Führungskräfte in gemeinnützigen Organisationen", im sogenannten „Dritten Sektor", lautet das übergreifende Thema der Untersuchung. Im Blickfeld der telefonischen Befragung von rund 2000 Führungskräften, die in Vereinen und Verbänden auf unterschiedlichen Organisationsebenen tätig sind, steht damit eine gesellschaftliche Teilgruppe, der in hohem Maß die Verantwortung für die Formulierung gesellschafts- und sozialpolitisch relevanter Anliegen sowie die Umsetzung gemeinwohlorientierter Aufgaben obliegt. Sie scheint in besonderer Weise die Voraussetzungen für eine neue, wertorientierte Elite zu erfüllen, die sich im Unterschied zu den Führungskräften in Markt und Staat in Führungspositionen von Organisationen des „Dritten Sektors" beruflich und ehrenamtlich engagiert.

In sieben Themenbereichen, die im einzelnen vielfältige Auswertungsperspektiven eröffnen, wurden die Bedingungen und Herausforderungen einer Tätigkeit im Dienst des „bürgerlichen Engagements" untersucht: Arbeits- und Ehrenamtsmotivation, berufliches Engagement und Berufsbiographie, Arbeitszufriedenheit, Managementanforderungen, aktuelles Tätigkeitsprofil und Einstellungen, Haltungen und Wertpositionen. Diese differenzierte Befragung ermöglicht es, Forschungslücken zu schließen und den Wissensstand über ehrenamtliche und berufliche Leitungskräfte zu verbreitern. Eine zentrale Frage der Erhebung zu Führungskräften war zum Beispiel: Bilden die Führungskräfte aus Vereinen und Verbänden im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Eliten ein „besonderes Wert- und Sozialprofil" aus, das sie für die Tätigkeit im Dienst der „Bürgergesellschaft" besonders prädestiniert? Die Untersuchung nimmt also erstmals das Führungspersonal von Non-Profit-Organisationen dezidiert in den Blick. Dies erfolgt auch vor dem Hintergrund, daß der „Dritte Sektor" inzwischen einen maßgeblichen Arbeitsmarkt für hauptberufliches Personal darstellt.

Als Zwischenbilanz wird festgestellt, daß sich insbesondere die beruflich tätigen Führungskräfte in gemeinnützigen Organisationen zu großen Teilen durch eine „idealistische Grundeinstellung" auszeichnen. Eine besondere Bedeutung kommt den Eltern für das „Engagementvorbild" zu. Im

Zentrum steht der Einsatz für andere Menschen und das Interesse für gesellschaftliche Anliegen. Nach einer fünfstelligen Werttypologie gehören die hier vorgestellten Führungspersönlichkeiten zu den „nonkonformen Idealisten" und den „aktiven Realisten". Die hauptberuflichen Führungskräfte waren zu einem nicht unerheblichen Teil bereits in anderen gesellschaftlichen Sektoren tätig. Gleichzeitig weisen sie eine hohe „Organisationstreue" auf, die bei den Ehrenamtlichen sogar noch ausgeprägter ist. Bei den Führungskräften in Non-Profit-Organisationen ist eine hohe Übereinstimmung von Motivation, Wertbindung und Lebensweg festzustellen. Die Zusammenarbeit zwischen den hauptberuflichen und ehrenamtlichen Führungskräften kann als „gut bis sehr gut" bezeichnet werden.

Gottfried Kleinschmidt

Jesuiten

Rémi, Cornelia: *Philomela mediatrix.* Friedrich Spees Trutznachtigall zwischen poetischer Theologie und geistlicher Poetik. Frankfurt: Lang 2006. 540 S. (Mikrokosmos. 73.) Br. 79,50.

Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635) gehört zu den bekanntesten deutschen Jesuiten. Neben der „Cautio criminalis", in der er 1631 seine Kritik an den Hexenprozessen anonym veröffentlichte, verdankt er diesen Ruf seinen auch heute noch gesungenen Kirchenliedern und den beiden 1649 postum erschienenen Werken „Güldenes Tugendbuch" und „Trutznachtigall". In diesem Gedicht- und Liederbuch, das „zu den bedeutendsten deutschsprachigen Werken geistlicher Dichtung im 17. Jahrhundert zählt" (11), verbindet Spee „poetische Darstellungsstrategien mit theologischen Erkenntnisinteressen" (14). Während der Dialog zwischen Literaturwissenschaft und Theologie in der säkularisierten Gesellschaft von heute als fragwürdig erscheint, „lassen sich Theologie und Literatur in der Frühen Neuzeit keinesfalls klar voneinander trennen, da Literatur Grundstein einer adäquaten theologischen Ausbildung" (20) war.

Die Erkenntnis, „daß der Dichter und Theologe Spee kaum zu trennen sind" (27), war für Cornelia Rémi ein Ansporn, in ihrer bei Wolfgang Harms an der Ludwig-Maximilians-Universität München verfaßten Dissertation die Trutznachtigall aus dem Blickwinkel der Literaturwissenschaft zu untersuchen und verschiedene Zugangsmöglichkeiten zu erproben. Eine Einladung dazu ist der Untertitel der Gedichtsammlung, die Spee als „Lustwäldlein" bezeichnet, um auf die stoffliche Fülle und Vielfalt der hier vereinten Texte" (50) aufmerksam zu machen und den Leser „zum assoziativen Durchstreifen dieses Waldes einzuladen" (65). Weil er aus seelsorglichen Gründen möglichst viele dazu ermuntern wollte, schrieb Spee seine Gedichte nicht auf Latein, wie dies im Jesuitenorden damals üblich war, sondern auf Deutsch mit dem ehrgeizigen Anspruch, „echte Poesie hervorzubringen, die gelehrten Ansprüchen standhält" (52).

In ihrer fundierten Arbeit stützt sich Rémi nicht nur auf umfangreiche Sekundärliteratur, sondern nutzt die günstige Quellenlage und vergleicht Spees in Straßburg aufbewahrtes „Arbeitsmanuskript" der Trutznachtigall mit seiner in Trier befindlichen „Fassung letzter Hand" (28). Dabei stößt sie in den beiden Autographen auf zahlreiche Überarbeitungen und Um-

stellungen der Gedichte, die richtungweisend in ihre Interpretation eingehen. Als Zugang zum Gesamtwerk entdeckt sie im Arbeitsmanuskript zudem „eine sorgfältig ausgeführte Federzeichnung, die in ihrer klaren Gestaltung und wegen ihrer engen Verbindung mit dem Titel des Buches als programmatisch konzipiertes Titelbild in die Analyse der Trutznachtigall einzubeziehen ist" (29). Obwohl diese Zeichnung „zentrale Elemente der Poetik der Trutznachtigall zusammenfaßt" (41) und Spee in seiner Reinschrift dafür eine mit Strichen umrahmte, rechteckige Fläche ausgespart hat, wurde sie erstaunlicherweise in der historisch-kritischen Ausgabe seiner Werke nicht abgedruckt. Rémi erläutert ausführlich ihre Bedeutung für das Verständnis der Gedichtsammlung und publiziert sie zusammen mit anderen Titelblättern im Anhang ihres informativen Kommentars.

Spee hat die Trutznachtigall „fast durchgehend auf der Basis des Hohenliedes aufgebaut" (68), das damals einen großen Einfluß auf die Lyrik hatte. Darin verarbeitete er aber auch andere „Texte aus dem Alten und Neuen Testament, Elemente weltlicher und profaner Liebesdichtung und abstrakte Sätze der katholischen Glaubenslehre ebenso wie Vergils Eklogen" (34). Seinen Lesern wollte er demnach nicht nur Katechese und religiöse Erbauung, sondern poetische Theologie bieten, die „dogmatische Formeln mit Leben erfüllt" (448). Aus „Lust an gedanklicher Bewegung und an schwierigen Denkfiguren" (457) veröffentlichte er in seinem Buch deshalb auch Gedichte über die Eucharistie und die Trinität, die damals „kein theologisch ungebildeter Leser begreifen" (470) konnte.

Schon diese wenigen Hinweise laden dazu ein, Rémi auf ihrem lehrreichen Waldspaziergang zu begleiten, um die Trutznachtigall als „Sinnbild des geistlichen Denkens und Dichtens" (500) zu entdecken und ihrem Gesang zum Lob Gottes zu lauschen. Trotz einer Reihe von Druckfehlern, die sich bedauerlicherweise eingeschlichen haben, ist der kenntnisreiche und quellenorientierte Kommentar mit seiner umfangreichen Bibliographie eine Bereicherung der Literatur über Spee und anregend für alle, die sich für Jesuitendichtung interessieren und wissenschaftlich damit befassen.

Julius Oswald SJ

Friedrich Spee. Geistliche Lieder. Hg. v. Theo G. M. van Oorschot. Tübingen: A. Francke Verlag 2007. 292 S. Gb. 39,90.

Der rheinische Jesuit Friedrich Spee von Langenfeld ist als scharfer Kritiker der Hexenprozesse, als hervorragender geistlicher Dichter der Barockzeit und als geistlicher Lehrer in die Geschichte eingegangen. Davon zeugen seine Hauptwerke, die eine Art Triptychon des Gotteslobs, der Gerechtigkeit und der Spiritualität bilden: die poetische Sammlung „Trutznachtigall", die berühmte polemische Streitschrift „Cautio Criminalis" gegen die Hexenprozesse seiner Zeit sowie eine geistliche Sammlung mit Meditationsanregungen, das „Güldene Tugend-Buch", das der protestantische Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz in die Hände aller Christen wünschte.

Wie all diese Werke aus seinem pastoralen Wirken erwuchsen, so auch die zahlreichen Kirchenlieder und geistlichen Gesänge, die aus katechetischen Zusammenhängen stammen, anonym in die Gesangbücher der damaligen Zeit eingingen und einen nachhaltigen pastoralen, spirituellen und künstlerischen Einfluß ausgeübt haben. Da alle Lieder ohne Verfasserangabe erschienen, beruhen ihre Zuschreibungen nur auf Indizien. Der vorliegende Band enthält nun insgesamt 124 geistliche Lieder in Text und Melodie, die mit hoher Wahrscheinlichkeit

Spee zuzuschreiben sind, sowie einige Spee zugeschriebene, aber nicht von ihm verfaßte Lieder wie etwa „Schönster Herr Jesu" (Nr. 125). Die Abfolge der Lieder folgt dem Kirchenjahr und beginnt mit Advents- und Weihnachtsliedern, darunter den heute noch bekannten „O Heiland reiß die Himmel auf" (Nr. 1) und „Zu Bethlehem geboren" (Nr. 29). Des weiteren folgen Passions- und Osterlieder wie „Bei stiller Nacht zur ersten Wacht" (Nr. 30) oder „Ist das der Leib Herr Jesu Christ" (Nr. 44) und „Freu dich, du Himmelskönigin" (Nr. 45). Dann folgen Engellieder wie „O unüberwindlicher Held Sankt Michael" (Nr. 62), Marienlieder wie „Maria wir verehren" (Nr. 69), Heiligenlieder wie „Xaverius mit Schmerzen" (Nr. 89) sowie Lieder vom christlichen Leben wie „Tu auf, tu auf, du schönes Blut" (Nr. 118).

Das vorliegende Buch stellt eine Auswahl aus dem vierten Band der historisch-kritischen Ausgabe sämtlicher Schriften Spees dar, die ebenfalls von Theo G. M. van Oorschot, dem Nestor der Spee-Forschung unter dem Titel „Ausserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng" (Tübingen 2005; vgl. in dieser Zs. 224, 2006, 572) im selben Verlag herausgegeben wurde. Der Titel geht zurück auf ein gleichnamiges Liederbuch, das 1623 bei Brachel in Köln erschienen ist und das die meisten der hier gesammelten Speelieder enthielt. Der als „Arbeitsbuch" bezeichnete vierte Band enthält insgesamt 252 Lieder in moderner Notation, von denen aber etwa die Hälfte sicher oder wahrscheinlich nicht von Spee stammen.

Hier entwickelt der Herausgeber auch die Kriterien der Zuschreibung; dazu zählen formale Kriterien wie Regelmäßigkeit des Versbaus und der Zusammenfall von Wortakzent und Versiktus oder der reine und klangvolle Reim sowie inhaltliche Kriterien wie die einheitliche Perspektive des Lieds oder Anklänge an die „Trutznachtigall". Aufgrund ihrer Qualität gingen die geistlichen Lieder Spees nicht nur in die zeitgenössischen Gesangbücher ein, sondern fanden auch in der Folgezeit weite Verbreitung, die sich bis in die Gegenwart fortsetzt. Nach Angabe des Herausgebers im Nachwort ist Spee derjenige Dichter, der mit den meisten Liedern im heutigen Gesangbuch „Gotteslob" einschließlich der Diözesanteile vertreten ist (vgl. 282). Die kirchenmusikalische Ökumene zeigt sich darin, daß einige Lieder Spees im „Evangelischen Gesangbuch" vertreten sind, das nun, anders als die Vorgängerausgaben, auch seinen Namen nennt.

Dem Herausgeber und dem Verlag ist für dieses schöne Buch mit geistlichen Liedern Spees zu danken. Es macht, unbeschwert von wissenschaftlichem Apparat, einen reichen Schatz barocken Liedguts zugänglich, das sich durch textliche und musikalische Qualität auszeichnet. Das handliche Buch in hervorragender Ausstattung (gutes Papier, Fadenheftung) gehört nicht nur in die Hand von Kirchenmusikern und -musikerinnen, sondern auch in die Hand aller, die Lust am gesungenen Gotteslob haben, wie damals die „cöllnischen lieben Kinder" (Vorrede), oder Lust auf ein neues „Gotteslob" haben, wie heute viele Gemeindemitglieder. *Michael Sievernich SJ*

Erlach, Thomas: *Unterhaltung und Belehrung im Jesuitentheater um 1700.* Untersuchungen zu Musik, Text und Kontext ausgewählter Stücke. Mit CD-Rom. Essen: Die Blaue Eule 2006. 315 S. (Musikwissenschaft/Musikpädagogik in der Blauen Eule. 73.) Br. 43,–.

Da ein Jesuit bekanntlich nicht singt, ist es bemerkenswert, daß Thomas Erlach über das Jesuitentheater eine Dissertation zur Ge-

schichte des musikalischen Schultheaters in der Übergangsphase „von der ‚Barockzeit' zur ‚Aufklärung'" (12) verfaßt hat. Im Rahmen der Historischen Musikpädagogik untersucht er das an sich gut erforschte Jesuitentheater unter einem Aspekt, der bisher wohl auch deshalb zu wenig berücksichtigt wurde, weil die Quellen dazu völlig unzureichend erschlossen sind. Dabei läßt er sich von den Kategorien Unterhaltung und Bildung leiten, zwischen denen sich das Schultheater abspielte, und fragt nach dessen Sitz im Leben und den Rezipienten der Stücke. Weil die Aufführungen vor allem von Schülern, Eltern und Lehrern der Jesuitengymnasien besucht wurden, interpretiert sie Erlach „vor dem Hintergrund ihrer Funktion als ‚einfache' Schultheaterstücke" (65) und relativiert damit den in der Literatur verbreiteten Begriff „Kaiserspiele", die „in Wien nicht unbedingt den Status des Außergewöhnlichen hatten" (134).

Nach einer ausführlichen Einleitung, die sich mit dem Forschungsstand zum Jesuitentheater und der Bedeutung von Erziehung und Musik in der Gesellschaft Jesu befaßt, behandelt Erlach anhand der Schriften von Jakob Masen, Franz Lang und Athanasius Kircher im ersten Teil seiner Untersuchung die Theater- und Musiktheorie der Jesuiten, deren praktische Umsetzung er im zweiten Teil an ausgewählten Bühnenwerken aus Wien und München erläutert. Seine Darstellung der „Theatertheorie im Geist der Tradition" stützt sich auf Masens „Palaestra eloquentiae ligatae", die 1657 als dritter Band seiner umfangreichen Poetik erschienenen ist. Besonderes Augenmerk richtet Erlach dabei auf dessen „Aussagen zur Zielsetzung des Dramas, zur Frage der Dramengattungen, zur emblematischen Struktur, zu Frauenrollen und zur Funktion der Musik" (43), die er in Latein zitiert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert.

Während sich „Masen ausschließlich mit der dichterisch-literarischen Seite der Dramenproduktion befaßt, geht Lang zusätzlich auch auf die praktischen Probleme der szenischen Umsetzung ein" (66). Erlach bezeichnet ihn als „Pragmatiker" unter den Dramentheoretikern des Jesuitenordens und begründet dies mit dessen Ansicht über die Wirkungsabsicht, das Verhältnis zur Tradition, zu den Produzenten und Rezipienten der Theaterstücke. In seiner „Dissertatio de actione scenica" unterscheidet Lang scharf zwischen der Jesuiten- und der Hofbühne und „betrachtet es als eine besondere Qualität des Jesuitendramatikers, sowohl Kenner als auch einfache Leute durch seine Kunst zu beeindrucken" (77). Bei seiner Beschäftigung mit der Musiktheorie Kirchers stellt Erlach fest, daß in dessen „Musurgia universalis" „nirgendwo ausdrücklich von Kompositionen die Rede ist, die für jesuitisches Schultheater geschaffen wurden oder werden sollen" (105).

Ob und wie diese Dramen- und Musiktheorie praktisch umgesetzt wurde, zeigt Erlachs Interpretation von drei Bühnenwerken, die in Wien aufgeführt wurden, wo „die Quellenlage zum Jesuitentheater um 1700 bereits wissenschaftlich erschlossen ist" (117). Als Beispiele wählt er die Faschingskomödie „Laetita temporata" aus dem Jahr 1686, die Märtyrertragödie „Mulier fortis" von 1698 und die Komikotragödie „Nundinae Deorum", die 1711 aufgeführt wurde, und stellt damit verschiedene Dramengattungen des Jesuitentheaters vor. Nach einer kurzen Charakteristik der einzelnen Stücke erklärt er die Konzeption der Haupthandlung und erläutert dann mit Notenbeispielen detailliert die dazu komponierte Musik.

Im vierten Kapitel gibt Erlach einen knappen Überblick über die Geschichte des Jesuitentheaters in München als dessen

„Sondertradition" (297) die Fastenmeditationen anzusehen sind. Ausführlich interpretiert er dann den „Iocus Serius" von Lang, zu dem Rupert Ignaz Mayr die Musik komponierte. Durch die abschließende Zusammenfassung und Weiterführung der gewonnen Erkenntnisse ermutigt die quellenorientierte und gut lesbare Arbeit dazu, sich intensiver mit der Musik im Jesuitenorden zu befassen und deren Quellen zu erschließen. Bei der aufmerksamen Lektüre sollte man die beiliegende CD mit Texten und Noten der behandelten Theaterstücke unbedingt heranziehen. *Julius Oswald SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die religiöse Landschaft der USA wird zu über zwei Dritteln von Christen geprägt. Klaus Stüwe, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Eichstätt-Ingolstadt, beschreibt am Vorabend der amerikanischen Präsidentschaftswahlen die amerikanische Zivilreligion, die sich auch in der Außenpolitik artikuliert und geht insbesondere auf die „Christliche Rechte" ein.

Bernhard bleyer, Religionslehrer und Projektreferent im Fach Moraltheologie an der Katholischen Akademie Regensburg, erinnert an eine vor 40 Jahren gehaltene, bisher wenig beachtete Predigt Papst Pauls VI. in Kolumbien, in der dieser die Armen als „Sakrament Christi" bezeichnete.

Die Ausdünnung priesterlicher Seelsorge gibt Anlaß zur Sorge. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, unterbreitet Vorschläge angesichts der neuen pastoralen Megaräume und plädiert u. a. für zwei verschiedene Arten von Priestern, um zu einer spürbaren Entlastung von Priestern und hauptamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern zu gelangen.

Josef Quack erinnert an den deutschen Schriftsteller und Übersetzer Sigismund von Radecki, der als Kulturkritiker mit seinen Feuilletons und Essays die 50er und 60er Jahre prägte, heute aber fast nur noch Insidern bekannt ist.

Friedhelm Mennekes, Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, stellt die in Paris zwischen Mai und August gezeigte Großausstellung „Traces du Sacré – Spuren des Geistigen" vor, die von September 2008 bis Januar 2009 im „Haus der Kunst" in München zu sehen ist.

Durch ein Versehen wurde im Augustheft 2008 auf S. 567 die Besprechung des Buchs von Thomas Krenski „Hans Urs von Balthasar. Literaturtheologie" Michael Braun zugeschrieben. Das Buch wurde aber von Hermann Weber besprochen. Wir bedauern den Irrtum.

Der Engelboom

Wenn man einer einschlägigen Forsa-Umfrage trauen darf, glauben von den Deutschen zwei Drittel an Schutzengel; dies sind zwei Prozent mehr, als an Gott glauben. Offensichtlich sind Engel in der postmodernen Gesellschaft wieder erwünscht.

Die Vorstellung von himmlischen Wesen wurde in den großen Religionen unterschiedlich verstanden, ließ sich theologisch schwer bestimmen und hatte zwischen ernstem Glauben und spielerischer Imagination stets etwas Schwebendes und Wandelbares. Von Rainer Maria Rilke bis zu Max Frisch und von Paul Klee bis zu Marc Chagall diente der Engel noch in der Kunst des 20. Jahrhunderts als Ausdrucksmittel, geriet dann aber unter Entmythologisierungsdruck, bis er ab den 80er Jahren in Filmen (beispielsweise in Wim Wenders' „Himmel über Berlin") und Büchern wiedererstand. Zum Thema Engel erschienen in den letzten zehn Jahren unzählige Veröffentlichungen. Dieser Engelboom ist wohl kaum ein Zeichen erstarkter religiöser Vitalität, sondern eher ein Spiegelbild der vielfältigen ästhetischen, psychologischen und spirituellen Bedürfnisse und Angebote der Gegenwart.

Da verzieren Engel lieblich bis kitschig Aufkleber, Tassen, Bettwäsche und Geschenkpapier, oder eine Engel-Agentur bringt mit jugendlich-schönen Schwingenträgerinnen und Musicalhits Glamour in eine Porsche-Präsentation oder eine Möbelhauseröffnung: Engel als Schmuck, Werbedekor und Show.

Ernster gemeint erscheinen Engel als *Lebenshilfe* auf dem esoterischen Beratungs- und Heilungssektor. Als eine Versandbuchhandlung 2006 erstmals einen „Internationalen Engelkongreß" mit Vorträgen und Verkaufsständen veranstaltete, sollen bis zu 1600 Teilnehmer das Audimax der Universität Hamburg gefüllt haben. Ob über Bücher, Beratungsgespräche oder Kurse – zahlreiche Geistheiler und selbsternannte Lebensberater erteilen Ratschläge, die sie angeblich durch den Kontakt („channeling") mit einem helfenden Geistwesen empfangen („Engelberatung"). Oder sie wollen durch deren höher schwingende „Energien" unsere Lebenskraft stärken („Engeltherapie") bzw. leiten dazu an, dies alles selbst zu versuchen. Dabei fassen sie „Gott" irgendwie als Quelle von Kraft, Weisheit, Liebe und Licht auf, die uns die Engel in unsere grobstoffliche Welt hinein vermitteln. Hier erscheinen die Engel – ähnlich wie in Gnosis, Kabbala und Theosophie – nicht als erschaffene Helfer Gottes, sondern eher als Kanäle und Ausstrahlungen des Göttlichen selbst. Beweis? – Die eigene Intuition. Diagnose? – Überflüssig. Anwendungsbereich? – Unbegrenzt. Wie ein Buchtitel sagt: „Der Engel-Ratgeber: In *jeder* Lebenslage Schutz, Beistand und Trost durch die himmlischen Wesen finden."

Engel als allgegenwärtige Lebenshilfe? Die Idee eines himmlischen Schutzgeistes, Beraters und Helfers mag, auch wenn sie einem außerbiblischen Weltbild entstammt, das Geborgenheitsgefühl eines Menschen stärken und damit positiv wirken. Allerdings bietet eine solche Vorstellung auch in hohem Maß eine Projektionsfläche für eigene Sehnsüchte und Wünsche. Dies kann deren Bewußtwerdung erleichtern, doch dazu sollte man sie – ähnlich wie wichtige Träume – einsichtsbereit bearbeiten, um sich und seine Aufgaben realistisch zu erkennen und nicht Selbsttäuschungen als höhere Eingebung zu adeln. Intuitionen sollte man nie blind vertrauen, weder den eigenen noch denen von medialen Ratgebern.

Inzwischen wird auch ein neues christliches Engelsverständnis angeboten. Inspiriert vom Engelboom und der (weithin theosophischen) Findhorn-Gemeinschaft versucht der Benediktiner Anselm Grün („50 Engel für das Jahr") psychologische Lebenshilfe und biblische Spiritualität mit dem Bild von Engeln zu vermitteln. Sein Beispiel hat längst auch den Religionsunterricht und Schülergottesdienste angeregt. Grün betrachtet Engel nicht als göttlich-kosmische Energien, sondern als „Imaginationen einer Sehnsucht nach einer anderen Welt der Geborgenheit" und „uns zugesprochene Weisheit" – so wie Raphael den jungen Tobit begleitet und ein Engel Jesus am Ölberg gestärkt habe. Diese „spirituellen Lebensbegleiter" beschreibt Grün nun als allegorische Personifizierungen von christlichen Tugenden, die man sich und anderen wünschen kann: als Engel der Liebe, der Versöhnung, des Aufbruchs, der Leidenschaft, des Muts, der Geduld, Langsamkeit, Verehrung usw.

Mit dieser psychologisch-spirituellen Umdeutung kann man eine Fülle von christlicher Lebensweisheit vermitteln. Doch was gewinnt man, wenn man diese in allegorische Gewänder hüllt, die doch immer etwas Rhetorisches und Puttenhaftes an sich haben? Sind manche der angesprochenen Haltungen und Werte nicht eher als „Früchte des Geistes" zu verstehen? Und müssen uns Engel sagen: „Gott ist nahe" (Anselm Grün)? Lenkt die verstärkte Aufmerksamkeit auf die Engelpersonifizierungen letztlich nicht von Gott ab? Wenn heute Theologie und Verkündigung in Sachen Engelverehrung Zurückhaltung üben, könnte dies sehr wohl einem Anliegen der Bibel entsprechen. Denn so oft sie die Engel auch erwähnt, liegt ihr doch daran, sie entgegen den wuchernden Spekulationen und Vergöttlichungstendenzen ihres Umfeldes als Diener Gottes in seinem Heilswerk zu charakterisieren – ohne ihre Aufgaben systematisch in Zuständigkeitsbereiche und ihren Rang in eine Hierarchie einordnen zu wollen. Daraus läßt sich (nur) allgemein ableiten, daß sie uns schützen und mit uns Gott verehren. Doch haben sie keine Wirkungen des Geistes Gottes zu personifizieren oder ihn uns nahezubringen; dies hat der menschgewordene Logos auf unübertreffliche Weise selbst getan. Durch ihn erfahren wir unendlich mehr von Gott als durch Engel. Wer den Engel zu sehr in den Mittelpunkt rücken möchte, wird von ihm zurechtgewiesen: „Tu das nicht! Ich bin ein Knecht wie du und deine Brüder, die das Zeugnis Jesu festhalten. Gott bete an!" (Offb 19,10)

Bernhard Grom SJ

Harald Baer

Konfliktfall Scientology

Nachdem es in den vergangenen Jahren stiller um Scientology geworden war, ist die Organisation durch verschiedene Ereignisse der letzten Zeit wieder in die Schlagzeilen geraten. Bundesweit für Aufmerksamkeit hat die Eröffnung der 4000 Quadratmeter großen Hauptstadt-Repräsentanz in Berlin im Januar 2007 gesorgt. Die heftigen Auseinandersetzungen in der deutschen Öffentlichkeit um den Hollywood-Schauspieler Tom Cruise, der die Rolle des Widerstandskämpfers Claus Schenk Graf von Stauffenberg in dem Filmprojekt „Valkyrie" spielt, spalteten monatelang das Feuilleton[1].

Von großer Relevanz für die politische Bewertung der Gruppierung ist die Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts Nordrhein-Westfalen vom 12. Februar 2008, daß Scientology auch künftig durch das Bundesamt für Verfassungsschutz mit nachrichtendienstlichen Mitteln beobachtet werden darf[2]. Wie bereits das Verwaltungsgericht in Köln im Jahr 2004, sah das Oberverwaltungsgericht Münster in den Schriften der Organisation und dem tatsächlichen Verhalten von Mitgliedern konkrete Anhaltspunkte für Bestrebungen, die gegen die Verfassung gerichtet sind. Worin diese hauptsächlich bestehen, werde ich nach Klärung von Begriffen am Ende summarisch zusammenfassen. Scientology hatte gegen die seit 1997 laufende Observierung durch den Verfassungsschutz mit dem Argument geklagt, man sei eine Religionsgemeinschaft und verfolge keine verfassungsfeindlichen Ziele. Letztere Behauptung bestritten die Gerichte, erstere ließen sie als für die Entscheidung unerheblich offen.

Religion oder therapeutisches Dienstleistungsangebot?

In einem vor kurzem erschienen Sammelband hat Andreas Grünschloß[3] in einer synoptischen Gegenüberstellung die Gründe zusammengetragen, die für und gegen die Annahme sprechen, Scientology als Religion zu betrachten und dabei auf den internen Widerspruch einer nichtreligiösen Begründung der Religion, namentlich des moralischen Verhaltenskodex, hingewiesen. Grünschloß zählt in seiner Analyse der scientologischen Primärliteratur eine Reihe weitgehend plausibler Gründe[4] als Beleg für das „Religions-Label" auf. Dabei handelt es sich um Kriterien, die jedoch in der alltäglichen *Praxis* der Gruppierung eine untergeordnete Rolle spielen oder ambivalent sind, wie der Ausschließlichkeitsanspruch. Jedenfalls berichten Aussteiger

in einer der wenigen empirischen Studien zu Scientology[5], daß nur „sechs Prozent vorwiegend und 19 Prozent etwas" an den religiösen Aspekten der Vereinigung interessiert waren.

Die entscheidenden Motive für die Kontaktaufnahme der befragten Probanden waren die Suche nach Selbsterfahrung, Selbsterkenntnis, Sinn, Orientierung und Hoffung auf Hilfe bei seelischen Problemen, konkret bei Schwierigkeiten in der Ehe/Partnerschaft (46%), mit den Eltern (30%) oder am Arbeitsplatz (26%)[6]. Auch wenn Spiritualität im Sinn von Suche nach Bewußtseinserweiterung ein weiterer Anlaß war, sich mit Scientology zu beschäftigen, so ist dennoch dem Resümee von Grünschloß zuzustimmen: „Mit der Erkenntnis, daß Scientology religiöse Züge besitzt, verbindet sich jedoch keinerlei positiv wertendes Qualitätsurteil."[7] Dessen ungeachtet will die Organisation mit dem Hinweis auf ihren reklamierten Religionsstatus die Privilegien des Art. 4 GG in Anspruch nehmen.

Ich werde im folgenden zentrale Aussagen und Techniken von Scientology vorstellen, welche sowohl im Kontext des behaupteten Religionscharakters wie eines therapeutischen Versprechens stehen, und sie einer fachlichen Kritik unterziehen. Hatte kürzlich Michael Utsch[8] seine theologischen Vorbehalte gegenüber der Anthropologie von Scientology maßgeblich aus der Perspektive des Christentums formuliert, werde ich insbesondere die behauptete Kontinuität von Scientology mit den östlichen Religionen in den Blick nehmen, da sich der Gründer der Vereinigung vorrangig auf diese Traditionen bezieht.

Scientology ist das Werk von L. Ron Hubbard, der ab den 30er Jahren ein produktiver Autor von Zukunfts- und Horrorromanen war. Nach seiner legendenhaften Biographie machte er schon als Jugendlicher auf Weltreisen Bekanntschaft mit „buddhistischen Priestern" und dabei habe er in Indien und Tibet durch die „Lehren des Buddhismus und die Schriften der Veden ... sein grundlegendes Verständnis vom Menschen" geformt. Er will Blutsbrüderschaft mit Schwarzfußindianern geschlossen haben und sei durch einen Freund seines Vaters in die Psychoanalyse eingeführt worden. Die mehr oder minder geheimnisvollen Ingredienzien Buddhismus, indianische Initiationen, Psychoanalyse, Hinduismus und Mythologie brachte Hubbard mit etwas in Verbindung, das die Ebene des bloß „mystischen Hokuspokus" transzendierte. Er wandte die „Präzision der westlichen Technik auf die Erforschung ... des menschlichen Geistes an"[9].

Die Argumentation ist charakteristisch: Wie alle bisherigen Religionsgründer war auch der Buddha letztlich „erfolglos"[10] in seinem Bemühen, „geistige Freiheit zu erreichen"; erst durch die „religiöse Technologie" oder „Ingenieurswissenschaft" von Scientology sind die Menschen in der Lage, „alle Aspekte des Lebens zu verstehen und zu verbessern". Der permanent wiederholte Exklusivitätsanspruch findet sich in allen Schriften Hubbards[11].

Innerweltliche Dianetik

Hubbards wichtiges Werk „Dianetics: The modern Science of mental Health“ [12] ist 1950 in einer Science-Fiction-Zeitschrift erschienen. Der Titel leitet sich vom Griechischen „dianoetikos“ her, was so viel bedeutet wie „den Geist (nous) betreffend“. Dieser Geist wird von Hubbard zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht. In der Dianetik-Version von 1950 dominiert die Analogie zum Computer. Dessen Hardware besteht aus dem menschlichen Gehirn. Die Software bezeichnet er als „Mind“, der entsprechend seiner Funktionen in einen analytischen, reaktiven und somatischen Mind gegliedert ist. Die dem Computer zugeschriebene Genauigkeit der Operationen sei auch beim analytischen Mind anzutreffen, welcher aus den Wahrnehmungen blitzschnell seine Schlüsse zieht und Probleme adäquat löst. Der reaktive mind reagiert lediglich auf Erfahrungsdaten nach dem Reiz/Reaktionsmuster und speichert in erster Linie schmerzliche Eindrücke. Ausschließlich auf der physischen Ebene agiert der somatische Mind.

Das durch Sinnesleistungen dem analytischen mind zur Verfügung gestellte Material wird in sogenannten Standardgedächtnisbanken jederzeit abrufbar festgehalten und ermöglicht Orientierung in der dreidimensionalen Welt. An sich funktioniert das System perfekt, aber da es Momente gibt, in denen die angemessene Sinneswahrnehmung gestört ist, wie zum Beispiel Bewußtlosigkeit, Verletzung und Betäubung durch Drogen, betätigt sich der reaktive mind als Sicherheitsventil und leitet die schmerzlichen Energien auf die Engrammbanken ab. Diese verdrängten Engramme entwickeln im Untergrund eine destruktive Wühlarbeit (sie „aberrieren“, wie es im Jargon heißt), was sie zur Ursache von *allen* psychosomatischen Krankheiten und neurotischen oder psychotischen Persönlichkeitsstörungen werden läßt. Der Verlust der ursprünglichen Klarheit des Denkens (Clear) führt dazu, daß wir uns in einer Welt von Geisteskranken bewegen, weil alle, ohne Ausnahme und ohne bewußtes Wissen, frühkindliche Schmerzen verdrängt haben, die als Engramme den analytischen mind aberrieren.

Mit Hilfe einer bestimmten Technik, nämlich dem Rückruf früherer Ereignisse auf der biographischen Zeitspur, soll es möglich sein, mit der zurückgerufenen Situation auch die gefühlsmäßige Qualität des damaligen Ablaufs der Dinge zu reaktivieren. Das soll bedeuten, daß mit dem Schmerz auch alle anderen unterdrückten Emotionen wieder erfahren werden können. In Anlehnung an den englischen Terminus „tone“ (Stimmung), werden bei Hubbard die Gefühle in einer schwer zu durchschauenden Reihenfolge auf der sogenannten Tonskala von null bis vier angeordnet. Der Tod wird am einen Ende der Skala, bei null, angesiedelt, auf der gegenüberliegenden Seite, bei vier, der Zustand des Glücks. Apathie, Furcht, Freude und Wohlergehen liegen dazwischen. Aberrierte schwanken täglich zwischen 0,5 und drei, während der Clear sich im Bereich der Zone vier bewegt. Nur mit Hilfe der Therapie des Rückrufs kann die letztere Stufe erreicht werden [13].

Die Technik des Rückrufs wird Auditieren genannt, was vom lateinischen „audire" (hören) abgeleitet ist. Mit therapeutischen Risiken verbunden ist die Anordnung Hubbards, daß der Auditor (Therapeut) während des Rückrufs dem Nichtgeklärten, dem Preclear, kein Mitgefühl zeigen soll. Der Auditor sollte es dem Patienten nicht zu leicht machen und vermeiden, Zeichen der Zuneigung zu geben. Um die Wiederbelebung seiner verschütteten Gefühle insgesamt zu erfahren, muß der Patient notwendigerweise jenen Schmerz in der Therapie auf sich nehmen, der ihn als Kind überforderte und unerträglich erschien. In dieser Theorie von der Einheit des Gefühlslebens stimmen Hubbard und der Gründer der Urschrei/Primärtherapie Arthur Janov überein[14].

Der Auditor hat offiziell die Einstellung mitgeteilt bekommen, jede Kritik an Hubbard oder an Dianetik als falsches Bewußtsein zu entlarven: „Stößt der Auditor auf Abwehr, Feindseligkeit gegenüber der Dianetik ... usw., so hört er keine analytischen Daten, sondern reaktive Engramminhalte."[15] Wenn 77 Prozent der Teilnehmer der Studie von Heinrich Küfner[16] von einem sanktionsbewehrten Verbot berichten, Kritik zu äußern, dann läßt sich erahnen, mit welch rigiden Maßnahmen Immunisierungsstrategien durchgesetzt werden.

Die Hauptthese Hubbards lautet, daß die Überlebenssicherung die oberste Maxime des menschlichen Organismus sei. Schmerzvermeidung ist ein Element der Sicherung des Überlebens[17]. Auf dem Weg vom Aberrierten zum Clear über die Brücke zur totalen Freiheit, spielen die „Dynamiken" als Ebenen des Seins die Rolle von „Überlebensrouten". In einer Reihe von konzentrischen Kreisen wächst das Individuum über sich selbst hinaus und kommt schließlich in Kontakt mit der Unendlichkeit[18]. Von den existentiellen „Triebkräften" wird die letzte, der „Drang zum Dasein als Unendlichkeit", von den Scientologen zur Legitimation ihrer Lehre als Religion benutzt. Die achte Dynamik sei mit dem „höchsten Wesen" identisch, „weil das Symbol für Unendlichkeit aufrecht stehend die Ziffer ‚8' ergibt"[19]. Im Dianetik-Buch Nr. 1 von 1950 ist nur vom Überleben als Individuum, in der Familie, als Gruppe und als Menschheit die Rede. Die Impulse aus dem Bereich der Tier- und Pflanzenwelt, dem physikalischen Universum, der geistigen Wesenheiten und der Unendlichkeit, also die Dynamiken fünf bis acht, kamen erst 1955, bei der Weiterentwicklung zur okkult-transzendenten Scientology hinzu.

Der Clear ist ein Wesen mit übermenschlichen Fähigkeiten, da er seine reaktiven Engrammbanken komplett entrümpelt hat. Er hat natürlich einen wesentlich größeren Intelligenzquotienten als die Masse der Menschen, er steuert sein Leben nach rationalen Gesichtspunkten und ist darüber hinaus „völlig unfähig, sich zu irren"[20]. Er ist zentrales Subjekt des Menschenbildes der ursprünglichen Dianetik. Seine paranormale Begabung wurde im „Buch Nr. 2"[21] 1955 als Fähigkeit des Exteriorisierens beschrieben, als die Kunst, sich vom eigenen Körper zu lösen und Astralreisen zu veranstalten[22].

Okkulte Scientology

Genaugenommen besitzt nicht der Clear die Fähigkeit des Exteriorisierens, sondern eine geistige Grundpersönlichkeit, für die die Welt der Sinneserfahrungen nur eine Zwischenstation ist. Die von der Materie unabhängige, personal gedachte Wesenheit trägt den Namen „Thetan". Der Thetan steht nicht nur außerhalb des materiellen Universums, sondern ist sogar „völlige" Ursache der MEST-Welt, d.h. der Welt aus „matter, energy, space and time". Mit der Konzeption des Thetan ist der Schritt über den innerweltlichen Bereich hinaus zur spiritualistischen Scientology getan:

„Dianetics wendet sich an den Körper, Scientology wendet sich an den Thetan. Während der Thetan Krankheiten produzieren kann, ist es der Körper, der krank ist. Deshalb gebraucht man Dianetics, um Krankheiten, unerwünschte Empfindungen ... usw. zu beseitigen. Scientology und ihre Grade werden niemals für solche Dinge verwendet, Scientology wird angewandt, um geistige Freiheit, Intelligenz und Fähigkeiten zu steigern und somit das Bewußtsein von Unsterblichkeit hervorzubringen." [23]

Dianetik wird dadurch zu einem Teilgebiet von Scientology herabgestuft, das für somatische, allenfalls psychosomatische Defekte zuständig sein soll.

Das anthropologische Grundschema wurde dabei kaum verändert: Der Thetan verfügt ebenfalls über ein Archiv gespeicherter Daten auf seiner Zeitspur, die durch Engramme, welche nun Faksimiles heißen, aberriert werden. Sie behindern zwar den Thetan in seinen Ausdrucksmöglichkeiten, können aber – dank des Kurssystems von Scientology – nicht endgültig verhindern, daß er seine Beziehung zur achten Unendlichkeits-Dynamik aufnimmt. Der Stufenweg des aberrierten Thetans hin zur totalen Freiheit, zum operierenden Thetan (OT), verläuft in seinen Anfangsschritten analog zu den acht Dynamiken. Wenn in den OT-Kursen I bis VIII davon die Rede ist, daß „das Tor zum Selbst" geöffnet, die „Richtung auf volle Ursache über das Leben" eingeschlagen und der „Hauptgrund für das Vergessen auf Gesamtzeitspur" [24] enthüllt wird, dann braucht man sich nur die Kurzbeschreibung der acht Dynamiken in Erinnerung zu rufen, um zu erkennen, wie sich die Gedanken Hubbards unter leicht geänderten Vorzeichen wiederholen.

Wenn es in einer Werbeschrift der Scientology-Organisation heißt: „Das bist DU, das unsterbliche geistige Wesen, die Person selbst, symbolisiert durch den griechischen Buchstaben Theta" [25], dann scheint bis in die Wortwahl hinein der Thetan mit dem Selbst der Upanischaden identifiziert zu werden. „Tat Tvam Asi", die eigentliche Botschaft der Chandogya-Upanishad, wird übersetzt mit „Das bist du selbst", nämlich der unzerstörbare Allgeist (Brahman), der sich im Einzelwesen inkarniert (Atman). Zwar werden Atman und Thetan als jenseits des Körpers gedacht, doch ist neben diesem Minimalkonsens die Anzahl der Unterschiede erheblich. Dadurch daß der Atman mit Brahman identisch ist, ist er ein unpersönlicher, unbeteiligter

Beobachter jenes sterblichen Selbst (Jiva), das Dualität und Kausalität hervorbringt, sich mit Körper und Denken identifiziert und dem Kreislauf der Wiedergeburten unterworfen ist. Der Thetan ist demgegenüber nicht nur personal, sondern erschreckend anthropomorph konstruiert. Aggressionen, Neid und Haß sind ihm nicht fremd, was sich darin zeigt, daß er auch anderen Thetanen Stromstöße versetzt, die Augen aussticht und sie in zwei Hälften zerteilt[26].

Es ist fast überflüssig zu sagen, daß das Konzept der Thetanen weder mit der vedischen noch mit der buddhistischen Tradition in Zusammenhang gebracht werden kann. Die antisubstantielle Haltung buddhistischer Philosophie verneint ein ewiges, immaterielles Selbst (Atman) als letzten Grund des materiellen Daseins. Die Parallelen zwischen Scientology und Hinduismus bzw. Buddhismus auf das Deutungssystem der Reinkarnation zurückzuführen, hat eine ziemlich schmale Basis, da die Vorstellung wiederholter Erdenleben zum dogmatischen Allgemeingut der meisten esoterischen Gruppen im Westen gehört. Im Gegensatz zu den Jenseitskonzepten zum Beispiel von Anthroposophie/Theosophie und damit in Übereinstimmung mit den hinduistisch/buddhistischen Vorstellungen kann sich die scientologische „Seele" auch wieder in Tieren und Pflanzen verkörpern[27].

Das Erklärungsmodell der Reinkarnation und damit des Thetan markiert die in der Entwicklung der Dianetik zur Scientology liegende Zäsur. In der Theorie vom analytischen und reaktiven mind spielten „frühere Leben" keine Rolle. Das änderte sich mit der metaphysischen Spekulation vom Menschen als Thetan, welche von Anhängern der ursprünglichen Dianetik nicht mitvollzogen wurde. Im Moment des körperlichen Todes[28] exteriorisiert, laut Hubbard, der Thetan endgültig und nimmt sich einen neuen Körper, in dem er „alte Blechbüchsen, rasselnde Ketten ... und andere Energiephänomene"[29] deponieren kann, welche ihm bereits in seinem früheren Körper liebgeworden waren. Anders gesagt, erschafft sich der Thetan in jeder neuen Existenz einen Körper derselben Art, wie er ihn zuvor hatte, was von den Scientologen mit der Existenz des Karma-Gesetzes begründet wird. In den klassischen fernöstlichen Religionen ist die Vergeltungskausalität durch das Gesetz von Ursache und Wirkung geregelt. Scientology ermögliche es dem Thetan, durch Auditieren der aberrierenden Faksimiles sich nicht mehr den Wirkungen ausliefern zu müssen, sondern schließlich alleinige Ursache des physikalischen Universums zu werden.

Das Ziel des Auditierens ist die Umwandlung reaktiver Engramme in Erinnerungsmomente, die nicht nur nicht belasten, sondern die Standardgedächtnisbanken des analytischen mind und damit die Intelligenz schlechthin vergrößern. 1950, zur Zeit von Dianetik eins, war das Auditing-Verfahren noch nicht so ausgereift, daß der angestrebte Befreiungszustand beobachtbar überprüft werden konnte. Das sollte sich mit der Benutzung eines einfachen Geräts zur Messung des elektrischen Hautwiderstands ändern. Der Preclear hält in jeder Hand eine Blechdose, die über Kabel mit einem Ampere-Meter (E-Meter) verbunden ist. Die Erregung des Ner-

vensystems verändert den Widerstand durch die Aktivität der Schweißdrüsen. Stromstärke und Hautwiderstand stehen in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zueinander. Der Psychiater Hans Kind betont, daß die Bewegung der Nadel allenfalls die Intensität, nicht jedoch die Art einer Emotion widerspiegeln kann. Das steht im Widerspruch zu der Behauptung der Scientologen, den emotionalen Zustand des Klienten durch E-Meter-Auditing auf der Tonskala einordnen und die Qualität seiner Gefühle, nicht bloß deren Quantität, bestimmen zu können.

Hubbards Theorie geht davon aus, daß ein Engramm dann gelöscht ist, wenn keine innere Beteiligung des Preclears bei einem bestimmten Rückruf mehr zu verzeichnen, also sein Hautwiderstand so groß und die Schweißabsonderung so gering ist, daß die Stromstärke gegen null tendiert. Aus Untersuchungen zur Störanfälligkeit von Lügendetektoren, die nach einem ähnlichen Prinzip wie die E-Meter funktionieren, weiß man, daß meßbare physiologische Reaktionen und entsprechende Gefühle und Gedanken des Probanden keineswegs immer in einem direkten Zusammenhang stehen müssen. Durch mentales Training und Kontrolle kann es vielmehr zur Entkoppelung und paradoxen Phänomenen kommen.

Wenn also das E-Meter nach wiederholtem Insistieren des Auditors auf einem angeblichen Engramm einen hohen Widerstand und geringen Stromfluß signalisiert, kann dies auch andere Gründe als das Verschwinden der Ursache von Aberrationen haben: Zum Beispiel kann das permanente „Herumreiten" auf einem Punkt zu Abstumpfung, Ermüdung und Überdruß auf Seiten des Preclears führen. Hansjörg Hemminger weist auf weitere Systemmängel des E-Meters hin[30]: Die zu messenden Ströme sind so gering, daß bereits eine bloße Veränderung der Griffhaltung erhebliche Nadelausschläge zur Folge haben kann. Um die Konstanz der Leitfähigkeit aufrechtzuerhalten, werden bei medizinischen Untersuchungen Elektroden unter Verwendung von Elektrolytpaste am Körper (und nicht an den Händen) angebracht. Es würde keinem Mediziner einfallen, mit Konservendosen zu hantieren.

Kritische Bewertung

Hubbards Auditoren-Kodex verstößt gegen die Behauptung, Scientology stehe in der Tradition des frühen Buddhismus. Empathisches Mitfühlen und Mitleiden (mahakaruna und mudita) zählen in allen buddhistischen Schulen, besonders in der des „Großen Fahrzeugs", zur Vollkommenheit der Weisheit. Mit dem Buddhismus und dem Hinduismus unvereinbar ist auch das okkulte Konstrukt eines immateriellen Thetan. Dieser ist zwar nicht Tod und Geburt unterworfen, aber seine allzu menschliche Eigenschaft der Aggression erlaubt es nicht, ihn mit dem Atman oder der innewohnenden Buddha-Natur in Verbindung zu bringen. Scientologen behaupten gern, ihr Thetan habe „ähnliche Qualitäten wiedererlangt, wie im Bodhisattva-Ideal des Buddhismus beschrieben"[31] und übersehen dabei nur zu leicht, daß

jenes Bodhisattva-Ideal durch die vollkommene Ausübung der vier „göttlichen Verweilungszustände" (brahma-viharas) gekennzeichnet ist, zu denen neben Mitleiden (mahakaruna) und Mitfreude auch grenzenlose Güte und Gleichmut gehören.

Buddhistische Gruppierungen, die sich in der Bundesrepublik in der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) organisiert haben, sind von Scientologen zur Zusammenarbeit aufgefordert worden. Die Reaktion war eine unmißverständliche Abgrenzung. In den „Lotusblättern", dem vormaligen Mitteilungsorgan der DBU, wurde offen über „Sektenprobleme" innerhalb und außerhalb dieses Dachverbands diskutiert.

Als Beispiel für Vereinnahmungstendenzen wurde das Bemühen der Scientologen genannt, sich mit buddhistischen Gruppierungen gegen „gemeinsame Diskriminierung" zur Wehr zu setzen. Dabei wurde seitens der DBU festgestellt, daß das „Menschenbild der Scientology nichts gemein (hat) mit dem buddhistischen". Überhaupt gebe es keine Gemeinsamkeiten zwischen Scientology-Lehre und Buddhismus[32].

Obwohl Hubbard nicht müde wird, Analogien zwischen Gehirn und Computer herzustellen, muß sein Wissen im Hinblick auf Datenverarbeitung als dürftig und oberflächlich bezeichnet werden. Er wird dabei weder den Funktionsweisen und Wahrnehmungsstrukturen des menschlichen Zentralnervensystems noch den spezifischen Rechenoperationen dessen gerecht, was künstliche Intelligenz genannt wird. Dasselbe kann mit Recht hinsichtlich seiner Kenntnis östlicher Religionen gesagt werden. Hubbard addiert unzusammenhängende Versatzstücke und verbiegt sie derart, daß bei der Beschreibung des unsterblichen Geistwesens, das der Mensch im Innersten sei, der Kern der buddhistischen und hinduistischen Vorstellungen verfehlt und ins Gegenteil verkehrt wird.

Das Ergebnis der zu Scientology aufbereiteten Mixtur von Buddhismus, Schamanismus und Psychoanalyse einerseits und Computertechnologie andererseits, ist ein technisches, letztlich verdinglichtes Verständnis von Wirklichkeit und Geist. So liegt die eigentliche Bestimmung des Menschen nicht mehr jenseits der Reichweite von Sprache und Gedanke, sondern im handfesten Bereich des Meß- und Kalkulierbaren.

Daher kann Hubbard am 11. Mai 1963 von einer Jenseitsreise berichten, die „abends um 10 Uhr und eine halbe Minute für 43 891 832 611 117 Jahre, 344 Tage, 10 Stunden, 20 Minuten und 40 Sekunden"[33] andauerte. Damit ist der Käfig von Raum und Zeit nicht überwunden, er ist lediglich ins Unheimliche vergrößert. Der Ursprung von Hubbards Antwort auf die Sinnfrage ist nicht im Urbuddhismus zu suchen, sondern dort, wo er seine tatsächliche Begabung hat: in der phantastischen Welt der Science-Fiction-Romane[34]. So bleibt nicht nur die positivistische Dianetik, sondern auch die spiritualistisch gedachte Scientology, wie jede okkulte Metaphysik, im Bereich des Innerweltlichen.

Das Jenseits der Scientologen ist quantifizierbar, denn solange mit Hilfe von Zahlen (und seien sie noch so groß) gemessen werden kann, bewegen wir uns im sinn-

lich erfahrbaren Diesseits. Das gilt auch für alle Formen des empirischen Be- und Nachweises. Wenn die Anhänger Hubbards meinen: „In der Scientology ist heute ... der Nachweis für die Existenz früherer Leben eine Tatsache“ [35], so stellen sie mit dieser Aussage ihrer Absicht, eine gültige Antwort auf die Frage nach dem Woher und Wohin des Menschen zu geben, in mehrfacher Hinsicht ein Bein. Laut Definition ist das Be- und Nachweisbare in Experiment, Verifikation und Falsifikation intersubjektiv überprüfbar. Der Gegenstand, nämlich die mit dem Gesetz der Reinkarnation vorgeblich zugänglich gemachte Transzendenz, wäre damit im Raum des Beobachtbaren und der Natur verfügbar.

Scientology offeriert ein spezifisches Dienstleistungsangebot: auf der Ebene des Individuums ein weltanschaulich aufgeladenes Therapieversprechen mit dem Ziel der Befreiung von belastenden Symptomen und der Leistungsmaximierung, auf der globalen Ebene nichts Geringeres als die Rettung der Menschheit (Clear the planet). Hubbards Entwurf der Dianetik von 1950 kann als Variante der Freudschen Vorstellung vom psychischen Apparat als Ich, Es und Über-Ich verstanden werden. Neben dem Postulat des Un- und Vorbewußten gibt es Übereinstimmungen in der Traumatheorie. Die Bewußtmachung verdrängter Erlebnisse sollte nach dem frühen Sigmund Freud und nach Hubbard Heilung garantieren. Aber die Praxis der Therapie zeigt, daß die Aufdeckung der Ur-Szenen, die kathartische Methode allein, das Symptom eben nicht für alle Zeiten verschwinden läßt. Die psychiatrische Analyse von Hans Kind konnte der Auditing-Technik keinen eigentlichen therapeutischen Effekt, sondern bestenfalls die Möglichkeit einer Abreaktion affektiver Spannungen attestieren.

Dem steht eine Vielzahl von Risiken gegenüber, welche gerade bei wenig resistenten Klienten zur Verfestigung des Krankheitsbildes führen können. Die mangelnde Transparenz des Verfahrens wurde von Hubbard im sogenannten Auditoren-Kodex ebenso festgeschrieben wie das Verbot der emotionalen Zuwendung zum Preclear. Dadurch besteht die Gefahr, daß Auditing zu einem mechanischen Ritual verkommt, dessen Sinn dem Klienten um so mehr verborgen bleibt, je weniger ihm an Hintergrundinformationen gegeben werden.

Schlimmer noch: Mit seinen Anweisungen verstößt Hubbard gegen fundamentale therapeutische Einsichten. Die grundlegende soziale Interaktion im Therapieprozeß, nämlich die Qualität der Beziehung zwischen Therapeut und Patient, ist ausschlaggebend für den Erfolg psychologischer Behandlung[36]. Die in dieser Beziehung auftretenden Übertragungsphänomene können ebenso wie die auf Seiten des Therapeuten ausgelösten Gegenübertragungen zum Fortschritt der Behandlung beitragen, wenn sie thematisiert und bearbeitet werden. Aber genau das geschieht während des Auditings nicht. Bearbeitung von Widerständen und Konflikten sowie konkrete Hilfestellung bei der Bewältigung und aktiven Gestaltung des eigenen Lebens wird durch Dianetik nicht geleistet[37].

Darüber hinaus kommen Methoden zum Einsatz, die mit „psychologischen Manipulationstechniken vergleichbar sind, wie sie zur ‚Aufweichung der Per-

sönlichkeit' in totalitären Staaten"[38] Verwendung finden. Es werden Ängste geschürt, Double-bind-Konstellationen hergestellt und unter Gruppenzwang müssen stumpfsinnige, monotone und frustrierende Aufgaben erfüllt werden, ohne daß dem einzelnen die Möglichkeit zum Einspruch gegeben wird. Ein ausgeklügeltes System von Belohung und Strafe, das mit krassen Sanktionen wie der Bloßstellung von Teilnehmern arbeitet, schränkt gezielt die Autonomie der Mitglieder ein.

Mit rechtsstaatlichen Vorstellungen kollidiert vor allem die institutionelle Seite der redefinierten „Ethik". Um der sogenannten „antisozialen Persönlichkeit" auf die Schliche zu kommen, die nicht durch fehlende Individualmoral, sondern durch „fallende Statistiken", also mangelnde Arbeitsleistungen auffällt, wurde ein Bündel von internen Kontrollmaßnahmen ersonnen, wie Ethik-E-Meter Checks, Security-Überprüfungen und Wissensberichte. Zu „unterdrückerischen" Personen werden einzelne, zum Beispiel kritische Familienmitglieder erklärt, von denen sich ein Scientologe zu trennen hat, oder auch ganze Berufsgruppen, zu denen vorrangig Psychiater und Psychologen gehören. Juristen haben zu prüfen, ob hier der Straftatbestand der Volksverhetzung vorliegt.

Ein Normenkatalog dient der Disziplinierung und gegenseitigen Überwachung der Mitarbeiter. Seine Regeln dienen ausschließlich der Durchsetzung der Interessen der Organisation, es geht nicht um die Belange des einzelnen[39]. Geradezu paranoide, verschwörungstheoretische Definitionen sind im Blick auf die Begriffe „Verbrechen" und „Schwerverbrechen" anzutreffen[40], welche in Apostasie gipfeln. Bereits minimale Fehlleistungen werden als Verbrechen eingestuft.

Die Grenze der Legalität ist spätestens da überschritten, wo „schwarze Propaganda" zur Anwendung kommt, wie „Telefonkampagnen gegen Kritiker, Bespitzelung durch Privatdetektive, Einschleusen von Scientologen in Kritikerorganisationen, Überziehen von Kritikern mit Strafanzeigen und Zivilklagen, Anstrengung von Prozessen, um Kritiker finanziell zu ruinieren, Verleumdung, üble Nachrede und Falschaussagen, Einbruch bei Behörden"[41].

Die unerlaubte Ausübung der Heilkunde ist eine weitere kriminelle Handlung, sofern die staatlichen Vorgaben für eine Heilpraktikertätigkeit oder für jene eines Psychotherapeuten nicht erfüllt sind. Nach Recherchen eines Juristen im Auftrag des Ministeriums für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen[42] haben sich allein in Deutschland bis Mitte der 90er Jahre die Gerichte in über 300 Fällen mit der Scientology-Organisation beschäftigen müssen. In der von der „Church" herausgegebenen Broschüre „Verfassungsschutz als Rufmordinstrument" behauptet ein Anwalt, in Deutschland fahre man den „gesamten staatlichen Repressionsapparat" gegen die Scientology-Organisation auf, was in Kombination mit „journalistischem Schurkentum ... die eigentliche Gefahr für den Fortbestand unseres freiheitlich demokratischen Rechtsstaats"[43] darstelle.

Mit dieser Argumentationsfigur versucht Scientology, den Spieß einfach umzudrehen. Die Beobachtung durch den Verfassungsschutz erfolgt wegen verfassungsfeindlicher Ziele. Es gibt konkrete Anhaltspunkte dafür, daß die Menschenwürde und das Recht auf Gleichbehandlung eingeschränkt oder aufgehoben werden sollen, wie das Verwaltungsgericht Köln in einer Entscheidung vom 11. November 2004 festgestellt hat[44]. Wenn niemandem vom Bereich 2,0 an abwärts auf der Tonskala bürgerliche Rechte zugestanden werden, dann liegt dieser scientologischen Vorstellung eine Ablehnung der Demokratie zugrunde, zu der selbstverständlich auch eine Opposition gehört. Kritiker der Organisation würden durchweg als Geisteskranke, Aberrierte und Verbrecher angesehen, die man verklagen, belügen und zerstören dürfe.

Phantasie, genauer: Allmachtsphantasien im Kontext von realer Ohnmachtserfahrung, spielten im Denken Hubbards eine große Rolle. Die Unfähigkeit zum konstruktiven Umgang mit Kritik war einerseits Anlaß, ein pathologisches Bedrohungsszenario zu entwerfen und andererseits penetrante Höchstgeltungsansprüche zu propagieren. Seinen Nachfolgern ist eine realistische Einschätzung der Leistungen Hubbards zu wünschen.

ANMERKUNGEN

[1] www.spiegel.de/kultur/kino/0,1518,druck-493153,00.html (Stand 10.7.2007). „Darf Tom Cruise, der Sektierer und bedingungslose Gefolgsmann einer dubiosen Geheimorganisation, den deutschen Widerstandshelden Claus Schenk von Stauffenberg spielen?", diese rhetorisch gemeinte Frage stellte Frank Schirrmacher, um sie durch die Verleihung des „Bambi für Courage" an Cruise positiv zu beantworten. Berthold Graf Schenk von Stauffenberg, der Sohn des Widerstandskämpfers, hatte zuvor eindeutig geurteilt: „Er soll die Finger von meinem Vater lassen."

[2] http://www.ovg.nrw.de/presse/pressem/2008/p080212.htm (Stand 12.2.2008).

[3] A. Grünschloß, „To get Ethics in". Ethik, Religion u. Organisation bei Scientology, in: Wie gefährlich ist Scientology?, hg v. M. Utsch (EZW-Texte Nr. 197,2008) 21ff.

[4] „Vorhandensein von Übergangsriten, Sakralskripturale Kodifizierung von Hubbards Schriften, Hagiographisierung der Stifterfigur, Exklusiver Überlegenheitsanspruch, Seelen- und Wiedergeburtsvorstellungen..., Befreiung der Seele aus dem MEST-Universum – inklusive (Wieder-)Erwerb para-normaler Fähigkeiten, Mythologische Letztbegründungen ..., Selbstverständnis (u.a.) als Religion und Kirche." Dem stehen ebenso gewichtige Gründe gegenüber: „Selbstverständnis als Wissenschaft, Forschung u. Technologie sowie als angewandte Philosophie u. therapieartige Technik der Verhaltensmodifikation, Dienstleistungsunternehmen mit ‚hard sell'-Strategien u. erklärten Vertriebsmaximierungszielen, Schwerpunkte liegen vorrangig auf innerweltlichem ‚Erfolg', ‚Religiöses' erscheint als Nebensache, Multidimensionales Selbstbild: ‚Religion' ist weder die alleinige noch die zentrale Präsentationsebene der Selbstdarstellung", in: EZW-Texte Nr. 197,29. Festzuhalten ist also ein ausgesprochen widersprüchliches Selbstbild.

[5] Gesundheitliche u. rechtliche Risiken bei Scientology, hg. v. H. Küfner u.a. (Lengerich 2002) 24.

[6] Ebd. 85f.

[7] Grünschloß (A. 3) 30.

[8] M. Utsch, Psychologische Irrtümer der Dianetik u. theologische Kritik an der Scientology-Lehre, in: Wie gefährlich ist Scientology? (A. 3).
[9] C. Evans, Kulte des Irrationalen (Reinbek 1979) 23.
[10] L. Ron Hubbard, Das Handbuch für den Ehrenamtlichen Geistlichen (Kopenhagen 1980) X.
[11] „Wer bin ich? Warum bin ich hier? Wohin gehe ich? ... Vor Scientology wurde keine dieser Fragen beantwortet", in: Das Scientology-Handbuch (Kopenhagen 1994) Cover. Bis Hubbard die Bühne des Lebens betrat, standen „keine klaren Antworten zur Verfügung". Werden diese Behauptungen ernstgenommen, dann sind sie ein Beleg für die Arroganz scientologischer Ignoranz.
[12] L. R. Hubbard, Dianetik: Die moderne Wissenschaft der geistigen Gesundheit (Kopenhagen 1986).
[13] Zur Kritik der Tonskala vgl. Utsch (A. 8) 84f.
[14] H. Kind stellt in seinem medizinischen Gutachten zu Dianetik (Scientology) Entsprechungen zwischen früher Psychoanalyse, Janovscher Primärtherapie u. Dianetik her. In dem Text: L. Ron Hubbard. Scientology – Die Grundlagen des Denkens (Kopenhagen 1972) 102f. stellt der Autor einen sogenannten Auditorenkondex auf, der u.a. folgende Anweisungen enthält: „8. Bemitleiden Sie den Preclear nicht ... 12. Reduzieren sie jede auftretende Kommunikationsverzögerung durch wiederholten Gebrauch der gleichen Frage oder des gleichen Prozesses ... 13. Setzen Sie einen Prozeß solange fort, wie er eine Veränderung bewirkt ... 15. Vermischen Sie die Prozesse der Scientology niemals mit anderen Praktiken ... 19. Geben Sie keine Erklärungen, Rechtfertigungen oder Entschuldigungen für irgendwelche beim Auditieren begangene Fehler ab, gleichgültig ob es sich dabei um wirkliche oder eingebildete Fehler handelt"; zit nach H. Kind, in: AGPF-Materialdienst 6/89 (19.4.1989) 8.
[15] Dianetik 232, zit. nach Kind (A. 14) 9.
[16] Küfner u.a. (A. 5) 98.
[17] H. Hemminger argumentiert unter dem Titel „Symptom oder Krankheit" (in: EK 6/92,332f.) aus biblischer Sicht gegen Hubbards Grundannahme vom Primat des Überlebens und der damit verbundenen Intention, Macht über andere und die Welt auszuüben.
[18] Das Scientology-Handbuch (A. 11) 50ff.
[19] Hubbard (A. 10) 49.
[20] Dianetik 30, zit. nach Kind (A. 14) 5.
[21] W. Thiede, Scientology – Religion oder Geistesmagie (Konstanz 1992) 69.
[22] In genau der Kunst, den Zustand zu stabilisieren, der eintritt, nachdem der Geist aus dem Körper ausgetreten ist, hat der historische Buddha versagt: „Er wußte nicht, wie man das fertigbringt" (Hubbard, A. 10, X).
[23] L. v. Billerbeck u. F. Nordhausen, Der Sekten-Konzern Scientology auf dem Vormarsch (Berlin 1993) 41.
[24] Vgl. Thiede (A. 21) 71f.
[25] Werbeflugblatt der Scientology, zit. nach R. Hummel, „Der Tod ist eine technische Angelegenheit". L. Ron Hubbards scientologische Reinkarnationsvorstellungen, in: Materialdienst der EZW, 11/91,324.
[26] Scientology: A History of Man, 73ff., zit. nach Hummel (A. 25) 326. [27] Ebd. 328.
[28] L. R. Hubbard, Haben Sie vor diesem Leben gelebt? (Kopenhagen 1979) 39: „Erst in der Scientology ist der Mechanismus des Todes gründlich verstanden worden."
[29] Ebd. 42, zit. nach Hummel (A. 25) 328.
[30] H. Hemminger, Das Buch Nr. 1: Dianetik – Das dianetische Heil, in: Materialdienst der EZW 5/92,140ff.
[31] Die Scientology Kirche in Deutschland – Informationen u. Verständnis (München 1985) 3.
[32] Lotusblätter 2/95,55f.
[33] V. Albers,Vom Science-Fiction-Autor zum Sektenguru, in: Mission mit allen Mitteln, hg v. Jörg Herrmann (Reinbek 1992) 60.
[34] Die Scientology-Kirche in Deutschland (A. 31) 6: „Scientology versteht sich als gnostische Erlö-

sungsreligion in der Tradition des Früh-Buddhismus und sucht die Erlösung des Menschen durch Erkenntnis seiner selbst und seiner Verbundenheit mit Gott." Gottesvorstellungen, gleich welcher Art, sind mit dem (Früh-)-Buddhismus nicht kompatibel.

[35] Hubbard (A. 28) 3.

[36] Vgl. Wege zum Menschen, Methoden u. Persönlichkeiten moderner Psychotherapie. Ein Handbuch, hg. v. H. Petzold (Paderborn 1985) 30 f.; vgl. dazu auch: Kind (A. 14) u. Hemminger (A. 30).

[37] Utsch (A. 8) 78 f. zählt noch weitere gravierende psychologische Risiken und Fehlinterpretationen auf, die die Emotionen und die vorgebliche Fähigkeit ihres „Löschens" betreffen.

[38] Küfner u. a. (A. 5) 119.

[39] Ebd. 25.

[40] „General Crimes, 1. Organizing or allowing a gathering or meeting of staff members or field auditors or the public to protest the orders of a senior", in: L. Ron Hubbard, Introduction to Scientology Ethics (Copenhagen 1973) 47. Die Umsetzung dieser Richtlinie würde jeder gewerkschaftlichen Arbeit die Grundlage entziehen.

[41] Ch. u. M. Minhoff, Scientology. Irrgarten der Illusionen. Sonderausgabe für die Landeszentrale für Politische Bildung und die Innenbehörde der Freien und Hansestadt Hamburg (1998) 148 f.

[42] D. Spürck, Die „Scientology-Organisation" in der Rechtsprechung deutscher Gerichte, in: Die Scientology-Organisation. Zweiter Bericht des Ministeriums für Arbeit, Gesundheit u. Soziales des Landes NRW (1997) 47.

[43] A. Diringer, Die Brücke zur völligen Freiheit?, EZW-Texte, Nr. 188 (2007) 55.

[44] Verwaltungsgericht Köln, 20 K 1882/03, Urteil v. 11.11.2004.

Bernhard Sutor

Ökonomisierung des Sozialen?

Ordnungspolitische Anmerkungen zu einem irreführenden Begriff

In der deutschen öffentlichen Diskussion ist schon seit längerem vielfach die Rede von einer Ökonomisierung aller Lebensbereiche: von der Krankenversorgung und Altenpflege über Schule und Bildung bis hin zu den kulturellen Einrichtungen. Dabei ist Ökonomisierung anklagend gemeint und wird verbunden mit dem Vorwurf des Neoliberalismus, der sich im Zug der Globalisierung überall durchsetze, sozialstaatliche Sicherungen abbaue, Solidarität der Erosion aussetze und die Menschen den anonymen Kräften des Marktes überlasse. Ergebnis sei eine kalte Ellenbogengesellschaft.

Diese Wertungen stützen sich auf unbestreitbare Fakten. Die Schere zwischen Arbeits- und Kapitaleinkommen öffnet sich ebenso immer weiter wie diejenige zwischen Armen und Reichen; die Zahlen aus Armutsberichten sind alarmierend. Entsprechend sinkt nach Meinungsumfragen in der Bevölkerung die Akzeptanz unserer wirtschaftlich-sozialen Ordnung. Nach neuesten Erhebungen haben nur noch 31 Prozent der Deutschen eine gute Meinung von unserer Wirtschaftsordnung; nur 24 Prozent sind noch überzeugt, daß wir eine Soziale Marktwirtschaft haben; nur 13 Prozent finden die Verteilung von Einkommen und Vermögen gerecht. Dementsprechend bevorzugen 78 Prozent Sicherheit und bescheidenen Wohlstand vor Risiko und finanziellen Chancen.

Haushalten angesichts der Knappheit der Mittel

Es kann es nicht überraschen, daß die einfachen Parolen der neuen Linkspartei zunehmend Anklang in der Wählerschaft finden; daß von dort unter dem Schlagwort „Soziale Gerechtigkeit" die Themen gesetzt werden und die „Volksparteien" dem teils nachgeben, jedenfalls sich schwer tun, eigene Antworten wirksam zu formulieren.

Vor diesem Hintergrund unbestreitbarer Fakten und fragwürdiger Deutungen soll hier die These vertreten werden, daß die Phänomene, die mit Ökonomisierung bezeichnet werden, mit Ökonomie wenig zu tun haben, jedenfalls nicht in dem Sinn, als würden im Sozialen und Kulturellen wieder stärker als bisher Marktpreise zur Geltung gebracht werden. Ökonomie bedeutet Haushalten angesichts der

Knappheit aller Mittel. In einer Marktwirtschaft soll der Markt mit seinen Preisen als Knappheitsindikatoren alle Beteiligten zum Haushalten nötigen. Aber in dem, was man heute mit Ökonomisierung bezeichnet, setzt nicht der Markt die Daten und Grenzen, vielmehr tut es die Politik, der Staat unter Sparzwängen. Er sieht sich gezwungen, mehr Steuern und Abgaben zur Finanzierung der öffentlichen, auch der sozialen Leistungen zu erheben, zugleich die Leistungen einzuschränken, die Budgets, die in den einzelnen Feldern zur Verfügung stehen, zu deckeln. Das ist nichts anderes als eine Form von Rationierung. Diese folgt dem Zwang des harten Faktums, daß man einen Euro nicht zweimal ausgeben kann, und daß alles, was die öffentliche Hand ausgibt, vorher verdient werden muß.

Was immer aber Politik an Grenzen setzt, ist per se umstritten, weil politische Entscheidungen immer aus der wertenden Interpretation von Interessen unterschiedlichster Art hervorgehen. Diese Form des Entscheidens in Konflikten ist unvermeidlich – sie ist das Geschäft der Politik. Aber es fehlt ihr heute dabei weithin eine konzeptionelle Antwort auf die grundlegenden Ordnungsfragen. Daß unser Staat überall in die Rolle des Zwangssparers geraten ist, ist eine Folge des Mangels an ordnungspolitischer Orientierung. Die Soziale Marktwirtschaft wird ständig beschworen. Aber es ist nicht erkennbar, daß die Politik dem damit ursprünglich verbundenen Konzept eines subsidiär tätigen Sozialstaats folgt. Der Staat agiert vielmehr als der große Umverteiler und ist so mit all den Problemen belastet, die damit nun einmal verbunden sind. Das soll im folgenden an den wichtigsten Feldern des heutigen Sozialstaats demonstriert werden: an den klassischen Sozialversicherungen. Die Bereiche Kultur und Bildung bedürften einer eigenen Analyse.

Die Sozialversicherungen in der Sackgasse

1. Beginnen wir mit dem Beispiel der *Pflegeversicherung*. Es gab gute Gründe dafür, daß unser Staat vor mehr als einem Jahrzehnt eine allgemeine Versicherungspflicht für den Fall der Pflege einführte. Es war jedoch keineswegs zwingend, diese Versicherungspflicht für mehr als 90 Prozent der Bürger in Form einer gesetzlichen Pflichtversicherung vorzuschreiben, mit staatlich festgesetzten Beiträgen, Leistungen und entsprechenden Kontrollmechanismen; mit Pflegestufen, Vorschriften über Pflegezeiten und Pflegeformen und der damit erforderlichen Bürokratie. Was damals von manchen als die Vollendung des deutschen Sozialstaats gefeiert wurde, nämlich die Einführung einer fünften Säule der klassischen Sozialversicherungen, erwies sich schon zehn Jahre später als erheblich reformbedürftig. Der Bedarf an Pflegeleistungen steigt, ebenso der an Pflegepersonal; die Leistungen werden teurer, die Mittel knapper. Also erhöht der Staat die Beiträge, kontrolliert schärfer und rechenhaft die Leistungen. Das ist nicht Ökonomisierung, sondern Rationalisierung und Rationierung angesichts von Sparzwängen.

Andere Wege, in einer freiheitlichen Gesellschaft die Versicherungspflicht zu realisieren, wurden seinerzeit kaum diskutiert, hatten jedenfalls keine Chance auf eine Mehrheit. In einer Gesellschaft von Bürgern, deren große Mehrheit in der Lage ist, ihre Autoversicherung in freier Wahl des entsprechenden Unternehmens und mit Formen der Eigenbeteiligung zu realisieren, könnte man sich diesen Weg durchaus auch für den Fall des Pflegerisikos vorstellen. Selbstverständlich hätte die politische Solidargemeinschaft die sogenannte Altenlast ebenso aus Steuermitteln tragen müssen wie eine solidarische Hilfe für jene, die den Mindestaufwand für eine private Versicherung nicht leisten können. Im übrigen aber hätte das Wechselspiel von Nachfragern und Anbietern von Pflegeleistungen dem Marktpreis eine Chance als Knappheitsindikator ebenso gegeben wie als Stimulanz für die Mehrung und Besserung des Angebots. Das beliebte Argument, nur eine allgemeine Pflichtversicherung sei gerecht, überzeugt nicht. Wer es sich leisten kann, kauft ohnedies über die begrenzten Leistungen der Pflichtversicherung hinaus auf privatem Weg Pflegeleistungen hinzu. Der Masse der Bevölkerung wird aber eine Sicherheit für den Pflegefall vorgegaukelt, die es keineswegs gibt; und das Pflegepersonal leidet unter der kleinlichen Kontrolle seiner Tätigkeiten, führt Strichlisten und füllt Formulare aus, statt sich in dieser Zeit den Pflegebedürftigen zuzuwenden.

2. *Krankenversicherung.* Die gesetzliche Krankenversicherung ist seit Jahrzehnten ein Patient der Politik. Die „Reformen", die sie über sich hat ergehen lassen müssen, können selbst Fachleute kaum noch überblicken, und dennoch bleibt der Patient bettlägrig. Das ursprünglich in dieser Versicherung besonders stark vorhandene genossenschaftliche Element ist kaum mehr auszumachen. Seit langem hängt die Höhe der Beiträge, auch wenn sie noch von den Versicherungen festgesetzt wurden, von politischen Entscheidungen ab; die Politik deckelt Leistungen und Arzthonorare, führt unterschiedliche Formen der Kostenbeteiligung der Versicherten ein; aber von Transparenz zwischen Beiträgen und Leistungen kann in keiner Weise die Rede sein, zumal die Versicherten nicht einmal erfahren, was die von ihnen in Anspruch genommenen Leistungen kosten. Der ab 2009 wirksam werdende Gesundheitsfonds arbeitet mit staatlich festgesetzten Beiträgen und mit einer komplizierten Verteilung der Mittel.

Die Neigung aller, die gern „sozial" argumentieren, geht dahin, das System zu einer allgemeinen „Bürgerversicherung" weiterzuentwickeln. In ihr wären alle, auch die bisher privat Versicherten erfaßt, und erfaßt werden sollen auch alle Einkommensarten mit einer für alle gleichen prozentualen Berechnung der Beiträge. Das wäre nichts anderes als eine allgemeine Gesundheitssteuer mit ganz erheblichen Effekten der Umverteilung. Dafür kann man sein, und manche, die sich mit Überzeugung dafür einsetzen, führen selbstverständlich soziale Gerechtigkeit als ihr Hauptargument ins Feld. Demgegenüber sollte man aber zunächst einmal festhalten, daß ein solches System mit Versicherung im Sinn des herkömmlichen Grundgedankens nichts mehr zu tun hat; nichts mehr zu tun hat mit einer genos-

senschaftlich-solidarischen Versichertengemeinschaft; auch nichts mit Wahlfreiheit der „Versicherten", mit Wettbewerb, mit Transparenz zwischen Beiträgen und Leistungen. Rein gar nichts zu tun hätte ein solches System mit dem doch heute allseits beschworenen Prinzip der Subsidiarität; vielmehr wäre dieses durch eine kollektivistisch ausgelegte Solidarität völlig verdrängt.

Gegen eine solche kollektivistische Lösung kann man mit guten Gründen wiederum plädieren für die Unterscheidung zwischen Versicherungspflicht und Pflichtversicherung. Es gäbe auch hier durchaus die Möglichkeit, die Bürger gesetzlich zu einer Versicherung gegen die Hauptrisiken zu verpflichten, ihnen aber die Freiheit der Wahl zu lassen zwischen unterschiedlichen Anbietern im Wettbewerb, zwischen unterschiedlichen Tarifen mit Möglichkeiten der Selbstbeteiligung. Auch hier könnte die Beitragslast derer, die sie aus eigenem Einkommen nicht tragen können, von der politischen Solidargemeinschaft übernommen werden, ebenso spezielle Alterslasten wegen ihrer besonderen Höhe. In einem solchen, freiheitlich-subsidiär angelegten System würde der Schutz gegen Krankheiten, würde die Gesundheit auch im Blick auf ihre Kosten wieder zu einem ersten Interesse der Menschen, ebenso wie der sparsame Einsatz der Mittel. Wahrscheinlich würde eine zunehmende Nachfrage nach Gesundheitsleistungen deren Markt ausweiten und das Angebot erhöhen, was im Blick auf die Zukunft einer alternden Gesellschaft dringend nötig wäre. Bei uns wird das Krankenversicherungssystem der USA wegen seiner Mängel gern kritisiert, mit Recht insofern, als mehr als 40 Millionen Bürger der USA gar keinen Versicherungsschutz haben. Es sollte aber doch zu denken geben, daß trotzdem in den USA mehr als 13 Prozent des Sozialprodukts für Gesundheitsleistungen ausgegeben werden, während es in Deutschland nur gut zehn Prozent sind.

Solchen Vorschlägen wird gern die Frage entgegengehalten: Wer soll das bezahlen? Darauf kann man nur antworten, daß wir auch heute alles bezahlen müssen, was das System erfordert, und daß zugleich die meisten mit ihm unzufrieden sind. Heute wissen die meisten gesetzlich Versicherten nicht nur nicht, was die Leistungen kosten; sie wissen auch nicht, was sie selbst für diese Leistungen bezahlen. Die Arbeitgeberhälfte der Beiträge wird meistens vergessen, und was der Staat an Steuern zusätzlich aufbringt, ist für niemand durchschaubar. Die Krankenversicherung wird nicht mehr als eigene empfunden, alle Kritik an ihr wird bei der Politik abgeladen. Man könnte sagen, das geschehe ihr recht, tut sie doch immer noch so, als könne sie mit immer mehr Staat und immer mehr Reglementierung von oben die Probleme lösen.

3. *Alterssicherung.* Unter den gleichen Aspekten kann man die Alterssicherung und das System der Sozialversicherungen allgemein betrachten. Am 1957 eingeführten Umlageverfahren und der „dynamischen Rente" in der Rentenversicherung wird heute viel Kritik geübt. Aber sie war damals ein großer Wurf. Sie verband die Lebensleistung der Arbeitenden mit ihrem Rechtsanspruch auf eine Rente, mit Solidarität für die Alten und mit deren Teilhabe an der allgemeinen Wohlstands-

mehrung. Freilich konnte man schon damals fragen, ob sie nicht zu viel versprach; ob nicht ein Teil der Sicherung für das Alter auf Eigenvorsorge, auf Betriebsrente, auf stärkere Beteiligung der Arbeitenden am Produktivkapital zu gründen wäre. Heute ist zudem die Grundbedingung für das Funktionieren des Umlageverfahrens in Frage gestellt, nämlich sichere Arbeitsplätze für die Masse der Versicherten und für ein ganzes Arbeitsleben.

Aber davon abgesehen ist das System der Rentenversicherung ebenfalls durch Politik schrittweise erheblich verändert worden. Man hat es auf billige Weise ausgedehnt auf Berufsgruppen von Selbständigen. Man hat es durch die Möglichkeit der Frühverrentung und durch Vorruhestands-Regelungen zu einem Instrument der Arbeitsmarktpolitik gemacht. Man hat es mit Elementen von Grund- oder Mindestrente vermischt, und man hat ihm 1990 Lasten aus der Wiedervereinigung aufgeladen. Schließlich erzwang die demographische Entwicklung eine mehrmalige Änderung der Rentenformel. So ist heute auch dieses System durch ein hohes Maß an Intransparenz gekennzeichnet. Die Mittel der Alterssicherung werden zu einem Drittel aus dem Bundeshaushalt aufgebracht, teils durch eine Ökosteuer. Der Zusammenhang von Arbeitsleistung und Rentenanspruch ist nur noch schwer erkennbar, die Rentenformel verstehen nur noch Fachleute. Zudem reicht die gesetzliche Rente längst nicht mehr für die Sicherung eines erreichten Lebensstandards. Rentenbeiträge und Rentenhöhe sind zu hochpolitischen Fragen geworden, sie können Wahlen entscheiden. Wie stark dadurch die Politik unter Druck gerät, war zuletzt erkennbar am politisch-opportunistischen Abweichen des Gesetzgebers von der geltenden Rentenformel nach oben für die nächsten beiden Jahre, um auch, wie man sagte, die Rentner am allgemeinen Aufschwung teilhaben zu lassen. Die Teilhabe sollte aber nach der Rentenformel an die Durchschnittsverdienste der Versicherten geknüpft sein, nicht an einen vagen allgemeinen Aufschwung.

Die ganze Diskussion über heutige oder künftige Altersarmut, über Mindest- oder Grundrente läßt erkennen, daß die Unterscheidung zwischen durch Leistung verdienten Ansprüchen und Hilfen für Bedürftige von der Politik immer weniger beachtet wird. Wiederum hat eine kollektiv verstandene und organisierte Solidarität den Gedanken der Subsidiarität völlig verdrängt. Mit Marktökonomie hat das erst recht alles nichts zu tun.

Ob nicht ein anderes System mit weniger Mitteln sogar mehr erreichen würde, wird nur von Fachleuten diskutiert, und entsprechende Vorschläge provozieren in der Regel den Aufschrei aller „Sozialpolitiker". Aber wenn mehr Bürger wüßten, wie viel uns die riesige Umverteilungsmaschine kostet, zu der sich unser Sozialstaat entwickelt hat, wären manche Reformgedanken leichter zu diskutieren. Es ist ja nicht nur die immer noch bei über 40 Prozent verharrende Abgabenquote, die heute die Einkommen der arbeitenden Bevölkerung belastet. Es kommen dazu eine Reihe weiterer Steuerarten und vor allem die hohe Mehrwertsteuer, die der Staat bei den Marktteilnehmern – und das sind wir alle – kassiert.

Dieser Staat ist ein riesiges, undurchschaubares System der Umverteilung geworden, belagert und bedrängt von den Interessengruppen verschiedenster Art, die alle meinen, es sei zu ihrem Vorteil, wenn sie noch etwas mehr herausholen. Daß das alles immer noch unter dem Etikett Soziale Marktwirtschaft verkauft wird, ist ein horrendes Mißverständnis. Unter diesem Etikett wird an allen Ecken und Enden dauernd reformiert, novelliert, werden Reformen reformiert – alles unter dem ständigen Streit der Parteien und unter mühsamer Kompromißsuche, was die Politik in den Augen der Bürger ebenso diskreditiert wie das Ordnungskonzept Soziale Marktwirtschaft, das dafür gewiß nicht verantwortlich ist.

Der soziale und ethische Sinn der Markt-Ökonomie

In der öffentlichen Diskussion ist das Konzept Soziale Marktwirtschaft unbestritten. Man darf aber mit guten Gründen bezweifeln, ob zwischen allen, die es beschwören, ein Konsens über das damit Gemeinte besteht. Die heute allenthalben an der sogenannten Ökonomisierung geübte Kritik jedenfalls betont das Soziale gegen den Markt. Dieser erscheint damit als eine negative, anonyme Macht, als blinder Mechanismus, der Wettbewerb besonders auch als Fetisch. Kurzschlüssige Anleihen bei der Theoriediskussion bringen die Kritik auf den Nenner Neoliberalismus, der für den Abbau des Sozialen und für kalte Ökonomisierung verantwortlich sei.

Es ist schon erstaunlich, wie wenig heute in einer freien Gesellschaft die Einsicht in Sinn und Funktionen des Marktes verbreitet ist. Der Markt ist kein Mechanismus, sondern eine sozial-kulturelle Institution, wohl eine der bedeutendsten der Menschheitsgeschichte. Als solche bedarf er der Gestaltung, der Pflege, der Ordnung. Er muß nicht nur gegen seine Feinde, sondern auch gegen seine „Freunde" geschützt werden. Diesen Schutz bezeichnen manche gern als „soziale Zähmung" und verstehen so Soziale Marktwirtschaft im Unterschied zu einer völlig freien Marktwirtschaft. Das ist nicht falsch, aber unter dem Aspekt der Zähmung kommt der soziale und ethische Sinn des Marktes selbst nicht genügend in den Blick. Allein schon die Ordnungsalternativen, die uns das 20. Jahrhundert beschert hat, sollten uns aber über diesen positiven Sinn des Marktes belehrt haben. Die politischen Versuche, den Markt zu ersetzen, seine Grundfunktionen außer Kraft zu setzen, haben nicht nur ökonomisch, sondern auch kulturell und politisch katastrophale Folgen gehabt.

Die ökonomischen Grundfunktionen des Marktes sollten eigentlich allen Marktteilnehmern aus dem, was sie täglich tun, einsichtig sein. Der Markt ist das einfache Mittel, die Millionen von Entscheidungen der Produzenten, der Anbieter, der Nachfrage ständig zu koordinieren. Die Marktpreise bringen für alle die Knappheit der Güter zur Geltung und vermitteln damit Anbietern und Nachfragern Informationen und Anreize, sich aus eigenem Interesse dieser Knappheit entsprechend zu verhalten; das heißt nichts anderes als hauszuhalten. Da die Knappheit der Mittel

aber eine Grundbedingung unseres Daseins ist, ist dieses Haushalten zugleich ethisch aus einem allgemeinen Interesse geboten. Marktgegnerschaft ist unsozial.

Die Koordination der ökonomischen Beziehungen durch den Markt statt einer Subordination durch den Staat ist aber zugleich eine Grundbedingung freier Gesellschaft. Sie bedeutet Vorrang der freien Initiativen, der Eigenverantwortung und die Möglichkeit freiwilliger Kooperation in und zwischen Vereinigungen von Menschen. Selbstverständlich erfordert das eine funktionierende staatliche Rechtsordnung; aber diese vorausgesetzt, verwirklicht der Markt zugleich eine Grundform von Gerechtigkeit, nämlich die Gegenseitigkeit. Die Marktteilnehmer können ihre Interessen nur verfolgen, wenn sie auf die Interessen der anderen eingehen.

Es ist ideologischer Aberwitz, die ökonomischen Grundfunktionen des Marktes durch staatliches Handeln ersetzen zu wollen. Das muß schon an der Komplexität moderner Gesellschaften mit ihrem hohen Maß an Arbeitsteilung und ihren millionenfachen Austauschbeziehungen scheitern – von den Gefahren für politische, kulturelle, geistige Freiheiten ganz abgesehen. Politik, welche die Marktfunktionen unnötig einschränkt oder gar außer Kraft setzt, übernimmt sich. Sie produziert Probleme, die der Staat nicht lösen kann, und lähmt die Gesellschaft. Angesichts dieser grundlegenden, nicht nur ökonomischen, sondern eben auch sozialen und ethischen Bedeutung des Marktes ist seine Mißachtung im öffentlichen Bewußtsein, auch in einer wohlfeilen „Kulturkritik", ein merkwürdiges Phänomen.

Es ist eine Grundeinsicht der heute vielgeschmähten Neoliberalen, genauer der Ordo-Liberalen, daß der Markt seine positiven Wirkungen in Wirtschaft und Gesellschaft nur entfaltet, wenn er ordnungspolitisch geschützt wird. Ordnung des Wettbewerbs gegen Mißbrauch und Sicherung des Marktes gegen seine Vermachtung ist die grundlegende Aufgabe staatlicher Ordnungspolitik in bezug auf den Markt. Solche wirksame Ordnungspolitik vorausgesetzt, entfaltet der Markt in sich hohe soziale Wirkungen. Darin hatten die Ordo-Liberalen Recht. Erst wenn diese positive soziale Bedeutung des Marktes anerkannt wird, ist es sinnvoll, auch nach seinen Grenzen zu fragen.

Es gibt gesellschaftliche Probleme, die der Markt nicht löst. Unbestritten gibt es öffentliche Güter, die über den Markt nicht angeboten werden können. Das soll hier beiseite bleiben, obwohl die Frage nach der Grenze zwischen marktfähigen und öffentlichen Gütern nicht in jedem Fall leicht zu beantworten ist. Hier geht es uns aber um spezifisch soziale Grenzen des Marktes. Der Markt funktioniert „ohne Ansehen der Personen". Er nimmt in seinen Preisen keine Rücksicht darauf, ob jemand für sich allein oder für fünf Personen einkauft. Er weiß nicht, ob alle Bürger genügend Kaufkraft haben, und er kann das auch nicht garantieren. Er versorgt nicht von sich aus die Menschen, die keine Marktleistungen erbringen können. Er kann auch nicht von sich aus die sehr unterschiedlichen Startchancen der Marktteilnehmer ausgleichen. Insofern ist der Markt sozial blind und bedarf der Ergänzung durch Sozialpolitik.

Es ist aber der falsche Denkansatz, die in verschiedenen Formen zum Markt hinzutretenden Formen sozialen Ausgleichs als „Zähmung des Marktes" im Sinn möglichst starker Begrenzung zu verstehen. Denn damit schädigt man seine positiven Grundfunktionen. Vielmehr müßte auch der soziale Ausgleich, soweit wie möglich, die Marktfunktionen in seinen Dienst stellen, also mit ihnen arbeiten.

Die zentralen Elemente des deutschen Sozialstaats, nämlich die leistungsorientierten und solidarischen Versicherungen der Arbeitnehmer gegen Grundrisiken (Krankheit, Unfall, Alter, Arbeitslosigkeit) galten lange mit Recht als nachahmenswertes Konzept in Europa. Sie verbanden Arbeitsleistung mit dem Rechtsanspruch auf soziale Sicherheit, Subsidiarität mit Solidarität. Heute sind sie aber bis zur Unkenntlichkeit politisiert, anonymisiert, mit versicherungsfremden Elementen belastet. Die Politik hat ihre genossenschaftlichen Elemente der Selbstverwaltung weitgehend aufgehoben. Für die Versicherten ist ein Zusammenhang zwischen ihren Beiträgen und den Versicherungsleistungen kaum mehr erkennbar, sie empfinden die Versicherungen nicht mehr als ihre eigenen Einrichtungen.

Durchaus gut gemeinte Sozialpolitik hat die grundlegende Unterscheidung zwischen Versicherung, Versorgung und Fürsorge in zunehmendem Maß mißachtet und die Systeme vermischt. Die solidarische Versicherung der Arbeitnehmer gegen Grundrisiken sollte aber etwas anderes sein als die Behebung oder Linderung sozialer Bedürftigkeit. Letztere ist nicht Sache einer Versichertengemeinschaft, sondern der politischen Gesamtheit. Sie wäre daher aus Steuern zu finanzieren; aber auch dabei sollte, soweit wie möglich, auf die Eröffnung von Teilhabechancen gezielt werden. Soziale Versicherungen auf Gegenseitigkeit dagegen sollten von vornherein marktorientiert angelegt sein: freiheitlich, genossenschaftlich, Anreize setzend zur Eigenverantwortung, Kräfte der Gesellschaft mobilisierend. Unsere heutigen Sozialversicherungen erfassen aber 80 bis 90 Prozent aller Bürger, unterwerfen sie einem anonymen System undurchschaubarer Umverteilungen. Entsprechend ist dieses System belastet von ständigen Verteilungskämpfen, belagert vom Druck der Interessenverbände und ständig politischen Opportunitäten ausgesetzt. Alle Kritiker, die gern die soziale Kälte des Marktes und seine „Grenzmoral" geißeln, sollten sich zugleich fragen, ob die heute in unserem politischen System praktizierte Moral nicht erst recht die einer Ellenbogengesellschaft ist.

Es ist kaum vorstellbar, daß eine wirksame Reform dieses Systems darin bestehen könnte, ihm nunmehr endgültig alle Bürger mit allen ihren Einkommen zu unterwerfen. Die darin dann zu praktizierende „Ökonomisierung" wäre weiterhin die des staatlich verordneten Zwangssparens, der Reglementierung, der Deckelung von Leistungen, der Erhöhung von Beiträgen und Gebühren. Wirkliche und wirksame Ökonomisierung dagegen bestünde darin, Funktionen des Marktes, Angebot und Nachfrage, Wettbewerb von Anbietern und Wahlfreiheit von Nachfragern zur Geltung zu bringen. Versicherungspflicht müßte verbunden sein mit der freien Verfügung der Bürger über alles, was heute als „Sozialabgaben"

abgeführt wird, und mit der Möglichkeit der Eigenbeteiligung an den frei gewählten Versicherungen.

Die anderen sozialen Leistungen, die auf diesem Weg nicht zu erbringen sind, also zum Beispiel ein wirksamer Familienleistungsausgleich, Chanceneröffnung für sozial Schwächere im weiten Feld von Bildung und Ausbildung usw., sollten aus dem gemeinsamen Steueraufkommen der politischen Solidargemeinschaft finanziert werden, freilich auch ihrerseits möglichst auf Mobilisierung von Kräften und Eröffnung von Teilhabechancen zielend. In einer freien und zugleich sozialen Gesellschaft heißen die beiden Grundformen von Gerechtigkeit Gegenseitigkeit und Teilhabe. Jede Art von Umverteilung sollte diesen beiden Formen von Gerechtigkeit dienen und an ihnen gemessen werden. Das wäre eine gute Ökonomisierung des Sozialen, das heißt Verpflichtung aller, mit den knappen Gütern hauszuhalten. Auf diese Weise würde der Staat ein Stück weit von versorgender Sozialpolitik befreit und so Raum gewinnen für mehr vorsorgende Bildungspolitik.

Was sagt die Katholische Soziallehre?

Christlich-soziale Ideen und Kräfte haben einen nicht unerheblichen Anteil an der Entwicklung des deutschen Sozialstaats. Insbesondere die klassischen Sozialversicherungen sind von ihnen maßgeblich mitgeprägt worden. Von dieser Tradition her ist es verständlich, daß die christlich-sozialen Kräfte auch nach 1945 in der Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft ein besonderes Interesse an der Ausgestaltung ihrer sozialen Komponenten hatten. Die Erneuerung der Sozialversicherungen, ihr Ausbau und ihre Ausweitung auf fast alle Gruppen der Gesellschaft standen im Vordergrund. Man hat sich dessen lange gerühmt, noch bis hin zur Einführung der Pflegeversicherung in den 90er Jahren, und das Problematische daran wohl wenig gesehen. So wurde die weitgehende Verstaatlichung der Systeme nicht als Problem erkannt. Der vorherrschende Gedanke der Verteilungsgerechtigkeit durch den Ausbau der Pflichtversicherungen ließ kaum Raum für das wichtigere Ziel der Teilhabegerechtigkeit, der Teilhabe in Wirtschaft und Gesellschaft durch Chancen und Leistungen zugleich. So blieben zum Beispiel zwei in der Theorie der Katholischen Soziallehre immer als besonders wichtig betonte Ziele, nämlich die Teilhabe der Arbeiterschaft am Produktivvermögen und die Teilhabe der Familien, in der politischen Praxis immer vernachlässigt.

Wenn man die seit über einem Jahrzehnt anhaltende Diskussion über sozialstaatliche Reformen analysiert, kann man feststellen, daß inzwischen die interessenbedingten Kontroversen und Konflikte zwischen den unterschiedlichen katholischen Sozialverbänden fast ebenso stark sind wie zwischen den profanen Interessengruppen. Von einem gemeinsamen Konzept von Sozialstaatlichkeit ist man auch auf katholischer Seite weit entfernt. Das war auch ein Grund dafür, daß

das mit großen Erwartungen in den 90er Jahren diskutierte „Sozialwort der Kirchen", so gediegen es im Grundsätzlichen ausfiel, in seinen praktischen Empfehlungen (Kap. 5) kein großer Wurf wurde, sondern eher zu einem Warenhauskatalog zu gefälliger Selbstbedienung geriet.

Ein weiterer Grund für tiefgreifende Divergenzen liegt darin, daß es der Katholischen Soziallehre auf der Theorieebene nicht gelungen ist, ihr Verhältnis zum Konzept der Sozialen Marktwirtschaft im Sinn der Ordo-Liberalen konsensfähig zu klären. Während bei den Ordo-Liberalen der Schwerpunkt immer auf der Wirtschaftsordnungspolitik lag und Fragen der sozialen Ergänzung des Marktes weitgehend ausgeblendet blieben (Ausnahme: Alfred Müller-Armack), ging es den Christlich-Sozialen durchweg um das Soziale im Sinn der tradierten deutschen Sozialstaatlichkeit, insbesondere in Form der Sozialversicherungen. Die beiden Konzepte können nur dann zusammenfinden und dann auch zu gemeinsamen Reformbemühungen führen, wenn beide konsequent Ernst machen mit der prinzipiellen Zusammengehörigkeit von Subsidiarität und Solidarität. Die Balance zwischen beiden ist in unserem Sozialstaat verlorengegangen, sie wiederherzustellen wäre *die* Ordnungsaufgabe unserer Zeit. Politisch vermittelbar ist diese Balance freilich viel schwerer als die Einseitigkeiten oder gar die Extreme, zu denen Interessenvertreter und Politiker im Kampf der Meinungen greifen.

Subsidiarität und Solidarität bedingen und begrenzen sich gegenseitig. Wir sind als soziale Lebewesen auf vielfältige Kooperationen angewiesen. Niemand wird das, was er wird, niemand verdient das, was er verdient, nur aus eigener Kraft. Immer nimmt er auch Hilfe und Leistungen der anderen in Anspruch. Deshalb sind wir einander solidarisch verpflichtet. Die politische Gemeinschaft muß dieser Solidarität auch gesetzliche Formen geben, aber nicht als ein alle gesellschaftlichen Beziehungen aufsaugendes staatliches Kollektiv, vielmehr im Sinn einer Rahmenordnung, innerhalb derer sich die personalen und sozialen Kräfte so frei wie möglich in eigener Verantwortung und in freien Assoziationen entfalten können. Solidarität sollte also durchgehend subsidiär geordnet werden, auf Anregung, auf Kräftigung und Schutz der vielfältigen gesellschaftlichen Kräfte zielend. Subsidiarität will keineswegs einen schwachen, vielmehr einen starken Staat. Aber dieser soll stark sein nicht durch Allzuständigkeit, sondern in der Wahrnehmung seiner eigentlichen Aufgaben, die verbindlich für alle wahrgenommen werden müssen. Dem entspricht die Definition des politischen Gemeinwohls in der Katholischen Soziallehre. Dieses vom Staat wahrzunehmende Gemeinwohl ist keineswegs der Inbegriff aller in sozialer Kooperation zu erstellenden Güter, vielmehr die Bedingung dafür, daß die Bürger durch ihre Kooperation in ihren Beziehungen und Assoziationen ihre spezifischen Ziele verwirklichen können.

Wie weit wir heute von diesem Verständnis von freiheitlichem Staat und subsidiärer Sozialstaatlichkeit entfernt sind, kann man fast jeden Tag beobachten: Wo immer ein soziales Problem benannt wird, wird nach dem Staat gerufen. Daß das

zur Deformation der sozialen Systeme und zur Überlastung des Staates führen muß, sollte hier an den Sozialversicherungen demonstriert werden. Auf ein neues Beispiel sei abschließend noch hingewiesen, nämlich auf die Diskussion über einen gesetzlichen Mindestlohn. Auch in diesem Fall stimmen nicht wenige, die sich christlich-sozial nennen, Theoretiker wie Praktiker, in den wohlfeilen Ruf der Linken ein. Es geht hier nicht um die Details des damit aufgeworfenen Problems, das als solches zweifellos unübersehbar ist. Es geht hier nur um den ordnungspolitischen Aspekt, um die Frage, welche Rolle Staat und Politik in der Lohnfindung spielen sollen.

Die Tarifhoheit, die Verantwortung der Tarifparteien für Löhne und Gehälter, ist ein Grundelement der Sozialen Marktwirtschaft, wie sie in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg vor dem abschreckenden Hintergrund geschichtlicher Erfahrungen entwickelt wurde. Die in der Weimarer Zeit geltende staatliche Zwangsschlichtung wollte man ausdrücklich nicht mehr. Staat und Politik sollten entlastet, Lohnkonflikte sollten im vorpolitischen Raum ausgetragen werden. Wenn jetzt durch die Hintertür „Mindestlohn" eine staatliche Mit- oder gar Letztverantwortung für Löhne und Gehälter wieder eingeführt wird, dann lädt man dem Staat eine weitere Last auf, an der er schwer zu tragen haben wird. Staatliche Zuständigkeit für Mindestlöhne wird unvermeidlich dazu führen, daß die Frage nach deren Höhe zu einem Zentralthema künftiger Wahlkämpfe wird. Die Lösung für das gegebene Problem im Sinn subsidiär verstandener Sozialer Marktwirtschaft kann nur darin liegen, es als Frage nach einem Mindesteinkommen zu definieren, wie es ja übrigens längst definiert ist, und nach Lösungswegen zu suchen im Sinn der auch hier uns aufgegebenen Balance von Subsidiarität und Solidarität.

Überlegungen, wie sie hier vorgetragen wurden, wird oft entgegengehalten, im Prozeß der Globalisierung sei der Staat zu einer Ordnungspolitik im nationalen Rahmen nicht mehr fähig. Nun bedürften zwar die Probleme, vor die uns die Globalisierung stellt, gewiß einer eigenen ausführlichen Analyse, was den hier vorgegebenen Rahmen sprengen würde. Aber zwei Anmerkungen seien doch angefügt: Zum einen sind die europäischen Länder, zumal auch der „Exportweltmeister" Deutschland, viel stärker Nutznießer als Leidtragende der Globalisierung. Ohne unsere großen Chancen auf dem Weltmarkt hätten wir noch erheblich mehr Arbeitslose und damit mehr Lasten auf unserem Sozialsystem. Zum andern nötigt uns gerade der globale Wettbewerb zwischen den nationalen Systemen wirtschaftlich-sozialer Ordnung, unser eigenes System „wetterfest", das heißt wettbewerbsfähiger zu machen. Mit Rentnermentalität werden sich Deutschland und Europa in der künftigen Welt nicht behaupten können.

Walter Lesch

Lohngerechtigkeit – ein frommer Wunsch?

In Zeiten der Vollbeschäftigung und des Gefühls ökonomischer Absicherung wird über Fragen des gerechten Lohns weniger leidenschaftlich diskutiert als in Zeiten der Arbeitslosigkeit und der unmittelbaren Bedrohung durch Umstrukturierungen auf dem Arbeitsmarkt. Die aktuellen Debatten[1] stehen zweifellos unter dem Zeichen der Krisenerfahrung und des Verlusts eindeutiger Maßstäbe, wenn es um die Beurteilung und Steuerung wirtschaftlicher Abläufe und Fehlentwicklungen geht. Wo wirtschaftsethische Kompetenz hinsichtlich der Zukunft der Arbeitsgesellschaft mehr denn je gefragt ist, stoßen wir jedoch in ethischen Fachkreisen auf vornehme Zurückhaltung. Lohngerechtigkeit, immerhin eines der klassischen Themen im Begegnungsfeld von Ökonomie und Ethik, läßt sich nicht so einfach bestimmen, wie wir es gern täten.

Noch 1981 bezeichnete Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Laborem exercens" „die Frage nach dem gerechten Lohn für die geleistete Arbeit" als „Dreh- und Angelpunkt der Sozialethik" (Nr. 19)[2]. Davon ist in den gegenwärtigen Bemühungen des Fachs – von wenigen Initiativen abgesehen – relativ wenig zu spüren. Dabei gibt es als Anlaß der öffentlichen Empörung extreme Phänomene, die zu spontanen Positionierungen geradezu herausfordern. Das Absenken von Löhnen unter ein bestimmtes Mindestmaß scheint intuitiv ebenso inakzeptabel zu sein wie das Streben nach astronomisch hohen Managergehältern, deren Unbescheidenheit sich dem Vorstellungsvermögen normaler Bürgerinnen und Bürger entzieht. Als skandalös empfundener Reichtum auf der einen Seite und unverschuldetes Herabsinken unter die Grenzen eines Existenzminimums auf der anderen Seite sind die beiden Themen, die seit einigen Monaten wieder viel Stoff für Auseinandersetzungen geliefert haben und die dazu zwingen, einen abgerissenen wirtschaftsethischen Diskurs wieder aufzunehmen.

Bankrotterklärung der Ethik?

Ein elementarer Sinn für Anstand und Angemessenheit sagt uns, welche Extreme vermieden werden sollten. Doch die „goldene Mitte" läßt sich keineswegs eindeutig definieren. Wir stehen vor dem Dilemma, mit zwei Grundannahmen zu operieren, die miteinander in Konflikt geraten. Schaut man auf die wirtschaftswissenschaftliche und wirtschaftsethische Literatur der letzten Jahrzehnte, so scheint es ein unumstößliches Dogma zu sein, daß die Redeweise von gerechten Preisen und

Löhnen unwiederbringlich der Vergangenheit angehöre. Denn es gebe keine absoluten Kriterien für die Festlegung von Preisen und Löhnen, die sich als „gerecht" bezeichnen ließen. Die immer nur vorläufige Festsetzung dieser dynamischen ökonomischen Größen sei in erster Linie ein Effekt des Marktgeschehens, das möglichst wenig durch sachfremde Einflüsse gestört werden dürfe, weil sich sonst durch die Lohn-Preis-Spirale unerwünschte Wirkungen einstellen. Mit diesem Verdikt werden all jene ethischen Ansätze als kontraproduktiv disqualifiziert, die der Selbstregulierungskraft des Marktes mißtrauen und stattdessen normative Gesichtspunkte von Gerechtigkeit geltend machen wollen.

Wir müßten uns also im Interesse des Erhalts eines insgesamt eher vorteilhaften Wirtschaftssystems damit abfinden, daß es in einem absoluten Sinn als gerecht zu bezeichnende Löhne gar nicht geben kann. Das ist die eine Grundannahme, der von wirtschaftsethischer Seite immer weniger widersprochen wurde. Der andere Ausgangspunkt steht dazu in einem Spannungsverhältnis. Es ist nämlich gar nicht so, daß wir einfach nur blind in Marktmechanismen vertrauen. Speziell Löhne resultieren aus hochkomplizierten Verhandlungsprozessen, in denen die Tarifpartner eine aktive Rolle spielen und bei denen sich – unter Wahrung der Tarifautonomie – auch flankierende Aspekte der Wirtschafts-, Finanz-, Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik auswirken. Löhne sind also niemals *nur* das Ergebnis von Markteffekten, sondern immer *auch* Ausdruck normativer Prämissen, durch die sich die Anwendung bestimmter Steuerungsinstrumente legitimieren läßt[3].

Es käme einer Bankrotterklärung der Ethik gleich, sich aus dem Streit um mehr Gerechtigkeit in der Wirtschaft zurückzuziehen und vor dem hegemonialen Paradigma einer wirtschaftsliberalen Rationalität zu kapitulieren. Moralische Empörung allein kann zwar keine Argumentation ersetzen. Aber der Sinn für Ungerechtigkeit ist als Ausgangspunkt für die Suche nach tragfähigen Regeln der Gerechtigkeit auch nicht zu unterschätzen. Hinzu kommt, daß gewisse normative Konzepte schon im Wirtschaftsgeschehen am Werk sind und explizit gemacht werden müssen, damit dem Mythos widersprochen werden kann, Wirtschaft sei nur als konsequent moralfreier Prozeß korrekt zu denken.

Wenn die in den vergangenen Jahrzehnten neu belebte und interdisziplinär sich artikulierende Gerechtigkeitsforschung nicht auch wieder in ökonomischer Hinsicht Konturen gewinnt, entsteht sehr schnell der fatale Eindruck, Ideen wie die der „Lohngerechtigkeit" seien Hirngespinste unverbesserlicher Träumer, die vielleicht sogar mit einem religiösen Hintergrund den Glauben an eine bessere Welt nicht aufgeben wollen. Einer solchen Skepsis soll in diesem Beitrag widersprochen werden, indem gezeigt wird, warum herkömmliche Konzepte von gerechtem Lohn und fairem Einkommen zwar modifiziert werden müssen, aber auf keinen Fall in die Archive der Theoriegeschichte abgeschoben werden dürfen.

Dabei sind die Versatzstücke der Tradition freilich mit aufgeklärter Vorsicht zu berücksichtigen. Das häufig anzutreffende Bibelzitat, wonach der Arbeiter seines

Lohnes wert sei (Lk 10,7), markiert eine moralische Selbstverständlichkeit, ist aber nicht unbedingt eine Hilfe bei der konkreten Entscheidungsfindung. Provozierend ist hingegen die Geschichte von der Bezahlung der Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1–16), die sich zu unseren Vorstellungen von leistungsabhängiger Entlohnung querstellt und im Stil der gewollt „unmoralischen" Parabel über die Kriterien leistungsgerechter Verteilung hinausweist. Auch hier wäre es grotesk, unmittelbare Schlußfolgerungen für die angemessene Lohnfestsetzung formulieren zu wollen.

Wenn die christliche Tradition den Anspruch erhebt, eine spezielle Kompetenz in Lohnangelegenheiten zu haben, begibt sie sich aus der Sicht der Skeptiker sehr leicht auf das unsichere Terrain der Legende. Ein narratives Beispiel für die Idealisierung einer sich mehr oder weniger automatisch einstellenden Gerechtigkeit ist eine Episode aus dem Leben der in Kärnten verehrten Heiligen Hemma von Gurk (gestorben ungefähr 1045), einer reichen Adligen, Stifterin des Doms und des Klosters von Gurk. Sie beaufsichtigte gelegentlich die Bauarbeiten und kümmerte sich manchmal sogar höchstpersönlich um die Auszahlung der Löhne. Als ein Bauarbeiter mit der Bezahlung unzufrieden war und mehr Lohn verlangte, hielt Hemma ihm den Geldbeutel hin und forderte ihn auf, sich das Geld selbst herauszunehmen. Der Mann bediente sich, und es stellte sich heraus, daß es exakt der Betrag war, der ihm ohnehin zugestanden hätte. Die erbauliche Botschaft ist ein Aufruf zur Mäßigung, da die wirtschaftlichen Dinge ohnehin schon weise geregelt seien. Wir nehmen es aus guten Gründen heute keinem Arbeitsnehmer übel, das Vertrauen in die unternehmerische Vorwegnahme gerechter Zustände verloren zu haben, und wissen, daß kein Weg an der rationalen Analyse der wirtschaftlichen Verhältnisse vorbeiführt.

Ethische Theorien zur Frage der Löhne

Ethische Theorien tun sich in der Regel schwer mit wirtschaftlichen Sachverhalten, sofern ein tiefer Graben zwischen der Eigenlogik der Ökonomie und den humanen Werten der Ethik angenommen wird. Dabei wird aber übersehen, daß die Diskurse von Ethik und Wirtschaft viele Verbindungslinien haben. „Werte" als zentrale Kategorie der Ethik sind auch im wirtschaftlichen Denken beheimatet. Als meßbare Größen könnten sie miteinander verglichen und in ein Abwägungsverhältnis gebracht werden. Genau dagegen hat sich die Ethik immer gesträubt, wenn sie die dem eventuell mit Preisangaben bezifferbaren Wert die absolute Kategorie der „Würde" gegenübergestellt hat. Zieht sich die Ethik jedoch ganz auf Behauptungen über die in bestimmten Hinsichten unantastbare Würde zurück, hat sie auf dem Gebiet der nüchternen Vergleiche nicht mehr viel zu sagen. Eine solche Kapitulation vor dem Berechnen und Aushandeln von Beurteilungskriterien für eine humane Wirtschaft wäre aber bedauerlich, weil die Ethik dann darauf verzichtete, mehr zu sein als eine Instanz der feierlichen Beschwörung von Absichten und Zielen, die in

der rauhen Wirklichkeit doch immer nur verhöhnt würden. Mit der Semantik von „Preis", „Wert" und „Würde" ist also verantwortungsvoll umzugehen, um kontraproduktive Polemiken zu vermeiden.

Bei genauerem Hinsehen wird deutlich, daß wirtschaftliche Betrachtungsweisen ethischen Anliegen manchmal durchaus entgegenkommen. Nehmen wir als Beispiel die einfache Annahme, Löhne seien nichts anderes als Preise für geleistete Arbeit und somit den Preisregulierungen des Marktes zu überlassen. Die damit unterstellte Analogie von Arbeitsmarkt und Warenmarkt ist aber leicht zu kritisieren. Die zur Verfügung gestellte Arbeitskraft ist nämlich gerade nicht eine Ware, deren Wert sich nach Tauschprinzipien eindeutig ermitteln ließe. Zwischen geleisteter Arbeit und ausgezahltem Lohn besteht niemals ein mathematisch exakt ermittelbarer Zusammenhang, weil in die Löhne immer auch andere Aspekte einfließen: Ausbildungsvoraussetzungen, Alter, individuell ausgehandelte Bedingungen, tarifliche Vereinbarungen. Nicht zuletzt steht jede individuelle Arbeitsleistung im Kontext arbeitsteiliger Abläufe und hängt somit vom Teamgeist der unmittelbaren Kollegen und des gesamten Unternehmens ab. Auch diese wechselseitigen Beeinflussungen und Abhängigkeiten lassen sich nur schwer in objektiven Entlohnungsmaßstäben ausdrücken.

De facto sind Löhne also immer schon den reinen Wettbewerbsmechanismen entzogen – zum großen Verdruß jener, die vom Markt alle Auskünfte erwarten, die sonst im Streit der Meinungsbildung notgedrungen kontrovers bleiben. De facto haben wir uns daran gewöhnt, aus den Tatsachen eines eingeschränkten Wettbewerbs und eines domestizierten Marktgeschehens zu folgern, daß wir einen *Anspruch* darauf haben, vor der Dynamik von marktgerechten Preis- und Lohnschwankungen geschützt zu sein. Dem entspricht in prosperierenden Gesellschaften hinsichtlich des Gerechtigkeitsempfindens in Sachen Lohn eine Mentalität, die sich am besten als „Besitzstandsgerechtigkeit"[4] charakterisieren läßt. Löhne müssen steigen – in Anpassung an steigende Lebenshaltungskosten, aber auch als Anerkennung eines erreichten beruflichen und gesellschaftlichen Status, dessen Verlust oder Minderung als Kränkung und als existentielle Bedrohung empfunden wird[5].

Diese Überlegungen zeigen, daß es mit Löhnen eine besondere Bewandtnis hat, die sich nicht auf ein lupenreines Marktgeschehen reduzieren läßt. Auf der anderen Seite ist klar, daß eine trotzige Haltung der Besitzstandswahrung um jeden Preis auch kein Maßstab einer gerechten Gesellschaft sein kann. Es entspricht durchaus unseren Intuitionen von Gerechtigkeit, daß Leistung sich lohnen soll, auch wenn sie nicht als einziges Kriterium der Entlohnung geeignet ist. Obwohl wir nicht in einer ständisch geordneten Gesellschaft leben, in der die ökonomischen Chancen weitgehend durch die Geburt in ganz bestimmte Verhältnisse vorbestimmt waren, trauen wir aus guten Gründen nicht der optimistischen Parole, in jeder Hinsicht unseres eigenen Glückes Schmied zu sein und somit für wirtschaftliche Erfolge und Mißerfolge gleichermaßen Verantwortung tragen zu müssen. Die meisten von uns wer-

den ein Leben lang in abhängigen Beschäftigungsverhältnissen arbeiten und somit auf die Vorteile einer möglichst fairen Lohngestaltung angewiesen sein. Die intelligente Kombination von Leistungsgerechtigkeit und bedarfsgerechten Umverteilungen ist ein Gütemerkmal sozialer Marktwirtschaft und sollte nicht leichtsinnig einem naiven Glauben an die Allmacht des Marktes geopfert werden.

Im Gegensatz zu Friedrich August von Hayek (1899–1992), der soziale Gerechtigkeit als eine „Kategorie des Unsinns“[6] betrachtete, aber auch im Gegensatz zu Karl Marx (1818–1883), der den gerechten Ausgleich in einer kapitalistischen Klassengesellschaft für illusorisch hielt, gibt es ethische Ansätze eines „mittleren Weges“, der an einer differenzierten Theorie und Praxis der Gerechtigkeit festhält. Die am Ende des 19. Jahrhunderts auf den Weg gebrachte Katholische Soziallehre repräsentiert einen solchen Ansatz, der sowohl der marxistischen These von den unvermeidlich ausbeuterischen Lohnarbeitsverhältnissen als auch der liberalen These von der Selbstregulierung des Marktes widerspricht. Nach dem Verständnis der katholischen Tradition von Sozialethik sind Lohnverträge an Maßstäben der Gerechtigkeit auszurichten[7]. Dies zeichnete sich bereits 1891 in „Rerum novarum“ ab, dem Gründungsdokument dieser Sozialdoktrin (Nr. 34)[8], und verdichtete sich 1931 in „Quadragesimo anno“ in für die weitere Debatte folgenreichen Präzisierungen zur Bemessung des Arbeitslohns (Nr. 70–75)[9].

Demnach ist das entscheidende Kriterium der Lebensbedarf des Arbeiters und seiner Familie. Diese Bedürfnisgerechtigkeit wird in Beziehung gesetzt zur Lebensfähigkeit des Unternehmens und dem Gemeinwohl der Gesellschaft. Die für den damaligen Kontext wohl selbstverständliche Prämisse des Familienlohns trägt die Signatur einer Zeit, in der die Berufstätigkeit des Mannes, die Hausfrauenehe und die größere Kinderzahl Standard waren. Obwohl wir das nicht als Norm auf die Gegenwart übertragen können, zeigt sich an dieser Konstellation die Komplexität von Lohnbemessungskriterien, die, sofern sie von der familiären Situation entkoppelt werden, auf ausgleichende Mechanismen angewiesen sind. Die Lohngestaltung impliziert also weitaus mehr als die Vergütung einer individuellen Arbeitsleistung und tritt in ein Wechselverhältnis zu flankierenden Maßnahmen der Familien- und Steuerpolitik.

Man hat der Katholischen Soziallehre oft vorgeworfen, mit ihrer naturrechtlich geprägten Weltsicht ein statisches Gerechtigkeitsverständnis zu vertreten, das mit der Dynamik betriebswirtschaftlicher Rationalität und der Komplexität moderner Volkswirtschaften oder gar globalisierter Märkte nichts zu tun habe. Richtig ist, daß diese sozialethische Tradition gerade in Fragen des Lohns den unter heutigen Bedingungen höchst aktuellen Anspruch geltend macht, zur Zähmung eines unbändigen Kapitalismus beizutragen. Dies spiegelt sich nicht minder in dem ebenfalls umstrittenen Lehrstück vom „gerechten Preis“, das in Fragen des fairen Handels auch eine internationale Dimension hat. Die Evangelische Sozialethik ist in Fragen der Lohn- und Preistheorie mit normativen Forderungen stets viel vorsichtiger gewe-

sen[10]. Dabei ist die Problematik der Lohngerechtigkeit aber keineswegs eine konfessionelle Spezialität päpstlicher Enzykliken. Die Forderung nach einem gerechten Lohn hat auch Eingang in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948) gefunden, in deren Artikel 23 zu lesen ist:

„1. Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit. 2. Alle Menschen haben ohne jede unterschiedliche Behandlung das Recht auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit. 3. Jeder Mensch, der arbeitet, hat das Recht auf angemessene und befriedigende Entlohnung, die ihm und seiner Familie eine der menschlichen Würde entsprechende Existenz sichert und die, wenn nötig, durch andere soziale Schutzmaßnahmen zu ergänzen sind. 4. Jedermann hat das Recht, zum Schutze seiner Interessen Berufsvereinigungen zu bilden und solchen beizutreten."[11]

Solche sozialrechtlichen Eckpfeiler sind in weiteren Dokumenten fortentwickelt worden und gehören zum normativen Selbstverständnis der Europäischen Union, auch wenn deren soziale Komponenten noch weniger ausgeprägt sind, als dies zu wünschen wäre. Freilich stoßen wir hier auch auf die Grenzen einiger Postulate wie des „Rechts auf Arbeit", das moralisch plausibel ist, aber rechtlich nicht eingeklagt werden kann. Um so wichtiger ist die Verständigung über die sozialen Grundrechte in einer Solidargemeinschaft, die Massenarbeitslosigkeit als Skandal empfinden muß und sich nicht mit der Erklärung zufrieden geben kann, der Staat schaffe keine Arbeitsplätze; dafür sei allein die Wirtschaft zuständig. Dabei kommt es doch entscheidend darauf an, für die unternehmerische Tätigkeit einen Rahmen zu schaffen, der klare Verbindlichkeiten und Sicherheiten für alle Beteiligten beinhaltet.

Die Suche nach sozialer Gerechtigkeit hat also durchaus auch in der Lohngestaltung ihren Platz, auch wenn dieses Thema in der neueren interdisziplinären Gerechtigkeitsforschung bislang keinen herausragenden Stellenwert hatte. Immerhin kommt es aber skizzenhaft in den Schlüsseltexten der wichtigsten Referenztheorien zur Sprache, so etwa bei John Rawls[12] und in Michael Walzers „Sphären der Gerechtigkeit"[13]. Sie bringen zum Ausdruck, daß es sich bei den Löhnen um einen speziellen und komplizierten Anwendungsfall von Verteilungsregeln handelt, die sich angesichts extremer Ungleichheiten bewähren müssen und allgemeine Gerechtigkeitsprinzipien wegen der Unvollkommenheiten des Marktes ganz empfindlich auf die Probe stellen[14].

Die heutige Situation

Die heutige Problematik der Lohngerechtigkeit ist eingebettet in eine grundlegende Transformation der Arbeitsgesellschaft, deren Fundamente sich in Zeiten des wirtschaftlichen Wachstums verfestigt hatten und nun ins Wanken geraten[15]. So gibt es tiefe Risse in den bisherigen Plausibilitäten eines bewährten Tarifvertragssystems, das immer mehr durch einzelbetriebliche Regelungen ersetzt wird. Teilweise wer-

den Tarifbrüche von den Arbeitnehmern sogar gebilligt, um den drohenden Arbeitsplatzverlust abzuwenden. Es versteht sich von selbst, daß diese neuen Rahmenbedingungen für die Gewerkschaften alles andere als komfortabel sind. Andererseits sind sie bei verschärften Wettbewerbsstrukturen in ihrer Rolle als Interessenvertreter und beauftragte Partner im Aushandeln fairer Arbeitsbedingungen und Löhne stärker gefordert als je zuvor.

Holger Lengfeld hat den „Strukturwandel vom Gleichheits- und Leistungsprinzip hin zum Marktprinzip“ [16] als Kern des Problems formuliert. Nach dem Gleichheitsprinzip ist gleicher Lohn für gleiche Tätigkeiten zu garantieren: innerhalb eines Unternehmens und bei vergleichbaren Tätigkeiten in anderen Betrieben der Branche. Nach dem Leistungsprinzip kommt die Komponente hinzu, daß für den individuellen Aufwand eine angemessene Entschädigung zu zahlen ist, so daß auf der Grundlage eines gemeinsamen Basistarifs Schwankungen möglich sind. Mit dem Marktprinzip werden nun außerdem ertragsabhängige Kriterien geltend gemacht, die im Sinn einer Mitarbeiterbeteiligung am wirtschaftlichen Erfolg des Unternehmens auch begrüßenswert sein dürften. Dennoch wird dieser neue Maßstab der Lohnberechnung als zwiespältig empfunden:

„Daß die Beschäftigten in hohem Maß für das Marktprinzip plädieren, ist relativ unwahrscheinlich, weil es ihnen ein deutlich höheres Einkommensrisiko aufbürdet. Insofern ist zu erwarten, daß sie an den etablierten Normen der Leistungsgerechtigkeit und des tariflichen Gleichheitsprinzips festhalten.“ [17]

Lengfeld belegt diese These mit Ergebnissen aus empirischen Studien aus der westdeutschen Metallindustrie von 1999, die durch neuere Untersuchungen aus den Jahren 2001 bis 2003 bestätigt werden. Signifikant sind folgende Tendenzen: 90 Prozent der Befragten begrüßen hohe Prämien für leistungsfähige Beschäftigte als faire und motivierende Impulse. Nur 40 Prozent finden es gerecht, wenn der eigene Lohn ausschließlich von der Tarifgruppenzugehörigkeit abhängt; 60 Prozent finden das hingegen ungerecht und akzeptieren die Heranziehung weiterer Kriterien; 90 Prozent wollen am Unternehmenserfolg beteiligt werden. Zwei Drittel lehnen aber Lohnverzicht bei Unternehmensverlusten ab.

Außerdem lassen sich Aussagen darüber machen, daß bei prinzipieller Skepsis gegenüber dem Marktprinzip dessen Akzeptanz zunimmt, wenn die Arbeitnehmer Vertrauen in die Gemeinwohlorientierung der Unternehmensführung haben und das Management als transparent und kompetent empfinden. Ferner steigert das Vertrauen in eine starke Position des Betriebsrats die Bereitschaft, die Koppelung der Löhne an die Unternehmenserfolge und Unternehmensmißerfolge in Erwägung zu ziehen, sofern es zuverlässige Kontrollinstanzen gibt und die Vorteile und Lasten fair verteilt werden.

Die in diesen Urteilen zum Ausdruck gebrachten Verhandlungsspielräume spiegeln sich auch in Untersuchungen zum Gerechtigkeitsempfinden bei Entlassungen

und Lohnkürzungen. Demnach sind die Wahrnehmungen von Ungerechtigkeit und die Bereitschaft zu Protestaktionen davon abhängig, ob der Eindruck vorherrscht, daß im Vorfeld von als „unvermeidbar" hingestellten Unternehmensentscheidungen zu Lasten der Arbeitnehmer alle nur denkbaren Alternativen unter Einbeziehung der Beteiligten ernsthaft in Erwägung gezogen wurden. Unter solchen Voraussetzungen werden Lohnkürzungen bezeichnenderweise als ungerechter empfunden als Entlassungen.

Die wenigen Hinweise auf die gegenwärtigen Umstrukturierungen und die Anzeichen eines Mentalitätswandels lassen erahnen, wie groß im schlimmsten Fall sowohl der Motivationsverlust der Beschäftigten als auch die Legitimationskrise der Gewerkschaften sein kann. Lengfeld schließt seine Darstellung dennoch mit einem optimistischen Ausblick:

> „Sind die Betriebsräte stark und bemüht sich das Management um Offenheit und Vertrauen, so können sich Ungerechtigkeitsbewertungen und damit verbundene Legitimitätsverluste in Grenzen halten." [18]

Diese Einschätzung charakterisiert sehr treffend die sozialwissenschaftliche Zugangsweise, die sich auf die Auseinandersetzung mit den empirisch meßbaren Werthaltungen konzentrieren kann. Die Frage nach der Überzeugungskraft der ethischen Argumente ist damit allerdings noch nicht beantwortet. Die jeweiligen ethischen Hintergründe sind aber wichtig, wenn erklärt werden soll, mit welchen Überzeugungen und Strategien die Verhandlungspartner vorhandene Spielräume nutzen und welche Kompromisse ihnen als tragbar erscheinen.

Perspektiven

Als vorläufiges Fazit läßt sich festhalten, daß unsere Idealvorstellungen hinsichtlich gerechter Löhne eine starke Verankerung in der Bedürfnis- und Besitzstandsgerechtigkeit haben. Unter dem ökonomischen Flexibilisierungsdruck ist eine solche Rückzugsposition aber kaum als einziger Orientierungsrahmen zu halten, so daß kein Weg daran vorbeiführt, uns mit den Leistungs- und Marktkriterien konstruktiv zu befassen. Vor die Alternative gestellt, sich ganz einer radikalen Kapitalismuskritik zu widmen oder aber Wege einer dynamischeren Gerechtigkeitstheorie zu erproben, die dabei hilfreich sein kann, den Kapitalismus „umzubiegen" [19], ist der zweiten Option der Vorzug zu geben, wenn es darum geht, in den aktuellen Interessenkonflikten Orientierungsangebote zu machen und auf die extremen Entwicklungen sowohl im Niedriglohnbereich als auch bei den Spitzengehältern zu reagieren. So könnte es beispielsweise durchaus überlegenswert sein, die rasante Profitentwicklung in manchen Unternehmen bei gleichzeitigem Absinken von Lohnniveau und Kaufkraft bei den Beschäftigten grundsätzlich zu überprüfen.

Im Sinn der Leistungsgerechtigkeit wäre zu fragen, warum ein unternehmerisches Handeln belohnt werden soll, das massenhaft Arbeitsplätze gefährdet. Werden nicht sinnvollere Anreize geschaffen, falls mit der konsequenten Kürzung von Managergehältern gerechnet werden müßte, sobald die Absicherung der Beschäftigten im Namen der besseren Gesamtbilanz des Unternehmens geopfert wird? Derartige Gedankenexperimente zwingen zur Überprüfung der Kohärenz von ideologisch festgefahrenen Standpunkten. Dabei gibt es keinen Grund, Topmanager von der Frage nach transparenten Kriterien für den unternehmerischen und gesamtgesellschaftlichen Nutzen ihrer Tätigkeit auszunehmen.

In diesem Zusammenhang bleiben die Arbeiten Oswald von Nell-Breunings SJ von unschätzbarem Wert, weil sich hier eine grundlegende Kapitalismusanalyse stets mit praxisnahen Lösungsvorschlägen verbindet[20]. Seine Herangehensweise ist für die Wirtschafts- und Sozialethik wegweisend, weil sie in Fragen der Lohngerechtigkeit die extrem ungleiche Verteilung des Reichtums niemals aus dem Blick verliert und das damit verbundene Machtgefälle zum Anlaß nimmt, den legitimen Interessen der Arbeitnehmer organisierten Ausdruck zu verleihen. Wenn es keinen absoluten Berechnungsmaßstab für gerechte Löhne gibt, kommt alles darauf an, die Verhandlungsbasis für einen fairen Interessenausgleich möglichst demokratisch zu gestalten. Es ist deshalb auch eine Frage der Unternehmenskultur, die Wertschätzung menschlicher Arbeit in einem Mitspracherecht aller Beteiligten zu konkretisieren. Nell-Breuning konnte freilich noch nicht sehen, daß die von ihm unterstützten Mitwirkungsrechte inzwischen durch Verunsicherungen bedroht sind, die sich teilweise als Entsolidarisierung der Beschäftigten auswirken. Dieses Solidaritätsdefizit zeigt sich im Umgang mit den (aus welchen Gründen auch immer) weniger leistungsfähigen Mitarbeitern, deren Absicherung zur Disposition steht, wenn allein Leistungskriterien gelten sollen. Aus der Solidaritätsperspektive problematisch ist ferner die wachsende Bereitschaft, von tariflichen Standards abzuweichen und im Interesse des Arbeitsplatzerhalts in die gefährliche Spirale des Lohndumpings einzutreten.

Der Versuch einer konstruktiven Implementierung von gerechteren Strukturen läßt sich nicht von einem neutralen Beobachterstandpunkt aus denken, sondern steht mitten in den Spannungen zwischen betrieblichen Notwendigkeiten und der langfristigeren Arbeit am Rahmen wirtschaftlicher Verantwortung. Fragen der fairen Steuerpolitik und der sozialstaatlichen Umverteilungsmaßnahmen sind deshalb auch für das Thema der Lohngerechtigkeit relevant, zumal ja die Abgaben von den Arbeitslöhnen eine wesentliche Quelle der Finanzierung von Gemeinschaftsaufgaben darstellen.

In diesen Zusammenhang gehört die Forderung nach gesetzlich verankerten Mindestlöhnen, die in Deutschland heftigen parteipolitischen Streit ausgelöst hat, während solche Regelungen in vielen Ländern schon seit Jahrzehnten gängige Praxis sind. Das Grundanliegen ist denkbar einfach: Es kann nicht akzeptabel sein, daß

die Zahl der oft sehr hart arbeitenden und dennoch in Armut lebenden Menschen (working poor) ständig wächst. Selbst in Tätigkeiten mit geringem Qualifikationsgrad sollte sich Arbeit insofern lohnen, als sie der sozialen Absicherung dient und nicht durch sozialstaatliche Zusatzleistungen ergänzt werden muß. Der Staat hat also ein ganz eigennütziges Interesse daran, daß Lohnarbeitsverhältnisse die Sicherung des Existenzminimums abdecken können. Dagegen wird als Argument vorgebracht, daß zu hohe Mindestlöhne genau jene Arbeitsplätze gefährden, um deren Erhalt doch gerade gekämpft wird, wenn nämlich die Verlagerung von Produktion und Investitionen ins Ausland die profitablere Alternative ist. Hier zeigt sich, daß jede Lohnfestlegung an die sozio-kulturellen Kriterien des jeweiligen Kontextes gebunden ist und der internationale Vergleich nicht zur Rechtfertigung einer Nivellierung nach unten mißbraucht werden darf. Abhängig von den konkreten Umständen wird zu prüfen sein, ob Kombilohnmodelle (also staatliche Lohnsubventionen) den zu hoch angesetzten Mindestlöhnen vorzuziehen sind, sofern letztere eher Arbeitsplätze im Niedriglohnbereich zum Verschwinden bringen. Prinzipiell ist aber aus den Erfahrungen im internationalen Vergleich auf positive Effekte von Mindestlohnregelungen zu verweisen, da diese den prekären Lebenssituationen im Niedriglohnsektor vorbeugen helfen.

Mit dem Kombilohnmodell war bereits die Koppelung von minimaler Lohnerwerbsarbeit mit sozialstaatlich geregeltem Zusatzeinkommen angesprochen. Die schwierige Verzahnung von Arbeitsmarkt und sozialen Sicherungssystemen war in letzter Zeit immer häufiger der Anlaß für radikale Reformvorschläge, die auf eine Entkoppelung von Arbeit und Einkommen zielen und die Idee eines garantierten Grundeinkommens ins Gespräch gebracht haben[21]. Die Diskussion eines solchen Projekts würde den thematischen Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen. Aber es ist klar, daß damit auch das Nachdenken über Löhne ganz neue Dimensionen bekäme, die unmittelbar mit den ethischen Kriterien von Verteilungs- und Beteiligungsgerechtigkeit verbunden wären. Hier zeigt sich einmal mehr, daß die Abwesenheit absoluter Maßstäbe für eine faire Einkommensbemessung uns nicht davon dispensiert, in Verhandlungen nach jeweils gerechteren Lösungen zu suchen und zu Korrekturen an überkommenen Praktiken bereit zu sein.

Bei all dem wird es von Belang sein, einen elementaren „Sinn für Ungerechtigkeit“ [22] nicht betäuben zu lassen, wenn „soziale Gerechtigkeit“ ein Markenzeichen des europäischen Modells einer demokratiefreundlichen Gesellschaft und Wirtschaft bleiben soll. Dieses Modell zeichnet sich dadurch aus, das Gewinninteresse der Aktionäre (shareholder) mit den Anspruchsrechten aller „stakeholder“, also der Gesamtheit der Akteure im Wirtschaftsprozeß, zu konfrontieren. Das ist schon auf nationaler Ebene nicht leicht und erreicht im internationalen Vergleich auch im binneneuropäischen Wohlstandsgefälle einen neuen Komplexitätsgrad.

Die christliche Sozialethik ist in die Pflicht genommen, ihr Erbe mit unbequemen Fragen und sozialem Erfindungsreichtum weiter zu tragen und sich an den Debat-

ten um die Umgestaltung der Arbeitsgesellschaft zu beteiligen. Insofern ist eine selbstkritische Verständigung über den „Dreh- und Angelpunkt der Sozialethik" eine dringende Aufgabe, da sich an der schwierigen Materie der Lohngerechtigkeit eindrücklich zeigt, welches Leitbild einer gerechteren Wirtschaft und Gesellschaft angestrebt wird und welche Verteilungsregeln wir zum Ausgleich der niemals ganz aufzulösenden Ungleichheiten zu akzeptieren bereit sind[23].

ANMERKUNGEN

[1] Eine erste Fassung dieses Textes diente am 26. Juni 2008 im International Trade Union House in Brüssel als Grundlage eines Referats bei der Konferenz „Gerechter Lohn und faires Einkommen in Europa" der Initiative „Dialog zwischen Gewerkschaften und Kirchen in Europa", getragen von der KAB Deutschlands, dem Nell-Breuning-Haus, dem European Trade Union Institute for Research, Education and Health and Safety und dem Europäischen Zentrum für Arbeiterfragen.

[2] Texte zur katholischen Soziallehre, hg. v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Kevelaer [6]1985) 607.

[3] Aus ökonomischer Sicht sind Arbeitsmärkte durch Informationsdefizite charakterisiert. Folglich seien Arbeitsverträge immer „nur unvollkommene Verträge, in denen nicht alle Eventualitäten exakt vertraglich geregelt sind. Diese unvollkommenen Verträge bieten den Parteien die Chance, sich opportunistisch zu verhalten und vom Geist des Vertrages abzuweichen. Faires Verhalten der Vertragsparteien ist in dieser Situation von zentraler Bedeutung." Vgl. H. Ribhegge, Art. Lohn, in: Lexikon der Wirtschaftsethik, hg. v. G. Enderle u. a. (Freiburg 1993) 624.

[4] Vgl. zu dieser Kategorie im Kontext weiterer Gerechtigkeitsbegriffe W. Kerber, Sozialethik (Stuttgart 1998) 80.

[5] Der Statusfrage auf der Seite der Beschäftigten entspricht die Reputationsfrage auf der Seite der Arbeitgeber, die in der Lage sind, angemessene Löhne anzubieten und gegebenenfalls durch eine überdurchschnittlich gute Bezahlung besonders kompetente und motivierte Mitarbeiter an sich zu binden. Die reguläre Entlohnung kann außerdem durch weitere Vorteile ergänzt werden. So spielen beispielsweise auf dem belgischen Arbeitsmarkt neben dem tariflich vereinbarten Lohn mittlerweile die weiteren vom Unternehmen ermöglichten Vergünstigungen (Firmenwagen, Einkaufsrabatte, freie Kindergartenplätze usw.) eine wesentliche Rolle bei der Kalkulation des monatlich verfügbaren Einkommens und der Kaufkraft.

[6] Zit. nach K. Homann u. F. Blome-Drees, Wirtschafts- u. Unternehmensethik (Göttingen 1992) 64.

[7] Vgl. die prägnante Zusammenfassung in St. H. Pfürtner u. W. Heierle, Einführung in die Katholische Soziallehre (Darmstadt 1980) 99–102.

[8] Vgl. Texte zur katholischen Soziallehre (A. 2) 57.

[9] Ebd. 115–120.

[10] Vgl. den von H. Kaiser erstellten Text für das Schweizer Institut für Sozialethik: Gerechter Preis? Materialien u. Erwägungen zu einem entwicklungspolitischen u. wirtschaftsethischen Problem, hg. v. H.-B. Peter (Bern 1990) mit einer Besprechung der Positionen in katholischer und evangelischer Sozialethik. Vgl. zur ethischen Problematik der Preistheorie aus philosophischer Sicht auch P. Koslowski, Prinzipien der Ethischen Ökonomie (Tübingen 1988) 261–302.

[11] Internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz, hg. v. F. Ermacora (Stuttgart [3]1982) 25 f.

[12] J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1975) 338–343.

[13] M. Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität u. Gleichheit (Frankfurt 1992) 178–182.

[14] Eine anregende Inszenierung der rekonstruierbaren sozialphilosophischen Positionen findet man in Dialogform bei W. Pfannkuche, Wer verdient schon, was er verdient? (Stuttgart 2003) 12–62.
[15] H. Lengfeld, Lohngerechtigkeit im Wandel der Arbeitsgesellschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 4–5/2007, 11–17.
[16] Ebd. 15.
[17] Ebd.
[18] Ebd. 17.
[19] Vgl. das Lesebuch mit Texten von O. von Nell-Breuning, Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft u. Gesellschaft (Düsseldorf 1990).
[20] F. Hengsbach, Kapitalismus kritisch betrachtet – Oswald von Nell-Breuning wieder gelesen, in: Misere u. Rettung. Beiträge zu Theologie, Politik u. Kultur (FS Nikolaus Klein SJ, Luzern 2007) 269–288; vgl. speziell zum Thema auch O. von Nell-Breuning, Kapitalismus u. gerechter Lohn (Freiburg 1960).
[21] Vgl. die Homepage des in Louvain-la-Neuve koordinierten „Basic Income Earth Network" (BIEN): www.basicincome.org
[22] Vgl. Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext, hg. v. I. Kaplow u. Ch. Lienkamp (Baden-Baden 2005).
[23] Es ist eine Frage der Glaubwürdigkeit, wenn die Kirchen die Lohngerechtigkeit hinsichtlich ihres eigenen unternehmerischen Handelns als wichtige Arbeitgeber thematisieren. In diesem Sinn befindet sich der Hinweis auf gerechte Löhne im Gemeinsamen Sozialwort von 1997 im Schlußabschnitt über die Verantwortung in Diakonie und Caritas (Nr. 245). Vgl. Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit, hg. v. M. Heimbach-Steins u. A. Lienkamp (München 1997) 244.

Georg Langenhorst

Ein „gut getarnter Mystiker“

Religion und Gottesrede bei Michael Krüger

Michael Krüger, der am 9. Dezember 65 Jahre alt wird, ist eine außergewöhnliche Erscheinung im Szenario der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Einerseits ist er maßgeblich an der Steuerung des Buchmarkts hinter den Kulissen beteiligt: als langjähriger literarischer Leiter, seit 1995 als geschäftsführender Gesellschafter des renommierten Münchener Hanser-Verlags, als Herausgeber der einflußreichen Literaturzeitschrift „Akzente“, Mitherausgeber des Literaturjahrbuchs „Tintenfisch“ und des „Jahrbuchs der Lyrik“, als Übersetzer sowie als Mitglied in zahlreichen Jurys und anderen kulturpolitischen Drehscheiben.

Gleichzeitig ist er selbst ein Literat von Rang als Essayist, Erzähler und vor allem als Lyriker. Zahlreiche Literaturpreise dokumentieren die öffentliche Wertschätzung seines Werks (unter anderem Peter-Huchel-Preis 1986; Ernst-Meister-Preis 1994; Mörike-Preis 2004). Jüngst wurde Krüger darüber hinaus gleich doppelt mit einer Ehrenpromotion ausgezeichnet: 2006 von der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld; 2007 von der Neuphilologischen Fakultät der Universität Tübingen. Er steuert und organisiert also einen Teil des Literaturbetriebs, ist aber als Autor gleichzeitig Teil desselben. In dieser Doppelung ist Michael Krüger einzigartig.

Um so bemerkenswerter ist es, daß gerade das Werk Krügers eindeutige Belege für die Beobachtung liefert, daß sich in der Gegenwartsliteratur eine neue Unbefangenheit in der Annäherung an Religion und die Gottesfrage feststellen läßt[1]. Es lohnt sich, diesen Spuren nachzugehen.

Vorsichtige literarische Annäherung an Religion

Ab 1976 wagte sich Krüger an die Publikation eigener literarischer Veröffentlichungen. Zunächst wurde er als Lyriker bekannt, publizierte ab 1984 jedoch auch Prosa. Mit den Romanen oder Novellen „Der Mann im Turm“ (1991), „Himmelfarb“ (1993), „Die Cellospielerin“ (2000), „Das falsche Haus“ (2002) und schließlich „Die Turiner Komödie“ (2005) machte er sich dann auch als Erzähler einen Namen.

Vor allem in seinen Lyrikbänden zeigt sich seit Beginn der 90er Jahre eine bemerkenswerte Entwicklung: War Religion zuvor kaum ein direkt benanntes Thema in

Krügers Schreiben, so rückt sie nun mehr und mehr in seine erschriebenen Welten hinein, ohne freilich jemals zentrale Bedeutung zu erlangen. Vorher herrschte Skepsis, Ablehnung vor. In Figurenrede läßt er in dem 1989 erschienenen Gedichtband „Hinter der Grenze" Stimmen aus der Welt „weit hinter Prag" zu Wort kommen, die in ihre Lebenserfahrung Verse aufnehmen, in denen es heißen kann: „Die Gebete, die wir in den Himmel / rufen, kommen ungehört zurück."[2] Oder: „Fühlte Gott sich nicht wohl / unter Sündern? Unsere Gebete stärken / ihn, nicht uns, wenn sie ihn erreichen." Und später im selben Gedicht: „Gott ist stark durch uns, / seine Lehre leicht, doch schwer zu leben."[3]

Warum aber dann ab 1990 eine andere, offenere, differenziertere Aufnahme religiöser Themen und Motive? Ein Gedicht aus dem 1998 erschienenen Band „Wettervorhersage" gibt Auskunft. In „Hotel Wandl, Wien" findet sich das Zeilenpaar: „Wir müssen uns nicht mehr der Religion / erwehren, sie greift uns nicht an."[4] „Nicht mehr" – das benennt den Wandel direkt. Wo zuvor Schriftsteller und Intellektuelle zur Distanz gegenüber Religion und Kirche gezwungen waren, um nicht falsch vereinnahmt, mißverstanden oder ideologisch mißbraucht zu werden, gibt es diesen Zwang zur Absetzung seit einigen Jahren nicht mehr. Religion „greift uns nicht an"; das mag darauf hindeuten, daß die kulturelle Prägegewalt der institutionalisierten Religionen und Konfessionen abgenommen hat. Umgekehrt eröffnet sich erst so, erst jetzt jener Freiraum, der kreative Auseinandersetzung mit dem Phänomen Religion ermöglicht. „Gegen die Institution der Kirche brauchte man nicht mehr zu sein"[5], so literarisch gebrochen eine Aussage des Protagonisten der Novelle „Das falsche Haus" (2002). Für Michael Krüger entfaltet sich die Wirkkraft des Christentums unabhängig von den Veränderungen der Institution Kirche weiter. In einem Radiogespräch mit Karl-Josef Kuschel aus dem Jahr 2005 bestätigt er, daß „das Christentum zwar vielleicht hinter einer Wolke verborgen" sei, „aber die Strahlungen, die es aussendet, finden sich natürlich in allen unseren Handlungen wieder"[6]. Entsprechend heißt es in dem Gedicht „Erziehung" (1996): „kann ich nicht glauben, / daß der zerredete Körper / der christlichen Kultur seine Seele / ausgehaucht hat"[7].

Die Konsequenz in Krügers Werk seit Beginn der 90er Jahre: Fortan wird religiöses Vokabular, werden biblische und theologische Themen aufgenommen und gestaltet, sei es in den Gedichtbänden, oder sei es in seiner editorischen Tätigkeit. „Die Schriftsteller haben schon lange gewußt, daß die Bibel eigentlich alle Geschichten enthält, die sich denken lassen." Mit diesen Worten leitete Krüger einen von ihm initiierten Sammelband ein, in dem junge deutschsprachige Autoren und Autorinnen im Jahr der Bibel 2003 „biblische Geschichten neu erzählen", so sinngemäß der Untertitel des Buchs. Denn – so Krüger weiter – mit „welcher Leidenschaft, mit welcher Sprachgewalt, mit welcher Ehrfurcht" seien dort Geschichten erzählt, Urerzählungen, die beides zugleich sind: viel zu wenig gelesen und zu unbekannt und dennoch die bleibenden Grundschriften der westlichen Kulturen. Krügers Konse-

quenz aus dieser Spannung im Blick auf „die Bibel als literarisches Kunstwerk“: es komme „darauf an, sie aus der Sprache des Alten Testaments in unsere Sprache zu übersetzen“ [8].

Derartige literarische Übersetzungsversuche finden sich in Michael Krügers eigenem literarischen Werk eher selten. Sein poetischer Umgang mit dem weiten Feld der Religion erfolgt anders. Einige Gedichte sollen dieses Verfahren der poetischen Gottesrede Krügers verdeutlichen. Der erste Text, so etwas wie eine programmatische Selbstbesinnung, stammt aus dem 1996 erschienenen Band „Nachts, unter Bäumen“ [9]:

Die kleinen Verse

Die kleinen Verse, die keine Richtung kennen,
keine Tendenz, sie folgen selbstvergessen
einem Weg ins Dunkel und tauchen plötzlich
auf der Lichtung auf, verwandelt. Sie kennen
nicht den Appetit auf große Wörter, sie sagen
nicht, was Menschen tun und lassen sollen.
Und wenn von Gottes Tod die Rede ist,
vom Tod des Menschen, sind sie nicht zu hören.
Platon, Nietzsche. Alle Dichter, die mit Feuer
das Feuer bekämpfen, daß im fiebrigen Prasseln
Klang werde, höherentwickelte Form, verachten
die kleinen Verse. Sie aber leben weiter,
im Lidschlag des Auges, das sich öffnet und
schließt.

Das reimlos und freirhythmisch verfaßte Gedicht bedenkt die Rolle von Literatur, die Rolle von „kleinen Versen“ in unserer Zeit. Hauptzielpunkt: Kleine Verse werden hier vorgestellt als eigenständige Geisteswesen, die sich gleich mehreren Modeströmungen in Gesellschaft und Kulturbetrieb nicht anpassen, sondern „selbstvergessen“ und ohne „Richtung“ ihre eigene Wirklichkeit spiegeln.

Sie verweigern sich zunächst all den „großen Wörtern“, allen Versuchen, eine klar definierte Moral und vorgeschriebene Norm festzulegen. Sie verweigern aber ebenfalls die Zustimmung zum scheinbar selbstverständlichen Chor all jener Stimmen, die im Gefolge Friedrich Nietzsches den Tod Gottes proklamieren. Schließlich finden sie sich auch nicht im Bund jener politischen Lyrik und Prosa, die versucht, „Feuer mit Feuer zu bekämpfen“. Nicht Moral, nicht Absage an Gott, nicht Politik – die kleinen Verse leben für sich, notwendig und selbstverständlich wie der Lidschlag des Auges. In ihnen hat auch die Rede von Gott einen bleibenden Platz – sei es auch nur indirekt, sei es auch nur in der Absage an die Rede vom Tod Gottes. Dieser kleine poetologische Text steht somit geradezu paradigmatisch für die Tradition der neuen Möglichkeiten literarischer Rede von Gott.

Wer bei Michael Krüger nach Bestätigungen kirchlich-dogmatisch definierter Glaubensaussagen sucht, wird nicht fündig. „Christliche Literatur“ [10] – selbst im reflektiert-kritischen Sinn – schreibt er nicht. Seine Poesie verweigert bloße Affirmation oder unnötige Wiederholung, fängt eher kleine Beobachtungen des Alltags, Momente der Begegnung, feinfühlige Wahrnehmungen von Natur und Menschen ein. In solche Gedanken fließen Aussagen über Religion wie selbstverständlich mit ein. So finden sich in dem Gedicht „Halt auf freier Strecke“ [11] aus dem Band „Kurz vor dem Gewitter“ (2003) die folgenden Zeilen, eingefügt in Betrachtungen der angesichts eines unplanmäßigen Halts eines Zuges wahrgenommenen Landschaft und der Charakterisierung der Reaktionen von Mitreisenden:

> Man kann sich gut vorstellen,
> daß hier noch an Gott gedacht wird,
> an den keiner mehr glauben will.
> Ein Brombeergott, ein Gott der Kletten,
> den keine Sünde reizen kann.

In der betrachteten Landschaft scheint die im Zeitgeist vorherrschende Unwilligkeit, an Gott zu glauben, noch nicht zu gelten. Der Glaube selbst wäre aber eher ein Schöpferglaube („Brombeergott“) als der christlich-dogmatisch verfaßte Glaube an den Zusammenhang von Sünde und Erlösung.

Immer wieder flicht Krüger in diesem Zusammenhang respektvoll die Erinnerung an seine Großeltern ein, die maßgeblich die evangelisch-christliche Welt seiner Kindheit bestimmt haben: „Auch nach der Enteignung wollte er unbedingt / an Gott glauben“ [12], heißt es so in dem Erinnerungsgedicht „Wo ich geboren wurde“ von 2003 über den Großvater. Und eines der Worte, die heute so unmodern geworden sind – gleichzeitig so unverzichtbar –: „Demut“, wurde „von meiner Großmutter nur sonntags benutzt“ und die, „in einen Umhang aus Sackleinen gekleidet“, „wußte genau, was sie tat“ [13] – so einige Fragmente aus dem Gedicht „Post“ (2007).

Auch in der Zeichnung der Großmutter des Ich-Erzählers in dem grotesk-satirischen Prosaband „Aus dem Leben eines Erfolgsschriftstellers“ (2000) – alles andere als eine Autobiographie – mögen sich Erinnerungen an diese Frau literarisch niederschlagen. „Als tiefgläubige Protestantin“ ertrug diese „ihr Schicksal ohne Murren“, betete allabendlich inbrünstig zu Gott und klagte ihm ihr Leid. Der Erzähler kommentiert: Da „Gott ihr zwar, da war ich mir ganz sicher, zuhörte, seine Antworten aber auf sich warten ließen“, übernahm sie selbst langsam aber sicher auch seinen Part und sprach mögliche Antworten mit:

> „Und so ging es immer weiter, von kleinen Gebeten unterbrochen, wenn sie sich zu weit vorgewagt hatte, bis sie schließlich Gott bat, seine Hand weiterhin schützend über sie und den Großvater zu legen, wie sie ihm auch hoch und heilig versprach, seinen Namen in Ehren zu halten.“

Das abschließende Gebet für ihn, den Enkel, habe ihn aber immer eher verschreckt, „weil ich immer Angst davor hatte, mit Gott persönlich in direkten Kontakt treten zu müssen"[14]. Unnötig, die autobiographischen Anteile abzuwägen – hier findet sich ein liebenswertes kleines Portrait einer frommen alten Frau, die in einer für sie stimmigen Gottesbeziehung lebt.

Ironische Brechungen

Daß Religion, Glaube, Gebet, die literarische Rede von Gott dabei nicht selbstverständlich sind, daß es eine Phase der Distanz, des Zweifels (den er nicht zufällig in den Titel einer seiner Gedichtsammlungen[15] aufnahm) gab und gibt, daß diese Erfahrungen Spuren hinterlassen, ist dabei offensichtlich. Affirmation und Zurückweisung, Distanz und Nähe, ironisches Spiel und ernsthafte Reflexion ergänzen und bedingen einander. Das wird in einem Text[16] aus dem Gedichtband „Brief nach Hause" von 1993 deutlich:

Brief

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

Das Gedicht ist wie ein Brief an ein Du gerichtet, dem ein alltägliches Ereignis berichtet wird: der Besuch einer Kirche, die erstaunte Teilnahme an einem Gottesdienst. Überrascht berichtet der Ich-Sprecher, wie leicht ihm die unerwartete Teil-

nahme gefallen sei. Mit dem Mitsprechen der Gebete überzog ihn – so in ironischer Brechung genannt – „die Maske des Guten". Daß der alte, überforderte Pfarrer ihn inhaltlich nicht ansprechen, weder „Leitfaden" noch „Trost" bieten konnte, scheint nicht wesentlich ins Gewicht zu fallen. Bewirkt hat der Gottesdienstbesuch dennoch etwas: die neue Wahrnehmung der Natur, gekennzeichnet durch das „unerwartet helle Licht" und die durch den Windzug sichtbare „Unterseite der Blätter". Licht und Windhauch als religiöse Symbole deuten zumindest auf die Möglichkeit einer geistgewirkten Veränderung, die nicht allein auf natürliche Ursachen verweist. Die Mitteilung, daß auch für das angeredete Du gebetet wurde, verstärkt die religiöse Bedeutung des geschilderten Ereignisses. Dennoch kommt das Gedicht ganz ohne „Botschaft", „Moral" oder „Aussage" aus.

Ein zögerlicher Umgang mit Religion, ein Sich-Zuwenden zu religiösen Ritualen fast wider besseres Wissen oder in Verwunderung über diese Wendung wird bei Krüger mehrfach benannt. Im Roman „Die Turiner Komödie" von 2005 legt er dem Protagonisten die Überlegung in den Mund, daß er „nie verstanden habe, daß ich Gott etwas mitteilen soll, was er garantiert schon weiß. Lieber nichts sagen. Oder nur heimlich. Lieber stumm danken."[17] In ähnlich ernsthaft-ironischer Brechung wie in „Brief" ist ein weiteres Gedicht[18] verfaßt. Es stammt aus dem Gedichtband „Kurz vor dem Gewitter" von 2003:

Das Kreuz

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

In diesen Versen wird eine Begegnung geschildert, ironisch distanziert und sprachlich gebrochen, aber nur so darstellbar. Der evangelischer Tradition entstammende Krüger erzählt vom Besuch einer katholischen Kirche in Barcelona. Kreuzzeichen, Geruch und Atmosphäre des Doms, das Heilige, die Heilige, die plötzlich die Gestalt einer jungen Frau annimmt, die ihm den Zukunftsweg weist – all das wird in wenigen Worten aufgerufen, um in der Schwebe zwischen Erinnerung, Begegnung und sich öffnender Vision zu verbleiben.

Reden über Religion

Vor allem in dem 1998 erschienenen Gedichtband „Wettervorhersage“ finden sich zahlreiche Verweise auf Religiöses. Hier führt Krüger – unter anderem – eine in vorherigen Bänden begonnene Traditionslinie fort: Er verfaßt lyrisch verdichtete „Reden“, perspektivische Gegenwartsspiegelungen aus der Sicht unterschiedlichster Zeitgenossen, etwa „des Gärtners“, des „Schauspielers“ oder des „Traurigen“. Neben ihnen kommt – überraschend – auch Karl Marx zu Wort[19], und zwar so:

Marx redet

Manchmal, wenn es im Westen aufklart,
schaue ich den glitzernden Geldflüssen zu,
die schäumend über die Ufer treten
und das eben noch dürre Land überschwemmen.
Mich amüsiert die Diktatur des Geschwätzes,
die sich als Theorie der Gesellschaft
bezahlt macht, wenn ich den Nachrichten
von unten glauben darf. Mir geht es gut.
Manchmal sehe ich Gott. Gut erholt sieht er aus.
Wir sprechen, nicht ohne Witz, und dialektisch
erstaunlich versiert, über metaphysische Fragen.
Kürzlich fragte er mich nach der Ausgabe
meiner Gesammelten Werke, weil er sie
angeblich nirgendwo auftreiben konnte.
Nicht daß ich daran glauben will, sagte er,
aber es kann ja nicht schaden.
Ich gab ihm mein Handexemplar, das letzte
der blauen Ausgabe, samt Kommentaren.
Übrigens ist er gebildeter, als ich dachte,
Theologie ödet ihn an, der Dekonstruktion
streut er Sand ins Getriebe, Psychoanalyse
hält er für Unsinn und nimmt sie nicht
in den Mund. Erstaunlich sind seine Vorurteile.

Nietzsche zum Beispiel verzeiht er jede
noch so törichte Wendung, Hegel dagegen
kann er nicht leiden. Von seinem Projekt
spricht er aus Schüchternheit nie. Bitte,
sagte er kürzlich nach einem langen Blick
auf die Erde, bitte halten Sie sich bereit.

Was für eine kühne spielerische Vision! Marx im Himmel blickt auf die Erde herab und plaudert über das, was er sieht: Geldflüsse bewässern das zuvor unfruchtbare Land, und statt der Diktatur des Proletariats herrscht die „Diktatur des Geschwätzes". Der Hauptteil der fiktionalen marxschen Rede aber gilt Gott, den er ja „manchmal" sieht. Von wegen „tot" – „gut erholt sieht er aus", was auf eine zurückliegende Krise deutet, die nun aber überwunden ist. Liest seine, die marxschen Werke, weil die zumindest „nichts schaden" können, weist Theologie als öde, Dekonstruktion als sinnlos und Psychoanalyse als unsinnig zurück. Schätzt Nietzsche allen Provokationen zum Trotz, mag aber Hegel nicht. Ist schüchtern. Hat aber „sein Projekt", das unbeschrieben bleibt (die Heilsgeschichte?). Zur Umsetzung dieses Projekts scheint Gott jedoch – vom Treiben auf der Erde enttäuscht – die Hilfe ausgerechnet von ihm, Karl Marx, zu benötigen: „Halten Sie sich bereit." Marx als „Engel" im göttlichen Auftrag unterwegs, um dessen Projekt umzusetzen? – Diese zum Schmunzeln anregende Vision wird am Ende nur angedeutet.

Während „Gott" hier spielerisch-visionär als literarische Gestalt fungieren kann, bleiben im Werk von Michael Krüger erneut Gegenzüge möglich. Denn auch die Rede vom abwesenden Gott hat sich nicht einfach verabschiedet. Im selben Gedichtband findet sich der Text „Im Gebirg". In die Betrachtung der abendlichen Berge mischen sich theologische Reflexionen. „Zu lang hat Gott / auf einen Erben gewartet ... Jetzt ist er gegangen. / Seine Spuren verwirren sich / mit denen der Tiere, / so daß wir den Eingang / nicht finden zu seinem Reich."[20]

Ein weiterer Text von Michael Krüger aus diesem Band und der gleichen Reihe der „Reden" nimmt diesen Gedanken der Abwesenheit Gottes, des Abschieds Gottes auf. Hier äußert sich ein „evangelischer Pfarrer"[21]:

Rede des ev. Pfarrers

(lacht:)
Ach, wissen Sie,
auch ohne ihn
haben wir viel zu tun.
Manche in der Gemeinde
haben ihn schon vergessen.
Anderen fehlt er. Sehr.
War es besser mit ihm?
Der Trost drang tiefer,
und die Scham darüber,

geboren zu sein,
ließ sich leichter
verbergen.

Das monologische Gedicht setzt eine dialogische Struktur voraus. Die knappe Szenerie des Textes läßt auf die zuvor gestellte Frage eines Dialogpartners schließen, wie etwa: „Herr Pfarrer, was machen Sie eigentlich noch in der Kirche? Gott ist doch längst tot! Die Idee Gott überholt!" Oder so ähnlich. Das in der zweiten Zeile angedeutete Lachen des Pfarrers entpuppt sich so als Lachen der Verlegenheit angesichts der nur erschließbaren vorausgegangenen Frage. Zunächst scheint er in seiner Entgegnung auch eher auszuweichen: Der Gemeindebetrieb läuft weiter, auch ohne „ihn", den hier programmatisch direkt unbenannten, im Kontext jedoch klar erkennbaren Gott – so scheint der Pfarrer überraschenderweise zuzugeben. Es gibt viel zu tun: die liturgische Routine, die sozialen Verpflichtungen, die Aktivitäten unterschiedlichster Gruppierungen. Tatsächlich ist Gott so für viele nicht einmal mehr als Erinnerung präsent.

Die zentrale Zeile des Gedichts findet sich in der Mitte: Manchen fehlt „er". Dann, durch die Setzung zwischen zwei Punkte herausgehoben, das Wort: „Sehr". Jetzt ändert sich der Ton, wird todernst, eingeleitet durch die wohl an sich selbst gerichtete Rückfrage: „War es besser mit ihm?" Zwei Aussagen markieren den Unterschied zwischen einem „Leben mit Gott" und einem „Leben ohne ihn". Es ist interessant, welche gewählt sind. Zunächst: „Der Trost drang tiefer" – ohne Gott ist die Welt trostloser, ist der vormals ritualisierte Umgang mit Leid und Trauer schwieriger geworden. Dann, schwerer verständlich: Die „Scham darüber, geboren zu sein, ließ sich leichter verbergen". Das Schlußwort „verbergen" liest sich leicht wie „ertragen", ist aber so noch abgründiger. Was könnte damit gemeint sein?

Liegt hier ein Reflex der lutherischen Rechtfertigungslehre vor, nach der jeder Mensch vor Gott durch seine Geburt als Sünder dasteht, ganz und gar angewiesen auf Gottes gnädiges Erbarmen? Das würde erklären, warum der Sprecher des Textes ein *evangelischer* Pfarrer ist. Oder liegt in dieser Geburtsscham ein Bewußtsein für strukturelle Sünde vor, der zufolge wir Westeuropäer – nolens volens – tief eingebunden sind in Schuldverstrickungen unserer Gesellschaft? In jedem Fall wird deutlich, daß nach Meinung des Pfarrers ein Leben mit Gott in diesen beiden Aspekten leichter und besser war. Von Gott selbst ist hier nur noch „im Zeichen seiner Abwesenheit"[22] die Rede. Dennoch steht am Ende – zwischen den Zeilen und in der Figurenrede des Gedichtsprechers – die Sehnsucht im Zentrum, der nur noch als abwesend erfahrbare Gott möge doch existieren. Die „größere Sehnsucht" – sie wird hier nur ex negativo benannt.

Verweise auf den Schöpfer

Zu den genannten Facetten des literarischen Umgangs mit Religion und Gottesfrage tritt ein weiterer Fluchtpunkt der Poesie Krügers. Eines seiner zentralen Themen ist die Beobachtung und die sprachliche Transformation der Natur. Immer wieder, nicht nur in den Titeln seiner Gedichtbände, geht es um Bäume, um den Himmel als Grundmetapher, um Gewitter. Im poetischen Umgang mit Natur und Schöpfung legt sich der Brückenschlag nahe zum Schöpfer selbst. Gelegentlich wird dieser Gedanke direkt thematisiert. Vom „Brombeergott" war oben bereits die Rede. Im Gedicht „Korsisches Gebet" (2003) scheut sich Krüger nicht, in Figurenrede der angesichts lebensvernichtender Dürre um Regen bittenden korsischen Bauern einen Gebetstext zu schreiben: „Herr, laß es regnen."[23]

In anderen Texten wird der Schöpfer ironisch direkt benannt. So am Ende eines Gedichts aus dem neuesten Band, einer Reflexion über einen trüb-regnerischen Tag, der mit dem Dreizeiler schließt: „Irgendwo las ich, Gott sei, an seinem Reichtum gemessen, / ein Geizhals. Das stimmt, einen Sonnenstrahl / hätte er spendieren können, einen einzigen."[24] Deutlich wird dieses poetische Verfahren der ironisch-ernsthaften Verweise auf den Schöpfer in folgendem Gedicht aus dem Jahr 2001, verfaßt als poetischer Kommentar des Dichters zu einem Bild des Malers Quint Buchholz, auf dem eine schemenhafte Gestalt einen Kinderwagen vor sich herschiebt und, den Kopf im Nacken, den sternlosen Himmel betrachtet[25]:

Das Inventar des Himmels ist leer,
die Sterne kassiert.
Ich wollte dem Kind eine Sternschnuppe
zeigen, das schönste geräuschlose Spiel,
das ein müder Gott sich erfand.
Vielleicht brauchen wir nichts zu wünschen?
Vielleicht leben wir schon im Paradies?

Ein eindrückliches Bild: Sternschnuppen als „das schönste geräuschlose Spiel", das ein „müder Gott sich erfand"!

Ein zweiter Text aus demselben Band. Sechs schattenhafte Gestalten hocken in stilisierter Landschaftsweite. Im Dunkel über ihnen der Mond, gerade so, als berühre er eine das Bild teilende Stromleitung. Krügers „Bedichtung":

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

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

Schöpfung und Schöpfer werden so humorvoll und unaufdringlich in die lyrischen Naturschilderungen eingebaut. In der Preisrede zur Verleihung des Peter-Huchel-Preises 1986 an Michael Krüger konnte der Laudator, Adolf Muschg, so in aller Vorsicht einen Gedanken formulieren, der sich eigentlich erst in den folgenden Bänden des Dichters als sinnvoll erweisen sollte: „Es wäre vielleicht nicht ganz falsch, Michael Krüger einen gut getarnten Mystiker zu nennen."[27] Gewiß, es gibt völlig andere Bereiche, Themen und Schwerpunkte des literarischen Schaffens dieses Dichters. Im Umgang mit Natur und Schöpfung, im behutsam-ironischen Verweis auf Gott, in der literarischen kreativen Integration von religiösem Brauchtum und Gebet, von Kreuz und Kirche zeigt sich jedoch eine poetische Qualität, die man durchaus als „mystisch" bezeichnen kann.

„Gott" mag so eines jener Worte sein, das ganz bewußt zu jenem Inventar gehört, das Michael Krüger als schützenswert erachtet, allen Zeittrends zum Trotz. Im Abschlußgedicht[28] des bis dato letzten Bandes „Unter freiem Himmel" gibt er in erneut ironischer und gerade darin sehr ernsthafter poetischer Stilisierung Auskunft über sein Selbstverständnis als Dichter:

Post

... teilen wir Ihnen mit – hochachtungsvoll?
Nein, mit freundlichen Grüßen – daß bestimmte
Worte (siehe Rückseite) zurückgegeben werden müssen.
Ich trug sie zusammen, die Leihgaben
aus alten Büchern, milde und strenge Boten
einer Zeit, als das Universum der Stille
von ihnen besiedelt wurde. Wer weiß,
aus welcher Gegend sie kamen,
jedenfalls fanden sie uns. Und blieben.
...
Nein, ich gebe sie nicht zurück. Am Abend
werde ich sie unter den Disteln vergraben,
wo sie keiner vermutet. Es geht darum,
eine Botschaft zu hinterlassen, die keiner
versteht.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. G. Langenhorst, Neue Unbefangenheit. Religion u. Gottesfrage bei SchriftstellerInnen der Gegenwart, in: HerKorr 56 (2002) 227–232; ders., „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.
[2] M. Krüger, „Hinter der Grenze" ([1]1989), in: ders., Archive des Zweifels. Gedichte aus drei Jahrzehnten, hg. v. K. Drawert (Frankfurt 2001) 91.
[3] M. Krüger, „Weit hinter Prag" ([1]1989) in: ebd. 92.
[4] Ders., Wettervorhersage. Gedichte (Salzburg 1998) 29.
[5] Ders., Das falsche Haus. Novelle (Frankfurt 2002) 163.
[6] Ein ungeheurer Stoff. Über die Rolle der Religionen in der zeitgenössischen Literatur. Gespräch von M. Krüger u. K.-J. Kuschel, SWR2 Forum, 17.6.2005.
[7] M. Krüger, Nachts, unter Bäumen. Gedichte (Salzburg 1996) 74.
[8] Ders., Das Buch der Bücher, in: Und Gott sprach … Biblische Geschichten neu erzählt, hg. v. F. Vilshofen (München 2003) 7.
[9] Ders. (A. 7) 20.
[10] Vgl. dazu: Christliche Literatur für unsere Zeit. 50 Leseempfehlungen, hg. v. G. Langenhorst (München 2007).
[11] M. Krüger, Kurz vor dem Gewitter. Gedichte (Frankfurt 2003) 11.
[12] Ebd. 71.
[13] Ders., Unter freiem Himmel. Gedichte (Frankfurt 2007) 117.
[14] Ders., Aus dem Leben eines Erfolgsschriftstellers. Geschichten (Frankfurt 2000) 98–100.
[15] Ders., Archive des Zweifels. Gedichte aus drei Jahrzehnten (Frankfurt 2001).
[16] Ders., Brief nach Hause. Gedichte (Salzburg 1993) 9.
[17] Ders., Die Turiner Komödie. Bericht eines Nachlaßverwalters (Frankfurt 2005) 70.
[18] Ders. (A. 11) 44.
[19] Ders. (A. 4) 55.
[20] Ebd. 41.
[21] Ebd. 58.
[22] H. Ziebritzki, Spuren eines Verschwindens, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 2.4.1999, 34.
[23] Krüger (A. 11) 26.
[24] Ebd. 78.
[25] M. Krüger u. Q. Buchholz, Keiner weiß es besser als der Mond (München 2001) 21.
[26] Ebd. 22.
[27] A. Muschg, Der Weg in die Bilder. Laudatio auf Michael Krüger, in: M. Krüger, Die Dronte. Gedichte (Frankfurt 1988) 141–158, 156.
[28] Krüger (A. 13) 117.

Brigitte Schwens-Harrant

Spiegelsplitter

Romane aus dem Jahr 2008

Die Rede von der Literatur als Spiegel der Gesellschaft, als Spiegel der Welt ist alt. Aus den gängigen Literaturtheorien ist diese Metapher allerdings weitgehend verschwunden, stellte Peter von Matt in einem Essay fest. Dichtung schreibt man längst nicht mehr die Funktion der Repräsentation zu – und von welcher der vielen Wirklichkeiten sollte Literatur denn ein „Abbild" sein? Selbst in jedem Abbildrealismus steckt außerdem „ein imperativischer Zug. Er sagt nicht: Seht her, so ist die Welt!, sondern: So sehen wir die Welt, und du, bitte schön, siehst sie auch so!" [1]

Auch wenn Literatur keine Verdoppelung, keine Widerspiegelung der Wirklichkeit ist: Den Spiegel hält die Literatur der Gesellschaft, der Welt immer noch und immer wieder vor, und zwar „im vollen Sinne dessen, was dieser Ausdruck umgangssprachlich meint" [2]. Angesichts des Zustands, des Aussehens der gegenwärtigen Welt kam Peter von Matt zu dem Schluß: „Man hole ruhig den Spiegel wieder von der Müllhalde der Theorie, denn wir wissen nicht mehr, wer wir sind." [3] Wer, wenn nicht die Literaten, könne der Welt den Spiegel vorhalten?

„Wie ihr das tut, ist eure Sache, aber tut's. Eure Kunstgriffe veralten, gewiß. Eure Erzähltricks nutzen sich ab, zweifellos. Eure Verfahren müssen immerzu revidiert werden, wer wollte es bestreiten? An der Aufgabe selbst aber hat sich – leider – seit dem ‚Simplicissimus' wenig geändert." [4]

Vladimir Sorokin: Der Tag des Opritschniks

Die Aufgabe der Literatur, der Welt den Spiegel vorzuhalten, scheint dann besonders dringend, wenn die Meinungsfreiheit derer, die öffentlich schreibend tätig sind, etwa der Journalisten, stark eingeschränkt, wenn nicht gar verschwunden ist. Literatur kann dann ihre subversive Kraft ins Spiel bringen, zum Beispiel als Satire, mit der sich aussprechen läßt, was anders nicht gesagt werden kann. Ein möglicher Trick der Verkleidung: Man schreibt über den Ort, den man meint, wechselt aber die Zeit.

Vladimir Sorokin, einer der berühmtesten russischen Schriftsteller der Gegenwart, hat diesen formalen Weg gewählt. Der 1955 in Bykovo unweit von Moskau

geborene Schriftsteller verlegt die Handlung seines satirischen Romans „Der Tag des Opritschniks“ [5] um 20 Jahre in die Zukunft. Rußland hat seine Abschottung von Europa durch eine „Große Mauer“ zementiert, unterhält nur Beziehungen mit China – aus wirtschaftlichen Gründen. Ab und zu wird Europa der Gashahn zugedreht.

Dieses neue, hochtechnisierte Rußland ist ideologisch und politisch erschreckend alt und bekannt. Sorokin hat das System Iwans des Schrecklichen als „Vorlage“ für das künftige Rußland gewählt. Es finden sich also Kennzeichen jener Herrschaft des 16. Jahrhunderts, die aufgrund ihrer besonders brutalen Strafvollzüge in die Geschichte einging und Iwan seinen Beinamen Grosny eingebracht hat: der Furchtgebietende.

Der Kreml ist bei Sorokin nicht mehr rot, sondern weiß, und anstelle der „satanischen Fünfzacke“ prangen dort jetzt die goldglänzenden doppelköpfigen Staatsadler. Herrscher ist der Gossudar, dem seine Untertanen stets Gehorsam zu leisten haben. Exekutiert wird auch dieses Machtsystem mit grausamer Gewalt und mit Hilfe einer privilegierten Bruderschaft. Sorokin nennt sie die Opritschniks und leiht sich damit den Namen der Leibwache Iwans des Schrecklichen. Wie bei den historischen Opritschniks werden auch Sorokins Opritschniks durch quasireligiöse Rituale aneinander gebunden. Man erkennt sie an dem Ring mit dem Glöckchen im Ohr, sie fahren nie ohne Gebet zum Einsatz, erhalten die Güter jener, die von gestern auf heute in Ungnade gefallen sind, und besiegeln ihren Männerbund mit sexuellen Riten. Eine unselige Verbindung von Kirche und Staat, zentralistische Machtstrukturen, der unbedingte Gehorsam der Gefolgsleute bis zur Selbstverstümmelung und vor allem die Gewalt halten dieses System aufrecht und die Masse still. Andersdenkende werden unterdrückt, die Intelligenz öffentlich gezüchtigt. Es wird gemordet und gebrandschatzt, daß es nur so eine Freude für die Täter ist.

In dieser literarischen Prognose sieht die Zukunft dem Vergangenen täuschend ähnlich. Auch stilistisch hat der Autor diese Kehrtwendung Rußlands in die eigene schreckliche Vergangenheit ausgedrückt. Daß Sorokin die Perspektive des Täters wählt, macht den Roman um so verstörender. Erzählt wird nicht wie bei Alexander Solschenizyn ein Tag im Leben eines Häftlings, sondern ein Tag im Leben eines Opritschniks, des Ich-Erzählers Andrej Danilowitsch. Er beginnt mit Klingeltönen, aufgenommen bei der Folter eines Wojewoden aus Fernost: „Musik, die einen Toten aufweckt“ (7).

Literatur spielt als subversive Kraft eine wichtige Rolle, Spottlieder tummeln sich durch den Text und beschäftigen die Behörden und deren unverständige Vertreter. Sorokin hat seinen Roman verfaßt, bevor die Journalistin Anna Politkowskaja (im Oktober 2006) ermordet wurde. Manches wirkt in dem Text, der bereits 2006 in Rußland erschien, gar nicht mehr satirisch:

„Feinde, äußere wie innere, hatte unser Staat zu allen Zeiten, doch nie zuvor hat sich der Kampf mit ihnen so zugespitzt wie in der Periode der Auferstehung des Heiligen Rußland. Nicht wenige Köpfe sind in diesen sechzehn Jahren auf der Schädelstätte beim Kreml gerollt,

nicht wenige Züge voll mit Staatsfeinden und ihrer Sippschaft hinter den Ural gedampft, nicht wenig rote Hähne haben auf den Dächern ach so hoher Herren im Abendlicht gekräht, nicht wenige Wojewoden auf der Streckbank in der Geheimen Kanzlei gefurzt, nicht wenige anonyme Briefe sind im Postkasten der Abteilung Schuld und Sühne auf der Lubjanka gelandet, nicht wenigen Geldschneidern ward das Maul mit ihren schändlich gehorteten Scheinen gestopft, nicht wenige Sekretäre hat man gar heiß gebadet, nicht wenige fremdländische Gesandte mit den drei gelben Merins, den ‚Schandwagen', aus der Stadt hinausbefördert, nicht wenige Zeitungsschreiber mit Entenfedern im Arsch vom Fernsehturm Ostankino gestürzt, nicht wenige aufwieglerische Federfuchser in der Moskawa ertränkt" (39 f.).

Schriftsteller, die so deutlich werden, machen sich ihr eigenes Leben nicht gerade einfacher und sicherer. Bei der Lektüre von Vladimir Sorokins Roman hält man nicht nur deswegen ab und zu den Atem an, weil die Lust an der Gewalt so ungeschönt aus Täterperspektive daherkommt, sondern weil man sich auch bange fragt: Welche Folgen hat dieses Buch für den Autor? Der mutige Roman nimmt die Literatur als subversive Kraft in Anspruch. Er wird gelesen, auch in Rußland.

Ron Leshem: Wenn es ein Paradies gibt

Einen anderen formalen Weg, um einem Land einen literarischen Spiegel vorzuhalten, wählt Ron Leshem. Er greift für seine literarische Erfindung auf Dokumentationsmaterial zurück – auf Interviews und Filmmaterial – und sperrt in seinem Roman „Wenn es ein Paradies gibt" [6] die Lesenden mit jungen israelischen Soldaten in einen beklemmend engen Raum: in die Festung Beaufort im Südlibanon.

Die Aussicht auf die Umgebung wäre schön, aber die Soldaten haben kaum Aussicht. Sie leben im Dunkeln ohne Tageslicht, auf 170 mal 40 Meter. Ins Freie kommen sie nur nachts, um sich neben der Zufahrtspiste in den Hinterhalt zu legen, in ständiger (zunächst sogar noch freudiger) Erwartung der Angriffe der Hisbollah. Die Perspektive ist die eines Ich-Erzählers: Ein Offizier, der unbedingt kämpfen und nicht passiv auf die Angriffe des Feindes warten will, der aber selbst wie ein liebesbedürftiges Kind ist, nicht anders als die „Kinder", die er befehligt.

Der 1976 nahe Tel Aviv geborene Journalist Ron Leshem schreibt vom Wahnsinn des Krieges, indem er sich ganz auf diesen kleinen Ort beschränkt, an dem zunächst fast nichts passiert, dann aber mehr als genug. Eres kommandiert eine Truppe von 13 Soldaten. Der wichtigste Auftrag in Beaufort findet sich auf einem Metallschild niedergeschrieben: „*Die nördliche Grenze Israels verteidigen, vom Berg Dov im Osten bis Rosch Hanikra im Westen*" (62).

Verteidigen heißt, sich in der Festung verkriechen und zu lebensgefährlichen Erkundungen ausgeschickt werden. Man schläft in Stiefeln, um ständig bereit zu sein, während es draußen Mörsergranaten regnet. „Purple rain" heißt das in der Festungssprache. „Acht Oleander" sind „acht Abgänge", das Wort „aufgegessen"

ersetzt „Angst". Mit der Sprache entsteht eine eigene Welt. Hier kommen Menschen zusammen, die „draußen" nichts gemeinsam hätten. Hier hausen sie auf engstem Raum und sind aufeinander angewiesen. Es sind fast noch Kinder, übermütig und verspielt, voller Phantasien und Träume, voller Anspannung und Neugier, endlich etwas zu tun („Wann beginnt das echte Ding?"), und entsetzt und gebrochen, als „das echte Ding" beginnt.

Beaufort verfällt, und mit den äußeren Verfallserscheinungen (die Sanitäranlagen sind nicht mehr zu betreten, mit dem Nachschub hapert es, die ersten Gebrauchsgegenstände werden abgeholt) nehmen nicht nur die Gebete zu, sondern auch die Zweifel. Läßt der Staat seine Soldaten im Stich? War die Anwesenheit hier in den letzten Jahren sinnvoll? Wurden die getöteten Kameraden womöglich umsonst „vergeudet"? Im Jahr 1982 hatten israelische Soldaten den Berg eingenommen und 2000 wieder verlassen. Ron Leshem erzählt von der letzten Phase der Präsenz israelischer Soldaten auf Beaufort.

Der Roman lebt nicht nur von der Innensicht des Ich-Erzählers, sondern auch von seiner Sicht auf die gleichaltrigen „Kinder": Soldaten, die unterschiedlicher nicht sein könnten, denen Beaufort und die anderen aber so sehr zu ihrer Welt werden, daß sie teils nur zögernd den Heimaturlaub antreten können. Zuhause kann man nicht erzählen, was man erlebt hat. „Er wird nicht mehr", heißt das Spiel, das alle spielen, „wenn ihnen ein Kamerad getötet wird. Man wirft seinen Namen in die Runde, und jeder, der dabei ist, muß den Satz vollenden, muß sagen, was er nicht mehr wird" (5).

In Israel wurde dieser Roman zu einem Bestseller. Ein Soldat kann sich mit seinen Erfahrungen darin ebenso finden wie die Mutter, die ihren toten Sohn zu beklagen hat. Der Roman erschien im Original 2005, ein Jahr später begannen die Kämpfe im Libanon. Unter dem Titel „Beaufort" wurde das Buch von Joseph Cedar verfilmt, auf der Berlinale 2007 erhielt der Film den Silbernen Bären, und 2008 war er neben Stefan Ruzowitzkys „Die Fälscher" für den Auslands-Oscar nominiert. Mit Leshem meldet sich nun eine Generation zu Wort, die offensichtlich genug hat vom Krieg und genug von Mythen vom Heldentum, die in den Tod führen.

Olga Flor: Kollateralschaden

Man muß nicht unbedingt in Kriegsgebiete reisen, man muß sich nicht literarisch zu Soldaten in die Festung begeben, um dem Krieg, dem Terror oder der Angst davor auf die Spur zu kommen. Man kann, um der Gesellschaft einen literarischen Spiegel vorzuhalten, als Schriftstellerin auch einen Ort auswählen, der jedem aus dem Alltag bestens vertraut ist: einen Ort, wo Bedürfnisse geweckt, aber der Hunger nicht für jedermann gestillt wird, wo Waren und Geld ihre Besitzer wechseln und

wo man einander begegnet, ohne einander zu begegnen – den Supermarkt. Auf diesen symbolträchtigen Ort, den Marktplatz der Gesellschaft, fokussiert Olga Flor, 1968 in Wien geborene und in Graz lebende Schriftstellerin, ihren neuesten Roman „Kollateralschaden“[7].

Dieser Ort wird in der Erzählperspektive selten verlassen. Der Autorin genügt eine Stunde erzählte Zeit. Die Romanhandlung beginnt um 16.30 Uhr mit Doris an der Eingangstür und ihrer Suche nach einer Münze für den Einkaufswagen und endet eine Stunde später mit Blut. Jedes Kapitel ist eine Minute, der Roman tickt in alltäglichen Szenen zwischen den Kaufhausregalen dem Fiasko entgegen. Im Mittelpunkt stehen jene Personen, die in dieser einen Stunde den Supermarkt betreten oder verlassen, die darin mehr oder weniger motiviert ihrer Arbeit nachgehen oder Lebensmittel suchen oder ihren Gedanken, Sorgen, Erinnerungen nachhängen. Wie eine Filmkamera läßt Olga Flor ihren Erzählfluß wandern, von Person zu Person. So bekommt man Ausschnitte von Biographien, von Lebensgeschichten zu lesen, die unaufgeregt und durchwegs „realistisch“ sind. Während Doris Kalorien zählt, wird der obdachlose Anton des Supermarkts verwiesen, während Horst durch die Regalgänge streift, wird seine kranke Frau am Operationstisch aufgeschnitten, während der junge Mo ansetzt zu einem „Parcours“ durch den Laden, zu einem Lauf, der Dinge in Gang setzen wird, die schließlich keiner mehr unter Kontrolle haben wird, bügelt seine Mutter andernorts Spannleintücher und läßt sich vom Fernsehunsinn ihrer Auftraggeberin berieseln. Als eine Art Hauptfigur fungiert Luise, die rechtspopulistische Politikerin, die einen Anschlag auf ihre Person geradezu erwartet und dadurch eine nicht unerhebliche Rolle spielen wird.

Olga Flor übertreibt mit ihren Figuren nicht: Sie serviert keinen Katastrophen-Schinken à la Hollywood, sie braucht weder Helden noch Sozialklischees, um die Atmosphäre immer unheimlicher zu gestalten. Ihre Stärke ist das Beschreiben des ganz Alltäglichen – und sei es nur der harmlose Versuch, ein Glas aus dem Kaufhausregal zu nehmen. Die Autorin besticht nicht nur durch ihre Beobachtungen, es gehört auch viel erzählerisches Können dazu, wie Flor die Spannung aufbaut. „Kollateralschaden“ ist kein politischer Thesenroman, aber dennoch hochpolitisch. An einem kleinen Ort ist die Gesellschaft versammelt; der Supermarkt wird zur Welt in Angst vor dem Terror.

Alek Popov: Die Hunde fliegen tief

Auch in zwei Brüdern kann die Gesellschaft Gestalt annehmen. Ango und Ned stehen für zwei Nationen: für Bulgarien und die USA. Sie stehen für zwei Systeme und Situationen: Hier bricht nach dem Kommunismus der Kapitalismus auf – und dort bricht er gerade zusammen. Korruption und Kriminalität, Gewinnsucht und Goldrausch, Blasen und deren Platzen gibt es hier wie dort. Mit diesen Stichworten

ist die Parallelstruktur des neuen Romans von Alek Popov „Die Hunde fliegen tief“ [8] ebenso skizziert wie der Inhalt und die Spannung, aus der die Romanhandlung lebt.

Ango, ein studierter, aber erfolgloser Verleger aus Bulgarien, kommt als Gewinner einer Green Card in die USA, wo Ned seit Jahren lebt und es inzwischen zu viel Geld gebracht hat. Ango findet keine adäquate Anstellung, so jobbt er als Hundeausführer. Währenddessen spielt, optimiert und rationalisiert Ned, er verschiebt Abteilungen, vereinheitlicht Strukturen und lehrt die Angestellten der jeweiligen Firma das Fürchten um ihren Arbeitsplatz, bis er selbst fast durch einen Sabotageakt zum Opfer wird. Eine Art Strafversetzung führt ihn für eine Zeitlang in seine alte Heimat, nach Bulgarien. Währenddessen versucht Ango, der in Neds Wohnung lebt, in den USA Fuß zu fassen. Der Ortstausch wird zum Rollentausch: Am Ende hat Ned sein Geld verloren und Ango viel gewonnen. Ango bleibt in den USA, Ned reist weiter.

Der Roman lebt von Oppositionen, die keine sind, denn sie tauschen ihre Plätze wie die Brüder. In Bulgarien ist gerade die zweite Welle der VEB, der erfolgreichen Bulgaren, dabei, das Ruder für die Fahrt in die Zukunft in die Hand zu nehmen. Aus der „Gruft des Kommunismus“ entweicht der „Geist der Kleptomanie“ (100). Die Moral geht dort wie da vor die Hunde. In den USA wird sichtbar, was den Kapitalismus befördert und ruiniert: „Firmen, die ausbluteten, diebische Manager, betrogene Sparer, Finanzpyramiden, frisierte Bücher, uneintreibbare Kredite“; kurz: „Sie hatten sich mit unserer Krankheit angesteckt!“ (100)

Die hochdotierten Berater, die sich ihr Leben lang abrackern als Leibeigene des Lifestyles, als Leibeigene des Geldes, das diesen Lifestyle gewährleistet, werden, wenn sie Pech haben, eines Tages selbst auf die Straße gesetzt. Das Motto des Beraters: „Ich komme von weit her und bleibe nur für kurze Zeit“ (44) wird dann wahrer, als ihm lieb sein kann. Vielleicht haben es da die Dogsitter leichter? Doch sie haben andere Probleme, zum Beispiel mit Gewerkschaften: Wer nicht beitritt, dem wird der Hund geklaut. In diesem Roman hat am Ende der Hundeausführer Erfolg, nicht der Berater. Im nächsten sieht es vielleicht wieder anders aus.

Das Leben der Brüder liest sich wie ein Beweis der Theorie des abgesprungenen Beraterkollegen, dem Ned nach Bulgarien folgen muß:

> „Kurz zufolge gibt es zwei Arten von Wirtschaft, die des Anhäufens und die des Vergeudens. Beide sind organisch miteinander verbunden. Wenn irgendwo Geld gemacht wird, wird anderswo annähernd die gleiche Summe ausgegeben. … Sogar zu Zeiten der Weltwirtschaftskrise, als so viel Kapital angeblich unwiederbringlich verfiel, gleichsam im Erdboden versank, hat das Geld in Wahrheit nur seine Besitzer gewechselt – nach langen Irrwegen über die ganze Welt und zig Transformationen sprudelte es wie bei artesianischen Brunnen an anderen Orten unerwartet wieder hervor“ (169,172).

Für seinen satirischen Gesellschaftsroman hat Alek Popov 2007 den bulgarischen Elias Canetti-Preis erhalten. Dem 1966 in Sofia geborenen Autor gehen die phanta-

stischen und skurrilen Einfälle nicht aus, und man wundert sich, wie er es schafft, das bunte Erzählgarn immer wieder zu entwirren. Geklonte Hunde tauchen ebenso auf wie längst eingeäschert geglaubte Tote, Lösegeldforderungen für Hunde ebenso wie Eidechsenmenschen. Statt über den Zustand der Welt zu klagen, spinnt Popov eine unterhaltsame Story. Wenn der Kampf der Guten gegen die Bösen für ein spannendes Finale sorgen soll, kommt es zu filmreifen Szenen. Hollywood und Märchen: Die Gesellschaften in Ost und West, erzählt dieser Roman, haben von beidem etwas und Kommunismus und Kapitalismus sind womöglich Brüder.

Norbert Gstrein: Die Winter im Süden

Daß Norbert Gstrein, 1961 in Mils/Tirol geboren, zu den wichtigsten österreichischen Autoren der Gegenwart gehört, ist unumstritten, selbst wenn über seine Bücher aus unterschiedlichsten Gründen auch gestritten wurde. Gstrein versteht sein Handwerk und entwickelte von Anfang an eine eigene Sprache, mit der er versuchte – wie er selbst es in Interviews ausdrückte –, die Grenze zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren zu verschieben. Er hat auch keine Scheu, heikle Themen anzugehen, wie etwa im Roman „Die englischen Jahre", in dem er die fiktive Biographie eines „gefälschten" Juden schrieb.

In seinem jüngsten Roman „Die Winter im Süden"[9] wendet sich Gstrein wie in seinem letzten („Das Handwerk des Tötens") wieder dem Balkan zu und der Vergangenheit. Erneut wagt er eine heikle Thematik, die eindeutige Parteinahmen zu fordern scheint, deren Diskussion aber oft in Vorurteilen und Klischees gefangen bleibt. Das Netz, das sich dieses Mal über Kontinente spannt, knüpft er nicht nur mit Geschehnissen des 20. Jahrhunderts, sondern vor allem durch die Figuren. Die 51jährige Marija verläßt 1991 „nur für einen Sommer" ihren Mann und Wien und geht kurz vor Ausbruch des Kriegs nach Zagreb, in ihre Heimat, die sie mit der Mutter als Kind verlassen mußte. Dort vergehen die Tage und Wochen, und während Marija worauf auch immer wartet, mehren sich die Anzeichen des Krieges. 45 Jahre lang hat Marija ihren Vater für tot gehalten, da erscheinen auf einmal Anzeigen in der Zeitung.

Den Alten, zunächst noch in Argentinien, erkennt die Leserin bald als diesen vermeintlich toten Vater. Der Kroate kam 1948 nach Buenos Aires und wartete seither darauf zurückzugehen. Er haßt die Kommunisten, hat im Keller seines Hauses einen Schießstand, hat seine zweite Ehefrau denunziert und damit „beseitigen" lassen, verprügelt seine dritte Frau und lehrt seine Mädchen Kroatisch. Vor allem engagiert er Ludwig, den Grazer Polizisten, der sich heimatlos in Argentinien herumtreibt, als seinen „Soldaten". Durch Ludwigs Brille lernen die Leser den Alten kennen – das ist ein gelungener literarischer Kniff: Denn so erklärt sich, warum der Alte einerseits ziemlich unheimlich wird, aber anderseits auch ziemlich dubios

bleibt. Was der Alte „damals" „dort" gemacht hat, warum er fliehen mußte – war er ein Kriegsverbrecher? –, bleibt ebenso Mutmaßung wie das Tun und Treiben seines Freundes Don Filip, der vielleicht nicht nur Beichten im katholischen Sinn, sondern auch in der Bedeutung von Verhören durchzuführen versteht. So webt sich in Andeutungen auch die blutige argentinische Geschichte in den Text.

Der Alte ist eine gelungene, interessante Gestalt in diesem Roman, der die beiden Figuren (Vater und Tochter) aufeinander zubewegt, sie aber einander letztlich nicht begegnen läßt. Sein lebenslanges Warten auf die Rückkehr ist glaubwürdig, ebenso der Umstand, daß er nach dieser Rückkehr nur eine sonderbare kleine Figur darstellt. Statt aktiv handelnd einzugreifen in die kroatische Tagespolitik – wovon er all die Jahrzehnte geträumt hat –, sitzt er in einem Zagreber Hotelzimmer (einem ehemaligen Gestapo-Hauptquartier) und rekonstruiert, was am 15. Mai 1945 in Bleiburg geschehen ist, als er mit Tausenden anderen Kriegsgefangenen von den Engländern den Partisanen ausgeliefert wurde, was für viele den Tod bedeutete.

Was bei der Charakterisierung des Alten gelingt, vielleicht gerade durch die distanzierte Beobachtung durch Ludwig, will bei Marija nicht so ganz glücken. Ihr Innenleben erfährt der Leser ohne Vermittler, es bleibt dennoch seltsam fremd. Warum sie tut, was sie tut, nämlich sich zum Beispiel vom Soldaten Angelo unterwerfen zu lassen, dafür kann man die Psychologie bemühen: Doch Marijas Geschichte verdankt sich wohl eher der Romanstruktur, in der sie als eine Art Gegenpart des Vaters angelegt ist.

Ein auffälliger Unterschied zu Gstreins bisherigen Werken ist nicht nur der Verlagswechsel von Suhrkamp zu Hanser, sondern das Nachlassen der ausdrücklichen Sprachskepsis. Bisher waren sich Gstreins Erzähler – um es mit Gstreins eigenen Worten zu sagen – dessen, was sie erzählen, nie ganz sicher. Sie hielten sich immer Alternativen bereit – und damit öffneten sie den Lesern Raum.

Ingo Schulze: Adam und Evelyn

Raum öffnen auch die „alten Geschichten", sie können zur Folie für das Erzählen von Zeitgeschichte werden. Ingo Schulze, 1962 in Dresden geboren, läßt seinen Roman „Adam und Evelyn"[10] am 19. August 1989 beginnen. Noch steht die Mauer. Noch sind Adam und Evelyn im „Osten", wo sie einen Garten haben und einen Keller mit eingewecktem Obst. Ist das das Paradies? Die biblischen Anspielungen sind überdeutlich und spätestens nach dem Auftritt von Lilli – Adams Lilith! – weiß man, daß sich hier auch die Mythologie recht aufdringlich einmischt.

Am Anfang steht Adam in seinem eigenen Haus, genauer: in der Dunkelkammer. Dort spielt er Schöpfer, erschafft er seine Geschöpfe, die Frauen: Wenn er sie entwickelt, treten sie aus dem Nichts. Adam formt als Schneider die Damen zunächst nach seinem Bild, um sie dann photographierend zu seinem Bild zu machen. Daß er

sie zwischendurch auch als Mann beglückt, beglückt seine Partnerin Evelyn nicht. Am Ende steht Adam im fremden Garten der neu bezogenen WG und verbrennt die Bilder, die er sich von seinen Frauen machte. Ein Paradies ist verloren. Ein anderes dafür gewonnen: Evelyn kann nun endlich studieren.

Zwischen Dunkelkammer und Photofeuer liegt nicht nur eine abenteuerliche Reise von der DDR über Prag, Ungarn und Österreich nach München, sondern auch die sich überstürzenden Ereignisse des Herbstes 1989. Paradies, Sündenfall und Vertreibung begleiten die Handlung: Sie treten freilich jeweils nur im Plural auf. Denn des einen Paradies ist nicht unbedingt das des anderen, und auch der Sündenfälle gibt es mehrere. Stein des Anstoßes für die folgende Handlung ist Lilli. Evelyn, die vorzeitig nach Hause kommt, erwischt sie nackt in der eigenen Badewanne. Grund genug für Evelyn, Adam und das gemeinsame Haus zu verlassen. Nicht nur die Namen, auch die Dinge verweisen auf bekannte Geschichten: Evelyn reicht Adam zwar keinen Apfel, aber Weintrauben: „Sind die gewaschen?", fragt der zeitgenössische Adam. Dann liegt nach Adams Sündenfall auch noch eine Feige am Boden, und man fürchtet nicht so sehr, daß Adam auf sie tritt, als vielmehr, daß hier ein wenig platt mit den biblischen und mythischen Geschichten umgegangen wird. Wüßte man zu Beginn schon, daß am Ende akkurat eine WG mit den Engelchen Michaela und Gabriela auf Adam und Evelyn wartet, dann könnte einem womöglich die Lust am Lesen vergehen.

Das brächte einen aber um viel Unterhaltung. Denn Ingo Schulze kann erzählen. Deswegen bekommen die Figuren trotz ihrer allzu sichtbaren Folien ein buntes Eigenleben, und eine spannungsreiche Geschichte formt sich, vor allem durch Gespräche. Evelyn, die nach Ungarn fährt mit Freundin Simone und deren Cousin Michael, dem Mann aus dem Westen, der bald mit Evelyn im Bett liegen wird; Adam, der ihnen unermüdlich folgt, um Evelyn zurückzugewinnen, und anderen dabei mehr als einmal aus der Patsche hilft; Katja, die Adam auf seiner Reise 20 Kilometer vor Brno aufklaubt und im Kofferraum nach Ungarn schmuggelt: Mit Figuren wie diesen und köstlichen Dialogen erzählt Schulze ein Roadmovie.

Es hat etwas Skurriles und Komisches und zugleich etwas überaus Berührendes, wie Adam in seinem geliebten rot-weißen Wartburg 311, Baujahr 61, und der Schildkröte Elfi seiner Evelyn hinterherfährt. Auch diese Fahrt, die – von Adam völlig ungeplant – von Ost nach West führt, wird symbolisch aufgeladen: „‚Wird komisch sein, wenn man Adam nicht mehr im Rückspiegel hat', sagte Michael und sah durch die Heckscheibe" (188).

Die Figuren, ihre Gespräche und die spannungsvollen Beziehungen der Figuren zueinander – das sind die Stärken dieses unterhaltsamen Romans, der gar nicht genauer auf die Tagespolitik sehen will, denn das tun auch seine Protagonisten nicht bzw. sie tun es, indem sie – einige von ihnen – die Grenze zwischen Ungarn und Österreich im Blick haben: Öffnet sie sich oder nicht? Auch die Tragik der Leben

und Fluchtversuche – etwa Katjas – wird höchstens einmal mit Tränen angedeutet. Die Protagonisten wollen wie Katja einfach nur weg, oder sie wissen wie Evelyn nicht: Wollen sie gehen oder bleiben? Oder sie wissen wie Adam nicht, warum sie wegwollen sollten.

Statt großer Politik gibt es viele kleine Dinge: das Quittenkompott, der Garten, die Kleider, ein Senfglas, der Geschirrspüler, die Gästewohnung. Schulze enthält sich politischer Behauptungen, er läßt seine Figuren sprechen, in ihrem Mund findet man die Moral der Geschichte, wenn man denn eine finden will, und weil es viele Münder gibt, gibt es sie nur im Plural. Von dieser Konstruktion lebt der Roman. Vielstimmig erzählt er die Fragen, das Suchen und Fehlen seiner Protagonisten. Mal haben die Figuren ihr Leben in der Hand, dann wieder brauchen sie dringend jemanden, der ihnen aus der Klemme hilft. Nicht nur einmal und nicht nur von einem wird gelogen. Außerdem ist alles anders, als es scheint oder benannt wird. Lilli ist nicht Lilli, Desdemona nicht Desdemona, und Adam heißt eigentlich Lutz. Vielleicht ist der eine oder andere ein Spion, man weiß es nicht, so wie auch die Fragen der Romanfiguren letztlich unbeantwortet bleiben.

Feridun Zaimoglu: Liebesbrand

Ein wenig biblisch geht es auch in dem Roman „Liebesbrand“[11] von Feridun Zaimoglu (1964 im anatolischen Bolu geboren und in Deutschland aufgewachsen) zu, der die Themen der Literatur schlechthin erzählt: Liebe und Tod. Man fällt in dieses Buch hinein, stolpert und staunt im folgenden über die originellen Einfälle und die nicht erwartbaren Wortmeldungen der Protagonisten – und liest sich fassungslos hindurch. Denn Fassungen werden einige gebrochen: Wer glaubt zu wissen, was realistisch und zweckmäßig, erwartbar oder berechenbar ist, dem soll hier nicht geholfen werden. Feridun Zaimoglu tut das, was Literatur am besten kann: vom Irrsinn und dem Trotzdem der Liebe erzählen, Erwartungen brechen, Wissen kippen, neugierig machen, den Boden unter den Füßen wegziehen. Und wie bei Don Quijote weiß man manchmal nicht: Ist die Geschichte zum Weinen oder zum Lachen oder beides?

Am Anfang steht der Tod. Bei einem Busunglück im Nachtexpreßbus irgendwo im türkischen Niemandsland verbrennen Menschen. Auch der Ich-Erzähler stirbt. Der biblische Schöpfungsbericht klingt an, im ersten Satz: „Es wurde dunkel, es wurde hell, dann aber starb ich“ (5). Vielleicht wird da einer wiedergeboren, wiedererschaffen. Dem 38jährigen Ich-Erzähler, wie Feridun Zaimoglu selbst türkischstämmiger Deutscher, erscheint eine Frau, sie reicht ihm Wasser. Mit ihrem Ring mit hellblauem Emaillemedaillon ist auch das romantische Symbol mit im Spiel. Im Krankensaal bekommt David seiner Verletzung gemäß den Namen Rippe. Mit Narben im Gesicht verläßt er die Türkei, um wieder in Kiel zu landen,

wo eine abbruchreife bzw. schon abgebrochene Beziehung auf ihn wartet bzw. nicht wartet.

Soweit die Ausgangsposition, doch bei diesem Unfall ist etwas mit David passiert, hat etwas angefangen: eine Sehnsucht. Diese Sehnsucht wird ihn durch Europa treiben, auf der Suche nach der Frau, die ihre Haarspange bei ihm verloren hat. Er sucht Tyra in Nienburg auf, reist ihr nach Prag nach, folgt ihr schließlich nach Wien. Er darf sie ansprechen, wird zurückgestoßen, macht sich zum Idioten: „Woran erkannte man einen Idioten? Er wollte nicht hören, er hing einer Idee an, und in seinen Träumen sah er das Abbild der Frau, die ihn in der Wirklichkeit verlachte" (238).

Erzählt wird eine derart hoffnungslose Geschichte, daß den Leser nicht nur Lachen, sondern auch Mitleid überkommt. Dabei sähe die Sache mit Übersetzerin Jarmila, die „sein Geld und ihre Tschechischkenntnisse" in Prag zusammengeführt haben, gar nicht so schlecht aus.

Amüsante und skurrile Dialoge zwischen Mann und Frau, aber auch zwischen David und seinem besten Freund Gabriel (wie könnte er anders heißen als der Erzengel!), würzen den Text ebenso wie wunderbare Wörter wie „Lustwucht" (167) und das Stolpern über die Sprache. In der Türkei fallen David die Worte wie „torkelnde Narren" (17) aus dem Mund. Übersetzung ist als Thema stets präsent. Das paßt, denn mehr als einmal scheinen die Gesprächspartner nicht miteinander zu reden. Kein Wunder: „Die Frau ist eben die Richtung, in die der Mann gerade nicht hinsieht" (47). Was Jarmila betrifft, stimmt das (zunächst noch) ganz und gar.

David ist ein Glücksritter ohne Glück, ein Don Quijote, der seiner Dulcinea folgt, ein Frauenanbeter in orientalischer Tradition, ein liebeskranker Träumer; einer, der alles aufgibt, um der Quelle seiner Sehnsucht zu folgen – oder vielleicht einer, der gerade sein Fegefeuer erlebt? Einige Zeichen sprechen dafür. „Sind Sie auf der Durchreise?", fragt der schwerverletzte David anfangs die Frau, die ihm das Wasser reicht. „So kann man es nennen" (9), antwortet diese. Tyra wird immer weniger, „vergeudet versäumt vertan, verlesen vergangen verloren, das war früher" (329), und gegen Ende hört David wieder jenes Dröhnen vor dem kommenden Tod. Der Blick vom Leopoldsberg aufs Donautal ist wie ein Blick in Gottes Land. Kitsch wird das aber nie, dafür sorgt schon die Begegnung mit dem Wiener Wirt, der den Tisch abräumt und fragt: „Gut wars nicht, aber zuwenig, oder?" (358)

Der Text ist durchaus verankert in Zeit und Raum der Gegenwart. Ein Kieler Viertel etwa sieht aus wie „das wüste Hinterland einer Front, an der die Männer und Frauen geschworen hatten, sich totzuschuften für Bier und Kuchen und Urlaub alle zwei Jahre" (165). Doch der Text schwebt über dem Boden, den er beschreibt, und reißt ihn weg. Zaimoglu hebt die Sicherheiten auf: Literatur ist Traum. In ihren Spiegelsplittern sieht man mehr: „Man hofft, ohne zu sehen. Man erwartet, ohne seinen Augen zu trauen. Man bekennt, voller Angst und ohne zu erkennen. Das ist aber sehr viel auf einmal, sagte ich" (227).

ANMERKUNGEN

[1] P. v. Matt, Ist die Literatur ein Spiegel der Welt? Zum gegenwärtigen Stand einer alten Behauptung, in: ders., Öffentliche Verehrung der Luftgeister. Reden zur Literatur (München 2003) 72.
[2] Ebd. 72.
[3] Ebd. 74.
[4] Ebd.
[5] V. Sorokin, Der Tag des Opritschniks (Köln 2008); Seitenangaben im Text in Klammern beziehen sich auf den jeweiligen Roman.
[6] R. Leshem, Wenn es ein Paradies gibt (Berlin 2008).
[7] O. Flor, Kollateralschaden (Wien 2008).
[8] A. Popov, Die Hunde fliegen tief (St. Pölten 2008).
[9] N. Gstrein, Die Winter im Süden (München 2008).
[10] I. Schulze, Adam u. Evelyn (Berlin 2008).
[11] F. Zaimoglu, Liebesbrand (Köln 2008).

UMSCHAU

Versöhnte Verschiedenheit

Otto Hermann Peschs „Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung"

Im jüngst publizierten fünften Band der „Deutschen Gesellschaftsgeschichte" von Hans-Ulrich Wehler (München 2008) findet sich in dem Abschnitt, der von den Strukturbedingungen und Entwicklungsprozessen der sozialen Ungleichheit in der Bundesrepublik Deutschland der Jahre 1949 bis 1990 handelt, ein kurzer Passus über die Ungleichheit der Konfessionen. Er trägt die Überschrift: „Der verschwundene Gegensatz". Obwohl das klassische Land der Konfessionsspaltung 400 Jahre lang durch starre bikonfessionelle Strukturen bestimmt worden war, bedurfte die bundesrepublikanische Geschichte nach Wehler nur der Zeitspanne einer Generation, bis „die konfessionelle Ungleichheit, die vor kurzem noch so unauflöslich tief eingefressen gewirkt hatte, so gut wie aufgelöst (war)" (207). Als wesentliche Faktoren dieser Entwicklung werden Urbanisierung und Entagrarisierung, die florierende Konsumgesellschaft, die mediale Massenkultur und insbesondere die Bildungsexpansion namhaft gemacht. Weil dieser mächtige Modernisierungstrend das Leben in beiden Konfessionen selbst nachhaltig veränderte, trugen, so Wehler, auf ihre Weise „auch sie dazu bei, die überkommenen Unterschiede abzuschleifen" (ebd.; vgl. auch 363 ff.).

Von einer Verschleifung konfessioneller Unterschiede in Otto Hermann Peschs „Katholischer Dogmatik", deren umfangreicher erster Band in zwei Teilbänden erschienen ist[1] und in absehbarer Zeit durch einen zweiten vervollständigt werden wird, kann ernsthaft nicht die Rede sein. Doch erscheinen die traditionellen Konfessionsunterschiede in dem, wie es im Untertitel heißt, aus ökumenischer Erfahrung heraus geschriebenen Werk nicht länger als kirchentrennende Gegensätze, die zu Damnationen und Anathemata herausfordern, sondern im milden Licht versöhnter Verschiedenheit. Von daher gewinnt der Begriff des Katholischen, ohne sein bekenntnismäßiges Profil einzubüßen, eine Weite, die überkommene konfessionalistische Schranken transzendiert. Dies ist gewiß primär eine Folge von Peschs intensivem Engagement innerhalb der ökumenischen Bewegung und eine Konsequenz der bemerkenswerten Tatsache, daß er als katholischer Theologe über zwei Jahrzehnte an einem Fachbereich für evangelische Theologie lehrte; doch zugleich ist es ein Reflex der bundesrepublikanischen Verhältnisse, wie sie sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgebildet haben.

Peschs bisher vorliegendes Werk enthält fünf von insgesamt elf Traktaten. Der erste ist auf wissenschaftstheoretische Rechenschaft der Theologie und auf die Beantwortung der Frage angelegt, was „Wort Gottes" heißt. Nach einer einführenden Begründung von Sinn und Notwendigkeit dieser Frage wird ein von der Bibel über Augustinus, die Frühscholastik und Thomas von Aquin bis Martin Luther und darüber hinausreichender Überblick über die Geschichte des Verständnisses von „Wort Gottes" gegeben – mit dem Ergebnis, daß sich der Vollgehalt des mit der Wendung Bezeichneten nicht auf Erkenntnisvermittlung beschränken läßt, was von der Theologie unbeschadet ihrer

kognitiven Primärorientierung entsprechend zu bedenken sei. Damit dies auf rationale Weise geschehe, bedürfe es der theologischen Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie, die Pesch intensiv und kenntnisreich führt. Nach erfolgter wissenschaftstheoretischer Grundlegung der Theologie im allgemeinen bietet er eine spezielle fundamentaltheologische Bestimmung des Fachs Dogmatik und seiner Quellen, seiner Methoden und seines Verhältnisses zu anderen theologischen Disziplinen. Beigegeben ist ein Abschnitt über das Verhältnis von Theologie und Predigtamt, denen ein kleines, aber sehr gehaltvolles Fragment einer anthropologischen Sprachlehre vorangestellt ist.

Nach den basalen Darlegungen zum generellen Wort-Gottes-Verständnis, unter denen die Erörterungen zur Heiligen Schrift als Quelle und Norm der Dogmatik und die Klarstellungen zum kontroverstheologischen Problem von Dogma und Bekenntnis sowie zur katholischen Verhältnisbestimmung von Dogma und Lehramt ökumenisch besonders hilfreich sind, wendet sich Pesch im zweiten Traktat Gottes Wort zu, wie es konkret in der Geschichte ergangen ist, also dem christologischen Thema. Es wird in drei Teilen entfaltet: Der erste ist dem Leben und Sterben Jesu von Nazaret gewidmet; der zweite der österlichen Verkündigung Jesu als des Christus einschließlich der christologischen und mariologischen Lehrentwicklung der Kirche und ihrer gegenwärtigen Rezeption; und der dritte – auf die Folgetraktate vorausweisend – dem Sein Gottes in Jesus Christus. Der fundamentaltheologische Modus der Darstellung wird beibehalten. Sie ist weder ausschließlich an historischer, noch allein an dogmatischer Methodik orientiert, sondern durch ein Verfahren bestimmt, das Glauben zwar nicht zwingend voraussetzt, wohl aber als von Gott durch Jesus Christus erschlossene Möglichkeit offeriert.

An die fundamentaltheologisch ausgearbeitete Christologie schließen sich im zweiten Teilband die theologische Anthropologie, die Schöpfungslehre sowie die Gottes- und die Trinitätslehre an. Die systematischen und organisationstheoretischen Probleme, die sich mit diesem Vorgehen verbinden, sind hier nicht zu erörtern, sondern dem Fachdiskurs anheimzustellen. Im gegebenen Zusammenhang muß eine kurze Skizze der Gliederung des materialdogmatischen Stoffs genügen.

„Wer sind wir?" „Woher kommen wir?" „Wohin gehen wir?": Mit Bezug auf diese drei Fragen expliziert Pesch im dritten Traktat seine Lehre vom Menschen. Sie handelt von den traditionellen Themen theologischer Anthropologie wie Gottebenbildlichkeit und Sünde, wobei die Rechtfertigungs- und Freiheitsthematik integriert wird; sie berücksichtigt aber ebenso intensiv aktuelle Debatten im Umkreis etwa von Evolutionstheorie und Neurobiologie sowie ethische Problemlagen der Gegenwart. Dies gilt entsprechend auch für die im vierten Traktat entfaltete Schöpfungslehre, deren theologiegeschichtliche Entwicklung mit naturwissenschaftlichen Gegenwartsfragen und Auseinandersetzungen zum Beispiel um Kreationismus und Intelligent Design in Verbindung gebracht wird. Solche Gegenwartsoffenheit hindert Pesch nicht, in Kritik und Konstruktion auch von Engeln, Dämonen und vom Teufel zu handeln.

Kritisch und konstruktiv sind schließlich auch Peschs Erwägungen zur Gottes- und Trinitätslehre im fünften Traktat. Unter dem Stichwort Gottesgewißheit werden traditionelle und gegenwärtige Gottesbilder analysiert, atheistische und religionsgeschichtliche Anfragen aufgegriffen, die Gottesbeweise gewürdigt und problematisiert, Theorieaspekte für einen theologischen Personbegriff angeboten und offenbarungs- und glaubenstheologische Themen erörtert.

Die Aspekte von Gotteserfahrung und Gottesheil geben sodann Anlaß unter Rückbezug auf theologische Anthropologie und Schöpfungslehre sowie unter Vorgriff auf die explizite Trinitätstheologie, die im vierten und letzten Teil des fünften Traktats behandelt wird, die Lehre von den Eigenschaften Gottes auf Hinweise möglicher Gotteswahrnehmung zu befragen und drängende Probleme wie Gott und Leid, Gott und Schuld, Gott und Zukunft zu erörtern. Mit der Trinitätslehre gelangt die Theologie an die Grenze ihres Begreifens: Die Lehre vom dreieinigen Gott ist der theologische Begriff der unbegreiflichen Liebe Gottes, wie sie sich in Jesus Christus in der Kraft des göttlichen Geistes offenbart.

Man muß Peschs Stil mögen, um dauerhaften Gefallen an seiner Darstellung zu finden. Vermutlich wird es einige geben, die sich in Anbetracht des abundanten Wortreichtums des bekannten Thomasforschers, der nun seine theologische Summe präsentiert, nach der feinziselierten Systematik und Begriffspräzision thomistischer (Neu-) Scholastik zurücksehnen. Doch wer sich auf den Text ohne Vorbehalte einläßt, wird reiche Belehrung und vielfältige ökumenische Aufschlüsse erhalten. Zwar hat Pesch bewußt keine ökumenische, sondern eine katholische Dogmatik geschrieben. Aber er vertieft sich in die eigene Tradition auf eine Weise, die der Besinnung und Einsicht in das gemeinchristlich Verbindliche dient. Pesch trennt nicht zwischen römischem Katholizismus und Katholizität; aber er weiß zwischen beiden zu unterscheiden.

So „wird sichtbar, daß wir bei allen Trennungen, die wir nicht verharmlosen wollen, im eigentlich Entscheidenden eins sind oder, vielleicht besser ausgedrückt: daß das, worin wir eins sind, eben doch das Entscheidende ist". Diesen Satz hat Joseph Ratzinger einst in Reaktion auf das positive Echo formuliert, das seine „Einführung in das Christentum" auch unter evangelischen Christen gefunden hatte (vgl. Hochland 61,1969,533–543,533). Seine Gültigkeit wird durch Peschs Buch bestätigt. *Gunther Wenz*

[1] Pesch, Otto Hermann: Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Die Geschichte der Menschen mit Gott. Teilbd. 1: Wort Gottes und Theologie. Christologie. Teilbd. 2: Theologische Anthropologie. Theologische Schöpfungslehre. Gottes- und Trinitätslehre. Ostfildern: Grünewald 2008. XXX, 976 S. u. XVI, 781 S. Gb. 98,–.

BESPRECHUNGEN

Geschichte

KLUETING, Harm: *Das Konfessionelle Zeitalter.* Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Darmstadt: Primus 2007. 480 S. Gb. 39,90.

Wie in einer feingewirkten flämischen Tapisserie gelingt es Harm Klueting, die bunten und mannigfaltigen Fäden von Reformation und Gegenreformation im Konfessionellen Zeitalter zu einem beeindruckenden Ganzen zu verweben. Umrahmt von den beiden Jahrhunderten, die Luthers Thesenanschlag vorausgingen, und dem Zeitalter der Aufklärung lenkt Klueting das Augenmerk des Lesers nicht nur auf das Heilige Römische Reich und seine Randgebiete, sondern auch auf Skandinavien im Norden, Polen-Litauen, Ungarn, Rußland und das Osmanische Reich im Osten, Portugal und Spanien mit ihren Kolonialreichen und Italien im Süden und im Westen auf die Britischen Inseln und Frankreich. Hier werden die Früchte geerntet, die eine jahrzehntelange Auseinandersetzung ermöglicht, denn bereits 1989 hatte der Grenzgänger zwischen Kirchen- und Profangeschichte mit „Das Konfessionelle Zeitalter 1525 bis 1648" eine entsprechende Studie vorgelegt.

Das Buch gliedert sich in fünf Teile: I. Der Raum und die Zeit (13–34), II. Die zwei Jahrhunderte vor der Reformation (35–134), III. Der Kulminationspunkt von zwei Jahrhunderten voller Reformstreben (135–174), Konfessionelles Zeitalter (175–348) und V. Vom Konfessionellen Zeitalter zum Zeitalter der Aufklärung (349–380).

Den Fragen nach den Grenzen Europas und dem Anfang und Ende der beschriebenen Epoche geht Klueting im ersten Teil nach. Ohne Frage gehört Rußland für ihn zu Europa, und es ist nur konsequent, auch die Auswirkungen des Wittenberger Bebens auf die orthodoxe Welt in seine Untersuchung miteinzubeziehen. Aus guten Gründen – der Bauernkrieg, die Entstehung des Täufertums, der Streit zwischen Luther und Erasmus um den freien Willen und dem Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli – beginnt für Klueting das Konfessionelle Zeitalter 1525 und endet 1648 mit dem Westfälischen Frieden bzw. dem Pyrenäenfrieden zwischen Frankreich und Spanien 1659. Wichtig ist für ihn, daß „das 16. Jahrhundert in Europa noch ganz christlich bestimmt, ja gegenüber dem Mittelalter durch Reformation und Katholische Reform in mancher Hinsicht und zumindest auf kurze und mittlere Sicht noch stärker verchristlicht war, während diese Verchristlichung – vor allem die Konkurrenz der Konfessionen – auf längere Sicht zur Verweltlichung beitrug" (27). Diese Dialektik von Konfessionsbildung – eher von den Theologen verantwortet – und Konfessionalisierung – zumeist von den Landesherren gewünscht – auf der einen und Säkularisierung auf der anderen Seite zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk: „So ging aus der Konfessionalisierung auf längere Sicht die Weltlichkeit der Moderne hervor" (33).

Im zweiten Teil werden die Entwicklungen zwischen der Großen Pest 1348 und der Reformation zusammengeführt: das Erstarken der Städte und der Frühkapitalismus, Renaissance und Humanismus, der Aufstieg Habsburgs, die Reconquista und die

Neue Welt, das Abendländische Schisma und die Reformkonzilien, neue Formen der Frömmigkeit – um nur einige Stränge zu nennen, die im Kulminationspunkt der Reformation als drittem Teil zusammenkommen.

Im umfangreichen vierten Teil skizziert der Autor auf über 170 Seiten sein Bild vom Konfessionellen Zeitalter, indem er zunächst „Mächte und Staatensystem in der Zeit Karls V." (177–181) beschreibt, dann die einzelnen Länder des reformatorischen Europa (182–261) und „Das katholische Europa und die Welt" (262–331). Ihm folgen ein interessanter und informativer Abschnitt über „Das orthodoxe Europa" (332–338) und „Staatensystem und europäische Politik 1559–1648/49" (338–348). Die These einer Dialektik von Konfessionsbildung und Konfessionalisierung einerseits und Säkularisierung anderseits wird hier anhand vielfältiger Beispiele belegt. So diente – um nur eines zu nennen – in manchen lutherischen Territorien der Übertritt zum reformierten Bekenntnis einer „Immunisierung der Bevölkerung gegen die Rekatholisierung" (241). Bei solchen Formen „negativer Gegenreformation" wird schnell deutlich, daß dies einer sich immer mehr verstärkenden Verweltlichung Vorschub leisten mußte. Zuletzt werden die Stränge ins Zeitalter der Aufklärung weitergeführt.

Es ist beeindruckend, wie es Klueting gelingt, Kirchen- und Profangeschichte, Sozial- und Wirtschaftgeschichte, Kultur- und Ideengeschichte fundiert, informativ und doch gut lesbar miteinander zu verweben. Man kann diesem Buch nur viele Leser wünschen. *Niccolo Steiner SJ*

CLARK, Christopher: *Preußen.* Aufstieg und Niedergang 1600–1947. Aus dem Englischen von Richard Barth, Norbert Juraschitz und Thomas Pfeiffer. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2007. 900 S. Gb. 39,95.

Als Anfang 2007 Christopher Clarks Buch in deutscher Übersetzung erschien, war die deutschsprachige Presse voller Lobeshymnen. Bereits beim Erscheinen des englischen Originals unter dem Titel „Iron Kingdom" (2006) hatte der britische „Sunday Telegraph" gejubelt, daß es einem Engländer vorbehalten gewesen sei, die „beste Geschichte Preußens in allen Sprachen" zu schreiben.

In der Einleitung zitiert Clark die Begründung zu dem Gesetz des Alliierten Kontrollrats vom 25. Februar 1947 über die Auflösung Preußens: „Der Staat Preußen, der seit jeher Träger des Militarismus und der Reaktion in Deutschland gewesen ist, hat in Wirklichkeit zu bestehen aufgehört." Er selbst wolle aber nicht, erklärt Clark, das historische Erbe Preußens beklagen oder feiern. Sein Buch stelle vielmehr den Versuch dar, „die Kräfte zu verstehen, die Preußen geformt und zerstört haben".

Sechs Karten illustrieren die erstaunliche Expansion Preußens von der kleinen Mark Brandenburg, die die Hohenzollern 1415 von Kaiser Sigismund erhielten, über die ersten Erwerbungen in Westdeutschland und den Erwerb Ostpreußens und Hinterpommerns im 17. Jahrhundert, den Erwerb Schlesiens und – im Zug der polnischen Teilungen – größerer Teile des westlichen Polens, darunter Westpreußens, im 18. Jahrhundert, den Erwerb der Westprovinzen Rheinland und Westfalen sowie Vorpommerns, Posens und Teilen Sachsens auf dem Wiener Kongreß 1815 und schließlich die Annexion Hannovers, Schleswig-Holsteins, Hessen-Kassels und Hessen-Nassaus sowie Frankfurts 1866. Das Preußen zur Zeit des Kaiserreichs von 1871 bis 1918 umfaßte fast zwei Drittel des Territoriums und der Bevölkerung des Deutschen Reichs.

Bemerkenswert unvoreingenommen schreibt Clark eine dichte und zugleich kritische Geschichte Preußens, die deutlich akzentuiert Leistungen wie Fehlleistungen herausstellt. Nach der Selbsterhebung des Kurfürstentums Brandenburg zum Königreich Preußen 1701 folgt der Ausbau des Staatswesens und der Armee, wodurch Preußen unter Friedrich dem Großen zu einer europäischen Macht wird. Auf die Katastrophe der Niederwerfung Preußens durch Napoleon 1806/7 folgt die Reformzeit unter Stein und Hardenberg und danach die Zeit der Restauration, zugleich aber auch die Modernisierung in Industrie, Wirtschaft und Verwaltung. Die innerdeutsche Expansion Preußens im 19. Jahrhundert führt zur Reichsgründung unter Bismarck 1871. Der preußische König wird Kaiser des neuen deutschen Nationalstaats.

Nach dem Sturz der Hohenzollernmonarchie 1918 wird Preußen eine Republik. Die Gleichschaltung der Länder des Reichs unter der NS-Herrschaft 1933 bedeutet auch das Ende Preußens, das vom Kontrollrat 1947 eigentlich nur noch ratifiziert wird. Für Clark gehört zur Geschichte Preußens nicht nur die monarchische, sondern auch die republikanische Zeit, als Preußen von 1919 bis 1932 fast durchgängig von einer Regierung der Weimarer Koalition aus SPD, katholischem Zentrum und linksliberaler Deutscher Demokratischer Partei (DDP) unter den Sozialdemokraten Otto Braun als Ministerpräsidenten und Carl Severing als Innenminister regiert wurde. Damals galt Preußen als „Bollwerk der Demokratie" in Deutschland.

Einen Schlüssel zu Clarks Deutung der preußischen Geschichte liefert das 16. Kapitel, überschrieben mit: „In Deutschland aufgegangen". Clark deutet die Reichsgründung unter Bismarck 1871 nicht als den Höhepunkt preußischer Geschichte, sondern als den Beginn von Preußens Niedergang: „Mit der Gründung des deutschen Nationalstaats ging jenes Preußen, dessen Geschichte hier nachgezeichnet wurde, zu Ende, es trat auf der internationalen Bühne nicht mehr als autonomer Akteur auf" (635). Durch den Nationalismus des Kaiserreichs, der auch den Kulturkampf der 1870er Jahre erkläre und der vom letzten preußischen König und Kaiser Wilhelm II. begeistert mitgetragen wurde, habe Preußen seine überkommene historische Identität verloren. Die verfehlte Verfassungskonstruktion Preußens von 1850, die die politische und die militärischen Gewalt voneinander getrennt habe, sei in die Reichsverfassung von 1871 eingebaut worden. Das habe dazu geführt, daß am Ende des Ersten Weltkriegs unter der letzten Obersten Heeresleitung, die von Paul von Hindenburg und Erich Ludendorff geführt wurde, eine Militärdiktatur entstanden sei, die die preußische Monarchie praktisch schon vor ihrem Sturz 1918 entmachtet habe.

Clark entwickelt sein Preußenbild eher aus der „Binnenperspektive". Die Außenansicht Preußens in der zeitgenössischen öffentlichen Meinung Deutschlands und Europas bleibt weitgehend unberücksichtigt. Das gilt auch für die Preußen-Debatten der „Großdeutschen" und „Kleindeutschen" in der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49. Die negativen Urteile der innerpreußischen Opposition über Preußen wie die der Zentrumspolitiker Wilhelm Emmanuel von Ketteler und Ludwig Windthorst und die der Sozialdemokraten werden höchstens am Rand erwähnt. Aufgrund des Dreiklassenwahlrechts war die SPD erst 1908 zum ersten Mal im preußischen Abgeordnetenhaus vertreten. Sie hatte nur sieben von 441 Abgeordneten und bei der Wahl von 1913 nur 13, während sie im Reichstag bereits seit 1912 die stärkste Fraktion stellte.

Mit seiner neuen Geschichtsdeutung versucht Clark, Preußen gleichsam aus der Umklammerung durch die deutsche Nationalgeschichte zu befreien, die die borussische Geschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert mit großem Fleiß konstruiert hat und die bis heute im deutschen Geschichtsbewußtsein nachwirkt. Er widerspricht ausdrücklich auch all jenen „Exorzisten", wie er sie nennt, die Preußen nur deshalb historisch verdammen, weil sie sich fälschlich ein Bild vom „Preußentum" zu eigen gemacht hätten, das bereits die nationalsozialistische Propaganda seit dem „Tag von Potsdam" (21. März 1933) geschaffen habe, um es für die Selbstlegitimierung der NS-Herrschaft zu instrumentalisieren.

Es bleibt abzuwarten, ob sich diese Revision der preußischen Geschichte behaupten wird. Clarks gut lesbares Geschichtsbuch scheint beim deutschen Publikum anzukommen, weil es sich gleicherweise abhebt von der magistralen Gebärdensprache monumentaler nationalhistorischer Geschichtswerke etwa bei Thomas Nipperdey und Hans-Ulrich Wehler wie von den Idiosynkrasien der DFG-geförderten historischen Detailstudien, die für die derzeitige spezialistisch orientierte universitäre Geschichtsforschung typisch sind.

Wilhelm Ribhegge

Das Reichskonkordat 1933. Forschungsstand, Kontroversen, Dokumente. Hg. v. Thomas Brechenmacher. Paderborn: Schöningh 2007. 299 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. 109.) Gb. 42,90.

Die Beiträge dieses Buchs gingen aus einer Tagung zum Thema „Das Ende des politischen Katholizismus in Deutschland 1933 und der Heilige Stuhl" hervor, die das Deutsche Historische Institut in Rom 2004 veranstaltete. Der Sammelband erschien zum Auftakt der Erinnerungen an das Jahr 1933 vor 75 Jahren. Der interessanteste Teil des Buchs findet sich im Anhang, der 125 Seiten umfaßt. Hier hat Thomas Brechenmacher „Unveröffentlichte Dokumente aus dem Nachlaß des Ministerialdirektors Rudolf Buttmann zur Geschichte des Reichskonkordates (1933–1935)" ediert.

Die Dokumentation basiert auf einer Auswahl von Schriftstücken, die Buttmann 1945 selbst zusammengestellt hatte und die sich heute in seinem Nachlaß im Bayerischen Hauptstaatsarchiv befindet. Sie enthält dienstliche Berichte, persönliche Aufzeichnungen und private Briefe. Zwei Jahre lang verhandelte Buttmann als Beauftragter der Reichsregierung zunächst mit dem Vatikan und später mit dem deutschen Episkopat um die Einlösung der Vorgaben des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933. Die Dokumentation liefert plastisches Anschauungsmaterial zur Konfrontation der katholischen Kirche mit der Realität des neuen NS-Staats.

Rudolf Buttmann, ein promovierter Jurist und Protestant, hatte sich im Kaiserreich den Nationalliberalen angeschlossen. Nach dem Krieg war er zunächst den Deutschnationalen und später den Völkischen beigetreten. 1925 trat er – mit der Mitgliedsnummer 4 – in die neugegründete NSDAP ein. Im Münchener Führungskreis um Hitler galt er als „bürgerlicher Nationalsozialist". Von 1925 bis 1933 war er Vorsitzender der NSDAP-Fraktion im bayerischen Landtag. Im Mai 1933 holte ihn Wilhelm Frick als Abteilungsleiter in das Reichsinnenministerium. Auf Wunsch Hitlers nahm er als Begleiter des Reichsvizekanzlers Franz von Papen an den Verhandlungen um das Reichskonkordat teil.

Im engen Kontakt mit Hitler führte Buttmann auch die Ausführungsverhandlungen, die nach der Ratifizierung des Konkor-

dats am 10. September 1933 begannen. Bereits beim ersten Treffen mit Eugenio Pacelli in Rom am 23. Oktober erklärte Buttmann dem Kardinalstaatssekretär: „Alle einzelnen Vorteile, die der katholischen Kirche im Konkordat zugestanden seien, seien doch nur Kleinigkeiten im Vergleich zu der einen großen geschichtlichen Tatsache, daß ohne unseres Führers Machtergreifung Mitteleuropa und damit ganz Europa dem Bolschewismus zur sicheren Beute geworden wäre" (169).

Pacelli dagegen trug sogleich zahlreiche Klagen aus mehreren Ländern Deutschlands, besonders aus Bayern, vor über nationalsozialistische Übergriffe sogar gegenüber Geistlichen. Er habe „außerordentlich betrübliche Dinge" erfahren, „so z.B. daß Menschen in Konzentrationslager gebracht würden, ohne daß ihre Angehörigen erführen, wohin" (174). Buttmann tat die Klagen als „Greuelmärchen" ab. Auch könne sich der „Führer" nicht einfach darüber hinwegsetzen, daß zwei Drittel der Deutschen evangelisch seien und im Volk große Vorbehalte gegenüber dem Konkordat bestünden.

Der Vatikan mußte sich eingestehen, daß man sich durch den voreiligen Abschluß des Reichskonkordats in eine Position der Schwäche hatte manövrieren lassen: Am 8. Februar 1934 bemerkte Pacelli gegenüber Buttmann über die Eiligkeit des Konkordatsabschlusses: „Ich war sehr stark durch Herrn von Papen gedrängt worden. Der Papst (Pius XI.) sagte immer wieder: Wozu diese Hetze? Wir haben nicht solche Eile" (226). Als einziges Druckmittel blieb nur noch die Androhung einer „Flucht in die Öffentlichkeit". Aber Buttmann warnte: Dadurch werde jeder Katholik vor die Frage gestellt, „ob er zu dem von dem überwiegenden Teil des Volkes inbrünstig verehrten Adolf Hitler oder ob er zum Papst stehe". Er riet der Kirche, „auch nur den Anschein eines Konflikts mit der nationalsozialistischen Staatsführung" zu vermeiden (175).

Einen zentralen Punkt bei den Verhandlungen bildete der Konkordatsartikel 31 über die Selbständigkeit katholischer Verbände, bei dem es besonders um die Jugendverbände ging. Pacelli bestand darauf, daß damit eine Eingliederung der Verbände in staatliche Dachorganisationen wie die Deutsche Arbeitsfront oder die Hitlerjugend ausgeschlossen sei. Doch Buttmann widersprach. Nach Art. 1 könne die Kirche ihre Rechte nur „innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes" ausüben.

So wurde Pacelli mit der Tatsache konfrontiert, daß Deutschland kein Rechtsstaat mehr war. „Das deutsche Gesetz" war inzwischen nationalsozialistisch. Pacelli empörte sich und rief „im höchsten Zorn", wie Buttmann berichtet: „Das wäre ein Bruch des Völkerrechts. Völkerrecht bricht Reichsrecht (185)". Buttmann reagierte mit der lakonischen Bemerkung: „Wie weit das Reich den Bereich anerkennt, innerhalb dessen Verbände und Vereine soziale und berufsständische Zwecke verfolgen dürfen, ist in erster Linie Sache der reichsgesetzlichen Regelung." Pacelli war „über diese Wendung des Gesprächs förmlich fassungslos. ... (Er) rief immer wieder: Das wäre ja furchtbar! Das wäre ja ein offener Bruch des Konkordats durch die Reichsregierung selber! Bis jetzt haben wir über die Loyalität der *Reichsregierung* keine Klage gehabt, nur über die Länderregierungen. Aber das wäre unerträglich für uns" (186).

Die Verhandlungen wurden nach zwei Jahren ergebnislos abgebrochen. Aus der Lektüre der Buttmann-Dokumentation läßt sich der Schluß ziehen, daß das umstrittene Reichskonkordat von Anfang an zum Scheitern verurteilt war. *Wilhelm Ribhegge*

Medienethik

Funiok, Rüdiger: *Medienethik.* Verantwortung in der Mediengesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer 2007. 223 S. (Kon-Texte. 8.) Br. 25,–.

Spätestens seit der Allgegenwart von Informations- und Kommunikationstechnologien ist Medienethik ein vieldiskutiertes Thema. Neu bzw. verstärkt aufgekommen sind damit Debatten um einen besseren Schutz der individuellen Privatsphäre angesichts der Durchdringung unseres Alltags mit Technologien und den verbesserten Möglichkeiten der Datenaggregation und -distribution. Zu den veränderten Rahmenbedingungen gehört ebenfalls die Zunahme von Unterhaltung und Inszenierung bei der Politikvermittlung durch Medien und eine globale Ökonomisierung der Medienproduktion. Verantwortliches Medienhandeln ist in der Kommunikationswissenschaft allerdings seit langem ein zentrales Thema; in der öffentlichen Diskussion steht insbesondere immer wieder die Wahrung von Persönlichkeitsrechten.

Der vorliegende Band bietet einen Überblick über wichtige Fragestellungen der Medienethik. Das Buch ist vor allem als Einführung für Studierende der Kommunikationswissenschaft und Philosophie geschrieben. Rüdiger Funiok SJ, Leiter des Instituts für Kommunikationswissenschaft und Erwachsenenpädagogik (IKE) an der Hochschule für Philosophie in München, formuliert normative Anforderungen an Medien und die handelnden Akteure und Institutionen von unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen. Die Aufgaben der Medienethik faßt er wie folgt zusammen: „Medienethik betrachtet unter ethischer Perspektive die gesellschaftlichen Vorgaben und den Prozeß der Erstellung (Produktion), der Bereitstellung (Distribution) und der Nutzung (Rezeption) medienvermittelter Mitteilungen" (11). Zur Bedeutung von Medien gehören dabei auch soziale und gesellschaftliche Komponenten, sowie identitätsstiftende Funktionen.

Ziel der in sechs Kapitel gegliederten Darstellung ist es, einen Überblick über die wichtigsten theoretischen Fragestellungen zu geben. Die ersten beiden Kapitel sind stärker theoretisch orientiert; sie beschäftigen sich mit angewandter Ethik, d. h. mit der Bildung von konsensfähigen Normen für eine Fachwissenschaft, die sich am Leitbegriff Verantwortung ausrichtet, sowie den demokratischen Funktionen von Medien. Darauf folgen zwei Kapitel über die korporative Verantwortung von Medienunternehmen bzw. das Professionsethos der Medienschaffenden, was der Autor durch Beispiele von konkreten Medienakteuren veranschaulicht. Das fünfte Kapitel setzt sich mit der Mitverantwortung der Mediennutzer und -nutzerinnen auseinander; im letzten Kapitel behandelt er ethische Fragen zum Internet.

Funiok zeichnet in ansprechender Weise und klarer Sprache den medienethischen Diskurs der Gegenwart nach und stellt damit eine aktuelle Zusammenfassung relevanter Problemfelder zur Verfügung. Deutlich wird, daß dieses Fachgebiet der Kommunikationswissenschaft interessante Fragestellungen aufwirft und eine normative Betrachtungsweise wichtige Schlüsse auf Medienhandeln mit sich bringt. Jedes Kapitel ist mit einer kurzen Einführung zur behandelten Thematik versehen, was um so mehr am Ende des Buchs eine Zusammenfassung der zentralen Argumente sowie ein Aufzeigen von möglichen Forschungsdesideraten vermissen läßt. Die medienethischen Fragestellungen bezüglich des Internets geraten in diesem vergleichsweise nicht sehr umfangreichen Kapitel recht kurz.

Doch diesem Kritikpunkt greift Funiok in seiner Einleitung schon vor: er gehe nicht davon aus, daß dieses Kapitel dem sich rasant wandelnden Medium gerecht wird.

So ist der Vorteil einer umfassenden Einführung in die Medienethik gleichzeitig ein Nachteil, da die einzelnen Gebiete nicht vertiefend behandelt werden können. Was jedoch für die Zielgruppe nicht weiter schlimm sein dürfte, denn das Buch macht Lust darauf, sich vertiefend mit der Thematik „Medienethik" zu beschäftigen und liefert durch eine ausführliche Bibliographie zahlreiche Ansatzpunkte, wo der weitere Wissensdurst gestillt werden kann.

Ricarda Drüeke

ZU DIESEM HEFT

In dem demnächst in den Kinos anlaufenden Film „Valkyrie" spielt Hollywood-Schauspieler Tom Cruise, der bekennendes Mitglied von Scientology ist, die Rolle des Widerstandskämpfers Claus Schenk Graf von Stauffenberg, was heftige Debatten auslöste. Harald Baer, Referent im Arbeitsbereich Religions- und Weltanschauungsfragen an der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle Hamm, führt in Ideologie und Praxis einer umstrittenen Organisation ein.

Die Akzeptanz der wirtschaftlich-sozialen Ordnung sinkt in der deutschen Bevölkerung. Bernhard Sutor, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Eichstätt-Ingolstadt, fragt auf dem Hintergrund immer knapper werdender Mittel in den öffentlichen Haushalten nach dem Beitrag der Katholischen Soziallehre für eine Neugestaltung der Sozialen Marktwirtschaft.

Überzogene Managergehälter und die Diskussion um einen Mindestlohn werfen neu die Frage nach der Lohngerechtigkeit auf. Walter Lesch, Professor für Sozialethik und Moralphilosophie an der Katholischen Universität von Louvain-la-Neuve, untersucht ethische Theorien zur Frage der Löhne.

Am 9. Dezember 2008 vollendet der Münchener Verleger, Herausgeber und Literat Michael Krüger sein 65. Lebensjahr. Georg Langenhorst, Professor für Didaktik des Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Universität Augsburg, geht den religiösen Spuren im Werk des Schriftstellers nach.

Brigitte Schwens-Harrant, Ressortleiterin „Literatur" der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche", bietet einen Überblick über Romane der literarischen Saison 2008. Behandelt werden Werke von Vladimir Sorokin, Ron Leshem, Olga Flor, Alek Popov, Norbert Gstrein, Ingo Schulze und Feridun Zaimoglu.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Dezember 2008

Alfred-Delp-Jahrbuch. Hg. v. Reiner Albert, Roland Hartung u. Günther Saltin. Berlin: LIT 2008. 182 S. (Alfred-Delp-Jahrbuch. 2.) Br. 19,90.

Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung. Hg. v. Wolfgang Palaver, Andreas Exemberger u. Kristina Stöckl. Innsbruck: university press 2008. 445 S. (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt. 1.) Br. 27,50.

Benedikt XVI.: Gott ist bei uns jeden Tag. Jahreslesebuch. Hg. v. Franz Johna. Freiburg: Herder 2008. 396 S. Gb. 19,95.

Biesinger, Albert – Gaus, Edeltraud – Gaus, Ralf: Warum müssen wir sterben? Wenn Kinder mehr wissen wollen. Freiburg: Herder 2008. 94 S. Br. 9,95.

Die Bilder der Katholiken. Mit einer Einleitung von Johannes Thiele. Freiburg: Herder 2008. 239 S. Gb. 24,95.

Bodrožić, Marica: Lichtorgeln. Gedichte. Salzburg: Otto Müller Verlag 2008. 110 S. Gb. 19,–.

Feldmann, Christian: Adolph Kolping. Ein Leben der Solidarität. Freiburg: Herder 2008. 127 S. Br. 14,95.

Freisein. Weisheit aus dem Kloster. Hg. v. Aurelia Spendel. Freiburg: Herder 2008. 191 S. (Herder spektrum. 6040.) Br. 10,–.

Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche. Für Hermann Schalück. Hg. v. Richard Brosse u. Katja Heidemanns. Freiburg: Herder 2008. 352 S. Gb. 35,–.

Gemeinschaft. Weisheit aus dem Kloster. Hg. v. Aurelia Spendel. Freiburg: Herder 2008. 191 S. (Herder spektrum. 6041.) Br. 10,–.

Gesundheit. Weisheit aus dem Kloster. Hg. v. Aurelia Spendel. Freiburg: Herder 2008. 191 S. (Herder spektrum. 6019.) Br. 10,–.

Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte. Hg. v. Erwin Dirscherl u. Christoph Dohmen. Freiburg: Herder 2008. XII, 442 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte. 9.) Lw. 56,–.

Grün, Anselm: „Was soll ich tun?" Antworten auf Fragen, die das Leben stellt. Freiburg: Herder 2008. 253 S. Gb. 16,95.

Hattrup, Dieter: Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf. Freiburg: Herder 2008. 295 S. Gb. 19,95.

Hertzsch, Klaus-Peter: Chancen des Alters. Sieben Thesen. Stuttgart: Radius 2008. 117 S. Br. 12,–.

Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche. Hg. v. Michael N. Ebertz u. Hans-Georg Hunstig. 2. Aufl. Würzburg: Echter 2008. 312 S. Br. 16,80.

Hoffmann, Werner: Abraham und das große Versprechen. Hörspiel. Wesel: Felsenfest Musikverlag 2008. (Die Erzählbibel. 3.) CD. 7,95.

Hoffmann, Werner: Jesus hilft den Menschen. Hörspiel. Wesel: Felsenfest Musikverlag 2008. (Die Erzählbibel. 2.) CD. 7,95.

Hoffmann, Werner: Jesus wird geboren. Hörspiel. Wesel: Felsenfest Musikverlag 2008. (Die Erzählbibel. 1.) CD. 7,95.

„Jesus von Nazareth" in der wissenschaftlichen Diskussion. Hg. v. Hermann Häring. Berlin: LIT 2008. 366 S. (Wissenschaftliche Paperbacks. 30.) Br. 34,90.

Jürgens, Stefan: Der Klang des Himmels. Ein Lesebuch für Freunde der geistlichen Musik. Freiburg: Herder 2008. 111 S. Gb. 12,95.

Kasper, Walter – Deckers, Daniel: Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens. Freiburg: Herder 2008. 320 S. Gb. 19,95.

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. III. Verständigungen und Differenzen. Hg. v. Dorothea Sattler u. Gunther Wenz. Freiburg: Herder 2008. 310 S. (Dialog der Kirchen. 14.) Br. 35,–.

Krüll, Caroline: Small Talk. Reden Sie sich zum Erfolg! München: Beck 2008. 127 S. Br. 6,80.

Lutterbach, Hubertus: Tot und heilig? Personenkult um „Gottesmenschen" in Mittelalter und Gegenwart. Darmstadt: WBG 2008. 176 S. Gb. 29,90.

Mein Glaube in Bewegung. Stellungnahmen aus Religion, Kultur und Politik. Hg. v. Johannes Röser. Freiburg: Herder 2008. 319 S. Gb. 19,95.

O'Donnell, Kevin: Die Weltreligionen kennen und verstehen. Freiburg: Herder 2008. 192 S. Gb. 19,95.

Politische Theologie – gegengelesen. Hg. v. Jürgen Manemann u. Bernd Wacker. Berlin: LIT 2008. VIII, 290 S. (Jahrbuch Politische Theologie. 5.) Br. 24,90.

Praetorius, Ina: Gott dazwischen. Eine unfertige Theologie. Ostfildern: Grünewald 2008. 143 S. Br. 14,90.

Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI.: Im Angesicht der Engel. Von der Musik im Gottesdienst. Im Auftrag der Hochschule für katholische Kirchenmusik und Musikpädagogik Regensburg hg. v. Franz Josef Stoiber. Freiburg: Herder 2008. 198 S. Gb. 14,95.

Rhythmus. Weisheit aus dem Kloster. Hg. v. Aurelia Spendel. Freiburg: Herder 2008. 189 S. (Herder spektrum. 6042.) Br. 10,–.

Richter, Paul: Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin. Berlin: LIT 2008. 234 S. (Studien der Moraltheologie. 38.) Br. 29,90.

Rohr, Richard: Ins Herz geschrieben. Die Weisheit der Bibel als spiritueller Weg. Freiburg: Herder 2008. 313 S. Gb. 19,95.

Sander, Stefan: Das Amt des Diakons. Eine Handreichung. Freiburg: Herder 2008. 176 S. Br. 16,95.

Schlensog, Stephan: Die Weltreligionen für die Westentasche. Mit einem Vorwort v. Hans Küng. München: Piper 2008. 123 S. Gb. 9,90.

Schorlemmer, Friedrich: Was protestantisch ist. Große Texte aus 500 Jahren. Freiburg: Herder 2008. 304 S. Gb. 10,–.

Stille. Weisheit aus dem Kloster. Hg. v. Aurelia Spendel. Freiburg: Herder 2008. 191 S. (Herder spektrum. 6043.) Br. 10,–.

Thurn und Taxis, Gloria von – Meisner, Joachim: Die Fürstin und der Kardinal. Ein Gespräch über Glauben und Tradition. Zum 75. Geburtstag des Erzbischofs von Köln. Hg. v. *Johannes Marten.* Freiburg: Herder 2008. 191 S. Gb. 19,95.

Vorgrimler, Herbert: Neues Theologisches Wörterbuch. 6. neubearbeitete Aufl. Freiburg: Herder 2008. 704 S. Gb. 29,95.

Weiß, Thomas: Hörst du mein Schweigen? Gebete der Sehnsucht. Freiburg: Herder 2008. 158 S. Br. 12,95.

Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen. Hg. v. Wolfgang Palaver, Roman Siebenrock u. Dietmar Regensburger. Innsbruck: university press 2008. 291 S. (Edition Weltordnung – Religion – Gewalt. 2.) Br. 21,90.

Wippermann, Carsten – Calmbach, Marc: Sinus-Milieustudie U27. Wie ticken Jugendliche? Hg. v. Bund der Deutschen Katholischen Jugend & Misereor. Düsseldorf: Verlag Haus Altenberg 2008. 696 S. Br. 55,–.

Wucherpfennig, Ansgar: Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Matthäus 1–2. Freiburg: Herder 2008. 245 S. (Herders biblische Studien. 55.) Gb. 50,–.

Zimmermann, Jens: Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf. Freiburg: Herder 2008. 551 S. Gb. 48,–.